



مسئله تراث العلماء المخطوط (م)

ضوابط الأصول

تأليف

السيد محمد باقر محمد باقر الغروي الحلي

١٢١٤-١٢٦٢ للهجرة النبوية

الجزء الأول

القسم الثاني

تحقيق
السيد محمد باقر الحلي

الطبعة الأولى: ١٣٦٦

٣٦٦

بسم الله الرحمن الرحيم



مِصْرُوطُ الْأَصُولِ

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق - وزارة الثقافة العراقية لسنة - ٢٠١٧ - ١٥١٥

مصدر الفهرسة :	IQ-KaPLI ara IQ-KaPLI rda
رقم تصنيف LC :	BP158.86.I25 M8016 2018
المؤلف الشخصي :	الموسوي القزويني، ابراهيم بن محمد باقر، ١٢١٤ - ١٢٦٢ للهجرة. مؤلف.
المعنـوان :	ضوابط الأصول /
بيان المسؤولية :	السيد ابراهيم القزويني ؛ تحقيق السيد مهدي الرجائي.
بيانات الطبع :	الطبعة الأولى.
بيانات النشر :	العراق، كربلاء : العتبة الحسينية المقدسة، قسم الشؤون الفكرية والثقافية، شعبة احياء التراث الثقافي والديني، ٢٠١٨ / ١٤٣٩ للهجرة.
الوصف المادي :	٦ مجلد ؛ ٢٤ سم.
سلسلة النشر :	العتبة الحسينية المقدسة ؛ (٣٣٦).
سلسلة النشر :	قسم الشؤون الفكرية والثقافية، شعبة احياء التراث الثقافي والديني ؛ (٤)
تبصرة بليوجرافية :	يحتوي على ارجاعات بليوجرافية.
موضوع شخصي :	ابن الشهيد الثاني، الحسن بن زين الدين بن علي، ٩٥٩ - ١٠١١ للهجرة - معالم الدين وملاذ المجتهدين.
مصطلح موضوعي :	اصول الفقه الجعفري - القرن ١٠ للهجرة.
مؤلف اضافي :	الرجائي، مهدي، ١٣٧٧ - للهجرة - محقق.
مؤلف اضافي :	مختصر ل(عمل) : ابن الشهيد الثاني، الحسن بن زين الدين بن علي، ٩٥٩ - ١٠١١ للهجرة - معالم الدين وملاذ المجتهدين.
اسم هيئة اضافي :	العتبة الحسينية المقدسة (كربلاء، العراق). قسم الشؤون الفكرية والثقافية. شعبة احياء التراث الثقافي والديني. جهة مصدرة.
مدخل عنوان اضافي :	معالم الدين وملاذ المجتهدين.

تمت الفهرسة قبل النشر في مكتبة العتبة الحسينية



سلسلة تراث العلماء المخطوط (٤)

ضوابط الأصول

تأليف

السيد محمد البرهان محمد باقر الفروني الحلي

١٢٦٤-١٢٦٢ هـ الهجرة النبوية

الجزء الأول

القسم الثاني

تحقيق

السيد مهدي الرجائي

العتبة الحسينية المقدسة

قسم الشؤون الفكرية والثقافية

شعبة إحياء التراث الثقافي والديني

طُبِعَ برعاية
العتبة الحسينية المقدسة

الطبعة الأولى
١٤٣٩ هـ - ٢٠١٨ م



العراق: كربلاء المقدسة - العتبة الحسينية المقدسة

قسم الشؤون الفكرية والثقافية - هاتف: ٣٢٦٤٩٩

[www. imamhussain-lib. com](http://www.imamhussain-lib.com)

E-mail: [info@imamhussain-lib. com](mailto:info@imamhussain-lib.com)

تنويه: إن الأفكار والآراء المذكورة في هذا الكتاب تعبر عن وجهة نظر كاتبها،

ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر العتبة الحسينية المقدسة

ولكن كلّ ذلك في خصوص الموارد لأجل القرائن، وليس عندهم جهة عامّة أصلية يرجعون إليها عند فقد القرينة، ولم يثبت لهم للأمر وضع آخر من تلك الجهة سوى الوضع اللغوي، بل يرجعون عند الشكّ وفقد القرينة الى ما يقتضيه الوضع اللغوي، فبناء العرف من تلك الجهة موافق لوضع اللّغة الآ اذا قام قرينة على الخلاف.

ولا يبعد كون أغلب الأوامر العرفية ممّا قام الدليل فيه على ارادة التوصل، وعدم اشتراط المباشرة، لكن ليس هنا غلبة معتدة بها، بل يرجع الى الوضع اللغوي عند الشكّ وأمّا من جهة الاتيان على الوجه المباح، فالعرف أيضاً موافق للّغة.

وأمّا من جهة قصد القرينة، فالحقّ أنّه جهة يجب عندهم قصد القرينة فلو امر بسقيه وسقاه انزجاراً الا انقياداً لزمه^(١) أهل العرف، فيحكمون بأنّه آثم، وان سقط عنه الأمر عندهم، فصار العرف من تلك الجهة مخالفاً لمقتضى وضع اللّغة.

لكن هل يكون لزوم قصد الاطاعة عند اهل العرف في الأوامر مفهوماً من نفس الأمر وصيغته حتّى يكون للأمر عندهم وضع جديد أم يؤخذ ذلك من الخارج؟. الحق الاخير فان لزوم الاطاعة لا يفهم من حاق اللفظ، ولكن لما كان شأن العبد الاطاعة كما يحكم به العقل، فعدم قصد الاطاعة كاشف عن الاعتراض، فيذمّون العبد على ترك الانقياد والاطاعة، بل يذم المولى عبده بمجرد فهمه منه أنّه قصد عدم الاطاعة وإن لم يأمره بشيء، فكيف اذا أمره

(١) في (خ): الذمة.

وأتى لا بقصد الاطاعة، وأخرج عدم الاطاعة والاعراض من القوة الى الفعل، فصار الحاصل من ضمّ الوضع اللغوي مع العرف المأمور به ليس تعبدياً صرفاً، ولا توصلياً صرفاً، بل يكون تعبدياً وتوصلياً استقلالياً. أمّا من جهة التعبد فللزوم القربة، وأمّا من جهة التوصل فلاّنه يسقط الأمر اذا لم يقصد القربة وان حصل الاثم كما في القسم الرابع من الاربعة كما مثلنا بالسّقي، الاّ أنّ في اسقني ماء لا يلزم المباشرة النفسية، فلو فاجأه غيره سقط الأمر بخلاف هذا الذي حصل من ملاحظة اللّغة والعرف معاً.

فالمجموع الحاصل من المجموع أيضاً خارج عن الأربعة، وجامع لبعض صفات التعبد وبعض صفات التوصل فيلزم فيه المباشرة وقصد القربة، لكن اذا أتى به لا بقصد القربة سقط الأمر وحصل الاثم، فعند الشكّ يبنى على هذا المعنى.

الثالثة: هل ورد دليل شرعي كلّ يقتضي حمل الأوامر الشرعية عند الشكّ على قسم معيّن من تلك الاقسام الاربعة ام لا، بل لا بد من العمل بما يحصل بملاحظة اللّغة والعرف؟ الحق نعم، فإنّهُ ورد الدليل الشرعي العام على أنّ الاصل عند الشكّ هو الحكم بكون الواجب تعبدياً صرفاً، فيطرح من مقتضى الوضع اللغوي وفهم العرف وذلك الدليل الآية الشريفة ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾^(١) فإنّ الدين هو القصد باتّفاق المفسرين، فالتقدير وما امروا بأمر أو بشيء الاّ ليعبدوا الله مخلصين له الدين.

فان قلت: إنّ الآية أنّها تدلّ على وجوب القربة، ولم يدلّ على كونه شرطاً لسقوط الأمر، فلعلّه واجب على حدة سوى نفس الفعل من قبيل (اسقني) فلم يدلّ الآية على التعبدّي الصرف المشروط بالقربة.

قلنا: ان ظاهر الآية الشريفة إنحصار المأمور به في شيء واحد، وهو العبادة لا مطلقاً، بل حالة كونها مع الاخلاص، فالمأمور به هو العبادة في تلك الحالة وهي شيء واحد لا أنّ العمل واجب والاخلاص واجب آخر، فأنّه خلاف ظاهر الآية، واذا كان المأمور به شيئاً واحداً لم يحصل الامتثال بدون الاخلاص الذي هو جزئه أو شرطه وصفته؛ اذ لا يتصور حصول الامتثال قبل ايجاد المأمور به.

فان قلت: أنّها معارضة مع اطلاق الأوامر الواردة المقتضى لعدم اشتراط القربة، وهي اخصّ مطلق من الآية الشريفة؛ لشمول الآية الشريفة الأوامر المشكوكة والأوامر المعلومه^(١) فيها لزوم الاخلاص بدليل خارج من اجماع وغيره، فالأوامر المشكوكة المطلقة لا يشمل^(٢) سوى موردها، وهي مورد الشكّ، والآية الشريفة يشملها وغيرها ونحكم بلزوم الاخلاص في كلّ الأوامر فهي اعمّ من الأوامر المشكوكة مطلقاً، فيقدم الأوامر المشكوكة عليها عند التعارض، وتخصيص الآية الشريفة بالأوامر المقيدة من الدليل الخارج بلزوم الاخلاص فيها.

(١) في (خ): المعلوم.

(٢) في (خ): تشهد.

قلنا: أولاً ان النسبة عموم من وجه، فإن قولنا «صلّ» امر مطلق، وهو اذا لوحظ مع جزئه المنفي في الآية الشريفة لوجد شيء يشملها الآية الشريفة، دون قولنا (صلّ) وهو فساد ما سوى الصّلاة من ساير العبادات التي لا اخلاص فيها، وشيء يشملها (صلّ) دون الآية الشريفة، وهو صحّة الصّلاة مع الاخلاص، وشيء يشملان له ويتعارضان فيه، وهو الصّلاة مع عدم الاخلاص، والتّعارض أنّما وقع بين الجزء النافي من الآية الشريفة، واطلاق قولنا (صلّ في الصّلاة بدون الاخلاص) فالنسبة عموم من وجه لا مطلق حتى تقدم الأوامر المطلقة.

فان قلت: غاية الأمر تعارض الآية الشريفة مع الاطلاقات وتساقطهما، فيبقى الحكم بلزوم الاخلاص في العبادة خاليا عن الدّليل.

قلنا: لما تساقط الدّليلان ذهب اطلاق الأوامر النّافي للغيرية، فيرجع عند الشك الى اصل الاشتغال المقتضي للاشتراط، ولذا لو كان الدّليل ليّياً وشكّ في كون العبادة تعبديةً صرفاً أم غيره حكمنا بأنّه تعبدية صرف لاصل الاشتغال.

وثانياً: أنا سلّمنا أنّ الآية الشريفة اعمّ مطلق من ذلك، لكن العرف يفهم في المقام ورود الآية على كلّ من تلك الأوامر المطلقة، والمتّبع هو فهم العرف.

فان قلت: ان الآية الشريفة بظاهرها تنافي تبعية الأوامر والنواهي الشرعية للصفات الكامنة؛ لأنّ ظاهرها أنّ الأوامر أنّما هي لأجل مجرد التّعبد لا لأجل شيء آخر يتبع الأمر له فلازمه تبعية حقيقة الأمر للتّعبد لا للصفات الكامنة من الحسن والقبح بل لمجرد ارادة الله سبحانه طاعة العبد أيّاه، وهذا مناف لمذهب الشيعة من تبعية الاحكام للصفات الكامنة.

قلنا: لا ريب إن التعبد والانقياد من العبد لمولاه وتذلل لله وخشوعه وتهيؤه والإطاعة بالاخلاص امر حسن ممدوح يمدح به العبد وان لم يامر به المولى به فهو حسن ذاتاً ويستقل العقل بحسنه، وإذا كان كذلك فلم لا يمكن أن يكون الداعي للأوامر طراً هو تعبد العبد لمولاه الذي هو حسن ذاتي، وذلك الوصف يكفي في تعلق الأوامر، وكون تلك الصفة داعية لصدور الأمر، وان لم يكن هناك جهة حسن أخرى للمأمور به فاذا ثبت تبعية الأوامر للصفات الكامنة بالمعنى المذكور ثبت في النواهي التبعية للصفات الكامنة بالاجماع المركب.

فإن قلت: المستفاد من الآية الشريفة كون كل الأوامر تعبدية، وهو خلاف الاجماع، وخلاف ما تقدم منك من تقسيم الأمر بالأقسام الأربعة.

قلنا: للآية الشريفة جهة نفى، وجهة اثبات، وكلتاهما عامتان.

أما الجهة الإثباتية، فهي أن كل أمر يجب قصد القرية فيه، وأنه تعبدى بمعنى أنه له جهة تعبد.

وأما جهة النفي فهي ان كل امر من الأوامر الشرعية خالية عن جهة التوصل، فاحدى الجهتين ان كل أمر له جهة التعبد، والاخرى أن كل امر لا جهة فيه سوى التعبد.

فنقول حينئذ ما من عام الا وقد خصص، فالأمر الذي محض في جهة التوصل خرج عن عموم الاثبات وعن عموم النفي فيصير المعنى ان كل امر له جهة التعبد^(١) الا هذا الأمر، وكل امر خال عن جهة التوصل الا هذا الأمر وكذا اذا ثبت كون امر فيه جهة التوصل وشك في ان جهة التعبد أيضاً موجودة فيه أم لا.

(١) في (خ): تعبد.

فنقول ان القدر الثابت هو وجود جهة التوصل، وذلك يخصص^(١) العموم القائل بأنّه لا أمر يكون فيه جهة التوصل. وأمّا ما يخصص جهة العموم الاخرى القائل بأنّ كلّ أمر فيه جهة التعبد والتوصل، فغير معلوم والاصل عدمه وبقاء العموم بحاله، فيحكم بكون هذا الواجب تعبدياً وتوصلياً ارتباطياً، وان فيه جهة من التوصل للدليل الخارج، وجهة التعبد للآية الشريفة.

فان قلت: أنّك ان اردت ان تثبت بالآية الشريفة أنّ الاصل في الأوامر الشرعيّة كونها تعبدية صرفاً، والتعبدية الصرف يشترط فيه القربة والمباشرة النفسية، والاتيان على الوجه المباح، بحيث لو انتفي أحد الثلاثة انتفي الامتثال رأساً ولم يسقط الأمر، وقد اثبت القربة بالآية، والمباشرة باطلاق الأمر، وأمّا الاتيان على الوجه المباح فلم يثبت لا من الادلة ولا من اطلاق الأمر.

قلنا: نعم غرضنا أيضاً هنا ليس لزوم الاتيان بالوجه المباح، بل اثباته مبني على مسالة جواز اجتماع الأمر والنهي، واقتضاء النهي في العبادة الفساد عدمه، فان قلنا بعدم جواز الاجتماع واقتضاء النهي الفساد يثبت هذا الشرط أيضاً، واذا كان الدليل لبيّاً امكن اثباته بقاعدة الاشتغال.

وقد يستدلّ على اشتراط القربة في حصول الامتثال، وسقوط الأمر في الأوامر الشرعيّة بالآية الشريفة ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^(٢) فان الاطاعة لا يصدق عرفاً إلاّ اذا اتى بالمأمور به بقصد القربة.

(١) في (خ): تخصيص.

(٢) سورة النور: ٥٤.

و فيه ان هذا يثبت وجوب قصد القربة لا كونه شرطاً، فلا ينافي كون الأمر تعبدياً ولا توصلياً استقلالياً وهو خلاف المقصود.

ثم اعلم أنّه اذا ثبت في امر من الأوامر اشتراط القربة في حصول الامتثال و سقوط الأمر فان ترك المكلف الاتيان به رأساً فعليه عقاب، وان اتى لا بقصد القربة، فهل عليه عقاب واحد أيضاً أم عقaban لأنّه ترك واجبين احدهما نفس المأمور به المأتي به لا بشرط الذي هو القربة فيكون فاسداً، والآخر نفس قصد القربة بأن يكون واجباً على حدة مشروطاً وجوبه بارادة اتيان المأمور به؟ الحق الأول، سواء كان دليل وجوب القربة لفظياً كالآيتين ام ليّاً؛ لأنّ بناء العقلاء فيما اذا علموا بكون الواجب مشروطاً بالقربة، وبأنّه اذا لم يقصد القربة انتفي المأمور به رأساً على المؤاخذه وعلى العقاب على ترك نفس المأمور به ويقولون لم تركت الصلاة والصّوم، ولا يعاقبونه مرّتين، ولا يقولون لم تركت الصلاة؟ ولم ما قصدت القربة، وهذا كاشف عن وحدة الواجب والعقاب.

ولعلّ السرّ في عدم الزامهم بقصد القربة وعدم أيجابه بعدم كونه شرطاً لزوم العبث في أيجاب القصد مرّة أخرى سوى وجوب نفس الفعل المشروط به اذا لا بدّ من أتيانه بعد ثبوت الشرطيّة بالأمرين معاً، فلا وجه لالزام ما لا بد من أتيانه ثانياً ومرّة أخرى وأما في الأوامر العرفيّة التي يكون قصد القربة فيها واجبا مستقلاً مشروطاً بارادة اتيان المأمور به لا شرطاً لسقوط الأمر فيكون على المكلف عقاب واحد سواء بنفس المأمور به بلا قرينة أو تركهما معاً، ولو أتى بهما فله ثواب واحد.

ففي الأول يعاقب على ترك القربة وإن يسقط الأمر، لكن لا ثياب أصلاً ولو أتى باصل المأمور به، بل وإن كان العقاب ان لم يأت بنفس المأمور به لا لأجل ترك القربة على الاقوى كما سيجيء، وذلك لأن في الواجب التوصل إلى الذي يسقط فيه الأمر بدون القربة يتوقف حصول الثواب على قصد الطاعة، كما في غسل الثوب فعليه بعد الاتيان بنفس المأمور به عقاب واحد على ترك القربة، ولا ثواب له أصلاً.

وفي الثاني يعاقب عقاباً واحداً وإن ترك الفعل والقربة معاً؛ لأن وجوب القربة كان مشروطاً بارادة اتيان الفعل، فاذا لم يردده لم يجب القربة، فهو أنما ترك في الحقيقة واجباً واحداً وهو الاتيان بنفس المأمور به فيعاقب عليه بعقاب واحد وفي الثالث يثاب بثواب واحد، لما مر من أنه لا ثواب على اتيان نفس المأمور به من حيث هو إلا بقصد القربة، وان سقط الأمر بأتيانه بلا قربة فهو مثاب على الاتيان مع القربة كما في سائر الواجبات التوصلية التي لا يتوقف فيها سقوط الأمر على القربة.

فالخاص أن لو أتى بالواجب بلا قربة عوقب بعقاب واحد لترك القربة، وإن سقط الأمر ولا ثواب له أصلاً ولو أتى به مع قصد القربة، فله ثواب واحد، ولو ترك الفعل والقربة معاً عوقب بعقاب واحد على ترك نفس المأمور به.

المقدمة السادسة في تحرير محل النزاع وبيان المراد من المقدمة والأمر والواجب والوجوب.

أما الأول، فاعلم أنّ المقدّمة ان كانت مقدورة فهي داخلة في محلّ النزاع، و هي القدر المتيقّن في النزاع، وإن كانت غير مقدورة لا بسبب من المكلف، فهي خارجة عن النزاع، وليس الأمر بذِي المقدّمة أمراً بها قولاً واحداً، وإن كانت غير مقدورة لكن بسبب من المكلف، كما لو قطع يده باختياره قبل الوقت، أو في الوقت، فلم يمكنه الوضوء، فدخولها في محلّ البحث مبني على مسألة ان الامتناع بالاختيار هل ينافي الاختيار ام لا، فان قلنا بالأخير دخل تلك المقدّمة في محلّ النزاع، والآ خرجت لأنّها غير مقدورة على هذا القول.

و الحق عندنا في مسألة الامتناع بالاختيار ان الممتنع بالاختيار قسمان:

قسم يكون القدرة حين الامتناع بالاختيار باقية، كالكفار والعصاة المريدن لترك المأمور به، فإنّه مع تلك الارادة لا يمكن الاتيان بالمأمور به الآ اجباراً ولكن يمكنهم مع ذلك تبديل الارادة أو الاسلام ثم الاتيان بالمأمور به، الآ على مذهب من يقول بأنّ العباد مجبورون في الافعال، وبطلان هذا المذهب اظهر من الشمس.

وقسم لا تبقى القدرة حين الامتناع بالاختيار، ويكون القدرة مسلوبة رأساً، كما مثلنا بمن قطع يده فلا يمكنه الوضوء التام اصلاً.

اقول: والقسم الأوّل يجوز فيه التكلّيف بالمقدّمة وذِي المقدّمة، و هو داخل في محلّ النزاع في مسألة مقدّمة الواجب على الظاهر بل نزاعهم في مسألة الامتناع بالاختيار أنّها هو في القسم الأخير لا الأوّل.

والمختار فيه ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطاباً ولا ينافيه عقاباً، كما سنفصل ذلك إن شاء الله في مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي، فالعقل يجوز ترتب الآثار وان ارتفع الخطاب لكن لا مجرد تجويز العقل ترتب الآثار لا يوجب الحكم بترتب الآثار شرعاً؛ لأنّ الأدلة لا تنصرف الى صورة الامتناع، فقوله «كن على السطح» لا تنصرف مطلوبيّته الى صورة سلب الاختيار، نعم لسلب الاختيار عقاب.

وأما تعلق الآثار أعني العقاب زائداً على عقاب سلب الاختيار الكاشف عن تعلق التكليف حكماً بحيث يترتب أثره حتّى في صورة الامتناع بالاختيار، فغير معلوم، نعم لو علمنا بذلك بنصّ الشارع عملنا بابه، لتجويز العقل أيّاه وان ارتفع الخطاب، والآفي مثل من قطع يده ونحوه نحكم بعدم ترتب الآثار، وان جوّز العقل الترتب بعدم^(١) انصراف الأدلة، وسلامة اصل البراءة عن المعارض فمقتضى ما اخترناه في مسألة الامتناع بالاختيار عدم دخول تلك المقدمات في محلّ النزاع وعدم وجوبها وان قلنا بأنّه لا ينافي الاختيار؛ لما عرفت من عدم انصراف الادلة الى تلك المقدمات المسلوب عنها الاختيار فادخال بعض أيّاه في محلّ النزاع نظراً الى أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار لا وجه له إلا ان يثبت من النصّ.

ثمّ اعلم ان بعضهم ادعى الاجماع على كون المقدمات الداخلة وهي الاجزاء واجبة، وقال: انّ النزاع في المقدمات الخارجية وهو سهو، والكلّ داخل في

(١) في (خ): لعدم.

النزاع، فإنّ منهم من أنكر وجوب المقدمات حتى الداخلية وقال بعضهم: إنّ المقدمات العلمية لا نزاع في وجوبها كالصلاة الى الجوانب؛ لأنّه يلزم في كلّ جانب نيّة الوجوب.

و فيه أنّ نية الوجوب في كلّ الجوانب أنّها هي من باب المقدّمة أيضاً؛ لاحتمال القبلّة في كلّ جانب، واحتمال كلّ كونه ذي المقدّمة فينوي الوجوب في الكلّ ليحصل المطلوب، بل بعضهم انكر وجوب المقدمات حتى العلمية، فهي داخلة في النزاع، وقيل: لا نزاع في وجوب التروك المستلزمة للترك الواجب كالمطلقة المشتبهة بالمحلّلة، والدينار المحرم في الدنانير المحصورة.

و فيه أنّ بعضاً قد أنكر وجوب المقدّمة مطلق والحق دخولها في محلّ النزاع أيضاً، ويظهر من بعض عدم دخول المقدمات السببية في النزاع، وهو سهو، بل بعض انكر وجوب الكلّ.

و أمّا الثاني فاعلم ان بعضهم قال ان النزاع أنّها هو في المقدمات التي لم يؤمر بها بأمر على حدة أمّا المقدمات التي أمر بها مستقلاً كالوضوء، فخارجة عن محلّ النزاع.

و فيه ان كلامنا أنّها هو في ان الأمر بذى المقدّمة هل هو امر بالمقدّمة ام لا؟ وذلك النزاع يمكن في المقدمات مطلق أمر بها بأمر آخر أم لا فإن كان مراده أنّه بعد وجود الأمر بالمقدّمة مستقلاً يصير تلك المقدّمة واجبة على حدة ويصير على المكلف في تركها معاً عقابان: احدهما للمقدمة، والاخرى لذى المقدّمة، فلا يجري النزاع في وجوب مثل تلك المقدّمة.

ففيه أنّ لا نسلم تعدد العقاب حتّى اذا امر بالمقدّمة بامر على حدة؛ لأنّ بناء العرف في مثل ذلك على وحدة العقاب مطلقاً، فلو قال له: كن على السطح، ويجب عليك نصب السّلم عند الصعود ونصب السّلم معاً عوقب بعقاب واحد على ترك الصعود لأنّ وجوب نصب السّلم كان مشروطاً باتيان ذي المقدّمة لا مطلقاً بنفسه، فاذا ترك الصعود انتفي شرط وجوب نصب السّلم فلم يترك الاّ واجباً واحداً وهو الصّعود الذي كان واجباً مطلقاً، فعليه عقاب واحد لأجله، وان صار على السطح ولم ينصب السّلم عوقب أيضاً عقاباً واحداً لترك نصب السّلم، لكن ليس العقاب على ترك النّصب من حيث هو وان امر به بامر على حدة من حيث ان الواجب أولاً كان هو الكون على السطح بطريق السّلم فاذا ترك نصب السّلم فكأنّها ترك ما امر به أولاً وأتى ببديله.

وكذا الحال لو أمر بالصّلاة وبالوضوء بأمر على حدة وترك الوضوء عند امكانه ثم أتى بعد فقد الامكان بالصّلاة مع التيمّم في الوقت فهو معاقب على ترك الوضوء لكن لا من حيث الوضوء نفسه بل من جهة أنّه ترك المأمور به أولاً، وهو الصّلاة مع الوضوء، فلاحظ المولى من أهل العرف حين يعاقب عبده هل يكون محطّ نظره في العقاب ترك المقدّمة من حيث هي أو ترك ذي المقدّمة الأولى، ولا شكّ ان محط نظره هو الاخير.

نعم لو كانت تلك المقدّمة واجبة نفساً من جهة اخرى، عوقب عليها بنفسها^(١) عند تركها، لكن تلك الجهة خارجة عن النزاع، وأنّما الكلام في

(١) في (خ): لنفسها.

المقدمات من حيث أنها واجبات غيرية، فالحق دخول المقدمات مطلقاً في النزاع أمرها مستقلاً أم لا.

ثم الحق أن النزاع أعم من صورة كون وجوب ذي المقدمة ثابتاً بالدليل اللفظي أم اللبّي، وإن كان الدلالة على وجوب المقدمة لفظية إذا كان الأمر بذي المقدمة لفظية وليّة إذا كان لبياً على القول بوجوب مقدّمة الواجب.

وأمّا الثالث: فهو في أن نزاعهم في وجوب المقدمة يتصوّر على وجوه؛ لأنّ الوجوب في محلّ النزاع يحتمل معان.

الأول: أن يكون اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة دالاً على طلب المقدمة أيضاً، وكان المتكلّم قاصداً لطلب المقدمة من الطلب المتعلّق بذي المقدمة.

الثاني: أن اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة دال على وجوب المقدمة في الجملة أعم من اللزوم العقلي التبعي الغير المستلزم للعقاب ومن اللزوم المستلزم للعقاب فيصير النزاع لفظياً، فيكون مراد النافي نفى اللزوم المترتب عليه العقاب، ومراد المثبت اثبات اللزوم التبعي، أو جنس اللزوم، واما انكار اللزوم التبعي فممكّن كجنس اللزوم.

الثالث: أنّه دلّ على لزوم المقدمة بحيث لو تركها استحقّ العقاب على ترك المقدمة وإنّ لم يقصد الأمر من الأمر ذلك، وذلك قسمان.

أحدهما: أن يكون عقاب واحد على ترك ذي المقدمة، وعقاب آخر على ترك المقدمة التي استند الى تركها ترك ذي المقدمة، فلو لم يات بشيء من المقدمات عوقب على تركها عقاباً واحداً وإن أتى ببعض دون بعض عوقب ببعض

التروك^(١) التي استند الى تركه ترك ذي المقدّمة عقاباً واحداً.

وثانيهما: أن يعاقب على ترك ذي المقدّمة بعقاب، وعلى ترك كلّ مقدّمة بعقاب آخر، فيعاقب تارك الصلاة مع مقدّماتها بعقابات لا تخصّ.

الرابع: ان يكون العقاب واحداً دائماً لترك ذي المقدّمة، ولا يكون لترك المقدّمة عقاب اصلاً ولكن النزاع في ان استحقاق العقاب على ترك ذي المقدّمة هل هو عند ترك المقدّمة المفضي الى ترك ذي المقدّمة وان لم يصلّ بعد وقت تعلّق التكلّيف بذي المقدّمة ام هو لا يستحق العقاب إلا اذا دخل وقت ذي المقدّمة؟ فمن قال بوجوب المقدّمة قال بالأول ومن انكره قال بالثاني، فمن وجب عليه الحجّ في البلد النائي وجب عليه الخروج اليه قبل الموسم، فلو علم بأنّه لو لم يخرج مع تلك القافلة لفاته الحجّ وآخر الخروج مع ذلك أستحق العقاب على ترك الحجّ حين ترك الخروج على الأول وحين دخول موسم الحجّ على الثاني وهذا المعنى جعله المحقق السبزواري^(٢) محلاً للنزاع وجعله مشهوراً.

فان قلت: اذا كان العقاب واحداً لا غير، وعلى ترك ذي المقدّمة لا غير، فكيف يقال ان المقدّمة واجبة؟ وإن صحّ العقاب عند ترك ذي المقدّمة على ترك ذي المقدّمة.

قلنا ان الواجب ما يعاقب تاركه ولم يؤخذ فيه كون العقاب لأجل نفسه، وهاهنا يعاقب على ترك المقدّمة لكن لأجل ترك ذي المقدّمة، فتدبر، سلّمنا لكن غايته كون التسمية بالواجب مجازاً ولا مشاحة، والمعنى الأول يحتمل احتمالات:

(١) في (خ): عوقب على البعض المتروك الذي.

(٢) هو العلامة المحقّق والفقهاء المدقّق المولى محمد باقر السبزواري المتوفى سنة (١٠٩٠) صاحب كتاب الكفاية والذخيرة في الفقه.

الأول: ان يكون القصد متعلقاً على وجوب المقدمة أيضاً كذى المقدمة ذاتاً.
والثاني: ان يكون توصلياً، وهذا أيضاً يمكن ان يكون في تركها عقاب ام لا، بل كانت مأموراً بها لمجرد التوصل وتعلق القصد بها أيضاً، وليس في تركها عقاب كغسل الثوب واذا كان في تركها عقاب يمكن أيضاً ان يكون عقاب واحد ام عقابات عديدة، وهاهنا احتمال آخر، وهو ان يكون القصد متعلقاً بطلب المقدمة ووجوبها بالمعنى الرابع الذي حكيناه عن المحقق السبزواري .

والحاصل ان في المقام في معنى الوجوب المتنازع فيه احتمالات تسعة اشرنا اليها، فقول: انّ النزاع في انّ الدالّ على ذي المقدمة هل يدلّ على وجوب المقدمة بطريق تعلق القصد والارادة ام لا؟ وسكت عن الاحتمالات الخمسة المتصورة فيه.

وقيل: انّ النزاع في أنّه يدلّ على لزوم المقدمة بحيث لو لم يأت بها استحقّ العقاب ام لا، ولم يدرج فيه قصد الأمر، وسكت عن ان العقاب على المقدمة واحد أو متعدد بتعدد المقدمات.

وقيل: انّ النزاع انّما هو في ذلك الاخير وهو العقابات المتعددة، وصرّح بأنّ العقاب متعدد على القول بالوجوب.

وقيل: ان النزاع في تعلق القصد والارادة بذى المقدمة بحيث لو ترك لعوقب على المقدمات بعقابات عديدة، وتمسك في اثبات كون النزاع في ترتب العقاب على المقدمة بشاهد، فقال: ومّا يؤيد ما ذكرنا استدلالهم في دلالة الأمر بالشّيء على النهي عن الضدّ بأنّ ترك الضد واجب من باب المقدمة، فيكون فعله حراماً، فثبت حرمة الضد، ويترتب عليه احكامه من الفساد وغيره، فانّ القائل بأنّ

الأمر بالشئ يقتضي النهي ليس مراده طلب ترك التبعي كما سنحققه، بل مراده ان الخطاب الأصلي.

ووجه التأييد ان النهي مستلزم للفساد، وهو ليس الا ما كان فاعله معاقباً انتهى.

وفيه أولاً: ان الفساد والعقاب في الضدّ يصح وجوده وان قلنا بالمعنى الذي ذكره المحقق السبزواري، ولا نقول ان النهي تبعي صرف حتى يقال لا معنى للفساد والعقاب فلم يثبت من ذلك العقاب على ترك المقدمة مستقلاً، بل لعله على ذي المقدمة عند ترك المقدمة.

وثانياً: ان القائلين بأنّ الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده استدّلوا بوجهين: أحدهما ما ذكر، والآخر أنّ فعل الضدّ مستلزم لترك المأمور به المحرم، والمستلزم للمحرم محرّم، وهذا الاستشهاد انما يتمّ لو قلنا بأنّ ثمرة فساد الضدّ في هذا المبحث انما أخذها من استدلال على كون الأمر بالشئ نهياً عن ضده وبالوجه الثاني؛ اذ بعد ما كان المستلزم للمحرّم محرّماً صار سبباً للفساد، وأمّا المستدلّ عليه من باب المقدمة، فلعله لم يقل بتلك الثمرة.

وثالثاً: أنّ ما ذكرت لا يستلزم تعدّد العقاب على المقدمة، والحال انّ مذهبك في محلّ النزاع ذلك.

ورابعاً: أنّ الفساد يحتمل ان يكون لأجل النهي عن المقدمة، وإن لم يكن على تركها بنفسها عقاب، وذلك لا ينافي تعلّق النهي الاصيل بالمقدمات من الأمر بذئها، كما ذكرنا نظيره في الواجب التوصلي آنفاً في الأمر الثاني، مع ان هذا الدليل

لم يثبت إلا العقاب على ترك المقدمات، أما كون وجوبها من قصد الأمر من الأمر
بذي المقدمة فلم يثبت كونه محلاً للنزاع.

فالحق أن محل النزاع ما ذكره المحقق السبزواري، ويشهد به استدلال
المشهور على وجوب المقدمة بأن المقدمة لو لم يجب لجاز تركها، فإذا جاز تركها،
وتركها فإما أن يكون ذو المقدمة باقياً على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق والآن
خرج الواجب عن الوجوب فثبت وجوب المقدمة.

وردّ بأننا نختار الشق الأول، ولا يلزم التكليف بما لا يطاق؛ لأن إيجاد المقدمة
كان مقدوراً له فهو قادر.

ففيه أن المفروض في الاستدلال أن المكلف لم يفعل المقدمة حتى حين وصل
وقت ذي المقدمة وضاق الوقت عن إتيان المقدمة فالمكلف حينئذ غير قادر على
المقدمة وذو المقدمة.

وتوهم أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

مدفوع بأن مذهب المستدل المنافاة، فلا يمكنه القول ببقاء التكليف، فمراد
المستدل أن المكلف إذا ترك المقدمة وضاق وقت ذي المقدمة فترك أيضاً؛ أما أن لا
يكون معاقباً أصلاً، فهو يستلزم خروج الواجب المطلق عن الوجوب وأما أن
يكون معاقباً عليهما، فهو تكليف بما لا يطاق وأما أن يكون معاقباً على ترك ذي
المقدمة فقط عند ترك المقدمة فهو تكليف بما لا يطاق أيضاً، وأما أن يكون معاقباً
على ترك المقدمة فقط وقت تركها، فهو مستلزم لكون المقدمة واجبة دون ذي
المقدمة وأما أن يكون معاقباً على ترك ذي المقدمة في وقت ترك المقدمة،
فهو المطلوب، وهذا بعينه المعنى الذي ذكره السبزواري (نقذ) فتأمل.

و أما الرَّابِع فاعلم ان الواجب الذي هو محلّ النزاع هل هو الواجب النفسي، ليكون النزاع في وجوب مقدّمة الواجب النفسي ام يشتمل الواجبات التوصلية، الظاهر الاخير فيكون مقدّمة الواجب التوصلي داخلة في محلّ النزاع بالمعنى الذي ذكره السبزواري.

فان قلت: انك ربما لا تقول بالعقاب في ترك الواجب التوصلي فكيف يتصوّر فيه وجوب المقدّمة بالمعنى الذي ذكرت من استحقاق العقاب على ترك ذي المقدّمة عند ترك المقدّمة.

قلنا: المراد أنّه يترتب في وقت ترك مقدّمة الواجب التوصلي ما يترتب على ترك ذلك الواجب التوصلي من استحقاق العقاب على ترك ذي المقدّمة الذي يكون الواجب التوصلي مقدّمة له ونحو ذلك.

المقدّمة السابعة: في اقوال المسألة فيها اقوال:

ثالثها: الوجوب في السبب دون غيره وقد ينسب هذا الى السيد رحمه وقد عرفت ما فيه.

ورابعها: وجوب الشرط الشرعي أي الجعلي من الشرعي لا غيره.
وخامسها: كما حكى أنّ الأمر بالمسبّب عين الأمر بالسبب، وهذا في الحقيقة خارج عن المبحث.

ويحتمل اقوالا آخر كالوجوب في المقدمات الخارجيّة لا غير، أو في المقدمات التي تحصل ذو المقدّمة في ضمنها لا غير، أو في المقدمات التركيبية كالشبهة المحصورة لا غير.

المقدمة الثامنة في ثمره النزاع، فعلى ما اخترناه من كون النزاع في الوجوب بالمعنى الذي ذكره السبزواري تظهر في الفسق والعدالة فان كان عادلاً وترك المقدمة كالخروج من البلد النائي الى الحج أو افضى تركها الى ترك ذي المقدمة. فان قلنا باستحقاقه حين ترك المقدمة ما يترتب على ترك ذي المقدمة كان هو حين ترك المقدمة عاصياً بترك ذي المقدمة وان لم يدخل وقت العمل بذى المقدمة فإن كانت تلك المعصية كبيرة صار فاسقاً بمرة واحدة من ترك المقدمة وإن كانت صغيرة كان فاسقاً بالاصرار بترك المقدمة ولو حكماً فلا يقبل شهادته، ولا يصلح خلفه الى غير ذلك من لوازم الفسق.

وان قلنا: بأنه لا يستحق العقاب على ترك ذي المقدمة إلا حين وصول وقته، لم يخرج ذلك الشخص من العدالة حين ترك الخروج الى القافلة مثلاً، بل يبقى على العدالة الى ان يدخل موسم الحج لو لم يكن مانع آخر ويفقد منه الحج فنحكم بفسقه حينئذ.

وقيل: تظهر الثمرة في عدم جواز اجتماع الأمر والنهي على القول بوجوب المقدمة وجواز اجتماع الأمر والنهي من تلك الجهة لو لم يكن مانع آخر على القول بعدم الوجوب وذلك لأنه اذا كان الأمر بالصلاة مثلاً أمراً بمقدماتها فيكون مقدماتها واجبة شرعاً، ومن مقدماتها الكون الكلي ولما كان الكون الكلي أيضاً متوقفاً على مقدمته وهي الكون الخاص لا جرم كان الاكوان الخاصة واجبة من باب مقدمة الكون الكلي الواجب الذي هو مقدمة الصلاة فيكون الاكوان مأموراً بها والاكوان الخاصة بعضها مباح وبعضها محرم كالكون الغصبي.

فنقول حينئذ: إنّ الواجب من باب المقدّمة: إمّا كلّ الاكوان الخاصّة بطريق الاستغراق والوجوب العيني، فهو باطل للزوم اجتماع الأمر والنهي الأمر في شيء واحد شخصي وهو غير جائز باتفاق القائلين بجواز اجتماع الأمر والنهي، مضافاً إلى أن هذا الاحتمال خلاف الاجماع وإمّا كلّ الاكوان الخاصّة المحرمة بطريق الاستغراق والوجوب العيني، فهو باطل لعدم تعيّن ما ذكر في سابقه من الدليلين وإمّا كلّ الاكوان الخاصّة بطريق وجوب التخييري فباطل أيضاً؛ لأنّه كما يقبح اجتماع الأمر والنهي عينا فكذا تخييرياً؛ فيمتنع صدوره من الحكيم، وإمّا الواجب مقدّمة هو الاكوان المباحة الخاصّة فهو صحيح لكن لازمه أنّه لو لم يأت بذي المقدّمة في ضمن الكون المباح بل أتى به في ضمن الكون المحرم لم يكن ممثلاً؛ لأنّ الفرد المباح الذي كان مأموراً به لم يأت به وما أتى به لم يتعلّق الأمر به، فلا امتثال وهذا معنى عدم جواز اجتماع الأمر والنهي.

والحاصل أنّ الواجب من المقدّمات على القول بوجوب المقدّمة هو المقدّمات المباحة لا المحرّمة ولازم ذلك أنّه لو أوجد الواجب في ضمن المقدّمة المحرمة لم يكن ممثلاً، ولازم ذلك عدم جواز اجتماع الأمر والنهي، كما أنّه لازم من يقول بتعلّق الاحكام بالافراد اصالة.

وفيه أولاً: إنّ المأمور به من باب المقدّمة وإن كان هو الفرد المباح لكن الأمر بذي المقدّمة متعلّق بالطبيعة من حيث هي وانحصار الأمر المقدمي بالفرد المباح لا يخرج الفرد المحرم عن كونه مقدّمة لأيجاد الطبيعة من حيث هي لأنّه مقدّمة أيضاً للطبيعة ومحصّلة لها كالفرد المباح وإن لم يكن الأمر المقدمي متعلّقاً به فلو

أوجد الطَّيِّبَةُ فِي ضَمَنِ الْفَرْدِ الْمَحْرَمِ فَقَدْ أَوْجَدَ الْمَأْمُورَ بِهِ الْأَصْلِي الَّذِي هُوَ الطَّيِّبَةُ مِنْ حَيْثُ هِيَ وَإِنْ لَمْ يَأْتِ بِالْمَقْدَمَةِ الْمَأْمُورَ بِهَا فَهُوَ حِينَئِذٍ أَنَّمَا تَرَكَ الْأَمْرَ الْمَقْدَمِي لَا الْأَمْرَ الْأَصْلِي الَّذِي هُوَ ذُو الْمَقْدَمَةِ فَلَوْ عَوَّقَ لِعَوَّقَ مِنْ جِهَةِ تَرَكَ الْأَمْرَ الْمَقْدَمِي لَا مِنْ جِهَةِ تَرَكَ ذِي الْمَقْدَمَةِ، فَهُوَ مِمَثِّلٌ بِالْأَمْرِ الْأَصْلِي الَّذِي هُوَ طَبِيعَةُ الصَّلَاةِ مِثْلًا مِنْ حَيْثُ هِيَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِمَثِّلًا بِالْأَمْرِ الْمَقْدَمِي.

بَلْ لَنَا إِنْ نَقُولُ: لَا عِقَابَ عَلَيْهِ حِينَئِذٍ أَصْلًا، أَعْنِي لَا مِنْ جِهَةِ تَرَكَ ذِي الْمَقْدَمَةِ لِأَنَّهُ أَتَى بِهِ وَامْتَثَلَ، وَلَا مِنْ جِهَةِ الْأَمْرِ الْمَقْدَمِي الَّذِي لَمْ يَمْتَثَلْ بِهِ لِأَنَّ مَنْ يَقُولُ بِوُجُوبِ الْمَقْدَمَةِ شَرْعًا وَبِالْعِقَابِ عَلَى تَرْكِهَا أَنَّمَا يَقُولُ بِذَلِكَ إِذَا أَفْضَى تَرَكَ الْمَقْدَمَةِ إِلَى تَرَكَ ذِي الْمَقْدَمَةِ لَا مُطْلَقًا، وَهَاهُنَا لَمْ يَفْضَ تَرَكَ الْمَقْدَمَةِ الْمَأْمُورَ بِهَا إِلَى تَرَكَ ذِي الْمَقْدَمَةِ وَعَلَى فَرَضِ التَّسْلِيمِ فَهُوَ مُعَاقَبٌ مِنْ جِهَةِ تَرَكَ الْمَقْدَمَةِ لَا مِنْ جِهَةِ تَرَكَ ذِي الْمَقْدَمَةِ وَهَذَا لَا يَنَافِي^(١) جَوَازَ اجْتِمَاعِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ.

وِثَانِيًا: أَنَّ لَزَامَ مَا ذَكَرْتُ عَلَى فَرَضِ صَحَّتِهِ عَدَمَ جَوَازِ اجْتِمَاعِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ، وَإِنْ قُلْنَا بَعْدَ ذَلِكَ وَجُوبَ الْمَقْدَمَةِ شَرْعًا، وَذَلِكَ لِأَنَّ تَعَلُّقَ الْأَمْرِ الْعَقْلِيِّ لَا بِمَعْنَى مُجَرَّدِ التَّوَقُّفِ فِي الْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ، بَلْ بِمَعْنَى الزَّامِ الْعَقْلَ وَحُكْمَهُ بِاتِّبَاعِ الْمَقْدَمَةِ لِأَجْلِ تَحْصِيلِ ذِي الْمَقْدَمَةِ اتِّفَاقِي حَتَّى عِنْدَ الْمُنْكَرِينَ بِوُجُوبِ الْمَقْدَمَةِ شَرْعًا، وَلَا رَيْبَ أَنَّهُ إِذَا لَمْ يَجْزِ تَعَلُّقُ الْأَمْرِ الْمَقْدَمِي إِذَا كَانَ وَجُوبُ الْمَقْدَمَةِ شَرْعِيًّا إِلَّا بِالْفَرْدِ الْمُبَاحِ فَكَذَا الْأَمْرُ الْعَقْلِيُّ لَا يَجُوزُ تَعَلُّقُهُ، إِلَّا بِالْفَرْدِ الْمُبَاحِ لَعَيْنِ مَا ذَكَرَ مِنَ الدَّلِيلِ، فَلَا يَكُونُ الْفَرْدُ الْمَحْرَمُ مَأْمُورًا بِهِ لَا عَقْلًا وَلَا شَرْعًا، فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْآتِي بِالْفَرْدِ

(١) فِي (خ): وَهَذَا يَنَافِي.

المحرم آتياً بغير ما أمر به سواء قلنا بوجوبها شرعاً أم بعدم وجوبها فلازم القولين معاً عدم جواز اجتماع الأمر والنهي، فلا يكون هذه ثمرة بين القولين، إلا أن يقول: هذا القائل أن القائل بوجوب المقدمة يقول أن اللفظ يدل على وجوب الصلاة أي طبيعتها وعلى وجوب مقدماتها وهو الفرد، فيفهم من ذلك عرفاً تقييد أيجاد الماهية بأيجادها في ضمن الفرد المباح الذي تعلّق به الأمر المقدمي لا غير فلا يكون المطلوب الماهية من حيث هي، بل الماهية الموجودة في ضمن الفرد المباح، فإذا أتى بها في ضمن الفرد المحرم فلم يأت لا بالمأمور به الأصلي ولا بالمأمور به المقدمي فلا يكون ممثلاً بالنسبة إلى شيء من الأمرين وهذا معنى عدم جواز الاجتماع، فيندفع الأيرادان؛ لأنّ الموجود حينئذ أمر واحد، وهو الطّبيعة المقيّدة بوجودها في ضمن الفرد المباح لا أمران حتّى يمثل باحدهما ويترك الآخر، لكنّك خبير بأنّه لا دلالة لقول القائل بالوجوب على هذا المعنى أصلاً.

ثمّ اعلم ان ثمرة القول بأنّ الأمر بالمسبّب عين الأمر بالسبب أمران:

أحدهما: لزوم المسبّب^(١) عند الاتيان بالسبب، اذ هو المأمور به حقيقة لا غير، والأمر بالمسبّب صوري ظاهري وليس مطلوباً ابداً، فذو المقدمة هو السبب.

وثانيهما: أن لازم هذا القول تعلّق الأمر^(٢) بالافراد لا الطبائع؛ لأنّ الداعي على هذا القول في نظر قائله هو ان المسبّب غير مقدور للمكلف بلا واسطة، والمقدور بلا واسطة هو السبب كما يفهم من دليله، وتعلّق الأمر بما ليس مقدوراً بلا واسطة غير جائز عقلاً عنده.

(١) في (خ): النية.

(٢) في (خ): الأوامر.

فعلى هذا إن كان الكلّي الطبيعي غير موجود، فلا معنى لتعلق الأمر به أصلاً، بل لا بدّ من تعلّقه بالفرد، وإن كان موجوداً فلا ريب أنّ الافراد اسباب له فيكون الأمر به أمراً بالافراد فيكون المأمور به على قول هذا القائل الفرد سواء قلنا^(١) بوجود الكلّي الطبيعي ام لا، كما هو لازم كلّ من منع وجود الكلّي الطبيعي أو منع من تعلّق التكليف بما ليس مقدوراً بلا واسطة، أو قال بأنّ الحسن والقبح أنّما هو في الافراد؛ لأنّهما بالوجوه والاعتبارات لا في الطبائع والحكم انما يتعلق بمحلّ الحسن والقبح ولازم^(٢) تلك المراتب الثلاثة تعلق الاحكام بالافراد.

والعجب ان صاحب المعالم^(٣) قال: بأنّ الأمر بالمسبب مستلزم للأمر بالسبب لا أنّه عينه، فيكون هاهنا أمران تعلق احدهما بالسبب والآخر بالمسبّب ومع ذلك قال ان متعلق الأوامر الافراد لا الطبائع مع ان الافراد اسباب الكلّي الطبيعي، فبين الكلامين تناقض، إلّا ان يقول بعدم وجود الكلّي الطبيعي في الخارج، فيندفع التناقض؛ اذ لا مسبّب في البين حتى يكون الافراد اسباباً، فيمكن من ذلك استنباط كون مذهب صاحب المعالم عدم وجود الكلّي الطبيعي في الخارج؛ لأنّه لو قال بوجوده لزمه التناقض، لكن ذلك دلالة اشارة، وحجيتها والاعتماد عليها في كلام غير الحكيم محلّ اشكال الآن يقال: أنّه رحمه الله لتبحره في الفن يمكن اعتبار دلالة الاشارة في كلامه، والحكم من ذلك بأنّ مذهبه عدم وجود الكلّي الطبيعي.

(١) في (خ): قال.

(٢) في (خ): فلازم.

(٣) معالم الدين: ٦٠.

وقيل: أنّه إن قلنا بوجوب المقدّمة لزم قصد الوجوب في المقدمات، وإلاّ فلا، واستشهد في ذلك باجماعهم على قصد الوجوب في الصلاة الى الجهات المشتبهة، لاجماعهم على أنّ مقدّمة الواجب واجبة في هذا المقام، فلاجل اتّفاقهم على وجوبها في هذا المقام اتّفقوا على لزوم النية فيها، وذلك لأنّهم بعد تسليم الوجوب قائلون بأنّه يجب النية في المقدّمات.

و فيه ان لزوم نية الوجوب في تلك الصلوات ليست لأنّها مقدمات ويجب فيها النية، بل لأنّه لما كان كلّ منهما محتملاً لكونها ذي المقدّمة والى القبلة الواقعية، ولم تكن المقدّمة فيها ممتازة من ذي المقدّمة، فلا جرم ينوي الوجوب في الكلّ من باب المقدّمة؛ لأنّ النية واجبة في المقدمات الواحدة الواحدة

والحاصل ان لزوم نية الوجوب في المقدّمة غير لزوم نية الوجوب من باب المقدّمة والذي نقول به هو الثاني والا فلو تميز المقدّمة من ذي المقدّمة، فالاتفاق قائم على عدم لزوم نية الوجوب في المقدّمة من حيث أنّها مقدّمة حتى على القول بوجوبها، إلاّ ان يكون تلك المقدّمة لها جهة وجوب غيري كالوضوء، وتلك الجهة خارجة عمّا نحن فيه.

الا ترى في غسل الثوب يحكم بوجوب الغسل إذا ورد به أمر، ولا نحكم بلزوم النية، ووجوب المقدّمة ليس بأزيد من وجوب مقدّمة تعلّق بها أمر مستقلّ توصلي كما في غسل الثوب.

والحاصل انّ كلّ المقدّمات توصليات من حيث هي مقدمات، والتوصليات لا يجب فيها النية وإن ورد الأمر بها مستقلاً، إلاّ ان يكون لها جهة وجوب غيري، وهي خارجة عن محلّ النزاع كما مرّ.

وقيل: ان قلنا بوجوب المقدّمة يكون هنا عقابات عديدة وإلا فلا.

وفيه ان الاتفاق قائم على عدم تعدّد العقاب، فلو ترك الصّلاة لم يعاقب إلا واحداً.

وقيل: ان مراد هذا القائل ليس وجوب عقابات عديدة في الخارج، بل مراده أنّ تعدّد العقاب لازم للقول بوجوب المقدّمة لكنّه معفوّ حتّى.

وفيه أنّ كون مقتضى القول بالوجوب ذلك أنّما يثبت اذا ثبت ان محلّ النزاع هو الوجوب بالمعنى الذي ذكره بعض من تعلّق القصد، ولزوم العقاب المستقل وهو ليس بمعلوم.

وقيل: ان الثمرة تظهر في تعدد الثواب لا العقاب، وحكي ذلك عن الغزالي، والتزمه بعض المحققين، وقال: أنّه لا غائلة فيه إذ يمكن ادراج ذلك في عموم «من بلغه ثواب على عمل»^(١) فان التسامح في أدلة السنن جائز، ويكتفى فيه بمثل قول الفقيه والخبر الضعيف، وهنا قول الفقيه وهو الغزالي وبعض المحققين موجود.

وفيه ان التسامح أنّما يصحّ فيما لو بلغ ثواب على عمل من جانب المولى على طريق الاخبار من قبله كالخبر الضعيف، وهنا نحن نقطع بأنّ الغزالي لم يستند من فتواه الى الاخبار عن المولى، بل كان من اجتهاده وحينئذ لا يصدق البلوغ، ولا ينصرف الى مثله، فلا يصحّ التسامح.

فيه وقيل: أنّه لو نذر أو حلف أن يعطي لمن أتى بواجبات عديدة درهماً، فبرأ ذمته لو أعطيه بمن أتى بواجب مع مقدماته على القول بالوجوب، بخلاف ما لو قلنا بعدم الوجوب.

وردّ بأنّ الظاهر من الواجب هو الواجب الأصلي النفسي، فلا يبرأ ذمته على هذا القول أيضاً؛ لعدم دلالة نذره على مثل هذا الواجب المقدمي.

وفيه أنّه يمكن تعميم الناذر بأنّ يصرّح في نذره على من أتى بواجب ولو مقدّمياً^(١) لا عطيته درهماً، فتظهر الثمرة فيه، ولا يضرّ الانصراف بأصل الثمرة.

المقدمة التاسعة: في تأسيس الأصل في المسألة

و الأصل عدم الوجوب بكلّ احتمالاته التسعة المتقدمة أمّا إذا اريد منه الدلالة القصديّة؛ فلأنّ دلالة اللفظ على ارادة ذي المقدّمة ثابتة، ودلالته على ارادة المقدّمة مشكوكة، فيتوقّف عند الشكّ؛ لأنّ اللغات توقيفيّة، وكذا الحال إذا كان الدليل لبيّاً وقلنا أنّ الوجوب بمعنى قصد الأمر من الأمر بذوي المقدّمة الأمر بالمقدّمة، فإنّه أيضاً خلاف الأصل بالمعنى الذي مرّ؛ لأنّ الشرعيات توقيفية أيضاً.

وأمّا القول بأنّ الأصل عدم دلالة اللفظ أو الأمر وعدم وضعه للدلالة على ذلك، فهو فاسد؛ لما مرّ من أنّ هذا الأصل وإن جرى لكنّه غير معتبر عند العقلاء.

(١) في (خ): مقدّمي.

ثمَّ إنّ كان المراد من الوجوب القصد الملزوم للعقاب المستقلّ زاد خلاف اصل آخر، وإن اريد مع ذلك تعدّد العقاب زاد خلاف أصل ثالث، وأما إذا أُريد المعنى الذي ذكره السبزواري؛ فلأنّ تقدّم استحقاق العقاب وصيرورة العادل فاسقاً حين ترك المقدّمة خلاف الأصل ولو أُريد مع ذلك القصد من الأمر بذّي المقدّمة على الأمر بالمقدّمة زاد خلاف أصل آخر، وأما إذا اريد اللزوم العقلي فكذلك إذ الأصل عدم اللزوم لكن الاجماع انعقد على وجود اللزوم بالمعنى الاعمّ فلا يمكن انكاره وإنّ كان خلاف الاصل، وأما إذا قلنا بأنّ الأمر بالسبب عين الأمر بالسبب، فهو خلاف الاصل أيضاً؛ لأنّه خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر من الأمر بالسبب وجوب نفس السبب.

إذا عرفت تلك المقدمات فالحق عندنا هو الوجوب بالمعنى الذي ذكره السبزواري، بمعنى أنّ المأمور إذا ترك المقدّمة استحقّ العقاب على ترك ذّي المقدّمة حكماً، فإنّه وإن لم يصل زمان ذّي المقدّمة، لكن ترك المقدّمة المفضي- الى ترك ذّيها ترك لذّي المقدّمة حكماً يستحق العقاب عند الترك الحكمي، ولا مانع أيضاً من تعدد العقاب على ترك مقدّمة الواجب الواحد^(١) فكلّما قدر المكلف على اتيان المقدّمة قبل وصول زمان ذّي المقدّمة، فترك المقدّمة قاطعاً أو ظانّاً بأنّ تركها يفضي الى ترك ذّي المقدّمة فلا يقدر عليه بعد ذلك، يستحق^(٢) العقاب على تلك ذّي المقدّمة حكماً، بل لو أتى بالواجب بعد ترك المقدّمة مع اعتقاده عدم القدرة ثانياً فاتفق له كذلك خمسون مرّة، فإنّه في كلّ واحد من تروك المقدّمة مع اعتقاده

(١) في (خ): واجب واحد.

(٢) في (خ): استحقّ.

عدم القدرة بعد ذلك يستحق العقاب، بل لو أتى بالواجب بعد تركه المقدّمة مع اعتقاده عدم القدرة ثانياً، ثم فاجأه القدرة وأتى بالواجب لكان آثماً ومستحقّاً للعقاب عند ترك المقدّمة المفضي باعتقاده الى ترك ذي المقدّمة، فلو ترك المقدّمة عشر مرّات بعد حصول القدرة مفاجأة لاعتقاده^(١) في كلّ مرّة عدم القدرة بعد ذلك، ثم أتى بعد ذلك الترك بالواجب لمفاجأة القدرة استحقّ العقاب عشر مرّات.

والحاصل ان كلّ ترك حكمي له عقاب واحد، بل نحن نقول باستحقاق العقاب عند ترك المقدّمة، وان لم يكن الترك مع اعتقاد عدم القدرة، بل مع الشكّ فيها بل مع الظنّ الغير المعبر كالرمل، ففي الدرهم المحرم المشتبه بين عشرة دراهم محلّلة لو ترك الامثال بترك التصرف في الحرام المعلوم اجمالاً ولو تركا حكيماً استحقّ العقاب، فمع الاشتباه يكون تصرفه في درهم واحد آثماً وان لم يكن ذلك هو الدرهم المحرم في الواقع؛ لأنّه لما لم يعلم الحلال من الحرام اللازم اجتنابه كان اللازم عليه ترك الكلّ من باب المقدّمة فيصرفه في واحد منها مع احتمال يكون ذلك هو الدرهم الحرام ترك للامور به حكماً فيستحقّ العقاب حتّى أنّه لو تصرف في تلك الدراهم تدريجات بتصرفات متدرّجة متعدّدة عرفاً كان عليه في كلّ تصرف عقاب.

ولو تصرف في الكلّ مرة واحدة ودفعة كان عليه عقاب واحد اذ التصرف والترك واحد وهكذا.

(١) في (خ): واعتقاده.

ولو اتلف الكلّ بتصرّفين كان عليه عقابان فيدور تعدد العقاب على الواجب مدار تعدد الترك الحكميّة.

وقولنا «بوجوب المقدّمة» لهذا المعنى مطلق من حيث التفاصيل المتقدمة في ذيل ذكر الاقوال.

ثم النسبة بين الترك الحقيقي والحكمي عموم من وجه يتصادقان فيما لو امر بالحجّ مثلاً واقتدر على الخروج مع القافلة فلم يخرج معهم معتقداً بعدم تمكّنه من الخروج بعد ذلك ثم فاجأه القدرة على الحجّ كان اخذه قهراً وادخله الى الميقات في الموسم، فترك الحجّ أيضاً باختياره ويصدق الترك الحكمي لا الحقيقي في هذا المثال اذا أتى بالحجّ بعد مفاجأة القدرة، والحقيقي دون الحكمي في مثال الحجّ أيضاً اذا خرج مع القافلة، وبعد الوصول الى محلّ عمل الحجّ تركه عمداً اختياراً. اذا ظهر ذلك فهاهنا مقامات:

أمّا الأول فاعلم ان الدليل على ما اخترناه بناء العقلاء، فلو أمر عبده باحضار الماء لافطار مولاه من صومه وكان محلّ الماء بعيداً لا يمكنه الخروج اليه الا مع جماعة لمكان الخوف، فخرج الجماعة الى الماء ولم يخرج معهم معتقداً بأنّه لا يمكنه الخروج اليه بعد تلك الجماعة المستعدّين فاطلع عليه المولى قبل دخول وقت الافطار لعاقبه وعاتبه بمجرّد الاطلاع، وان لم يدخل وقت الافطار، ثم بعد عقاب المولى لو اتفق في هذا اليوم خروج جماعة اخرى الى الماء وامكنه الخروج معهم الى الماء، فلم يخرج أيضاً معتقداً بعدم التمكنّ على الخروج بعد تلك الجماعة الى دخول الليل لعاقبه المولى أيضاً وعاتبه، وهكذا الى خمسين مرة وان لم يدخل وقت الافطار عند شيء من تلك المقدمات، مضافاً الى ان ترك المقدّمة

المفضي تركها الى ترك ذي المقدمة: إمّا ان يكون حين مجيء زمان ذي المقدمة مخاطباً على اتیان ذي المقدمة أم لا.

أمّا الأول: فقد مرّ بطلانه بما قلنا من ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطباً.

و أمّا على الثاني، فأمّا ان لا يترتب الأثر أعني استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة ام لا، و على الأول يلزم خروج الواجب عن الوجوب، و على الثاني: أمّا ان يكون ترتب الأثر وقت ترك المقدمة أم لا بأن يكون قبله، ام حين ترك ذي المقدمة ام بعده، أم يترتب بين ترك^(١) المقدمة الى زمان ترك ذي المقدمة فإن كان الأول فالمطلوب ثابت وان كان غيره فهو باطل لأن ترتب الاثر على المكلف: إمّا ان يكون لأجل مخالفة امر الشارع، ام ليس لأجل المخالفة، والاخير باطل؛ اذ لا استحقاق للعقاب إلاّ مع المخالفة.

و أمّا الأول فأمّا ان يكون ذلك الأمر الذي لأجل تركه ترتب الاثر وجاء العقاب هو الأمر بذی المقدمة حين مجيء زمانه، و أمّا ان يكون الأمر السابق الذي كان على ذي المقدمة قبل سلب الاختيار وفوته المكلف، فإن كان الأول فقد عرفت بطلان تعلق الخطاب والأمر عند سلب الاختيار، وإن كان الثاني أعني ترتب الاثر على ترك الأمر السابق المتعلق بذی المقدمة التي^(٢) حصل مخالفته عند ترك المقدمة، وذهب بعد تفويت القدرة، فلا بد ان يكون استحقاق

(١) في (خ): أم ما بين ترك.

(٢) في (خ): الذي.

العقاب المترتب على ترك الأمر المذكور ومخالفته عند المخالفة التي حصل في وقت ترك المقدّمة، حذراً من تخلف المعلول عن العلة التامة، وهي المخالفة، فلا بدّ ان يستحقّ العقاب بمجرد وجود علته أي المخالفة الحاصلة عند ترك المقدّمة لا بعده بأن يكون الاستحقاق عند مجيء زمان ذي المقدّمة، أو بعده، أو بين زمان ذي المقدّمة والمقدّمة، وأمّا وجوده قبل ترك المقدّمة فغير معلوم؛ لعدم حصول المخالفة حينئذ، فانحصر الاستحقاق في زمان ترك المقدّمة لمخالفة الأمر الموجود حينئذ.

فإن قلت: لعل لانقضاء زمان^(١) الفاصل بين المقدّمة وذيها المقدّمة مدخلية في تمامية عليّة مخالفة الأمر السابق ويكون هو جزء اخير للعلّة التامة، فحصل الاستحقاق عند مجيء زمان ذي المقدّمة.

قلنا: إمّا ان يكون في ذلك الزمان الفاصل بقاء الأمر السابق مقطوعاً أو مشكوكاً أو مقطوع العدم والآن باطلان، لما مرّ من أنّه لا يبقى خطاب بعد سلب القدرة، وعلى الاخير لا معنى لهذا الاحتمال؛ اذ هذا الاحتمال انما يصحّ اذا احتمل بقاء الأمر السابق، وكونه مكيفاً بكيفية لا يحصل معها المخالفة الا عند تركه مع تلك الكيفية، كانقضاء الزمان ونحوه ونحن قاطعون بحصول المخالفة في زمان الفاصل تماماً لما علمنا من ذهاب الأمر، فبعد حصول المخالفة التامة يوجد الاستحقاق، وانكار كون المخالفة علّة تامة للاستحقاق مكابرة فاحتمال عدم الاستحقاق في الزمان الفاصل مسبب عن احتمال عدم حصول المخالفة في

(١) في (خ): الزمان.

المسبب عن احتمال مدخليّة الكيفية في الأمر السابق المستلزم لاحتمال عدم حصول الاستحقاق بعدم وجود المخالفة بتلك الكيفية التي هي علّة تامة، وبقاء الأمر الى الآن ونحن قد اثبتنا ذهابه، فالمخالفة قطعية وعدم مدخليّة الزمان جزميّ، فحصول الاستحقاق بديهيّ.

ثمّ أنّ من يقول باستحقاق العقاب المستقل على ترك المقدّمة: إمّا ان يريد ان المقدّمة يعاقب على تركها من حيث ذاتها ليكون وجوبها ذاتيّاً، فلم يقل به احد، مضافاً الى ان اصابة عدم تعدّد العقاب وبناء العقلاء وأمّا ان يريد استحقاق العقاب المستقل على ترك المقدّمة من جهة افضائه الى ترك ذي المقدّمة.

ففيه أنّ الاستحقاقين للعقابين اللذين احدهما لترك المقدّمة والآخر لترك ذي المقدّمة: إمّا ان يكون وقت ترك المقدّمة وذي المقدّمة، أو احدهما وقت ترك المقدّمة، والآخر وقت ترك ذي المقدّمة والكلّ باطل؛ للأصل وبناء العقلاء اللذين ينفيان تعدد العقاب بأقسامه، مع لزوم تخلّف المعلول عن العلّة في صورة كون الاستحقاقين وقت ترك ذي المقدّمة، كما مرّ.

ثمّ أنّ دلالة أيجاب الشيء على أيجاب مقدّمته بالمعنى الذي ذكرناه هل هو لفظية ام مجرد دلالة عقلية؟ يمكن أنّ يقال بالأول؛ لاتّفاقهم عدا السيّد على ان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام، وهو الترك للدلالة^(١) اللفظية الالتزاميّة بل قيل بدلالة التضمن، لكن الحقّ أنّ الدلالة الالتزاميّة بالمعنى الاعمّ.

(١) في (خ): بالدلالة.

فحينئذ نقول: ان النهي عن الترك المستفاد من الأمر بالدلالة اللفظية أما ان يكون عن الترك الحقيقي، أو الحكمي، أو الاعم. وعلى التقادير: أما ان يكون المراد الترك المقدور أو غير المقدور أو الاعم والاقسام التسعة فاسدة، إلا ان يكون المراد بلا ترك الترك المقدور اعم من الحقيقي والحكمي.

وأما بطلان ارادة النهي عن الترك الحقيقي المقدور فللزوم خروج الواجب عن الوجوب فيما لو آخر المقدمة عن وقتها وتركها فإنه حين ترك المقدمة لم يوجد الترك الحقيقي للأمور به^(١) حتى ينهي عنه ويستحق له العقاب وحين مجيء زمان ذي المقدمة ليس ذو المقدمة مقدورا حتى ينهى عن ترك ذي المقدمة حقيقة فلا يكون الترك الحقيقي حينئذ منهيًا عنه؛ لأنه غير مقدور والمفروض ان النهي عنه هو الترك الحقيقي المقدور لا غير، فخرج الواجب عن الوجوب اذ حين ترك المقدمة لم يتحقق الترك الحقيقي حتى يستحق العقاب ويتعلق به النهي وبعد مجيء زمان ذي المقدمة لا قدرة حتى يتعلق النهي بالترك الحقيقي المقدور فلا يتعلق النهي عن الترك الحقيقي في شيء من الزمانين فيتنفى النهي عن الضد العام، فلا يتعلق الوجوب فلا يكون الواجب واجبا نعم يصح ذلك فيما وجد فيه الترك الحقيقي لا الحكم كما مر مثاله في ذكر النسبة بين التركين.

وأما بطلان الحقيقي الغير المقدور فلا أنه تكليف بما لا يطاق وقد قلنا ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا، مضافا الى ان لازمه عدم النهي عن الترك الحقيقي المقدور، كما مثلنا في بيان النسبة، فيلزم منه خروج الواجب في هذه الصورة عن الوجوب.

(١) في (خ): للأمور به.

وأما بطلان الحقيقي الأعم من المقدور وغيره فلأنّ الأعم اذا بطل فرداه بطل هو أيضاً اذ ليس له ثالث والأعم لا يوجد الا في ضمن الفرد.

وأما بطلان الترك الحكمي فقط لو اريد من النهي فلاستلزامه عدم كون ترك المقدور الحقيقي منهياً عنه، فخرج الواجب عن الوجوب المقدور فلا يتعلق النهي عن الترك الحقيقي، كما مثلنا في بيان النسبة، فبذلك الأيراد يبطل الحكمي فقط بأقسامه من المقدور أو غير المقدور أو الأعم.

وأما بطلان الأعم من الحكمي والحقيقي بشرط كونها غير مقدورين فلأنّه تكليف بما لا يطاق.

وأما بطلان الأعم من الحكمي والحقيقي بشرط كونها أعم من المقدور وغيره فبأنّ الأمر يشكّل في الفرد الغير المقدور منها فأنّه كغير المقدور فقط فانحصر في ان يكون المنهي عنه الترك الأعم من الحقيقي والحكمي بشرط كونها مقدورين ولازم ذلك أنّه لو ترك تركاً حكماً فقط عوقب بعقاب واحد أو حقيقياً فقط فكذلك، أو ترك حكماً، وحقيقة عوقب بعقابين، كلّ ذلك اذا كان الترك مقدوراً فترك ذي المقدّمة حكماً يصير منهياً عنه بالنهي اللفظي، بمعنى أنّه يعاقب عند ترك المقدّمة على ترك ذي المقدّمة.

ويمكن الجواب عن ذلك: بأنّ غاية ما في الباب أنّ اللفظ دالّ على النهي عن الترك بالدلالة اللفظية الالتزامية البينة بالمعنى الأعم، وأما دلالته على وجوب المقدّمة، فهي ليست بالدلالة اللفظية، بل هي لازمة عقلاً لتلك الدلالة العقلية الالتزامية، نعم لو كان هناك لفظ لا تترك لدلّت على وجوب فعل المقدّمة بالدلالة اللفظية، وليس فليس.

ثم أنّه لا شك في دخول المقدمات الفعلية في محلّ النزاع. واما مقدمات الأمر بالصدّ العام المستفاد من النهي، كما لو قال لا تأكل الحرام واستفيد عنه بالدلالة اللفظية لترك^(١) أكل الحرام، فهي داخلة في محلّ النزاع أم لا فإنّ مقدّمات ترك أكل الحرام في الشبهة المحصورة ترك أكل كلّ مشتبّه، فكذلك التّروك والمقدمات التّركية داخلة في نزاعهم أم لا.

الحقّ الدخول؛ لأنّ النزاع اعمّ في عنوان مقدّمة الواجب من اللفظي واللبّي، مضافاً الى ان بعضهم قال: لا نزاع في وجوب المقدّمات التّركية كالشبهة المحصورة، فهذا يكشف عن دخول نحو تلك المقدمات في عنوان مقدّمة الواجب، وإنّ مرادهم من مقدّمة الواجب هو الاعمّ، من قولهم «هل الأمر بالشّيء امر بمقدماته ام لا» فتلك المقدمات واجبة بالمعنى الذي ذكرناه.

وامّا المقدّمات العلميّة فالمكلّف معاقب أيضاً على تركها فاذا ترك الصّلاة إلى جهة واحدة من الجهات الاربع مثلاً، فهو معاقب وإن كان ما أتى به الى القبلة في نفس الأمر ولو ترك جهتين، فكذلك أو ثلاث جهات فكذلك، لكن العقاب في كلّ الصور واحد، كما لو ترك كلّ الجهات والمدرّك في الكلّ بناء العقلاء.

ثمّ اعلم أنّ المشهور استدّلوا على الوجوب بما مرّ، من أنّها لو لم يجب لجاز تركها، فاذا جاز تركها، وتركها فان بقي الأمر بذوي المقدّمة بحاله كان تعليقاً بالمحال، والآ خرّج الواجب عن كونه واجباً.

(١) في (خ): أترك.

واجيب أولاً بالنقض، بما لو وجب المقدّمة، فتركها المكلف عصياناً، فإنّ تأثير الأيجاب في القدرة غير معقول، فإنّ لزم الأمر أن لم يفرق الحال بين وجوب المقدّمة وعدم وجوبها.

وثانياً بالحلّ، وهو ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فيختار حينئذ الشقّ الأول، ونقول: إنّهُ مكلفٌ بذِي المقدّمة لا بشرط عدم المقدّمة، بأنّ يكون زمان المكلف به مع زمان فقد المقدّمة واحداً حتّى يكون تكليفاً بالمحال، بل لا بشرط شيء كما في تكليف الكافر بالصلاة.

وقيل: أنّ فرضت انتفاء القدرة على اثبات المقدّمة كان يكون آخر ازمنة الامكان، فنقول: أنّه مكلفٌ أيضاً، وليس كلّ تكليف بالمحال باطلاً، كما في الدّاخل في المكان المغضوب اختياراً، وانت خبير بأنّ الامتناع بالاختيار، كما مرّ قسماً: أحدهما مع بقاء القدرة كما في تكليف الكافر، والآخر مع سلب القدرة رأساً كقاطع السيد، ولا ريب أنّ مراد المشهور هو القسم الأخير، كما هو ظاهر عباراتهم.

وهذا الجواب الحلّي أنّها يناسب القسم الأوّل، كما مرّ به التمثيل بتكليف الكافر بالفروع، وهذا الجواب ليس في محله؛ لأنّ استدلال المشهور في القسم الثاني، والجواب في القسم^(١) الأوّل، نعم قول القائل أخيراً وإن فرضت الخ جواب مناسب للمقام، ومحله هو القسم الثاني، مع انك عرفت ان مراد المشهور من استدلالهم ليس ما فهموه وأجابوا عنه كما مرّ في المقدمات.

(١) في (خ): الجواب.

فالأحسن في الجواب ان يقال: أنّه ان اراد المستدلّ بهذا الدليل وجوب^(١) العقاب المستقلّ على ترك المقدّمة، أو كونها واجبة بالدلالة اللفظية، فقد ظهر فسادُه مما مر مفصلاً، وإن اراد المعنى الذي اخترناه في محلّ النزاع، فهو حقّ ومسلّم ومعاصد لما قلنا، بل هو عين مطلبنا، ويصير مرجعه الى وجوب العقاب حين ترك المقدّمة، فلو جعل الوجوب في دليل المشهور بالمعنى المختار لم يلزم خروج الواجب عن الوجوب ان قلنا بوجوب المقدّمة، لوجود العقاب على ترك ذي المقدّمة، وأنّ فقد الأمر بعد ترك المقدّمة، وكان استحقاق العقاب حين ترك المقدّمة؛ اذ الواجب ما يستحق تاركه العقاب فلا يرد النقص المذكور أولاً.

و استدللّ المشهور أيضاً بأنّ العقلاء يذمون تارك المقدّمة.

واجب بأنّ الذمّ أنّها هو لأجل ان ترك المقدّمة مفض الى ترك ذي المقدّمة النقص لا على المقدّمة نفسها.

والعجب من هذا المجيب اذ من الواضح ان كلّ من يقول بوجوب المقدّمة لا يقول بأنّ الذمّ والعقاب على ترك المقدّمة بنفسها، بل لأنّها مقدمة وتركها مفض الى ترك ذي المقدّمة فالاعتراف بأنّ الذمّ على ترك المقدّمة هو موجود وان لم يحضر زمان العمل بذّي المقدّمة لأجل افضائه الى ترك ذي المقدّمة اعتراف بأنّ مقدمة الواجب واجبة بالمعنى الذي ذكرناه بعد اعترافهم بأنّ العقاب والذم واحد وهو مراد المشهور من الوجوب أيضاً.

(١) في (خ): وجود.

ثم لا يخفي أنّ اعترافهم بالذمّ على ترك المقدّمة لأجل افضائه الى ترك ذي المقدّمة، مناف لاعترافهم في الجواب عن الدليل الأول بأنّا نختار ان الذمّ بذوي المقدّمة بعد ترك المقدّمة باق؛ اذ لو كان الأمر باقياً ولم يحصل مخالفة حينئذ فلم يذمّ المكلف على ترك المقدّمة مع بقاء الأمر بذوي المقدّمة، وعدم حصول المخالفة بالنسبة اليه؛ اذ ليس على ترك ذي المقدّمة عقابان ولا بدّ ان يكون المقدّمة واجبة بالمعنى الذي ذكرناه والأمر متفتياً بعد انتفاء المقدّمة.

وأمّا المقام الثاني: فاعلم أنّ القائل بأنّ الأمر بالمسبّب عين الأمر بالسبب احتج بوجهين، وقبل الشروع في احتجاجه لا بد من بيان مرادهم، فاعلم أنّ المسبب عن فعل المكلف قسمان:

قسم يكون ذلك والمسبّب ناشئاً عن المكلف من دون ان يكون بينه وبين المكلف واسطة مقدورة كافعال الوضوء الناشئة عن المكلف.

وقسم يكون بينه وبين المكلف واسطة مقدورة، كالطهارة الحاصلة من الوضوء، وللقسمين امثلة كثيرة، كالحراق فانّ جمع الخشب والقائه في النار من الأول، والحرقة الحاصلة من النار من الثاني، وكالعتق فاجراء الصّيغة من المكلف من القسم الأول، والوصف الحاصل من الصّيغة وهو الانعتاق من الاخير.

ثمّ انّ القسم الأخير قسمان:

قسم يكون الاثر الحاصل فعلاً لغير المكلف، كالحرقة الحاصلة فأثّها فعل النار وان السبب من المكلف، وقسم ليس فعلاً لغير المكلف، كاثر الوضوء الحاصل،

ومن قال ان الأمر بالمسبب عين الأمر بالسبب مراده أنّها هو القسم الاخير بقسميه.

ثمّ اعلم ان الاحكام انما يتعلّق بفعل الظاهري للمكلف، كوجوب صلاته وزكاته أو بفعل الباطني كوجوب النية وسائر العقائد وإمّا يتعلّق بالاعيان إمّا بعين المكلف ككونه متطهراً في الوقت الفلاني أو محدثاً وإمّا بالعين الخارجية كنجاسة الكلب وطهارة الغنم وإمّا متعلّق بأحوال الاعيان لا محال عين المكلف ككون حالة حيضه مانعة من الصّلاة وإمّا بحال العين الخارجية كسببية دلوك الشّمس لوجوب الصّلاة والتكليفات أنّها يكون من القسمين الأوّلين.

فاعلم ان دليله الأوّل مركّب من مقدمات:

الأوّل: أنّ الأوامر من التكليفات.

الثانية: أنّ المسبب من القسم المذكور ليس من فعل المكلف أنّها هو الاسباب، وهو ظاهر.

الثالثة: أنّ التكليف بغير فعل المكلف ليس بصحيح؛ لأنّه غير مقدور له، فصار الحاصل من تلك المقدمات عدم جواز تعلّق التكاليف بالمسببات لاثبات الصّغرى، هي عدم كونها فعلاً للمكلف بالمقدّمة الثانية واثبات الكبرى وهي عدم جواز تعلّق التكليف بفعل الغير بالمقدّمة الثالثة.

والجواب: أنّه ما اراد من قوله (أنّه ليس المسبب فقط فعلاً للمكلف) فان أراد أنّه ليس فعلاً له بلا واسطة، فهو مسلّم ولا يضرّنا، وإنّ اراد أنّ اسناد فعل ذلك المسبّب الى المكلف ليس حقيقة، فالصّغرى بهذا المعنى ممنوعة؛ اذ لا ريب

في كون اسناد قطع راس زيد الى قاتله حقيقة، وإن كان القاطع بلا واسطة هو المدية فيقال: أنه قطع راس زيد، ولا يصح سلبه عنه، فاسناد فعل المسبب فعلا الى المكلف مع وجود الواسطة في البين حقيقة بقسميه، أعني سواء كان ذلك المسبب عن فعل غير المكلف ام لا.

وان اراد من قوله ذلك ان فعل المسبب ليس فعلاً للمكلف بلا واسطة، وإن كان الاسناد اليه حقيقة، فالصغرى مسلّمة لكن الكبرى أعني المقدمة الثالثة ممنوعة؛ لعدم إباء العقل عن مثل ذلك التكاليف، فإنّ المناط في صحّة التكاليف قدرة المكلف على أيجاد المكلف به في الخارج بأيّ نحو كان.

الثاني: أنه لو كان الأمر متعلّقاً بالمسبب، فإنّما ان يكون ذلك حين وجود السبب لزم تحصيل الحاصل، أو حين عدم وجوده لزم التكاليف بما لا يطاق؛ اذ في كلّ من لزم الحينين في كلّ حين احد المحذورين، والكلّ محال، فلا بد ان يكون متعلّق التكاليف هو السبب.

والجواب أوّلاً: بالنقض بالشرط، فإنّ الأمر بالمشروط إمّا حين وجود الشرط لزم خروج الواجب المطلق من الاطلاق، وإمّا حين عدمه لزم التكاليف بما لا يطاق، وإمّا في الحينين لزم احد المحذورين وهذا وان لم يكن نقضاً متعارفاً اصطلاحياً لكنه يبطل التفصيل.

وثانياً: بالحلّ بأنّ الأمر المسبب، ليس بشرط عدم السبب ولا بشرط وجوده حتى يلزم المحذوران، بل في حالة عدم السبب، فزمان تعلق التكاليف حال عدم السبب، وإمّا في زمان المكلف به فهو حال وجود السبب، فاندفع المحذوران؛ اذ لا امتناع في ذلك؛ لأنّ المقدور بواسطة مقدور.

و ثالثاً: بأنّ ذلك الدليل موجب لسقوط التكليف؛ لأنّ كلّ شيء وكلّ فعل المكلف مسبّب عن سبب حتى ان السبب له سبب آخر فنقول: ذلك السبب الذي هو مسبب في الواقع: إمّا ان يكون سببه اختياريّاً ام اضطراريّاً فإن كان الأول لزم ان يكون الأمر به أمراً بسببه ولا يكون هو مأموراً به لعين الدليل المذكور، فإن كان ذلك السبب الذي هو سبب المسبّب سببه اختياريّاً، لزم تعلّق الأمر به لما ذكر بعينه، وهلمّ جرا حتّى ينتهي الى الواجب فيصير اضطراريّاً، واذا صار السبب اضطراريّاً صار مسببه اضطراريّاً، فيسقط التكليف عن العباد رأساً. والحاصل أنّه إمّا ان يكون سبب المسبّب اضطراريّاً، لزم كون مسببه اضطراريّاً فيسقط التكليف. وإن كان اختياريّاً فننقل الكلام الى ذلك السبب الاختياري فإن كان سبب ذلك السبب الاختياري اضطراريّاً يلزم المحذور المذكور، وإن كان اختياريّاً فننقل الكلام الى سببه فاما اضطراري واما اختياري وهكذا حتّى ينتهي الى ما يكون اضطراريّاً وينتهي الى علّة العلل.

وما يقال في جواب ذلك: انّ مراد ذلك الشخص أنّها هو فيما كان بينه وبين المكلف واسطة مقدورة لا كلّ السبب والمسبّب كما قلنا، فمدفوع بأنّا نسلّم ان مراده ذلك، لكن دليله عامّ ومقتضى لما قلناه.

و العجب انّ فاضل القمي قدس سره فصلّ في القسم الثاني من السبب بين قسميه، فقال إنّ كان المسبّب فعل الغير كاحراق النار فلا بعد في القول بأنّ الأمر بالمسبّب عين الأمر بالسبب، وان لم يكن فعل غيره كما في العتق، فليس الأمر بالمسبّب عين الأمر بالسبب.

و فيه أنّ غرضه ان كان ان الاسناد في هذا القسم ليس حقيقة، وأنّه ليس فعل المكلف بهذا المعنى فقد عرفت فساد، وأنّ الاسناد حقيقة في القسمين وإن كان غرضه ان ذلك التكلّف غير صحيح، فقد عرفت فساد أيضاً.

ثمّ أعلم أنّ صاحب المعالم بعد اختياره أنّ الأمر بالمسبّب مستلزم للامر بالسبب و أنّ لم يكن عينه قال أنّ النزاع في وجوب السبب قليل الجدوى؛ اذ تعلّق الأمر بالمسببات نادر^(١)، فالأحسن أيضاً ارخاء عنان النّظر في غيره، وردّه الفاضل المذكور بأنّ النزاع ليس قليل الجدوى؛ لأنّ الأوامر كلّها متعلّقة ظاهراً بالطبائع وهي مسببات للأفراد، وأنّ قلنا أنّ الأمر بالمسبب عين الأمر بالسبب، لزمننا القول بأنّ متعلّق التكاليف هو الأفراد والآ فلا، فأی فائدة اعظم من ذلك. انتهى.

و الحقّ أنّ يقال أنّ صاحب المعالم ان قال بوجود الكلّي الطّبيعي في الخارج فيرد^(٢) عليه هذا الجواب، مع التّناقض الذي ذكرنا سابقاً، والآ فلا يرد عليه شيء من الأمرين؛ اذ بعد وجود عدم الكلّي لا يكون الكلّي والفرد من باب السبب والمسبّب

وأما المقام الثالث: فاعلم أنّ صاحب المعالم^(٣) قال بأنّ الأمر بالمسبّب مستلزم للأمر بالسبب دون غيره، واستدلّ عليه بأنّه ليس في ذلك خلاف يعرف، فعدم

(١) معالم الدين: ٦٣.

(٢) في (خ): ورد.

(٣) معالم الدين: ٦١.

الخلاف دليل على أنّ الأمر به مستلزم للأمر به، وبأنّ المسبّب لا يمكن وجوده بدون السبب، فتعلّق الأمر به دونه بعيد. وإنّ أمكن ولم يلزم منه محال عقلاً، لكن^(١) نقول بذلك دفعاً للاستبعاد.

والجواب عن الأول ان الخلاف فيه معروف، وعدم الخلاف غير ثابت وبيان عدم الخلاف على فرض ثبوته ليس حجة في المسألة الاصوليّة؛ لأنّه لا يفيد الا الظن، مع أنّه رحمه الله لا يقول بحجّة عدم الخلاف والشهرة في المسائل الفرعية، فكيف يقول بحجّة عدم الخلاف في المسائل الاصوليّة.

وعن الثاني: بأنّه لا استبعاد في ذلك.

أولاً: وعلى فرض الاستبعاد ليس ذلك الاستبعاد الاعتباري حجة.

ثانياً: وعين هذا الكلام يرد في الشرط.

ثالثاً: إذ هو جعل المناط في الاستبعاد امتناع وجود المسبب بدون السبب، والمشروط أيضاً كذلك يتمتع وجوده بدون الشرط.

وأما المقام الرابع: فاعلم أنّ الحاجبي قال: إنّ الشرط الجعلي واجب دون غيره، واستدل على الجزء الأول من مدعاه بأنّ الشرط الجعلي ان لم يكن واجباً لجاز تركه، فاذا جاز تركه وتركه وأتى بالمشروط، فإمّا ان يكون آتياً بتهام المأمور به، لزم خلاف المفروض اذا المفروض ان المكلف لم يأت بما فرض شرطية وأما ان لا يكون آتياً بتهام المأمور به، لزم خلاف المفروض أيضاً؛ لأنّ الشرط ليس بواجب وان الواجب والمأمور به منحصر في المشروط وقد أتى به، واذا بطل كلّاً صورتى عدم وجود الشرط لزم وجوبه.

(١) في (خ): لكنّا.

و الجواب: أنا لا نقول بوجوب الشرط مع المشروط، ولا بأن تمام المأمور به هو ذات المشروط ولا المركب منهما، بل نقول تمام المأمور به هو ذات المشروط متصفاً بالشرط بحيث يكون التقييد داخلياً والقيود خارجياً، فحينئذ نختار الشق الثاني، وهو أنه لم يأت بالمأمور به؛ إذ المأمور به كان المشروط المتصف بالشرط، فلا يلزم خلاف الفرض، فلم يلزم من ذلك كون الشرط واجباً.

و أما المقام الخامس: فاعلم أنه استدلل أبو الحسن الأشعري على وجوب مقدّمة الواجب بأنها لو لم تكن واجبة لجاز من الشارع التصريح بجواز تركها وبعدم وجوبها والتالي باطل وكذا المقدم والملازمة واضحة.

و أما بطلان التالي، فللزوم أحد المحذورين: أما التناقض وأما الرجوع عن الكلام الأول، وذلك لأنه لو قال الشارع المقدّس: يجب الحج عليك، ثم قال إن شئت فاذهب إلى الحج وإن شئت فلا تذهب ويجوز لك عدم الذهاب إلى الحج، فهم من ذلك عرفاً التناقض بين الكلامين، وإن قال ذلك منفصلاً، كان قال: حج ثم بعد أيام قال: لا يجب عليك الذهاب إلى الحج، وإن شئت فلا تذهب إلى الحج فهم من ذلك عرفاً الرجوع عن الأمر الأول هذا إذا صرح بعدم وجوب المقدّمة العقلية أو العادية كما مثلنا بالذهاب إلى الحج.

و أما إذا صرح بعدم وجوب المقدّمة الجعلية، كأن يقول: صلّ وقال: لا صلاة الا بطهور، ثم قال متصلاً: إن شئت فطهر وإن شئت فلا تطهر، فهم منه عرفاً التناقض في جعل الطهور شرطاً أو غير شرط. وإن قال منفصلاً كأن يقول بعد يوم: إن شئت فطهر للصلاة وإن شئت فلا تطهر فهم منه الرجوع عن الشرطية

فلا ريب أنّ التناقض أو الرجوع في كلام الحكيم باطل، أمّا الأول فظاهر، وأمّا الاخير فلأنّ المفروض هو بقاء الأمر الأول وشرطية الشرط الجعلي، فمع ذلك التنطق لكلام يدل على الرجوع مع عدم الرجوع في الواقع لا معنى له، بل الرجوع خلاف الفرض.

وبعض الأفاضل قال: أنّه لو صرح لزم اللغو والعبث في التصريح بعدم وجوب المقدّمة، كأن يقول: الواجب هو ذو المقدّمة لا المقدّمة، فإنّ في ذلك المقام لا تناقض يفهم ولا رجوع يفهم، لكن يلزم العبث في التصريح؛ اذ التصريح بعدم وجوب شيء ثمرته رفع الكلفة والمشقة عن ذلك الشيء؛ اذ المقدّمة يلزم الاتيان بها وإنّ لم تكن واجبة فالكلفة حاصلة مطلقاً وجبت ام لا فلا ثمره في التصريح بعدم الوجوب.

وفيه أنّه انّ أراد من ذلك التصريح اعلام عدم العقاب على المقدّمة لم يلزم عبث، ويشمر في الفسق والعدالة والنذر، نعم لو علم المخاطب ذلك أو لم يرد المتكلّم اعلام ذلك من تصريحه لزم اللغو وتوهم هذا الفاضل انّ استناد الاشعري في عدم جواز التصريح انها هو الى رفع العبث وقد عرفت أنّه لا يستقيم على اطلاقه فالاحسن انّ يضم الى ذلك المحذور المحذوران السابقان حتى يتم استدلال المستدل بأنّ يقال: أنّه لو لم تجب المقدّمة جاز التصريح بعدم الوجوب والتالي باطل للزوم احد المحازير: أمّا التناقض والرجوع، أو العبث.

والجواب عن ذلك انّنا نجوّز التصريح بعدم وجوب المقدّمة، بأنّ يقول: الواجب عليك هو ذو المقدّمة واعاقبك على تركه لا على ترك المقدّمة، الا انّ يلزم في بعض الموارد اللغو من جهة عدم الفائدة، وليس حينئذ عدم جواز التصريح

من جهة كون المقدّمة واجبة كما ترى ولا يجوز التّصريح بعدم الوجوب لفظاً، بأنّ يقول: إنّ شئت فاذهب الى الحجّ وان لم تشاء فلا وأنّه يجوز ذلك ترك الذهاب الى الحجّ وذلك؛ لأنّ المتبادر من اطلاق عدم الوجوب وجواز الترك هو عدم الوجوب وجواز الترك مطلقاً، لا الوجوب التبعي ولا الاصيلي.

ويفهم منه جواز الترك الشرعي والعقلي ونحن قلنا سابقاً: إنّ الوجوب التبعي وعدم جواز الترك عقلاً أمر قطعي مستفاد من الأمر بذى المقدّمة بدلالة الاشارة والتبعية، فلمّا كانت تلك الدلالة مستفادة من الأمر بذى المقدّمة اشارة كان التّصريح بعدم وجوب الظاهر باطلاق اللفظ في نفي الوجوب على الاطلاق حتى تبعاً متناقضاً مع الأمر الأول من باب دلالة الاشارة ولذلك نحن لا نجوز التصريح بالقسم الذي ذكرت، لا لأنّ مقدّمة الواجب واجبة، وجوّزنا القسم الأول وهو التصريح بعدم الوجوب لبا لعدم الاطلاق فيه حتّى يفهم التناقض.

وأما عدم فهم التناقض في المنفصل وفهمهم الرجوع منه مع أنّ مقتضى ما ذكرنا هو فهم التناقض لا الرجوع؛ فلاّنه لما كان الغالب في كلام العاقل فضلاً عن الحكيم عدم التناقض بل الرجوع كان اغلب منه عند الانفصال فلهذا يفهمون في المنفصل الرجوع من جهة الاطلاق في عدم وجوب^(١) الظاهر من اللفظ بالطريق المذكور دون التناقض وأما في المتصل فلا غلبة في الرجوع، فيحمل على ظاهره وهو التناقض.

(١) في (خ): الوجوب.

فقد ظهر أنّ هاهنا تصرّيات لبي ولفظي وأنّ الأول جائز دون الثاني ومراد صاحب المعالم رحمه الله في قوله جواباً عن هذا الاشكال ان جواز الترك عقلي لا شرعي وهو الذي ذكرناه فمراده من العقلي اللّبي ومن الشرعي اللفظي، فينطبق مع ما ذكرناه ولا يرد عليه ما قيل من انا وان استقصينا في جواز انفكاك العقل من الشرع لم نجد له وجهاً الى آخر ما ذكرناه فتأمّل.

ضابطة

في الواجب التخييري

لا ريب في ورود الأمر بواحد من أمرين أو أمور على سبيل التخيير ظاهراً، وفيه

مقامات:

المقام الأول، فاعلم ان الامامية وجمهور المعتزلة قالوا: انّ الواجب من تلك الأمور كلّ واحد منها على البدل، بمعنى أنّه لا يجب الجميع ولا يجب الاخلال بالجميع وايّها فعل كان واجباً بالاصالة، لا انّ يكون بدلاً عما هو واجب، وقال الاشاعرة انّ الواجب أحد الابدال لا بعينه، وقيل: انّ الواجب هو الجميع ويسقط بفعل البعض، وقيل أنّه واحد معيّن عند الله ولكن يسقط به وبالأخر، وهما أيضاً للمعتزلة، وهاهنا قول خامس، وهو انّ الواجب واحد معين عنده تعالى يختاره المكلف في مقام العمل وهذا يحتمل وجوها:

الأول: أنّه واجب معين عنده تعالى ويختاره المكلف جبراً عليه من الله تعالى.

الثاني: أنّه كذلك ولكن يختاره المكلف اتفاقاً من دون جبر ولا يتخلف عن ذلك.

الثالث: أنّه واحد عيّنه الله تعالى؛ لأنّه يعلم أنّه لو اختار لاختار ذلك فعينه له، لأجل علمه باختيار المكلف اياه لو اراد اختيار احدهما وهذا الاخير يحتمل معنيين:

احدهما: أنّه تعالى جعل اختيار المكلف شرطاً لوجوبه عليه بحيث لو لم يجز لم يجب عليه.

وثانيهما: أنّه علم أنّه لو اختار لاختار ذلك فعينه له، ولكن لو لم يختارهم، ولو اختار لاختار ما عيّنه تعالى لعلمه بأنّه لو اختار لاختار ذلك، وأمّا الاحتمالان

الأولان فالظاهر أنّه لا قائل بهما، وإنّ المراد من هذا القول ليس احد الاحتمالين الأولين.

وأمّا الثالث بأنّ لا يكون عقاب على الترك اصلاً فكذلك، والظاهر أنّ الرابع هو المراد، ويلزم على ذلك القول ان يختلف الواجبات بالنسبة الى المكلفين، ويختلف تعيين الله بالنسبة اليهم، بل بالنسبة الى الأزمان في مكلف واحد، وهذا القول ممّا تبرأ منه كلّ من الاشاعرة وصاحبه ونسبه الى الآخر.

وأمّا المقام الثاني، فاعلم أنّه على القول الثالث لو ترك الكلّ لكان عليه عقابان لأنّه ترك واجبان، وكان سقوط وجوب البعض مشروطاً بالاتيان ببعض ولم يأت به، وأمّا الاقوال الأخر فعلى كلّها يكون اثم واحد على ترك الكلّ.

وأمّا الثمرة بين قول الامامية والاشاعرة فيظهر في قصد الوجه، فعلى قول الامامية لزم عند الامثال قصد خصوصية كلّ من تلك الامور التي يريد الاتيان به، وعند الاشاعرة ينوي القدر المشترك وهو الكلّي أي مفهوم احدها هذا إن أوجبنا قصد الوجه.

وتظهر أيضاً في النذر، فمن نذر ان يعطي درهما لمن أتى بواجب، فأتى أحد باحد الخصال على قصد الخصوصية في الامثال، فعلى قول الامامية يبرأ النذر باعطاء الدرهم، وعلى قول الاشاعرة لا، وأيضاً لو نذر ان يعطي درهما لمن أتى بثلاث طبائع من الواجبات التي ورد من الشارع أمر بها بخصوصها فصام احد وافطر في صيامه من الواجب فاعتق عبداً، ثم افطر واطعم المساكين، ثم افطر

فصام شهرين، فعلى قول الامامية يبرأ نذره باعطائه الدرهم؛ لأنّه أتى بثلاث طبائع كلّ منها واجبة بخصوصها وعلى قول الاشاعرة لا؛ لأنّه لم يأت الا بطبيعة واحدة، وهي كلّ أوجدها بدفعات تدريجاً، ولم يتعلق امر من الشارع على قولهم الاّ بطبيعة واحدة وهي احدهما، وإنّما هو أوجد طبيعة واحدة ثلاث مرات، الاّ أنّه أوجد طبائع متعددة، ومن هنا تقدر على استخراج الثمرة بين القولين الأخيرين وبين القول الأخير وقول الاشاعرة، فالظاهر ان الثمرة بين الأخير والامامية، وكذا الثمرة تظهر مما ذكر بين القولين الأولين مع الرابع.

وأما المقام الثالث، فاعلم أنّ مخالف الأصل من بين الأقوال هو الثالث المستلزم للاشتغال بواجبات عديدة يكون عند ترك الكلّ على كلّ واحد اثم، وأما سائر الاقوال فلا اصل بينها^(١)؛ لأنّ الكلّ قائل بوجود الأمر بشيء والشكّ في الحادث، فتدبر.

وأما المقام الرابع، فاعلم أنّ الحقّ^(٢) مع الاشاعرة بالنسبة الى الفهم العرفي و إن كان مقتضى القواعد اللفظية مع الامامية لأنّ قوله «صم» مثلاً يفهم منه امور: منها أنّ خصوص تلك المادّة التي ورد عليها الهيئة مطلوب ولا بد للمكلّف من أتيانه.

(١) في (خ): بينها.

(٢) وجهه أنّه يمكن أن يقال: الأصل ليس مع الامامية، ونمنع القول الخامس لأصالة عدم تعلّق الوجوب ولو بدلاً على ما سوى الواحد، فيحكم بأنّ الواجب واحد إمّا الكلّي وإمّا الواحد المعين (منه).

ومنها: أنَّ الصوم مطلوب منك عينا اتيت بغيره ام لا، ولكن ذلك الاخير: امّا يفهم من اطلاق المطلوبية الاستفادة من ظاهر الأمر، فيكون استعمال الأمر في غيره تقييداً، وإمّا يفهم من الأمر التزاماً، فيكون الاستعمال في غيره كالتخيير مجازاً، وعلى التقديرين الاشكال في استفادة ذلك من الأمر.

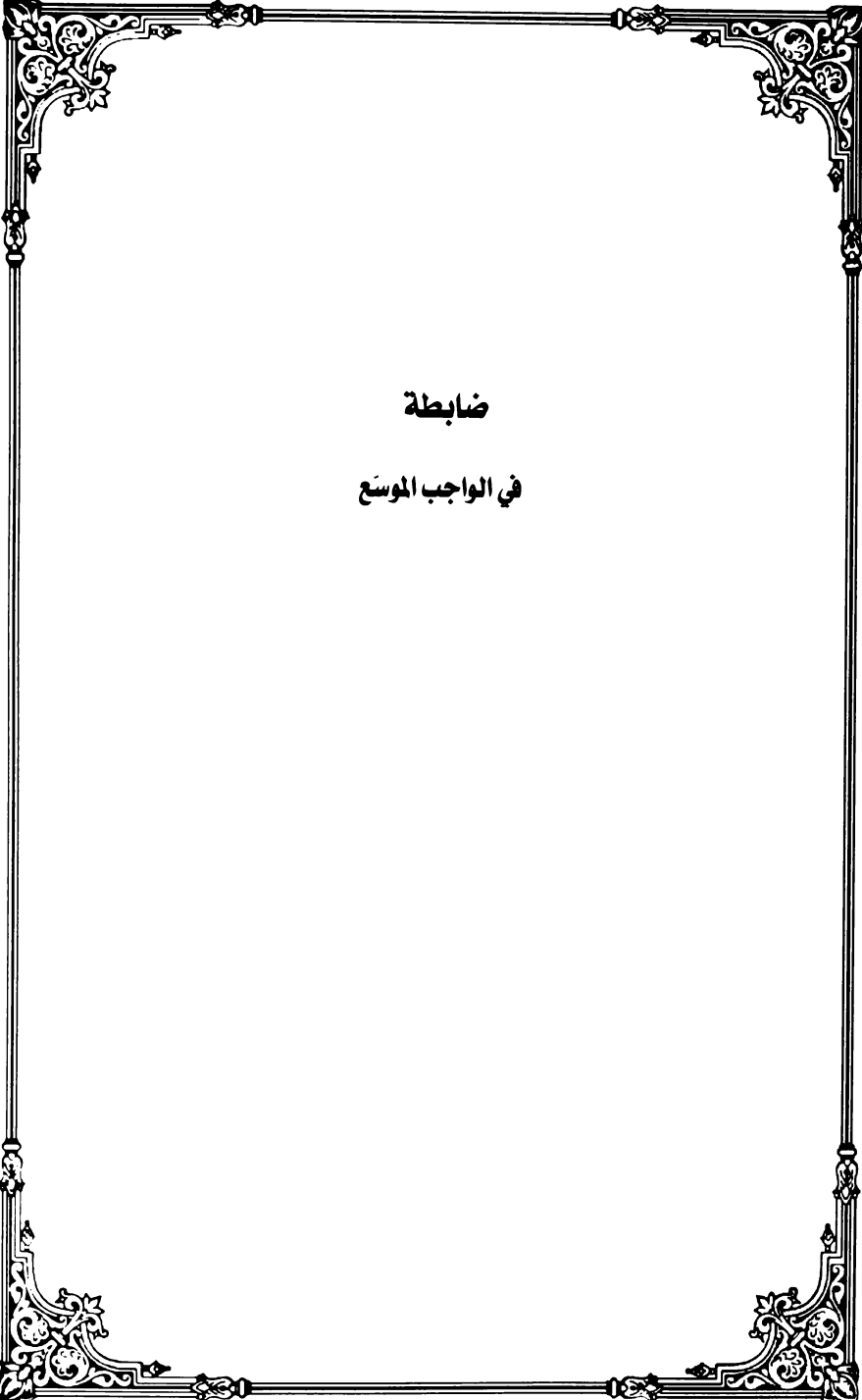
ومنها غير ذلك.

فنقول حينئذ انّ قوله «اعتق رقبة» بعد قوله صم اخرج الأمر عن احد ظواهره، وهو مطلوبية الصّوم مطلقاً أتى بغيره ام لا، وامّا اخراج الأمر عن ظاهره أعني مطلوبية خصوص تلك المادة التي ورد عليها الهيئة، فلا دليل عليه فمقتضى القاعدة اللفظية مع الامامية، وهو ارادة خصوص كلّ على البذل لكن المتبادر في العرف من الهيئة المذكورة هو مطلوبية القدر المشترك، فظهر ان الحقّ مع الاشاعرة.

ثمّ انّ هاهنا اشكالا من وجهين:

أحدهما: أنّه على قول الاشاعرة لا يكون فرق بين الواجبات العينية والتخييرية، فإنّ في الواجبات العينية يكون الكلّي مأموراً بها اصلاً أمراً عينياً، والافراد مأموراً بها عقلاً أمراً تخييرياً، مثل ما نحن فيه على مذهب الاشعري، إلّا ان يفرق بينهما بأنّ افراد الواجب العيني واجبة بالوجوب العقلي، ووجوب الافراد هنا من خطاب الشرع اصالة وبأنّ الكلّي في الواجب العيني متاصّل في الوجود، وهاهنا منتزع من الافراد تابع لها، وبأنّ الافراد المخيرة في الواجب العيني متمائلات متحدات الحقيقة، وهاهنا مختلفة الحقائق كالصوم والعتق.

وثانيهما: أنه يلزم على القائلين بتعلّق الأوامر بالأفراد أن يكون كلّ الواجبات
تخييرية، كما أنّه على الاشكال الأول يلزم ان يكون كلّ الواجبات على قول
الاشعري عينية الاّ ان يجاب عنه بالوجه الثاني والثالث عن الاشكال الأول وإن
كان كلّ الافراد على ذلك القول واجباً بالوجوب الشرعي.



ضابطة

في الواجب الموسع

أعلم أنّ الواجب: أمّا موسّع رخصة واجزاء أو موسّع اجزاء لارخصة أو مضيق رخصة واجزاء، وهذه كصلاة الظهر والحجّ وصيام شهر رمضان.

إذا ظهر ذلك، فنقول: لا خلاف في جواز الأمر بشيء في وقت يسأويه كالأخير، ولا في عدم جواز الأمر بشيء في وقت ينقص عنه؛ لأنّه تكليف بالمحال وأنّها الخلاف في جواز الأمر بشيء في وقت يفضل عنه بأن يكون الواجب موسّعاً رخصة واجزاء.

فان قلت: في الصّحيح المستفيض (من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كلّهُ) ^(١) فالمدرك ركعة ^(٢) من آخر الوقت قد حكم عليه شرعاً بأدراكه الوقت كلّهُ، وحكم عليه بالصّلاة الادائيّة مع ان وقت الصّلاة الادائيّة انقص من مقدار العمل اداءً؛ اذ لا يمكن فعل اربع ركعات في زمان ركعة واحدة، فهو في زمان ركعة مأمور بفعل اربع ركعات، فكيف نقول: لا خلاف في عدم جواز هذا القسم، أي القسم الثاني من الثلاثة مع أنّه واقع شرعاً، وبه يضعف قول من حكم بالقضاء حينئذ مطلقاً، أمّا الركعات الثلاثة الاخيرة، فلوقوعها خارج الوقت، وأمّا الأولى فلوقوعها مكان الركعة الاخيرة، فإنّ مقدار ركعة واحدة من آخر الوقت مختصّ بالركعة الاخيرة لا غير، فكّل الاربع ركعات واقعة في غير وقتها، فكّلها قضاء، وكذا يضعف به قول من نقص ^(٣) بين الركعات، فقال بأنّ وقع منها في الوقت اداء وما وقع خارجه فهو قضاء؛ لأنّ الاداء ما وقع في

(١) وسائل الشيعة ٤: ٣١٨ ح ٤.

(٢) في (خ): لركعة.

(٣) في (خ): بعض.

الوقت، والركعة الأولى أيضاً قد وقعت في الوقت، فهي اداء والباقي قضاء، فهذان القولان مردودان بهذا النص الحاكم بادائية الكل.

قلنا: إنّ الالف واللام في لفظ (الوقت) أولاً وآخرأً يحتمل الجنس والعهد الخارجي فيهما، أي في الوقت المعهود بين الناس، وهو في مثل الظهرين من أول الزوال الى الغروب. وأما جنس الوقت فيحتمل ان يكون في الواقع اكثر مما هو المعهود بين الناس ولم يبيّن لنا بأن تكون مقدار ثلاث ركعات بعد الغروب داخلاً في الوقت الواقعي لمدرّك الركعة مثلاً، والحاصل انّ بالوقت المعهود سوى الوقت الواقعي لاحتمال الاختلاف بنحو ما ذكرناه.

ويحتمل ان يراد من الأول الجنس، ومن الآخر العهد ويحتمل العكس وعلى التقادير الاربعة: إمّا الحمل الحقيقي بان يكون مدرّك ركعة من الوقت مدرّكاً لكلّه حقيقة وأما مجازي بأن يكون المدرّك لركعة بمنزلة المدرّك لكلّ الوقت.

فتلك احتمالات ثمانية، ثلاثة منها باطلة، وهي ارادة الجنسين والعهدين، وكون الأول جنساً والثاني عهداً، كلّ ذلك اذا كان الحمل حقيقياً للزوم الكذب وخمسة منها صحيحة، وهي كون الأول عهداً والثاني جنساً والحمل حقيقياً والجنسان والعهدان والمختلفان بقسميهما اذا كان الحمل مجازياً.

اذا عرفت الخمسة الصّحيحة، فاعلم انّ ثلاثة منها تفيد ان الصّلاة التي وقع ركعة منها في الوقت اداء مطلقاً، خلافاً للقولين الاخيرين احدها:

الأول: من تلك الخمسة أعني الحمل الحقيقي اذ يصير المعنى حينئذ أنّ من ادرك ركعة من الوقت المعهود، فقد ادرك كلّ الوقت الواقعي، وتدلّ الرواية

حينئذ على أن الوقت الواقعي أكثر من الوقت المعهود لمدرک الركعة فيكون تمام صلاته في الوقت.

والثاني: أن يكون كلّ منهما عهداً والحمل مجازاً إذ يصير المعنى حينئذ أن من أدرك ركعة من الوقت المعهود فهو بمنزلة من أدرك تمام الوقت المعهود فیدلّ على كون كلّ الصلاة حينئذ أداء: أمّا لأنّ الادائية أظهر وجوه الشّبه، فيحمل إطلاق التّشبيه عليه، وأمّا العموم المنزلة إذا لم يكن بعض الوجوه ظاهراً.

و الثالث: أن يكون الآخر عهداً والأول جنساً والحمل مجازاً؛ إذ يصير المعنى أن من أدرك ركعة من الوقت الواقعي فهو بمنزلة من أدرك كلّ الوقت المعهود فیدلّ على ادائية الكلّ أيضاً باحد الوجهين السابقين في سابقه فتدبر.

وأما الجنسان أو كون الأخير جنساً والأول عهداً والحمل مجازاً، فلا يثبتان الاداء بل الأول منهما يثبت كونها قضاء، إذ المعنى حينئذ أن من أدرك ركعة من الوقت الواقعي، فقد أدرك كلّ الوقت الواقعي، فظهر منها أن المدرك لركعة في الوقت الواقعي ليس مدرکاً لتام الوقت الواقعي حقيقة، كما هو المفروض، فاذا لم يكن مدرکاً فكذلك لتام الوقت الواقعي صارت صلاته قضاء أمّا تماماً أو مبعضاً، فيكون وجه الشّبه شيئاً آخر غير الأدائية في الكلّ.

وإمّا الثاني منها فكذلك، إذ المعنى حينئذ من أدرك ركعة من الوقت المعهود، فهو بمنزلة من أدرك الوقت الواقعي كلّ، فهذا صريح في أنّه لم يدرك كلّ الوقت الواقعي فكيف يكون كلّها أداء، فصار الحاصل أن ثلاثة من الثمانية باطلة وثلاثة منها مثبتة للاداء، واثنان منها للقضاء.

بقي الكلام في ان مقتضى القواعد اللفظية هو ان يكون اللام في المقامين للجنس؛ لكونه حقيقة فيه اذا دخل على المفرد، ومقتضى قاعدة الحمل ان يكون حقيقياً، فيتركب من القاعدتين اللفظيتين ان المراد الجنسان بالحمل الحقيقي، وقد عرفت أن هذا من الثلاثة الباطلة.

و المتبادر من الرواية بعد عدم امكان الحمل على ظاهرها هو العهدان بالحمل المجازي، فيكون الصلاة حينئذ اداء لما مرّ من أن مقتضى هذا المعنى ذلك. ثم ان من أدرك ركعة من أول الوقت ليس كمن ادرك ركعة من آخر الوقت في الحكم، بأن يتوهم اطلاق لفظ (الوقت) لأن الظاهر من الرواية ادراك الركعة في آخر الوقت لا غير، فظهر ان المتبادر من الرواية هو العهدان من آخر الوقت. و اعلم أنهم اختلفوا في أنه اذ اشبه شيء بشيء كقوله «الطواف بالبيت صلاة» فهل يكون كلّ أحكام المشبه به بذلك ثابتة للمشبه ام لا؟ الحق ان يقال إن كان في البين وجه ظاهر متبادر من التشبيه حملناه عليه، والآ حملناه على العموم.

فنقول حينئذ في خصوص تلك الرواية: بأننا إن قلنا ان المتبادر منها العهدان بالحمل المجازي، والظاهر من تشبيه ما وقع ركعة منه في الوقت المعهود على ما وقع جميعه في الوقت المعهود هو الادائية فيهما، وأنها^(١) وجه الشبه، فيكون ذلك بياناً؛ لأن الشارع جعل وقت الثلاثة الباقية وقتاً للمضطرّ المدرك لركعة في الوقت المعهود، فيكون صلاته كلّها واقعة في جنس الوقت وان لم يكن واقعة في الوقت المعهود، فيكون اداء لوقوعها تماماً في الوقت الواقعي، فوجه التشبيه في ان هذه كالادائية في وقوع جميع اجزائها في جنس الوقت.

ولو سلمنا عدم ظهور خصوص الاداء، فلا اقل من القول بعدم ظهور غيره، فيحمل على العموم ويثبت الادائية أيضاً وعلى هذا يكون زمان الفعل مساوياً للوقت الواقعي للمضطر فلا معنى لما قلت من ان التكليف قد وقع بفعل هو ازيد من الزمان الواقع فيه.

فظهر مما ذكرنا أنه لا خلاف في عدم جواز نقصان وقت فعل المأمور به عنه، كما لا خلاف في جواز المساوات، وأما الخلاف في جواز الموسع من جهتين. اذا عرفت محل الخلاف فهنا مقامات:

أما المقام الأول: فاعلم ان النزاع في المقام انما هو في جواز فضلة الوقت عن الفعل عقلاً وعدم جوازه، فالمشهور الجواز، وطائفة على عدمه، والظاهر ان مراد من انكر الجواز العقلي اعم من التوسعة المحدودة كصلاة الظهر، والممتدة بامتداد العمر كالزلزلة، لكن كلمات القوم في هذه الضابطة انما هي في المحدودات بشهادة الاقوال الآتية.

ثم القائلون بالجواز اختلفوا، فمنهم من قال ببديلة العزم عن الفعل اذا تركه الى تضيق الوقت فتعين الفعل، ومنهم من انكر بدلية العزم.

و القائلون بالامتناع منهم من خص الموسع المحدود كالظهرين بأول الوقت ومنهم من خصه بآخره، واختلف المخصصون بالأول، فمنهم من حكم بالقضاء مع التأخر، ومنهم من قال أنه اذا أخر فهي اداء أيضاً الى ان يخرج الوقت المحدود، ولكن هذان الفريقان متفقان على الاثم بالتأخير وأنه اذا فعل بعد التأخير في الوقت المحدود ظاهراً حصل العفو حتماً.

والمختصّصون بالآخر، منهم من قال: ان الوقت هو الآخر منجزاً، وقبل ذلك نفل مسقط^(١) عن المفرض، سواء علم بالبقاء بصفات التكليف ام لم يعلم، أو علم العدم ومنهم من قال: ان الفعل في أول الوقت يكون مراعي، أي لا يحكم عليه بشيء من الوجوب أو النفل بمعنى ان الوصول الى آخر الوقت شرطاً للوجوب لا أنّه فقط وقت الوجوب، فلو فعل قبله فان بقي على صفات التكليف الى آخر الوقت، علم أنّه كان واجباً حين فعله، وان لم يبق علم أنّه كان نفلاً، فيكون البقاء الى آخر الوقت شرطاً للوجوب لا وقتاً للوجوب.

و اما المقام الثاني، فاعلم ان الثمرة بين القولين الآخرين المختصّصين للوقت بالآخر أنّه على الأول منهما لو علم قبل آخر الوقت بأنّه يبقى الى آخر الوقت شرائط التكليف، لم يصحّ له الاتيان بالفعل قبل آخر الوقت وجوباً أي بقصد الوجوب، بخلاف الأخير من القولين.

و اما الثمرة بين القولين المختصّصين بأول الوقت، فهي أنّه على الأول عند التأخر ينوي قضاء وعلى الثاني أداء.

و اما الثمرة بين قول المشهور والقولين المختصّصين للوقت بالأول، فهي حصول الاثم في التأخير على هذين القولين، عزم بالفعل بعده أم لا دون قول المشهور.

و اما الثمرة بين قول المشهور والقولين الآخرين المختصّصين بالآخر فهي أنّه لا يكون الصلاة قبل وصول آخر الوقت نفلاً ابداً عند المشهور، بخلاف القولين

(١) في (خ): فيسقط.

الاخيرين، فإنّ في الأول منهما يكون قبل الوقت نفلاً ابداً وفي الثاني احيانا وهو ما اذا لم يبق الى الآخر.

وأما الثمرة بين القولين المخصّصين بالأول والمخصّصين بالآخر فهي أنّه على الأولين يكون المؤخر عن أول الوقت آثماً ما لم يات بالفعل المستلزم للعفو الحتمي ولا تقبل شهادته حينئذ بخلاف الاخيرين.

وأما الثمرة بين القولين للمشهور، فهي أنّه على احدهما ياثم في ترك العزم والفعل معا قبل ضيق الوقت، وعلى الآخر لا ياثم ما لم يتضيق.

وأما المقام الثالث فاعلم أنّه نسب الى المفيد وبعض آخر اعتبارهما^(١) الامتناع العقلي في فضلة الوقت وأثّنها خصّاً الوقت بالأول، ولعلّه سهو؛ لأنّه قد روى ان لكل صلاة وقتين^(٢) واختلفوا في ان المراد من ذلك ان احد الوقتين للفضيلة والآخر للاجزاء والرخصة من غير فضل ام احدهما للمختار والآخر للمضطر.

والظاهر ان المفيد ومن تبعه اختار المعنى الأخير، فعلى قولهما يكون وقت المختار في مثل الظهر مقدار قدم أو مثل وفي العصر مقدار قدمين أو مثلين فيكون ذهاب وقت المختار عند ذهاب هذا المقدار مضيقاً ويكون ما بعده خارجاً عن وقت المختار، والظاهر أنّهم لمّا رأوا اختيار المفيد وبعض آخر على المعنى الثاني توهموا ان مذهبهما عدم الفضلة في الوقت عقلاً، ولا ريب ان هذا التوهم فاسد من وجهين:

(١) في (خ): اختيارهما.

(٢) فروع الكافي ٣: ٣٧٤ ح ٣ وح ٤.

الأول: ان حكمهما يضيق وقت الظَّهر مثلاً للمختار انما هو لدليل خارجي، لا لامتناع الفضلة في الوقت عقلاً.

الثاني: أنّه على فرض التسليم ليس وقت الظَّهر مثلاً على هذا القول مضيقاً حقيقة، بل الزمان أيضاً أكثر من مقدار العمل ولو قليلاً، فليس هذا هو المضيق^(١) الذي نحن فيه اذ لا ملازمة بينهما.

اذا عرفت تلك المقدمات، فاعلم انّ الحقّ في مقام الجواز عقلاً وعدمه هو الجواز لأصالة الامكان واصالة بقاء الدّلة الدّالة على التّوسعة على ظواهرها وهو الاصل اللففي.

والحقّ في مقام الوقوع وعدمه هو الوقوع، فإنّا نرى المولى من أهل العرف يأمر عبده بشيء ولا يعيّن له زماناً ويجعله خيراً بين الازمنة فلو لم يجز ذلك عقلاً لما صدر من العقلاء بل ذلك واقع شرعاً كما في قوله تعالى ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^(٢) فإنّه لو اريد من الدّلوک دلوک الشّمس من وسط السّماء صار الظهران موسّعين سواء اريد من الغسق نصف اللّيل أو ذهاب الحمرة وسيجيء للآية الشريفة معانٍ اربعة في المسألة الآتية فالآية الشريفة بظواهرها دلّت على ان وقت الصّلاتين من أول الظهريّن الى الغروب مثلاً بعد وقوع الاجماع على عدم جواز فعلهما بعد الغروب.

(١) في (خ): الضيق.

(٢) الاسراء: ٧٨.

فنقول حينئذ إنَّ المراد إمَّا تطبيق أول جزء من الصَّلَاة بأول جزء من الوقت و تطبيق آخره بآخره، أو المراد تكرار الصَّلَاة من الظهر الى الغروب، أو المراد زمان معيَّن عنده تعالى غير معيَّن عندنا، أو المراد التخيير بين الأزمان من الزوال الى الغروب.

و الأول قبيح اذ العقل بقبح مثل هذا التكلّيف العسير، بل هو خلاف الاجماع، وكذا الثاني للوجهين المذكورين

و الثالث خطاب بالمجهول وتكليف بما لا يطاق

بل نقول: أنّه لو كان معيّنًا عنده تعالى لكان التّعيين إمّا موكولاً اليّنا، لزم الترجيح بلا مرجّح مع عدم العلم، والآ فلا بدّ من باب المقدّمة التكرار حتّى يدرك الواقع من باب الانفاق، وقد عرفت بطلان التكرار، فتعيّن الاخير، وهو المطلب، مضافاً الى ان العرف يفهم من الآية الشريفة بعد ملاحظة الاجماع على عدم جواز تاخير الظهرين عن الغروب أنّه مخيّر من أول الزوال الى الغروب في صلاة الظهرين.

وفي الوجهين نظر، إمّا الوجه العقلي؛ فلاّنه يحتمل ان يكون المراد من الآية الشريفة مجرّد بيان ان أول الظهرين الزوال، وآخر العشاءين نصف اللّيل، على اختلاف التفسيرين في الغسق، فيكون الآية مبيّنة لأول الظهرين وآخر العشاءين من دون بيان منتهى الظهرين ومبدا العشاءين.

فحينئذ نقول: يحتمل ان يكون وقت الصَّلَاة وقتاً معيّنًا عنده تعالى قد بيّنه قبل ذلك أو يبيّنه وقت الحاجة فلا يلزم حينئذ جهل ولا قبح.

و أمّا الوجه الثاني وهو فهم العرف؛ فلأنّ الآية الشريفة لم يبيّن آخر الظهرين وأول العشاءين، فكيف يفهم منها ان المكلف مخيّر من الزوال الى آخر الوقت وهو الغروب مثلاً، لأنّه اذا لم يبين آخر الظهرين فلا آخر حتّى يفهم التخيير بين الأول والآخر.

فان قلت: بعد ضمّ الاجماع على عدم جواز تاخير الظهرين عن الغروب، ولا تعدى العشاءين الى قبل الغروب، العرف يفهم من الآية أنّه مخيّر في كلّ منهما في أول الوقت الى آخره، بعد ما علم الأول والآخر من الآية الشريفة بضمّ الاجماع. قلنا: بعد ذلك التقييد في اطلاق الآية الشريفة المستفاد منه أولاً جواز كلّ من الصلوات الاربع من دلوك الشمس الى غسق الليل من دون تخصيص بعض الوقت^(١)، انّ فهم ذلك الذي يقول من انّ العرف يفهم ذلك من الاطلاق ممنوع، بل هنا نعرف ان الآية الشريفة في بيان مبدا الظهرين وآخر العشاءين وليس الاطلاق منساقاً لبيان أنّه لا بدّ من التكرار أو التطبيق أو التخيير أو التعيين، فلا دلالة في الآية الشريفة على المطلوب باحد الوجهين المذكورين، فالأحسن ان يتمسك في الوقوع الشرعي بالأخبار الدالة على التوسعة، مع أنّ الوقوع في العرف كاف.

استدلّ مخصّص الوقت بالأول أو الآخر، أي مطلق القائل بامتناع فضلة الوقت: بأنّه لو جاز لزم خروج الواجب عن الوجوب؛ اذ يجوز حينئذ ترك الفعل في بعض الوقت من دون عقاب، وهو باطل بعد فرض الوجوب.

(١) في (خ): بوقت.

و فيه أنه انّ أراد أنّ التسمية بالواجب حينئذ غير صحيح و أنّه لا يسمى واجباً وان صح لنا الأمر بمثل ذلك الفعل، ففيه انّ الوجوب يطلق على مثل ذلك عرفاً، فيطلق على الظهر في أول الوقت أنّه واجب عرفاً وكذا شرعاً، و اذا ثبت الاطلاق والحقيقة شرعاً و عرفاً ثبت لغة أيضاً؛ لاصالة الاتحاد، فهو واجب شرعاً ولغة و عرفاً، فان الواجب هو ما يذم على تركه في الجملة.

وانّ أراد من عنده اصطلاحاً آخر فلا مشاحة فيه، والا فاصطلاح الفقهاء وغيرهم هو ما ذكرنا.

وانّ أراد انّ ذلك ليس بواجب يعاقب على تركه لبّاً، وان ذلك اللب باطل، ففيه ان الواجب كما قلنا ما يعاقب على تركه في الجملة، ويصح عقلاً انّ يقال: انك لو تركت الفعل الفلاني في جميع الوقت المذكور لكنت معاقباً، ولكن في أي زمان اتيت به فقد امتثلت بالواجب، ولا امتناع في ذلك، والمخالف مكابر للوجدان.

والحاصل ان الاحكام تتبّع الصّفات، وهي قد تقتضى - التوسعة رخصة واجزاءً، فبعد ما اثبتنا جواز الفضلة في الوقت بطل التخصيص بالأول والآخر. واحتجّ المخصّص بالأول بما ورد من أنّ أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله، أو غفران الله على اختلاف الروايتين^(١). فانّ العفو والغفران لا يصدقان حقيقة الا مع حصول الاثم في التأخير، فيكون الوقت مختصّاً بالأول، مضافاً الى ان الوقت لو كان مختصّاً هو الآخر لكان الفاعل قبل الآخر مقدّماً للفعل قبل

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ١٤٠ برقم: ٦٥١، وسائل الشيعة ٤: ١٣٣ ح ١٦.

على وقته، فلا يكون مجزياً كالصلاة قبل الظهر، مع أنه مجز قطعاً، فالوقت هو الأول.

ويرد على الأول أولاً: أنَّ الظاهر من العفو والغفران حصول الاثْم في التأخير، والظاهر من الرضوان أنَّ الفعل في أول الوقت مستحسن، لا أنَّ الوقت مختصَّ بالأول بحيث ياثم في التأخير^(١)، فتعارض الظاهران، والتأويل في العفو والغفران أولى من التأويل في الرضوان؛ إذ هما يستعملان كثيراً في ترك المستحب، بل على ترك بعض المستحبات لأجل تاركه تهديد، كما ورد في تفريق شعر الرأس، فلا بدَّ جمعاً بين الصدر والذيل من حمل الرواية على الاستحباب المؤكد في أول الوقت، لا اختصاص الوقت بالأول.

وثانياً: بأنَّ الظاهر من الوقت في قوله (أول الوقت) هو وقت الاجزاء والرخصة معاً، فهو معارض للجزء الاخير وهو العفو، فلا بد من تأويل احدهما، وقد عرفت أنَّ التأويل في العفو أهون، فيحمل الرواية على أنَّ أول الوقت وقت الاجزاء والفضيلة والرخصة، وآخره وقت الاجزاء والرخصة بلا فضل.

وثالثاً: بأنَّه لو لم يعارض لفظ الوقت الأول لفظ العفو ولم يقدم عليه، فلا ريب ان الوقتين المذكورين في الصدر والذيل يدلان على ما ذكرناه، ويقدمان على العفو.

(١) في (خ): بالتأخير.

ورابعاً: أنَّ غاية ما في الباب على فرض عدم تقديم ظهور الرضوان أو الوقت، أننا نقول ان المتبادر من أوّل الوقت الأول العرفي، والأول العرفي أيضاً موسّع وفيه فضلة على العمل مقداراً، فلم يثبت عدم جواز فضلة الوقت عن العمل عقلاً.

وخامساً: أننا سلّمنا تعارض الظاهرين وتساقطهما من البين، وعدم تقديم أحدهما على الآخر، فتصير الرواية مجملة.

وسادساً: بأنّ تلك الرواية معارضة مع روايات التوسعة صريحاً أو ظهوراً. وسابعاً: بأنّ الرواية انها قالت: ان آخر الوقت عفو الله، وأما الوسط فلم يتعرض له الرواية، فلعلّ الوسط أيضاً كأول الوقت، ففي الوقت فضلة. فان قلت: فاذا ثبت الاثم في الآخر ثبت في الوسط بالاجماع المركّب. قلنا: الاجماع مقلوب عليكم، فتعارض الاجماعان المركبان وتساقطان، وتصير الرواية مجملة.

وثامناً: ان غاية ما ثبت من ذلك كون الصّلاة اليومية مضيقة بالدليل المذكور، وبذلك لا يثبت عدم جواز الفضلة في الوقت عقلاً مطلقاً، ولا يثبت منه كون كلّ الأوامر التي ظاهرها التوسعة مضيقات مختصات بالأول. ويرد على الثاني أولاً: ان الصّلاة قبل الآخر نقل مسقط للفرض من باب تقديم الزكاة لا من باب تقديم الصّلاة على الزوال.

فان قلت: من أين علمت أنّه من قبيل الأول لا الآخر؟ قلنا: الكلّ اتفقوا على سقوط التكليف اذا صلى في أول الوقت، فلا بدّ أن يكون على القول بالاختصاص بالآخر من باب تقديم الزكاة.

وثانياً: أنّ هذا أنّما يتم في مقابلة من نفي الفضيلة وخصّ الوقت بالأمر، ونحن لا نقول بالتفصيل اصلاً.

ثمّ أنّ مخصّص الوقت بالأول لو قال بصيرورة الصّلاة مثلاً قضاءً بمضى أول الوقت، ورد عليه مضافاً الى ما سبق أنّ غاية ما ثبت من الدّليّتين المخرجين للخطابات عن ظواهرها أنّها هو الضيق في الصّلاة ونحوها رخصة، وأمّا اجزاء فلا، مضافاً الى أنّ هذا القول يلازم نفي وجود الواجب الفوري كالحج؛ إذ لو كان مجرّد عدم جواز التأخير مستلزماً لصيرورة العمل قضاءً لم يوجد واجب فوري؛ إذ في كلّ الواجبات الفورية لا يجوز التّأخير.

احتجّ المخصّص بالآخر: بأنّ الوقت لو كان هو الأول لاثم بالتأخير، وهو خلاف الاتّفاق.

ففيه أولاً: أنّ هذا يتمّ في مقابل المخصّص بالأول لا مطلقاً.

وثانياً: أنّ الاجماع المدّعى على عدم الاثم إنّ أريد به نفي مطلق حصول الاثم حتّى الذي لا يتعقبه عفو حتمي فممنوع، وإنّ أريد به حصول الاثم الذي لا يتعقبه عفو حتمي، فمسلّم ولا يضرنا.

ثم اعلم أنّه على المختار من جواز الفضلة في الوقت قيل ببديليّة العزم والمشهور على عدم البديليّة والمراد منه أنّ المكلف في كلّ جزء من اجزاء الوقت الموسّع الى زمان ضيق الفعل مخيّر بين اتيانه بالفعل في ذلك الجزء، وبين العزم باتيانه في الجزء الثاني، لا بمعنى أنّه بقدر فعل الصّلاة من هذا الزمان مخيّر بين الأمرين، بل المراد أنّ اللازم عليه في كلّ جزء من الزمان أحد الأمرين: أمّا الاشتغال بالفعل فيه، أو العزم على اتيانه في ثانيه، نعم يكفي عزم واحد مستمر

من أول الوقت الى آخره، ويكون الامتثال حينئذ واحداً، ولو^(١) ذهل غفلة عن العزم الأول ثم التفت، وجب عليه أحد الأمرين من العزم أو الاشتغال بالفعل مجدداً، وهكذا الى آخر الوقت، كل ما ذهل لا بد من تجديد العزم عند الالتفات، أو الاشتغال بالعمل ويكون حينئذ امتثالات متعددة بالنسبة الى العزم.

ولو ترك العزم في تلك الالتفاتات المتجددة، كان عليه عقابات عديدة، ولو عزم عزمًا مستمرًا على الترك، ففي كونه اثماً واحداً أو متعددًا وجهان، وأما على القول بعدم بدلية العزم، فلا يترتب تلك الثمرات.

إذا عرفت ذلك فاعلم ان الاصل الاعتباري واللفظي عدم لزوم العزم عيناً ولا تحييراً؛ اذ الاصل مع المشهور، لكن الدليل يقتضي ما يقول به غير المشهور؛ لأنّ التكلّيف الشرعي بالحصر العقلي منحصر في اربعة اقسام؛ لأنّ المكلف اما قادر على اتيان المأمور به المطلوب منه ظاهراً أم لا، فان كان قادراً وأتى به فهو حقيقي، أو لم يات به فهو ابتلائي ساذج، كتكليف الكافر وان لم يكن قادراً، ولكن توطن نفسه على العمل فهو توطيني مشروب، وان لم يوطن نفسه فهو ابتلائي توطيني.

فالحاصل انّ المكلف: امّا قادر، أم ليس بقادر، وعلى الأول: اما يأتي بالفعل، ام لا، وعلى الاخير: اما يوطن نفسه على الفعل ام لا، ولكل قسم من الأربعة اسم من تلك الاسامي الاربعة وحينئذ نقول: انه على بدلية العزم الذي هو عبارة عن التوطين يكون التكلّيف بالنسبة الى من فاجأه الموت في وسط الوقت من

دون اتيانه بالفعل وعلى العزم تكليفاً ابتلائاً ساذجاً؛ لأنّه كان في أول الوقت مأموراً باحد الأمرين، وقادراً عليه وتركها اختياراً، فلم يات باصل الفعل وبالتوطين.

وأما على القول بعدم بدليته، فلا عقاب حينئذ على ترك اصل الفعل، كما هو اتفاقا الطرفين، ولا على ترك احد الأمرين، كما يقوله هذا القائل، فيخرج ذلك القسم من التكلّيف بالصّلاة عن الأقسام الأربعة؛ اذ ليس هو تكليفاً حقيقياً؛ لأنّه لم يات بالفعل، ولا ابتلائاً ساذجاً؛ لأنّه ليس معاقباً على ترك الفعل، ولا توطيئاً مشوباً لأنّه ترك التوطين.

فان قلت: لا تكليف حينئذ حتى يندرج في احد الاقسام؛ اذ عدم البقاء الى آخر الوقت كاشف عن عدم وجود التكلّيف في الواقع.

قلنا: فقد التكلّيف لمن فاجأه الموت^(١) في اثناء الوقت خلاف الاجماع، بل هو مكلف قطعاً فلو أتى بالفعل ثمّ مات فجأة في اثناء الوقت كان آتياً بالواجب ممثلاً به، مضافاً الى ان ذلك يستلزم اشتراط الوجوب بالبقاء الى آخر الوقت، ويرجع ذلك الى القول بأنّ الواجب مراعى، كما قال به بعض من نفى الفضلة في الوقت.

فان قلت: هذا الدليل اخصّ من المدعى؛ لأنّه يثبت وجوب العزم اذا مات في اثناء الوقت فجأة، لا اذا بقى بشرائط التكلّيف الى آخر الوقت بالواجب أو تركه عصيانياً.

(١) في (خ): لمن مات فجأة.

قلنا: يتم الأمر في الباقي بالاجماع المركّب.

فان قلت نقول في الباقي بعدم وجوب العزم للأصل، ويتم الأمر في الصورة التي ذكرت بالاجماع المركّب.

قلنا: اجماعنا المركّب اقوى؛ لأنّه معترض بالدليل العقلي الاجتهادي، وضميمة اجماعك هو الاصل الفقاهتي.

والحاصل أنّ غرضنا من هذا الدليل اثبات وجوب العزم في الجملة إمّا عيناً وإمّا بدلاً لا اثبات خصوص البدلية، فيبطل قول من ينكر الوجوب مطلقاً.

ثم أنّه قد يستدل على وجوب العزم بأنّ العزم على ترك الواجب عزم على الحرام والعزم على الحرام حرام، فوجب العزم على الفعل.

وفيه أولاً: أنّ العزم على الحرام ان لم يقارن فعلاً من الافعال، كما لو قال قصد الحرام من دون الاتيان به ولا بمقدماته، فلا دليل على حرمة، وان قارن فعلاً من الافعال، فان باشر فعل ذي المقدّمة المحرّم باعتقاده، كما لو قصد شرب الخمر وشرب ماء يزعم أنّه خمرًا، وقصد الزنا وجامع امراته بزعم أنّها اجنبية، فانكشف الخلاف، فهو حيثنّذ معاقب وان لم يصدر عنه الحرام في الواقع، ويذمّ ويعاقب على العزم والفعل بهذا القصد عند العقلاء وان كشف الخلاف.

وانّ باشر مقدّمة من المقدمات، كما لو قصد قتل مسلم ظلماً، واخذ السيف ودفعه ليضرب عنقه، ولكن لم يضربه قهراً عليه كأن منعه أحد عن ذلك وأخذ السيف من يده قهراً عليه، فهو أيضاً مذموم ومعاقب، كالصورة السابقة عند العقلاء، والسرفيه وفي سابقه ان ذلك بمنزلة ترك ذي المقدّمة، وأنّه ترك له حكماً، وقد مرّ ان الترك الحكمي له عقاب كالترك الحقيقي، نعم في الصورة

الأخيرة لو ترك الضرب بعد رفع السيف اختياراً وندامة عن عزم الفعل^(١) لم يكن عليه عقاب: أمّا لأجل أنّه لا عقاب ولا معصية في مثل هذا العزم، وأمّا لأنّ الندم يصير سبباً للعفو الحتمي.

فنقول حينئذ إنّ قوله أنّ العزم على الحرام حرام باطلاً ممنوع، إلّا أن يقال إن بناء العقلاء على الذمّ بمجرد اطلاعهم على العزم على الترك، بل التردّد في الامتثال، فالعزم على الترك مذموم مطلقاً، وإن لم يعاقبوه في بعض الصّور، كما لو لم يقارن فعلاً من الأفعال، فإذا الحق وجوب العزم، ولا يتمّ هذا الجواب.

وثانياً: أنّ الفصل في البين موجود؛ إذ لا يلزم من حرمة العزم على العدم وجوب العزم على الفعل لا مكان التردّد، لكن قد عرفت ما فيه في الجواب الأول، ولكن المذكور من الدليل كالسابق لا يثبت البدليّة بل الوجوب في الجملة.

وقد يستدلّ بأنّه لو لم يجب العزم بدلاً عن الفعل لم ينفصل عن المندوب؛ لجواز تركهما لا عن بدل،

وفيه أولاً أن المندوب يجوز تركه رأساً، بخلاف ما نحن فيه، فإنّه لا يجوز ترك الفعل هنا إلى أن يخرج الوقت فالفصل بينه وبين المندوب ظاهر.

وثانياً: أنّه إنّ أراد أنّ الماهية والطبيعة لا تنفصل عن المندوب بجواز تركهما حينئذ فهو فاسد؛ لأنّا لا نقول بجواز ترك الطبيعة رأساً وإن أراد أن الخصوصيات يجوز تركها حينئذ في بعض الأحيان، فهو لا يثمر؛ إذ نحن لا نقول

(١) في (خ): القتل.

بوجوب الخصوصيات حتى لا يفصل عن المندوب، نعم قد يستحب الخصوصيات كأول الوقت للفضيلة.

وقد يستدل بأن العزم لو لم يكن بعد الوقت واجباً وجاز مع ذلك ترك الواجب الى آخر الوقت اختياراً، لم يكن بين قبل الوقت وبعده فرق؛ اذ يجوز الترك فيهما لا عن عقاب وبدل.

وفيه ان الفرق أنه لو أتى بالفعل قبل الوقت لم يمثل، و بعد الوقت يمثل في أي جزء أتى به، بخلاف ما قبل الوقت

وقد يستدل بأن العزم والفعل يثبت لهما حكم خصال الكفارة فبأيها أتى سقط الآخر ما دام التوسعة، وان تركهما استحق العقاب.

وفيه ان سقوط العزم بعد الفعل انما هو لأجل عدم امكانه بعده، لا لأجل اسقاط الفعل اياه مع امكانه. وأما سقوط الفعل بعد العزم أي عدم العقاب على تركه، فهو مسلم، لكن لا من جهة ان العزم اسقطه، بل لأجل أنه موسع جائز الترك الى زمان الضيق، فلو لم يعزم أيضاً سقط الى زمان الضيق وأما وجود العقاب عند تركهما في سعة الوقت فهو أول الكلام.

وقد يستدل على عدم البدلية بأنه لو كان بدلاً عن الفعل لزم اتحاد المبدل منه وتعدد البدل.

وفيه أن المبدل منه هو الايقاعات المتعددة في الازمان الخاصة.

وقد يستدل على عدم: بأن البدل لا بد ان يكون في حكم المبدل، والفعل الذي هو المبدل لو وقع أول الوقت اسقط الواجب رأساً، بخلاف العزم.

و فيه أنّ لا نسلم لزوم اتحادهما في كلّ الاحكام بل في بعضها، فاسقاط العزم الايقاعات الحاصلة الى زمان الضيق كاف في صدق البدلية، ألا ترى أنّ التيمّم بدل عن غسل الجنابة في اباحة الصلاة، ولكن لا يرفع الجنابة كنفس الغسل

وامّا الجواب عن الدليل الأول على لزوم العزم فمن وجوه

الأول ان غاية ما ثبت من ذلك لزوم العزم في الجملة، ولم يثبت العزم بدلا عن الفعل وهو المقصود؛ اذ نحن لا ننكر كونه من لوازم الايمان مثلاً ووجوبه نفساً، والحاصل أنّ لو قلنا بلزوم العزم في الجملة ولو من ذلك الباب لسقط دليلك، وهو ليس بمطلوبك.

الثاني: أنّ هذا أعني القول بالعزم بدلاً معناه أنّه اذا دخل الوقت وجب عليه الى زمان الضيق احد الأمرين فوراً، بحيث يعصي في تركه نظراً الى هذا الدليل العقلي فلا يجوز ترك الجميع في زمان، وهذا عين نفي الفضلة في الوقت عقلاً، والحال ان هؤلاء من القائلين بجواز الفضلة عقلاً، فأنّه بمجرد دخول الوقت مأمور فوراً ففوراً بأحد الأمرين، أو بهما تخييراً الى زمان الضيق، واما في زمان الضيق فهو مكلف بنفس الفعل فقط فوراً، فأين الفضلة في الوقت في الواجب الموسّع.

الثالث: أنّ لا نسلم ان الطلب والتكليف عند القدرة على المأمور به منحصر- في الحقيقة و الابتلائي الساذج كما ما ادعيته، بأنّ يكون الداعي الى الأمر في صورة الاتيان بنفس وجود الفعل في الخارج وفي صورة العدم العقاب على الترك.

بل نقول: يمكن أن يكون الغرض من الأمر مجرد اظهار الحسن مع عدم علمه بأنّه لا يفعله، كما نشاهد^(١) من امر الطبيب، فأنّه ربّما يقول مع علمه بعدم عمل المريض به: ان شرب الدّواء الفلاني نافع لك، وأنّما يريد اظهار المصلحة، ويحتمل انّ يكون أوامر الحكيم على الاطلاق في بعض المقامات من هذا الباب.

فان قلت: لا نعلم ان احداً من أهل العرف لو أمر عبده بشراء اللحم، ووسّع له الوقت طول النّهار الى اللّيل، وهو يعلم أنّه لا يقدر عليه بعد نصف النّهار، لكان مذموماً عند العقلاء، بل لو وسّع له شهراً ثم علم^(٢) أنّه لا يقدر في نصف اليوم الآخر من الشّهر لذموه، فكيف يصدر هذا الأمر القبيح من الحكيم.

قلنا: لما كان الأوامر العرفيّة توصّليات غالباً، فبعد العلم بعدم الوصول الطلب يعدّ قبيحاً؛ للقطع منهم بعدم حصول الغرض، وكذلك أوامر الشارع اذ قد يكون فيها مجرد اظهار الحسن، فيصحّ الطلب لحصول الغرض فهو اعلام المكلف بحسنه حتّى لو أتى به لكان مثاباً، ألا ترى ان الأوامر العرفية أيضاً مع العلم بعدم القدرة أنّها^(٣) تصير صحيحة اذا كان الغرض من التّكليف ما سوى التّوصّل، كاعلام الغير استماع العبد أو امره واطاعته له، فيقول لعبده: افعل كذا ثم اذا اراد ان يفعله منعه عن ذلك، فيحصل غرضه من الأمر وهو اعلام الغير بأن عبده مطيع، وهاهنا أيضاً اعلام المكلف بالحسن كان غرض الأمر، وهو قد حصل، ويترتّب عليه بعض الثمرات كالنذر ونحوه.

(١) في (خ): في.

(٢) في (خ): وعلم.

(٣) في (خ): ربّما.

ثمَّ انَّ هذا الجواب على فرض تماميته ينكر وجوب العزم مطلقاً عيناً وتخييراً، فلم يثبت من الدليل المذكور وجوب العزم مطلقاً.

ثم اعلم ان الموسع قسمان: محدود و كاليوميّة، وغير محدود كصلاة الزلزلة، و الأول يتضيّق بتضيّق وقته، و كلاًهما يتضيّقان اذا قطع بعدم التمكن بعد ذلك وان لم يصل آخر الوقت.

وامّا الظن بعدم التمكن، فكالقطع بعدم التمكن؛ للاجماع وبناء العقلاء، ولزوم دفع الضرر المظنون، وهو ترك الواجب، ولأنّه لو لم يجب المبادرة مع الظنّ بعدم التمكن لزم منفاة الغرض من الأمر؛ اذ لو لم يجب المبادرة عند القطع بالتمكن والظنّ به والشك فيه والظنّ بالعدم، لا تجر ذلك الى فوت الواجبات الموسعة سيّما غير المحدودات غالباً، وهذا مناف للغرض، وقد مرّ نظير ذلك في الفور، فراجع.

وامّا لزوم جواز التأخير عند الظن بالتمكن، أو الشكّ فيه بعد القول بجوازه عند الظن بعدم التمكن، فبالأولويّة القطعيّة، فلا بد من الحكم بعدم جواز التأخير عند الظن بعدم التمكن. واما عند الظنّ بالتمكن، فيجوز التأخير؛ لأنّه لو لم يجز التأخير في الموسعات عند الظن بالتمكن لزال فائدة التوسعة غالباً؛ اذ ينحصر جواز التأخير حينئذ بصورة العلم بالتمكن، وهو قليل الوجود.

وامّا الشكّ بالتمكن، فالاجود الحاقة بالظن بالتمكن في جواز التأخير؛ اذ لا ريب في توسعة الواجب من حيث هو رخصة واجزاء، كما هو المفروض، لكن نشك في طريان الضيق بسبب الشك.

فان قلنا: بالصّيق حينئذ لزم أمران: أحدهما تكليفي، وهو حدوث الصّيق والأثم في التأخير، والآخر التقييد في الألفاظ الدالة باطلاقها على التوسعة رخصة واجزاء الى آخر الوقت، وكلّ الأمرين خلاف الاصل؛ لأنّ الاصل البراءة عن الاثم، والاصل عدم تقييد اللفظ.

ثم اذا صار الموسّع مضيقات بسبب الجزم بعدم التمكن أو الظن به، ثم انكشف فساد الاعتقاد وهو بقاء الوقت، فهل الواجب حينئذ اداء أو قضاء؟ الحقّ الأول؛ لأنّ ما هو المقطوع أنّها هو اخراج الدلّة الدالة على التوسعة رخصة واجزاء عن احد ظاهريها، وهو التوسعة رخصة بسبب الاعتقاد بعدم التمكن، وأما الظاهر الآخر أعني التوسعة اجزاء، فلا دليل على اخراج الألفاظ عنه.

ضابطة

هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أم لا

وتحقيق الكلام يقتضي فيه رسم مقدمات:

المقدمة الأولى: في بيان النسبة بين هذه المسألة ومقدمة الواجب.

والظاهر ان النسبة عموم مطلق؛ لأنّ الظاهر ان ترك الضد كالصلاة من مقدمات فعل المأمور به، كازالة النجاسة عن المسجد، وقد مرّ في مقدمة الواجب وجوب وعدم وجوبها فان قلنا ثمة بوجوب المقدمة، كان ترك الصلاة في المثال واجباً وفعلها حراماً، وان قلنا بعدم وجوبها، لم تكن الترك واجباً وصار فعل الصلاة غير منهي عنه، فيكون النزاع في مسألة مقدمات الواجب مغنياً عن هذا النزاع، ويكون عنوان هذا البحث عبثاً؛ لكونه متفرعاً على البحث السابق، فما الوجه في تعرّضهم لبيان حال تلك المقدمة الخاصة من بين المقدمات، إلا أن يجاب عنه بأنّ الكلام ثمة أنّها هو كان في المقدمات الوجودية، وهنا في المقدمات التركبة، فافترق المسألتان، وصارت النسبة التباين الكلي.

وفيه أنّه مناف لاطلاق كلّماهم ثمة، بل تصرّيحهم على كون محل النزاع هناك أعمّ من المقدمات العدمية والوجودية، مع أنّهم هنا استدّلوا على الاقتضاء بأنّ ترك الضدّ من مقدمات فعل المأمور به، وقد ثبت وجوب المقدمة في محله، فحوالتهم وجوب تلك المقدمة التركبة على بحث مقدمة الواجب من دون تعرض لاثبات وجوبها هنا اقوى شاهد على كون النزاع ثمة أعمّ من المقدمات التركبة.

أو يجاب عنه: بأنّ النزاع ثمة كان في حكم المقدمة من الوجوب وعدمه، وهنا في تشخيص الموضوع، وبيان ان ترك الضدّ هل هو مقدمة لفعل الضدّ أم لا، كما يشهد به انكار سلطان العلماء رحمه الله المقدّمة هنا في مقابل مدّعياها.

وفيه أنّ ظاهر عنواناتهم هو كون النزاع هنا في الاقتضاء وعدمه لا في المقدمة وعدمها، لحصول المصادرة على المطلوب في استدلالهم المذكور، حيث قالوا: إنّ ترك الضد مقدمة فعل المأمور به، ومقدمة الواجب واجبة فترك الضدّ واجب مع ان هذا الاستدلال صريح في ان المراد اثبات الاقتضاء لا المقدمة، نعم يبحث هنا عن مقدمة الترك من باب المقدّمة.

أو يجاب بأنّ النزاع كان ثمة في وجوب الأمر بالمقدّمة، وهاهنا النزاع في ان الأمر المقدّم الثابت وجوده في البحث السابق هل يقتضي النهي عن ضده العام ام لا؟ بمعنى أنّه يكون الأمر بترك الصّلاة التي هي مقدّمة نهياً عن ترك الضدّ، أي فعل الصّلاة حتى يكون الصّلاة التي هي الضدّ الخاص منهيّاً عنها ام لا، فكما أنّهم تعرضوا في بحث صيغة الأمر اقتضاء الأمر أيجاب المأمور به، ثم تعرضوا في هذا البحث اقتضائه تحريم ترك المأمور به، بمعنى النهي عن الضد العام، فكذلك بيّنوا في بحث مقدمة الواجب اقتضاء الأمر الاصيلي الأمر بالمقدّمة، وهاهنا اقتضاء الأمر المقدمي تحريم تركها، وهو النهي عن الضدّ الخاص.

و فيه أنّه لو كان مرادهم ذلك لكفى عنه قولهم في هذا البحث بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام؛ لأنّه يشمل الأمر الاصيلي والمقدمي، مضافاً الى أنّ هذا لا يناسب استدلالهم المذكور؛ اذ الغرض من البحث لو كان ذلك، فاستدلالهم بأنّ الترك مقدمة للفعل، ومقدمة الواجب واجبة، لا يثبت مدعاهم؛ اذ المدعى اقتضاء الأمر المقدمي تحريم ترك المقدّمة كما يقتضي أيجابها، فالمناسب حينئذ ان يقال في الاستدلال: إنّ ترك الضدّ واجب من باب المقدّمة، وكلّ

واجب يحرم تركه، وكذا ردّ الرّاد على هذا الاستدلال بمنع وجوب المقدّمة، أو بمنع المقدّمة لا من جهة عدم ربط الدليل بالمدعى مع كونه أسهل وأحسن، أقوى شاهد على ان النزاع ليس في اثبات اقتضاء الأمر المقدمي تحريم تركها والنهي عنه، مضافاً الى أنّ تعرضهم لاثبات ان الأمر بالترك بعد ثبوته هل يقتضي النهي عن ترك الترك أي الصّلاة عبث إذ مفاد الأمر أي ترك الصّلاة مثلاً عين لا تفعل الصّلاة، وهو عبارة اخرى عنه، فالتعرض لما هو اللازم جزماً، والنزاع فيه طويلاً غير وجيه.

أو يجاب بأنّ النسبة بين البحثين من حيث المقدّمة وإن كان عموماً وخصوصاً مطلقاً، ولكن لما كانت النسبة من حيث القول في المسألتين هو التباين الجزئي، فتعرضوا المسألتين معاً. وأمّا كون النسبة من حيث القول عموماً من وجه أي التباين الجزئي فلاّنه يمكن ان يقول احد ثمة بوجوب المقدّمة، وهنا يقول بأنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لمنع^(١) كون ترك الضدّ مقدمة لفعل ضده كما قاله السّلطان.

ويمكن ان يقول أحد ثمة بعدم وجوب المقدّمة، وهنا بالاقتضاء أيضاً لقوله بعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم كما صدر عن الكعبي.

ويمكن ان يقول احد بوجوب مقدمة الواجب، وباقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص، لقوله هنا بالمقدّمة وهناك بوجوب مقدّمة الواجب، أو عدم جواز اختلاف المتلازمين حكماً.

(١) في (خ): لمنعه.

المقدمة الثانية: في بيان اطلاق الضد واقوال المسألة.

فاعلم أنّه قد يطلق الضد الذي هو عبارة عن الشيء الوجودي المنافي للشيء ويراد به الاضداد الوجودية كالمشي والاكل للصلاة وهي لازالة النجاسة.

وقد يطلق ويراد به أحد الاضداد الوجودية لا بعينه قيل: هذا يرجع الى الأول بل هو عينه، والظاهر أنّه نظر الى ان النهي اذا تعلق بأحد الأضداد لا بعينه أو بمهيّة الضدّ، فمرجه الى النهي عن كلّ الاضداد الوجودية، فكأنّه قال: لا تفعل ضدّاً أو أحداً من الاضداد كما لو قال لا تفعل الاضداد، فكما ان مفاد الأول هو النهي عن كلّ الاضداد فكذا هذا، فهما واحد معنى.

وفيه كلام ستعرفه.

وقد يطلق ويراد به الضدّ العام، والمراد به: إمّا الكف أو ترك المأمور به، فهل هو حقيقة في كلّ تلك المعاني ام لا؟ الحق ان الأولين والاخير بالمعنى الأول حقيقة لكونها وجوديات، وأمّا الاخير بالمعنى الاخير فمجاز؛ لكونه عدميا، فيكون اطلاق الضد عليه مجازاً وعلاقة المجاز أمّا الكلية أو الجزئية؛ لأنّ ما وضع له الضدّ جزئى من الأمر الكليّ، وهو مطلق المنافي للشيء الشامل للضد والنقيض، فاطلق لفظ الضدّ الموضوع لذلك الجزئى واريد منه الكليّ فصار مجازاً مرسلأ.

ولا يذهب عليك أنّ اطلاق الضدّ على الترك بعد ارتكاب ذلك التجوز حقيقة من باب اطلاق الكليّ على الفرد، وأمّا المشابهة بمعنى أنّه اطلق لفظ الضدّ

أولاً وأريد خصوص الترك بمشابهة فعل الضدّ الذي هو وجودي في كون كلّ منهما منافياً للمأمور به، وعلى هذا يكون ذلك استعارة، ويكون المعنى المجازي في الأول كلّى المنافي، وهنا فرد منه وهو التّرك.

وقد يقال: يحتمل أنّ يكون العلاقة المجاورة لمجاورة ترك الشيء مع فعل ضده، فاطلق اللفظ الموضوع لأحد المجاورين على الآخر من باب جري الميزاب.

وفيه ان صحّة كون المجاورة علاقة للتجاوز

مطلقاً ممنوع، نعم هذا في المحسوسين، كالمثال المذكور صحيح، وفي غيره لم يثبت، وعلى فرض صحّته لا ريب ان ما ذكرناه اقرب الى فهم العرف، فيفهمون من هذا الاستعمال المجازي العلاقة التي ذكرناها لا علاقة المجاورة، كما يفهمون من زيد أسد علاقة المشابهة في الشجاعة لا التجرد، واذا تعددت علائق المجاز فالأخذ بالأقرب أولى.

وأما الأقوال في الضدّ العامّ، فهي: العينية، والتضمن والالتزام اللفظي والعقلي، وهذا الأخير أعني الاقتضاء العقلي في الضدّ العام وفاتى، بمعنى حكم العقل عدم جواز الترك بالحكم الاصيلي المستلزم للعقاب، وأنما النزاع في دلالة الأمر على النهي عن الضدّ العام بالدلالة اللفظية، فبين من انكرها باقسامها كالمرتضى رحمه الله ومنهم من اثبتها واسناد القوم بالانكار مطلقاً حتّى عقلاً إلى السيد رحمه الله سهو.

وأما الضدّ الخاصّ فيه الاقوال الاربعة السابقة، مضافاً الى القول بعدم الأمر بالضدّ، والى القول بعدم مقدّمية ترك الضدّ لفعل الضدّ الآخر الذي يلزمه انكار الاقتضاء مطلقاً لفظاً وعقلاً، وانكار اقتضاء عدم الأمر بالضدّ، وانكار اقتضاء النهي التبعي، والى القول بالاقتضاء للنهي التبعي، فأقوال العام اربعة، واقوال الخاص سبعة.

المقدمة الثالثة: في تحرير محلّ النزاع.

فهل النزاع فيما كان الضدّ والمأمور به موسعين بحيث يجوز في زمان من الوقت تركهما، أم في المضيقين، أم في المختلفين، أم في مطلق الضد ومطلق المأمور به، وصرّح بعض تبعاً لبعض بأنّ النزاع فيما كان وقت المأمور به مضيقاً ووقت الضدّ موسعاً، كازالة النجاسة عن المسجد، وفعل الصّلاة في سعة الوقت، وأما في الموسعين فيختار أيّهما شاء، وفي المضيقين يلاحظ الاهمّ فيقدّمه.

وقد يفصلّ في المقام ويقال إنّ الفعلين أمّا كلاهما من حقّ الله تعالى، أو من حقّ الناس، أو مختلفان وعلى التقادير: إمّا موسعان، أو مضيقان، أو مختلفان، فمع ضيق احدهما فالترجيح له مطلقاً، ومع سعتيهما فالتخير مطلقاً. وأمّا الثاني فمع اتحاد الحقيقة بأن يكون كلاهما من حقّ الله تعالى، أو من حقّ الناس فالتخير مطلقاً إلاّ اذا كان احدهما اهمّ في نظر الشارع، كحفظ بيضة الاسلام، ومع اختلافهما فالترجيح لحقّ الناس الا مع الاهمية.

والحقّ عندنا ان محلّ النزاع يعمّ كلّ الاقسام لوجوه:

الأول: أنّ استدلالهم على الاقتضاء بأنّ ترك الضدّ من مقدمات فعل المأمور

به، ومقدمة الواجب واجبة، فترك الضد الواجب يدل على تعميم النزاع؛ اذ كون محل الترك مقدمة لا يختص بصورة كون المأمور به مضيّقاً والصدّ موسّعاً، إلّا أنّ مقدمة المأمور به المضيق الفوري ترك الضدّ فوراً، ومقدمة الموسّع ترك الضدّ موسّعاً، فلو كان ترك الضدّ واجباً على القول بالمقدّمية ووجوب المقدّمة، لكان واجباً مضيّقاً في القسم الأول، وموسّعاً في الآخر، ولا يخرج عن المقدّمية ولا عن الوجوب على التقديرين، وأيضاً استدلالهم العقلي على الاقتضاء على ما ستعرفه أيضاً لا يختصّ بالصورة المذكورة، إلّا أنّ العقل يحكم في الصورة المذكورة بلزوم الترك والنهي عنه فوراً وفي الموسعين موسّعاً.

الثاني: أنّا نقطع بأنّ الواضع لم يضع الأمر بحيث يدل على النهي عن الضدّ ان كان الأمر فورياً والصدّ موسّعاً، ولا يدل عليه إنّ كان غير ذلك من الصور كالموسعين، ونزاعهم هنا أعمّ من اللفظي وغيره كما مرّ.

الثالث: أنّ القوم استدلّوا في بحث الفور على اقتضاء الأمر بالفور بأنّه يقتضي النهي عن ضده، والنهي يقتضي الفور، فكذا الأمر؛ للتّلازم بين فوريّة النهي المستفاد من الأمر مع فوريّة الأمر، ولو كان محلّ النزاع فيما نحن فيه منحصراً فيما اذا كان الأمر فورياً ومضيّقاً لصار ذلك الاستدلال دورياً؛ اذ على ذلك يتوقف دلالة الأمر على النهي عن الضدّ على كونه للفور، وكونه للفور يتوقف على دلالته على النهي عن الضدّ، مع أنّه لم يجب أحد من القوم عن ذلك الاستدلال في ذلك المبحث بلزوم الدّور، وهذا كاشف عن اعمية النزاع هنا، لعدم ورود الدور حينئذ، ولكن الحق ان هذا مؤيّد لا دليل اذ غاية ما في الباب بطلان دليلهم هذا من وجه آخر.

وقد يتمسك في التعميم باطلاق كلمات العلماء في عنواناتهم وهو هيّن لتصريح بعض كالشاهد الثاني على الاختصاص، والظاهر نقله ذلك عن جماعة ثم الظاهر أنّ الداعي لمن جعل النزاع في الصورة المخصوصة هو اختصاص الثمرة بتلك الصور. وفيه أنّ اختصاص الثمرة بصورة لا يوجب انحصار النزاع بها، فإنّ ديدهم تعميم النزاع بالنسبة الى المواضع التي لا يوجد فيها الثمرة أيضاً كنزاعهم في كون الأمر للوجوب فان ثمره النزاع هناك أنّها هي في الصورة التجرد عن القرينة، مع أنّ نزاعهم في الموضوع له أعمّ من صورة التجرد وعدمه، فلاحظ.

المقدمة الرابعة: في بيان مقدمية ترك الضد بفعل الضد وعكسه

فالجمهور على أنّ ترك الضدّ مقدّمة لفعل الضدّ الآخر من دون عكس، ومذهب الكعبي التوقف من الطرفين، ومذهب سلطان العلماء عدم التوقف من الطرفين.

والأظهر الأول لنا: على مقدّميّة ترك الضدّ لفعل الضدّ حكم العقل عليه بداهة؛ لأنّ الضدّين لا يجتمعان عقلاً، فالحاكم بامتناع الاجتماع هو العقل القاطع؛ اذ الضدّ هو الأمر الوجودي المنافي للشيء في الوجود، فكيف يجتمع الشيء مع ما ينافيه في الوجود، فلا حجة يتوقّف وجود أحدهما على انتفاء الآخر توقّفاً عقلياً، وليس من باب الملازمة الاتفاقية، بحيث يكون ترك الضدّ ملازماً لفعل الآخر من باب الاتفاق، وليس أيضاً من باب المتلازمين عقلاً بالعرض، كالمعلولين لعلّة واحدة، فإنّ امتناع انفكاك أحدهما عن الآخر نشأ عن امتناع

الانفكاك عن العلة بالنسبة الى كليهما، فلو لا ذلك لم يكونا متلازمين عقلاً، بخلاف ما نحن فيه، فإن التلازم فيه ذاتي لا عرضي.

و أما ابطال توقف ترك^(١) أحد الضدين على فعل الآخر، بأن يكون الفعل مقدّمة للترك، فيحتاج الى رسم مقدّمة، وهي ان هاهنا بحثين كلاميين:

أحدهما أتهم بعد اتفاقهم على ان الجسم لا يمكن خلوه عن كونين من الاكوان الاربعة، وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، اختلفوا في أنّ الأكوان الأربعة هل هي باقية بعد وجودها أم لا؟ بمعنى ان السكون الطويل مثلاً الغير المتخلّل بالحركة هل هو سكونات عديدة لا بد ان يوجد السكون في كلّ آن من ذلك الزمان الطويل أيجاداً بعد أيجاد، أم هو سكون واحد يبقى بعد أيجاده أولاً، ولا يحتاج الى الأيجاد ثانياً.

وثانيهما: أنّه على القول الثاني أي القول بالبقاء هل يحتاج الموجود في البقاء الى مؤثر ومبق في كلّ آن من ذلك الزمان الطويل، فيحصل في كلّ آن تأثير، أم الموجود بعد أيجاده لا يحتاج الى العلة المبقية في كلّ زمان، كما لا يحتاج الى العلة الموجدة، بل يكون العلة الموجدة أولاً هي المبقية أيضاً، ولا يحتاج الى تعدد العلة^(٢) لا للأيجاد ولا للإبقاء؟.

اذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه على القولين الأولين لا يخلو الجسم عن الفعل في كلّ آن من الآنات، بل هو في كلّ آن أمّا موجد للشيء كما على القول الأول، أو

(١) في (خ): ابطال ترك توقف.

(٢) في (خ): علة.

مبق له كما على الثاني. وأمّا على القول الأخير، فيمكن خلوه عن كلّ فعل، بحيث يترك كلّ فعل ولا يحتاج في ترك بعض الأفعال الى فعل آخر.

إذا عرفت ذلك، فنقول: فساد القول بمقدّمية فعل الضدّ لترك الآخر على القول الأخير ظاهر؛ إذ يمكن له ترك أحد الضدّين مع ترك الآخر، فلا يتوقف ترك أحدهما على فعل الآخر.

وأمّا على القولين الأولين، فذلك القول في بادي النظر لا يخلو عن وجه، لكن بعد التأمل يظهر فساده أيضاً؛ إذ لا ريب في أنّ وجود الشيء موقوف على وجود علّته التامة التي هي وجود المقتضيات وانتفاء الموانع، ولا ريب أيضاً في أنّ انعدام الشيء يتوقف على انهدم الهيئة التركيبية للعلّة التامة، سواء انعدم جميع أجزاء العلة التامة أم بعضها، فمتى انعدم كلّ الاجزاء أو بعضها انعدم المعلول، فانعدام كلّ من الأمرين علّة تامة لانعدام المعلول وأمّا الوجود فعلّته التامة هي اجتماع كلّ اجزاء العلة لا غير.

والسر في ذلك: أنّه لو كان علّة انعدام المعلول هي انعدام مجموع اجزاء العلة فقط لا بعضها، كما أنّ علّة الوجود اجتماع مجموع اجزاء العلة، لزم الوساطة بين الوجود والعدم فيما اذا انتفي بعض اجزاء العلة التامة دون بعض، فيلزم ان لا يكون المعلول حينئذ موجوداً ولا معدوماً؛ لأنّ علّة الوجود هي وجود كلّ اجزاء العلة، وهي غير حاصل، وعلة العدم انعدام كلّ الاجزاء بالفرض، وهو غير حاصل أيضاً، فاذا لم يكن شيء من علّة الوجود والعدم موجوداً لزم ان لا يكون الشيء موجوداً ولا معدوماً وهو محال؛ للزوم ارتفاع النقيضين، فالوساطة غير معقولة.

فلا بدّ أنّ يقال: إنّ علّة الوجود وجود كلّ الاجزاء لا غير، وعلّة العدم انعدام كلّ الاجزاء أو بعضها بعد بداهة أنّ علّة الوجود هي اجتماع كلّ الاجزاء فقط فقد.

ظهر مما ذكر أنّ اجزاء العلّة التامة لو انتفت تدريجاً، استند انعدام المعلول الى انعدام الجزء الأول من اجزاء العلة ولا يكون انعدام الاجزاء الباقية مؤثراً في انعدام المعلول، والّا لزم اعدام المعدوم وتحصيل الحاصل.

اذا عرفت ذلك فنقول: إنّ ترك الصّلاة التي هي ضدّ لازالة النجاسة وانعدامها يحصل بانعدام اجزاء علتها التامة كلّاً أو بعضاً، ولا ريب أنّ من اجزاء علتها التامة الارادة، فإنّ من فعل الصّلاة لا بد ان يريدّها قبلها، واذا انتفي تلك الارادة وحصل عدم الارادة انتفي الصّلاة؛ لانتفاء جزء علتها التامة، فيكون تركها مستندة الى عدم الارادة لا الى فعل الضدّ، وكذا لو لم يكن ملتفتاً الى فعل الصّلاة.

فان قلت: إنّ الارادة من مقتضيات فعل الضدّ وهو الصّلاة، وفعل ضدها أعني ازالة النجاسة مثلاً من الموانع، فعند انتفاء الارادة ينعدم الصّلاة لأنها من مقتضياتها، وكذا ينعدم الصّلاة عند وجود المانع الذي هو سبب لانتفاء العلّة التامة للصّلاة، وفعل الضدّ مانع، فوجود فعل الضدّ يستلزم انتفاء الصّلاة؛ لأنّ عدمه جزء العلّة التامة للصّلاة، ولا ريب في ان المكلف حين عدم ارادة الصّلاة لا محالة مشغول بفعل ضده على القولين الأولين، فيكون عند ترك الصّلاة مشغولاً بفعل الضدّ قطعاً، فيكون عند عدم ارادة الصّلاة، أو عدم الالتفات اليها المقتضى للصّلاة منتفياً وهو الارادة، ويكون المانع لها وهو فعل الضدّ

موجوداً على القولين الأولين، فيكون العلة التامة للصلاة بجزأها متفية، أي: يكون مقتضيها مفقوداً ومانعها موجوداً، ومن أين علمت أن انتفاء الصلاة حينئذ مستند الى انتفاء المقتضى أي الارادة، لا الى وجود المانع وهو فعل الضد، فيحتمل ان يكون انتفاء الصلاة مستنداً الى فعل الضد، أي الى وجود المانع، فيكون فعل الضد مقدمة لترك الصلاة.

قلنا: لا ريب ان وجود الصارف، أعني عدم الارادة التي هي من المقتضيات مقدم على وجود المانع وهو فعل الضد، واذا كان انتفاء المقتضى مقدماً على وجود المانع، استند ترك الضد الى انتفاء المقتضى لا الى وجود المانع؛ لما مر من أن أجزاء العلة التامة لو انتفت تدريجاً استند انعدام المعلول الى انتفاء الجزء الأول ولا يكون لانعدام الاجزاء الباقية مدخلية في انعدام المعلول.

وأما بيان تقدّم انتفاء المقتضى- على وجود المانع؛ فلائّه لا ريب في أن فعل الضد الذي هو المانع لوجود الضد الآخر يتوقف وجوده على وجود علة التامة، ومن اجزائها الارادة، ولا ريب ان ارادته التي هي جزء العلة التامة مقدّمة طبعاً على وجوده، ولا ريب في أنه بمجرد تحقق ارادة فعل الضد ينعدم^(١) ارادة الضد الآخر التي هي مقتضية له؛ لأن ارادتي الضدين ضدّان، فبمجرّد ارادة أحدهما يتحقق الصارف عن الآخر، وهو عدم ارادته، فيستند ترك الضد الآخر الى الصارف قبل ان يوجد فعل الضد الذي هو مانع، فلا يكون فعل الضد مقدّمة لترك الآخر.

(١) في (خ): وعلم.

والحاصل أنّه لا ريب في كون ارادة الضدّ الذي هو مانع شرطاً لوجود ذلك الضدّ الذي هو مانع، ولا ريب أيضاً في أنّ وجود الشرط مقدّم على وجود المشروط طبعاً، ولا ريب أيضاً في أنّ وجود تلك الارادة سبب لانعدام ارادة الضدّ الآخر، فلو لم يكن ترك الضدّ الآخر مستنداً الى انعدام ارادته الحاصل من تحقق ارادة الضدّ الذي هو مانع، بل استند الى وجود المانع؛ لزم أحد الامور: إمّا ان لا يكون ارادة الضدّ الذي هو مانع من مقدّماته وشروطه، وإمّا ان لا يكون الشرط مقدّماً عليه بالطبع وإمّا ان لا يلزم من ارادة احد الضدّين انتفاء الآخر وإمّا ان لا ينعدم المعلول أعني وجود الضدّ الآخر عند انتفاء بعض اجزاء علّته التامة وهو المقتضى والكُلّ باطل بداهة.

سَلَّمْنَا أنّ لا دليل لنا على استناد الترك الى انتفاء ارادة المقتضى أعني الصارف، لكن لا دليل أيضاً على كونه مستنداً الى وجود المانع، فلم يثبت كون فعل الضدّ مقدّمة لترك الآخر؛ لاحتمال الاستناد الى فقد المقتضى، واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، ونحن في مقام انكار المقدمة والمنع يكفيننا، فمن يدعى المقدّمية فعليه الاثبات كالكعبي.

ثمّ اعلم ان هاهنا كلامين واردين على المشهور:

أحدهما: أنّهم قالوا على القولين الأولين: لا يكون الجسم خالياً عن فعل. وفيه أنّه يمكن ان يجبر أحد غيره على الحركة أو السكون أو الاجتماع أو الافتراق، فلا يكون فعل صادراً عن ذلك الشخص، بل صادراً عمّن اجبره فهو خال عن كلّ فعل أيضاً كالقول الثالث، إلّا ان يقال: إنّ الفعل الاضطراري خارج عن محلّ الكلام؛ اذ الكلام في الأوامر والنواهي المتعلقة بفعل المكلف.

و ثانيهما: أنَّهم قالوا على القول الثالث: لا تلازم بين ترك أحد الضدَّين مع فعل الآخر، فلا يكون الفعل مقدَّمة للترك.

و فيه أنَّه يحتمل أن يكون مراد الكعبي من ان ترك أحد الضدَّين لا ينفك عن فعل الآخر، فيستند اليه ذلك الترك مطلق الأمر الاختياري، تأثيراً كان كما على الأولين أو اثر اختياريّاً كما على القول الثالث، فان من أوجد السكون الطويل الغير المتخلل بالحركة وان لم يصدر منه تأثير وفعل اصطلاحى بعد الأيجاد الأول على ذلك القول، لكنه لا يخلو عن امر اختياري صادر عنه بأرادته، وهو قادر على تركه، فلو كان مراد الكعبي من الأمر الاختياري ذلك لا ستوى الاقوال في التلازم بين ترك احد الضدَّين وفعل الآخر، ولم يصحَّ هذا الجواب المبني على القول الثالث، الاَّ ان يقال: انَّ الظاهر من كلام الكعبي ارادة الفعل الاصطلاحي، وجواب القوم عنه مبني على ظاهر كلامه.

فالاحسن انَّ يردَّد في الجواب و يقال: أنَّه ان اراد من الفعل في كلامه ما هو الظاهر منه، فالجواب ما أجابه القوم وانَّ اراد منه مطلق الأمر الاختياري، فالجواب عنه على كلِّ الاقوال هو الجواب الذي ذكرناه على القولين الأولين، فتدبَّر في المقام حتى لا يشتهب الأمر .

ثمَّ إنَّ مرادنا من عدم مقدمة فعل الضدِّ لترك الآخر، أنَّها هو رفع الأيجاب الكلِّي لا السلب الكلِّي؛ اذ قد يكون فعل الضدَّ مقدَّمة لترك الآخر.

مثاله: ما لو كان رجل شاب في الخلوة مع امرأة حسناء جميلة محرَّمة عليه، وغلب عليه الشَّهوة، وليس مانع من الواقعة الا الخوف الالهي، وكان خوفه وتقواه بحيث يضعف ساعة فساعة، ويتقوَّى الشهوة النَّفسانية، ويؤيد الواقعة

أَنَا فَأَنَا، حَتَّى بَلَغَ ضَعْفُ الْخُوفِ الْإِلَهِيِّ إِلَى مَرْتَبَةِ لَوْ مَكَثَ الرَّجُلُ سَاعَةً بَعْدَ ذَلِكَ لَزَالَ خَوْفُهُ بِالْمَرَّةِ وَارْتَكَبَ الزَّنا، وَلَوْ خَرَجَ مِنْ عِنْدِهَا يَتَقَوَّى خَوْفُهُ مِنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ، وَيَغْلِبُ عَلَيْهِ وَيَضَعُفُ شَهْوَتُهُ، وَلَا يَعُودُ بَعْدَ الْخُرُوجِ اخْتِيَاراً أَوْ اضْطِرَّاراً، فَهَذَا الْخُرُوجُ مِمَّا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ تَرْكُ الزَّنا؛ لِأَنَّ الصَّارِفَ غَيْرَ مُوجُودٍ بِالْفَرَضِ، هَذَا فِي تَرْكِ الضَّدِّ الْمَحْرَمِ، وَيَتَصَوَّرُ هَذَا بَعَيْنِهِ فِي تَرْكِ الضَّدِّ الْوَاجِبِ.

ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ سُلْطَانَ الْعُلَمَاءِ أَنْكَرَ الْمَقْدَمِيَّةَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ، وَقَالَ: كُلٌّ مِنَ الطَّرَفَيْنِ مِنَ الْمَقَارِنَاتِ الْإِتْفَاقِيَّةِ لِلْآخِرِ وَاسْتَدَلَّ عَلَيْهِ رَدّاً عَلَى الْجُمْهُورِ بِأَنَّ تَرْكَ الضَّدِّ لَوْ كَانَ مُقَدِّمَةً لِفِعْلِ الضَّدِّ لَكَانَ فِعْلُ الضَّدِّ مُقَدِّمَةً لِتَرْكِ الْآخِرِ بِطَرِيقِ أَوَّلَى، وَكَوْنُ فِعْلِ الضَّدِّ مُقَدِّمَةً لِتَرْكِ الْآخِرِ مُحَالٌ فَكَوْنُ تَرْكِ الضَّدِّ مُقَدِّمَةً لِفِعْلِ الْآخِرِ مُحَالٌ.

أَمَّا بَيَانُ الْمُلَازِمَةِ، فَبِأَنَّهُ لَوْ كَانَ تَرْكُ الضَّدِّ الَّذِي لَيْسَ سَبَباً وَلَا عِلَّةً وَلَا مُلَازِماً لِفِعْلِ الْآخِرِ لَا مَكَانَ ارْتِفَاعِ الضَّدِّينِ مُقَدِّمَةً، فَكَوْنُ فِعْلِ الضَّدِّ الَّذِي هُوَ سَبَبٌ وَعِلَّةٌ، وَمُسْتَلْزَمٌ لِتَرْكِ الْآخِرِ لَا مَتْنَاعَ اجْتِمَاعِ الضَّدِّينِ، أَوَّلَى بِكَوْنِهِ مُقَدِّمَةً لِلتَّركِ. وَأَمَّا بَطْلَانُ اللَّازِمِ، فَلِأَنَّهُ لَوْ كَانَ فِعْلُ الضَّدِّ مُقَدِّمَةً لِتَرْكِ الْآخِرِ لِأَجْلِ الْأَوَّلِيَّةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ مُقَدِّمِيَّةِ تَرْكِ الضَّدِّ لِفِعْلِ الْآخِرِ، لَزِمَ الدَّوْرُ الْمُحَالُ، فَلَا بُدَّ مِنَ الْقَوْلِ بِعَدَمِ مُقَدِّمِيَّةِ تَرْكِ الضَّدِّ لِفِعْلِ الْآخِرِ رَدّاً عَلَى الْجُمْهُورِ دَفْعاً لِمَحْذُورِ الْأَوَّلِيَّةِ.

وَفِيهِ أَنَّهُ بَعْدَ كَوْنِهِ شَبِيهَةً فِي مُقَابَلَةِ الْبِدَاهَةِ؛ إِذَا كَوْنُ فِعْلِ الضَّدِّ مُوقُوفٍ عَلَى عَدَمِ فِعْلِ الضَّدِّ، فَيَلْزَمُ مِنَ الْأَوَّلِ مُقَدِّمِيَّةُ فِعْلِ الضَّدِّ مُقَدِّمَةً لِفِعْلِ الْآخِرِ مِنَ الْبِدِيهِيَّاتِ، وَكَوْنُ وَجُودِ الشَّيْءِ مُوقُوفاً عَلَى انْتِفَاءِ الْمَانِعِ، أَعْنِي تَرْكَ الضَّدِّ الَّذِي

هو مانع من الضروريات، أنّ منشأ الأولويّة: أمّا السببية والعلية أو مجرد الاستلزام والاختصاصية؛ للقطع بانتفاء امر ثالث قابل للأولويّة.

فان كان الأول، ففيه أنّ ذلك مخالف لما ذهب اليه من انكار المقدّمية من الطرفين؛ لأنّ السبب ما يتوقّف على وجوده وجود المسبّب، وعلى عدمه، فاللازم من سببية فعل الضدّ للترك ان تحقق الترك موقوف على تحقق فعل الضد، وكذا انعدام الترك وتبدله بالوجود موقوف على عدم فعل الضدّ، فليزمن من الأول مقدّمية فعل الضدّ لترك الآخر، ومن الثاني العكس، فالقول بعلية فعل الضدّ يستلزم التوقّف من الطرفين، وأنّ لم يستلزم نحو ذلك التوقف من الطرفين الدّور، والتوقّف من الطرفين مخالف لمذهب الخصم.

فالحقّ ان ترك احد الضدّين لما كان من شروط فعل الضدّ؛ لأنّه في المعنى انتفاء مانع الشيء الذي هو من شروط وجوده لزمن وجود المشروط، أعني فعل الضدّ وجود شرط، أعني ترك الضدّ الآخر، نظراً الى امتناع اجتماع النقيضين، ولكن ليس الأمر بحيث يلزم من عدم فعل الضدّ عدم ترك الآخر حتى يكون فعل الضدّ سبباً وعلة للترك، بحيث يلزم من وجود فعل الضدّ وجود ترك الآخر، ومن عدمه عدمه؛ لامكان ارتفاع الضدين، على انا اثبتنا أنّاً بطلان مقدّمية فعل الضدّ لترك الآخر في ردّ الكعبي، فالأولوية فاسدة.

وإن كان منشأ الأولوية مجرد الاستلزام والاختصاصية، فاللازم من هذا أنّ الأعمية غير مناسبة للمقدّمية، والمناسب لها هو الاختصاصية والاستلزام.

ففيه أنّ لازم ذلك أن لا يكون الشرط والجزء وانتفاء المانع مقدّمة؛ لما ثبت من أن الشرط والجزء لا يلزم من وجودهما وجود المشروط والكلّ، وأن انتفاء المانع لا يلزم منه وجود الشيء، وبطلان ذلك واضح بالضرورة، مع أنّه لو كان الاستلزام موجباً للمقدّمية لزم كون الشرط والجزء وانتفاء المانع كلّها اسباباً، وإن ينحصر المقدمات في الاسباب؛ لأنّ كون عدم الشرط وعدم الجزء وعدم انتفاء المانع، مستلزماً لعدم المشروط ولعدم الكلّ والشيء ضروري، فيلزم أن يكون عدم الشرط مقدّمة لعدم المشروط، وكذا الحال في أخويه.

ومعنى مقدّمية عدم الشرط لعدم المشروط، أن عدم المشروط يتوقّف على عدم الشرط، بحيث لو لم يكن الشرط معدوماً لم يكن المشروط معدوماً فحيث يتوقّف عدم المشروط على عدم الشرط لأجل المقدّمية المستفادة من الاستلزام، ويتوقّف وجود المشروط على وجود الشرط أيضاً؛ لأنّ المشروط يتوقّف وجوده على وجود الشرط فصار الحاصل من الأمرين أنّ وجود المشروط يتوقّف وجوده على وجود الشرط وعدمه على عدمه وهذا معنى السبب، فلا بد أن يكون كلّ شرط سبباً، وكذا الحال في أخويه بالتقرير المذكور، فينحصر المقدمات في الاسباب، وهو بديهي الفساد.

على أنّه يمكننا منع بطلان اللازم بعد تسليم التوقّف من الطرفين، للمنع من لزوم الدور على ذلك الفرض لاختلاف الجهة، فإنّ فعل الضدّ المعيّن الخاصّ موقوف على ترك كلّ الاضداد، بمعنى أنّ ترك كلّ ضدّ موقوف عليه لفعل الضدّ المعيّن الخاصّ، فنقول: إنّ فعل الضدّ المعيّن موقوف على ترك كلّ

الاضداد، وترك ضدّ من تلك الاضداد لا يتوقف على وجود الضدّ المعين الخاص، ولا على وجود كلّ الاضداد، بل يتوقّف على فعل ضدّ ما من تلك الاضداد، وقد عرفت ان الترك كان موقوفاً عليه لفعل الضدّ الخاص، وذلك مغاير لفعل ضدّ ما.

وفيه نظر؛ لأنّ فعل ضدّ ما كلّ لا يتحقّق إلّا في ضمن ضدّ من تلك الاضداد وفرد منها، وكلّ فرد يتصوّر لا يتحقّق إلّا بعد ترك الاضداد، ففي الحقيقة هذا دور مضمّر، ففعل الضدّ المعين موقوف على ترك الضدّ، وترك الضدّ موقوف على فعل ضدّ ما، وفعل ضدّ ما موقوف على تحقق فرد من الاضداد، وذلك الفرد هو الضدّ الخاصّ المتوقّف على ترك الضدّ.

و عندي ان الدّور يمكن تقريره مصرحاً، بأنّ يقال: فعل الضدّ المعين الخاص موقوف على ترك كلّ الاضداد، وترك كلّ الاضداد موقوف على فعل الضدّ المعين الخاص؛ اذ المفروض توقف كلّ على الآخر بحيث لا يمكن ترك الجميع. فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الدّور لازم بعد تسليم التوقّف من الطرفين، فاذن الدور لازم على الكعبي دائماً، وعلى الجمهور في بعض الفروض النادرة التي فرضناها آنفاً، فان الجمهور يقولون: يتوقف الفعل على الترك دائماً، فلو توقّف الترك على الترك ولو في بعض الأحيان لزم الدّور في ذلك البعض.

ويمكن دفع الدّور عن المشهور في المثال المذكور باختلاف الجهتين؛ لأنّ الخروج موقوف على ترك الزّنا في حال الخروج، بخلاف الترك في تلك الحالة، فإنّه لا يتوقف على الترك، بل العلة في هذا الترك الخاص هو عدم ارادة الزّنا

الناسيء من خوف الله سبحانه، فإنه لو انتفي بالمرة تحقق العلة التامة للزنا بالفرض، فيمتنع الترك من تلك الحالة، نعم ترك الزنا بعد ساعة لو لم يكن الخروج في هذه الساعة لكان الزنا متحققاً، فهذا الترك موقوف على الخروج، وأين هذا الترك الموقوف على الخروج من الترك الموقوف عليه الخروج.

والحاصل أن الترك الأولي مقدّمة للخروج، والخروج مقدمة لاستمرار الترك أي الترك التعبدّي فلا دور.

ثم إن الكعبي أن أراد من مقدّمة الفعل للترك، ومقدّمة الترك للفعل الآتي منهما، فلا مجال عن الدور. وإن أراد من التوقّف في الطرفين توقف كلّ في زمان غير زمان الأخيرة بالتقرير الذي ذكرناه في ذلك المثال القابل لأجرائه في كلّ مقام، فلا دور فتأمل.

فان قلت: الحقّ عدم التوقّف من الطرفين، وعدم مقدّمة ترك الضدّ لفعل الآخر؛ لأنّك قلت ان تحقق فعل الضدّ مشروط بإرادته، وإرادته مشروط بعدم إرادة الآخر؛ لأنّ إرادة الضدين ضدّان، فيكون فعل الضدّ مشروطاً ومستنداً الى عدم الداعي الى فعل الآخر، أعني عدم إرادته الذي هو علة تامة لترك الآخر، وشرط لحصول فعل ذلك الضدّ، فهما أعني فعل الضدّ مع ترك الآخر متلازمان ومشتركان في المقدميّة، أعني عدم إرادة الضدّ الآخر، فيكون ترك الضدّ مستنداً الى عدم إرادته التي هي علة تامة له، وكذا فعل الضدّ الآخر مستنداً الى عدم إرادة الآخر الذي هو شرط له فيكون فعل الضدّ مستنداً الى شرطه، أعني عدم إرادة الآخر، ويكون هو مقدّمة له، كما هو مقدّمة للترك.

ويكفي في تحقّق فعل الضدّ الاستناد الى عدم ارادة الآخر المستلزم لترك الآخر، ولا يحتاج اسناد الفعل الى الترك المعلول بعدم^(١) الارادة الذي هو شرط للفعل، فلا يكون ترك الضدّ مقدّمة للفعل، بحيث يكون ذلك مستنداً اليه، بل هو مستند الى عدم ارادة الضدّ الآخر الذي هو علة تامّة لترك الآخر.

والظاهر أنّ الداعي على قولهم بكون ترك الضدّ مقدّمة لفعل الآخر، هو استلزام فعل الضدّ لترك الآخر؛ لامتناع اجتماع المتضادين، وأنت خير بأنّ التوقّف لا يستلزم الاستلزام، ولا الاستلزام يستلزم التوقّف، فقد يوجد التوقّف دون الاستلزام، كالشرط بالنسبة الى المشروط، وقد يوجد العكس، كمعلولي العلة الواحدة، وقد يوجدان معاً كالعلة والمعلول.

قلنا: إنّ فعل الضدّ يتوقّف على ترك الضدّ، كما يتوقّف على عدم ارادته^(٢) توقفاً طبيعياً، لامتناع اجتماع الضدّين طبعاً، فهو يتوقّف على الأمرين، فلو فرض انتفاء الاشتراك في المقدّمية، وعدم احتياج فعل الضدّ الى الداعي، لما امكن فعل الضدّ الا مع ترك الآخر.

والحاصل ان المقدّمة ما يمتنع وجود الشيء قبلها، وهاهنا نجد بداهة أنّ الشّخص المشغول بفعل ضد لا يمكنه فعل الآخر إلا اذا أوجد عدم ارادة ذلك وأوجد تركه، فبعد الأمرين يتحقّق فعل ذلك الآخر، وهو بديهى.

(١) في (خ): لعدم.

(٢) في (خ): ارادة.

المقدمة الخامسة: في بيان جواز اختلاف المتلازمين في الحكم وعدمه.

فاعلم أنّ فيه اقوالاً، ثالثها التفصيل بين ما لو كان المتلازمان معلولي علة واحدة، أو كان أحدهما علة والآخر معلولاً، وبين ما لو كان التلازم فيه من باب المقارنة الاتفاقية، ففي الأولين لا يجوز الاختلاف في الحكم، وفي الأخير يجوز وهو لصاحب المعالم، ونفي الجواز المطلق للكعبي، وللازمهما عدم جواز اجتماع الأمر والنهي؛ إذ الطبيعتان معلولتان للفرد، والفرد لا يجوز فيه الاختلاف، فكذا معلولاه، ولازمهما أيضاً دلالة النهي في العبادة على الفساد ان لم نقل بقضاء العرف به؛ إذ الفرد إذا كان حراماً، فمعلوله وهو الطبيعة حرام، وكذا لو امر المكلف بقتل كافر، فضرب ضربة وقتل مسلماً وكافراً، فلازمهما أن لا يكون أحدهما واجباً والآخر محرماً، فاما كلاهما واجباً، أو محرمان، ولازم الكعبي خاصة أنّه لو ترك الزنا في شرب الخمر أو قتل مسلم، لكان كلاهما واجباً أو محرّمين، واما على مذهب صاحب المعالم فلا؛ إذ ليس شرب الخمر علة لترك الزنا؛ إذ العلة في تركه على مذهبه هو الصارف ولا معلولاً معه لعلّة واحدة؛ إذ علة ترك الزنا الصارف، وهو ليس علة لشرب الخمر.

إذا عرفت ذلك، فاعلم ان الحق هو التفصيل لا بالنحو المذكور، فان ما ذكر تفصيل بين اقسام المتلازمين دون الاحكام، وتفصيلنا عكس ذلك.

بيانه أنّه يحصل من ضرب كلّ من الاحكام الخمسة في الأربعة الآخر عشرون، فأسقط المكررات وخذ البواقي، أو هي عشرة، ففي ستة منها يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم، وهي ان يكون احد المتلازمين واجباً والآخر مستحباً أو مباحاً، أو يكون احدهما مستحباً والآخر مباحاً، أو يكون احدهما

مباحاً والآخر حراماً، أو مكروهاً، أو يكون احدهما محرماً والآخر مكروهاً، ولا يجوز الاختلاف في الاربعة الباقية، وهي ان يكون احدهما واجباً والآخر مكروهاً أو محرماً أو يكون احدهما مستحباً، والآخر مكروهاً، أو محرماً، والمعيار في جواز الاختلاف في الحكم هو امكان الامتثال بها وعدمه، ففي الستة الأولية لما كان الامتثال بالحكمين المختلفين ممكناً حكمنا بالجواز، وفي الاربعة الباقية لما لم يكن الامتثال بالحكمين معاً حكمنا بعدم الجواز.

ثم اعلم انا حكمنا بعدم الجواز اذا لم يكن الامتثال بالحكمين معاً أعم من صورة كون الامتناع ذاتياً أو عرضياً ناشياً عن عدم قدرة المكلف، كما لو رأى النجاسة في المسجد وقت الظهر، ولم يتمكن من الصلاة والازالة الى ان ضاق وقت الصلاة، فلا يمكنه الامتثال بهما حينئذ، لكن هذا الامتناع عرضي ناشئ عن ضيق الوقت، فنحكم حينئذ بعدم جواز الحكم بوجوب الصلاة وحرمة ترك الازالة.

ثم اعلم ان ما قلناه من عدم الجواز في الاربعة، وخصّصنا الجواز بالستة الأولية انها هو اذا لم يكن الامتناع والتلازم ناشياً عن قدرة المكلف واختياره، فيمتنع عليه الامتثال بالاختيار، فأنه حينئذ نحكم بجواز اختلاف المتلازمين في الحكم في كلّ الصّور حتى الاربعة، فلو ترك الزنا في ضمن شرب الخمر لجوّزنا كون ترك الزنا وشرب الخمر حراماً، وكذا ساير الاربعة.

فحاصل التفصيل هو التفصيل بين أقسام الحكم، لا أقسام التلازم، وعكس صاحب المعالم، ففيما يجوز الاختلاف نجوّزه من غير فرق بين اقسام التلازم، وفيما لا نجوّزه نقول بعدم الجواز من غير فرق بين اقسام التلازم.

إذا ظهر ذلك، فاعلم ان الكعبي نفى المباح، والمنقول عنه في ذلك أمران:
أحدهما: انّ فعل المباح مقدمة لترك الحرام، وكلّ ترك الحرام واجب، ففعل
المباح واجب.

وفيه أولاً: منع توقف ترك الحرام على فعل المباح الذي هو ضده، ومنع كون
المباح مقدّمة له، والشاهد عليه تخلف ترك الحرام عن فعل المباح، بناءً على القول
الثالث في المقدّمة الرابعة، واما على القولين الأولين أو على القول الثالث أيضاً،
إذا كان مراد الكعبي من الفعل مطلق الأمر الاختياري بعدم تخلف ترك الحرام
عن فعل المباح مسلّم، لكن هو من المقدمات^(١) الاتفاقية، وليس مقدمة لترك
الحرام، لما مرّ من استناد الترك الى الصّارف لا غير.

وثانياً: أنّ غاية ما ثبت من توقف الترك على الفعل بعد تسليمه انها هو توقفه
على فعل ضدّ ما من الاضداد لا توقفه على خصوص المباح فقد يكون الترك
حاصلاً في ضمن المباح أو المندوب أو الواجب أو المكروه فلم يلزم من ذلك
انتفاء المباح رأساً فالذي هو واجب من باب المقدّمة كلّ فعل الضدّ لا المباح فان
وجوب المباح حينئذ وجوب العقلي وتخيير العقلي وليس المراد من وجوب المباح
ذلك.

وثالثاً: منع وجوب المقدّمة رأساً بعد تسليم المقدّمية.

ورابعاً: أنّ غاية ما ثبت من ذلك بعد تسليم المقدّمية ووجوب المقدّمة انّ
يكون ما هو مباح بالذات واجباً بالعرض، لا أن لا يكون مباح اصلاً.

(١) في (خ): المقارنات.

و الثاني من الأمرين يمكن تقريره بوجهين:

أحدهما: ان فعل المباح مستلزم لترك الحرام الذي هو ضده فيكونان متلازمين، ولا يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم فاذا كان ترك الحرام واجباً كان فعل المباح واجباً.

وفيه أولاً: أنّ اختلاف المتلازمين في الحكم جائز اذا كان احدهما مباحاً والآخر واجباً كما مرّ، فان ذلك من احد الستّة التي حكمنا بجوازها لامكان الامتثال بهما معاً، مضافاً الى أنّه لو ترك الحرام كالزّنا في ضمن الحرام كشرب الخمر بسوء اختياره، فقد جوّزنا الاختلاف حينئذ في كلّ الصور العشرة، بل يمكن الجواب عن ذلك وان اخترنا تفصيل صاحب المعالم؛ لأنّ فعل المباح وإن كان ملازماً لترك الحرام، لكنه ليس علّة لترك الحرام، ولا هما معلولان لعلّة واحدة، فيجوز الاختلاف في مثل ذلك على كلّ مذهب عدا مذهب الكعبي.

وثانياً: أنّ الملازم لترك الحرام مطلق فعل الضدّ لا خصوص المباح فقد يكون الترك في ضمن المندوب أو الواجب فيكون المباح اذن واجباً تخييرياً لا عينياً والظاهر ان مراده هو الاخير، وفيه نظر.

و الثاني من الوجهين:

ان ترك الحرام ملازم لفعل المباح وترك الحرام واجب، ففعل المباح واجب. وفيه زيادة على الأيرادين المتقدمين في التقرير الأول الواردين هنا أيضاً، أنّ الصّغرى أعني كون ترك الحرام ملازماً لفعل المباح ممنوع؛ اذ قد يكون خالياً عن كلّ فعل، كما على القول الثالث في المقدّمة الرّابعة اذا لم يرد من الفعل مطلق الأمر الاختياري.

فظهر ممّا مرّ بطلان قول من جوز اختلاف المتلازمين في الحكم مطلقاً؛ لما عرفت من عدم امكان الامتثال في اربعة من الصور. وأمّا بطلان قول صاحب المعالم، فبان اطلاق الجواز اذا كان التلازم من باب الاتفاق حتى في الصور الاربعة التي لا يمكن فيها الامتثال، لا وجه له، فتدبّر في المقام حتى لا يختلط^(١) عليك الأمر.

المقدمة السادسة: في ثمرة النزاع.

اعلم أنّ ثمرة النزاع تظهر في النذر واخويه والظهار، فلو علّق احد هذه على فعل الواجب، فصلّى احد في سعة الوقت تاركاً لإزالة النجاسة فإن قلنا بأنّ الأمر بالشيء يقتضي عدم الأمر بضده، أو النهي عنه مع اقتضاء النهي فساد العبادة، لم يكن هذا الشخص آتياً بالواجب وان قلنا بعدم الاقتضاء رأساً وبالاقتضاء التبعية، كان آتياً بالواجب، وكذا لو قال لزوجاته: من أتى منكن بمحرّم فهي عليّ كظهر امي، فصلت إحداهنّ في سعة الوقت تاركة للواجب الفوري، فان قلنا باقتضاء الأمر النهي عن الضدّ تعلق الظهار، والآ فلا والحاصل.

انا ان قلنا باقتضاء الأمر النهي فالآتي بالضدّ آثم عبادة ومعاملة وان قلنا بعدم الأمر بالضدّ فلا آثم وعلى غيرهما من الاقوال ففيه الثواب.

وقد يقال بوجود الثمرة في الحكم الوضعي أيضاً، وهو صحّة الصلّة ان قلنا بأنّ الأمر لا يقتضي النهي عن ضده ولا عدم الأمر به، وفسادها إن قلنا باقتضاءه عدم الأمر أو باقتضاءه النهي مع دلالة النهي على الفساد.

(١) في (خ): يختلف.

و فيه ان قوله (ان قلنا بأن الأمر يقتضي عدم الأمر بالصدّ) لكان الصّلاة باطلة باطلاقه ممنوع؛ لأنّ الأمر بالصدّ الموسّع والأمر بالمضيّق: أمّا كلاهما قطعياً لبّاً، بأن يدلّ إجماع مثلاً على ان الصّلاة مأمور بها حتّى عند وجود الأمر بالمضيّق، وإجماع آخر على ان المضيّق مأمور به حتّى في صورة الأمر بالموسّع، وأما كلاهما ظنيان، وإما أن يكون الأمر بالموسّع حين الأمر بالمضيّق قطعياً، ونفس الأمر بالمضيّق حينئذ ظنياً، وأما أن يكون عكس ذلك.

أمّا الصورة الأولى، فغير معقولة على مذهب من يقول بأن الأمر بالشيء يقتضي- النهي عن ضده؛ لأنّه يقول بأنّه يمتنع عقلاً صدور الأمر بالموسّع وبالمضيّق في زمان واحد، فعند الأمر بأحدهما لا بد من ارتفاع الآخر.

وأمّا الصورة الثانية، فلا تجري الثمرة المذكورة فيها؛ اذ غاية ما ثبت من امتناع اجتماعهما عقلاً هو لزوم صرف أحد الأمرين عن ظاهره والاخذ بالآخر إمّا ان يقال: انّ الأمر بالموسّع غير مطلوب في زمان المضيّق، يقال ان الأمر بالمضيّق حينئذ امر ندبي، أو غير فوريّ في تلك الحالة، أي حالة وجود الأمر بالموسّع، ولا دليل على تعيين صرف الموسّع عن ظاهره فلا بدّ من الرجوع الى المرجحات الخارجية والآل التوقّف^(١) والمرجّح الخارجيّ قد يقتضي- طرح الموسّع، وقد يقتضي طرح المضيّق.

وأمّا الصورة الثالثة: فلا تجري الثمرة فيها أيضاً؛ اذ بعد لزوم التّأويل في أحد الأمرين لا ريب في ان التّأويل في الظني أولى، فيطرح الأمر بالمضيّق بحمله على الندب أو على عدم الفور، ويحكم بصحّة الموسّع.

(١) في (خ): فالوقف.

وأما الصورة الرابعة: فالثمرة فيها جارية لا من جهة مجرد كون الأمر بالشيء يقتضي عدم الأمر بضده، بل من جهة أنه بعد لزوم صرف أحد الأمرين عن ظاهره بحكم^(١) العقل بامتناع الاجتماع، لا بدّ من طرح الظنّ وهو الموسع والاخذ بالمضيّق، فيكون الصّلاة حينئذ فاسدة.

فان قلت: في الصورة الثانية يحكم بفساد الموسع اذا لم يكن مرجّح لاحد الطرفين؛ اذ بعد التوقّف يرجع الى الاصل، وهو عدم صحّة الصّلاة فيتم الثمرة حينئذ.

قلنا: ذلك مسلّم ان سلّمنا بعد التعارض بقاء الأمر بالضدّ الآخر وشك في الفورية، لكن نحن نقول بعد التوقف يحتمل ارتفاع الأمرين معاً فلا يتم المطلوب، فتدبّر.

وحاصل الجواب ان قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^(٢) مثلاً يدلّ على كون الظهرين موسعين، ان جعلنا الذلوك انحراف الشمس عن وسط النهار لا الذلوك عند الغروب، سواء كان الغسق عبارة عن ذهاب الحمرة المغربية، فيكون وقت العشائين مضيّقاً، أو عبارة عن نصف الليل، فيكونان^(٣) موسعين الى نصف الليل واذا كان الذلوك دلوك الغروب فالآية ساكنة عن حكم الظهرين.

(١) في (خ): لحكم.

(٢) في (خ): الاسراء: ٧٨.

(٣) في (خ): فتكونا.

وعلى أي حال فالآية الشريفة: أمّا في بيان وقت الصّلاة الرابع، ام في بيان خصوص وقت العشائين، ولا ريب ان وقت تلك الصّلاة موسّع حتى اذا جعلنا الدّلوك دلوك الغروب والغسق عبارة عن ذهاب الحمرة المغربية لكون الزمان اكثر من مقدار العمل أيضاً، وأنّما المراد من كون وقت العشائين حينئذ مضيقاً أنّما هو الضّيق بالنسبة الى المعنى الآخر للغسق لا الضّيق الحقيقي اذا عرفت ذلك فقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (متى ذكرت صلاة فانتك قضيتها) ^(١) ونحوه معارض للآية الشريفة على كلّ المعانى ان افاد قوله هذا فوريّة القضاء، والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه، يتصادقان فيمن عليه قضاء وهو في وقت الاداء الموسع، ولصدق الرواية فقط فيمن عليه قضاء قبل وقت الاداء، والآية فقط فيمن هو في الوقت ولا قضاء عليه، وفي مادة الاجتماع الآيّة حاکمة ظناً بوجوب الاداء، والرواية حاکمة بفوريّة القضاء ظناً والعقل حاکم بزعم الخصم بعدم امكان اجتماع هذين الخطابين، وبأنّه لا بد من طرح احدهما، فلا بدّ إمّا من رفع الأمر بالموسع وابقاء وجوب القضاء فوراً بحاله، وأمّا من رفع فوريّة القضاء بعد عدم امكان رفع اصل وجوبه، فيكونان حينئذ موسّعين، ولا يرتفع شيء من الأمرين.

وحينئذ فللمستدلّ ان يقول: انّ بقاء وجوب القضاء في الجملة قطعي فرضاً أو وقوعاً، والشكّ أنّما هو في بقاء فوريّة الثانية بدليل ظني المعارضة مع الأمر بالموسّع بالاداء الثابت بدليل ظني أيضاً، واذا تعارض فوريّة القضاء مع نفس الأمر بالموسّع بالارادة الثابتين بالدليل الظني وتساقطاً، كان وجوب اصل

القضاء ثابتاً، ويشك في ان المرتفع لأجل التعارض فورية القضاء ام وجوب الاداء، فاصالة فساد العبادة يقتضي فساد الاداء للشك في الأمر به، واما الأمر بالقضاء في الجملة فهو ثابت؛ لاستصحاب الحال، وقاعدة الاشتغال.

فثبت في الأمرين الظنيين وجود الثمرة في مثل تلك الصورة، وإن كان بضميمة اصابة الفساد، نعم لو كان بعد التعارض اصل وجوب القضاء مشكوكاً، كأصل وجوب الاداء، فلا تجري الثمرة.

ثم اعلم أنّ هذا الایراد مع جوابه يجري في القطعيين أيضاً أنّ فرضنا وجود الشك البدوي الذي يحصل القطع بعده، فكلّ من الدليلين يفيد القطع واحداً^(١) بعد آخر، فيعارض القطعيان بهذا المعنى، هذا كلّ إذا كان القول باقتضاء الأمر عدم الأمر بالضدّ مسبباً من القبح العقلي.

وامّا إذا كان نظر القائل بذلك هو أنّ الأمر بلفظه عرفاً يدل على ان ضده غير مأمور به، وإنّ كان العقل لا يأبى من الأمر به فيتصوّر على ذلك القول الصّور الاربعة، وكلّها تصير غير معقولة^(٢) حتى القطعيين؛ لأنّه حينئذ يكون لفظ الأمر بازالة النجاسة دالاً على أنّ الصلاة ليست مأموراً بها، وكذلك لفظ الأمر بالصلاة، لكن اذا قام الدليل القطعي من الطرفين على كونها مطلوبين في زمان واحد، فيصير هذا قرينة على ان الظاهر من كلّ الأمرين غير مراد فيكون كلاهما محبوبين، لكن ترتّب الثمرة المذكورة أعني فساد الموسّع مطلقاً حينئذ ممنوع أيضاً،

(١) في (خ): واحد.

(٢) في (خ): تصير معقولة.

بل يكون كلاهما صحيحين؛ لأنّه معترف بإمكان الاجتماع عقلاً، فإذا ثبت الاجتماع بالدليل القطعي وصرفنا الأمرين عن ظاهرهما، عملنا بكلّ من الأمرين وحكمنا بالصحة من الطرفين وأما الصور الأخر على هذا القول، فحالتها كما سبق في القول السابق.

ثم إنّ الإيراد المذكور يرد أيضاً على جعلهم ثمرة القول باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص هي فساد الضدّ إنّ قلنا إنّ النهي يقتضي الفساد، طابق النعل بالنعل.

المقدمة السابعة:

اعلم أنّ القول بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظاً يخالف لاصل البراءة عن الاثم الحاصل في فعل الضدّ ولاصالة صحة الضدّ الناشئ عن اطلاق الأمر، ولاصالة توقيفية الالفاظ؛ إذ قد ثبت دلالة الأمر بالشيء على وجوب ذلك الشيء، وأما دلالته على النهي عن ضده، فيتوقف على الدليل.

ولو قلنا إنّ الاصل عدم التفات الواضع الى الضدّ حتى يضع اللفظ للدلالة على النهي عنه، وعلمنا بهذا الاصل، لكان هنا خلاف اصل رابع، لكن الحقّ عدم اعتبار هذا الاصل، هذا اذا كان الدلالة على النهي عن الضدّ تضمناً أم التزاماً، ولو قال بالعينية كان مخالفاً للاصلين الأولين لا غير، إلّا أنّ يقال: إنّ هذا القائل يقول بتعدد العقاب، فتسميته بالعينية لا معنى له، فيكون اللفظ دالاً على النهي عن الضدّ زيادة على دلالة على الأمر بالشيء، فيجىء عليه خلاف الاصل الثالث أيضاً.

ولو قلنا بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده عقلاً، جاء مخالفة الاصلين الأولين مع أصالة عدم دلالة العقل وسكوته عن ذلك، وعدم حكمه بنفي ولا اثبات.

وان قلنا أنه يقتضي عدم الأمر بضده عقلاً، فهو مخالف لأصالة صحة الضد الناشئة عن الاطلاق، ولأصالة عدم حكم العقل أو لفظاً، فهو مخالف لأصالة صحة الضد، ولأصالة توقيفية الألفاظ.

وان قلنا أنه يقتضي النهي عن ضده تبعاً، فهو مخالف لأصالة عدم الحكم الحاصل من العقل على لزوم اتيان المقدمة أعني ترك الضد بعد ثبوت كونه مقدمة، كما ان ذلك مبني هذا القول.

وان قلنا أنه لا يقتضي شيئاً لا اصلاً ولا تبعاً ولا عقلاً ولا لفظاً، فهو موافق للاصل من كل جهة فصار قول سلطان العلماء موافقاً للاصل، بمعنى أنه منكر لا يحتاج الى الدليل ثم الاصل بعد ذلك القول باقتضائه النهي التبعي، ثم بعد ذلك القول باقتضائه عدم الأمر بالضد، فالقول بأنه يقتضي النهي أحسن المراتب من حيث الاصل.

وأما الضد العام، فالقول بالدلالة العقلية فقط فيه أصل بالنسبة الى ساير الاقوال من الدلالة اللفظية مطابقة ام تضمناً ام التزاماً؛ اذ هؤلاء لا يسلمون الدلالة العقلية التي هي اتفاقية، ويدعون زيادة على ذلك دلالة اللفظ، والأصل عدمها.

اذا تمهد تلك المقدمات، فهنا مقامان:

المقام الأول: في الضد العام فاعلم ان انكار الدلالة العقلية فيه لا قائل به،

ونسبة انكارها الى السيّد سهو، بل غرض السيّد انكار الدلالة اللفظية. واما القول بالعينية، فالمراد منه انّ الأمر بالشّيء مع النهي عن تركه متّحد مفهوماً ومصادقاً كالمترادين، أو مصداقاً فقط كالمساويين له، أو ليسا بمتحدّين لا مصداقاً ولا مفهوماً، لكن ما هو الغرض من احدهما يحصل من الآخر. واما ان بينهما تلازماً في الارادة عرفاً فمن أراد احدهما اراد الآخر، وفهم من احدهما الآخر والكلّ باطل.

اما الأول: فلاّنه لا شبهة في تعدّد مفهوم الأمر بالشّيء في النهي عن تركه.

وامّا الثاني: فلاّنه لا ريب في اختلاف مصداقهما، فإنّ طلب الشّيء القائم بنفس المتكلّم غير النهي عن تركه القائم بنفسه أيضاً وليسا موجودين بوجود واحد، بل بوجودين بالوجدان واما الثالث؛ فلاّن كون كلّ مؤدّياً لما يؤدّيه الآخر لا يستلزم عينيتهما ودلالة أحدهما على الآخر.

وامّا الرابع: فهو حسن، لكنه التزام لا مطابقة وعينية.

استدلّ القائل بالعينية:

بأنّه لو لم يكن عينه لكان: امّا مثله، أو ضده، أو خلافه، واللازم باطل.

بيان الملازمة: انّ كلّ متغايرين: إمّا انّ يكونا متساويين في الصفات النّفسية وهي الذاتيات، أم لا، فإنّ تساويهما فهما مثلان كسوادين، والا فإما يتنافيا بانفسهما، بأنّ يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما، فهما ضدّان كالسواد والبياض، والا فخلافان كالسواد والحلاوة.

ووجه بطلان اللازم: أنَّهما لو كانا ضدين أو مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما مجتمعان ضرورة أنَّه يتحقق في الحركة الأمر بها والنهي عن ضدها وهو السكون، ولو كانا خلافين لاجتمع كلُّ منهما مع ضدِّ الآخر؛ لأنَّ من حكم الخلافين جواز اجتماع كلِّ مع ضدِّ الآخر كاجتماع السواد، وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة، فكان يجوز أن يجتمع الأمر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الأمر بضده لكن ذلك محال: إمَّا لأتَّهما نقيضان، وإمَّا لآتَّه تكليف بالمحال.

وفيه أنَّنا نختار أنَّهما مخالفان، لكن نمنع لزوم جواز اجتماع كلِّ مع ضدِّ الآخر؛ إذ الخلافان قد يكونان متلازمين، فيستحيل فيهما ذلك؛ إذ اجتماع أحد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الآخر معه، فيلزم اجتماع كلِّ مع ضده وهو محال، وقد يكونان ضدَّين لامر واحد، كالنوم للعلم والقدرة، فاجتماع كلِّ مع ضدِّ الآخر يستلزم اجتماع الضدَّين.

وأما القول بالتضمَّن، فلا بدَّ فيه من ذكر مقدِّمة.

فنقول: أنَّ تركيب المركَّب إمَّا خارجي كتركيب زيد من اجزائه، وأما ذهني وهو ما كان الشيء مركَّباً بتركيب نفسي، وكان ظرف التركيب^(١) هو الذَّهن كتركيب الإنسان الذي هو في الخارج شيء واحد بسيط اجمالي عن الحيوان الناطق، وأما جعلي وهو أن لا يكون هنا تركيب في الخارج ولا في الذهن نفساً، بل كان تركيب جعلي حاصل من اعتبار المعتبر، كما لو تصوّر الواضع مثلاً الارض والسماء بهيئتهما التركيبية ووضع لفظاً بازاء المجموع من حيث المجموع وهذا التركيب أيضاً ذهني في الحقيقة لكنه جعلي لا نفسي أصلي.

(١) في (خ): التركَّب.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ تركّب الأمر من طلب الشيء مع النهي عن ضده ليس بخارجي ولا ذهني نفسي؛ إذ المتبادر من الأمر شيء واحد اجمالي، وهو الطلب الحتمي، وليس طلب الشيء مع النهي عن تركه في الذهن أيضاً مركّباً بتركّب نفسي ذاتي من باب الانسان، بل كلّ واحد منهما شيء سوى الآخر، وليس وجود احدهما عين وجود الآخر، فلو كان مركباً لكان تركبه جعلياً.

فنقول حيثنّذ أنّ تسمية جزء نحو ذلك المركّب الجعلي بالتضمّن إن كان اصطلاحاً فلا مشاحة، لكن ليس ذلك من باب التضمّن حقيقة؛ إذ المعيار في الفرق بين التضمن والالتزام ان في الأول يتبادر الى الذهن أولاً الهيئة التركيبية، ويفهم الجزء في ضمن الكلّ، وفي الثاني يتبادر الى الذهن أولاً الملزوم، ثم ينتقل بعده الى اللازم، وهاهنا الأمر من قبيل الثاني لا الأول، فان المتبادر أولاً من الأمر أمر بسيط اجمالي، وهو طلب الشيء واظهار المحبوبة حتماً، ثم بعد ذلك بل بعد تصوّر الطرفين يفهم النهي عن الترك من اللفظ التزاماً، فالحقّ اذن الالتزام بالمعنى الاعمّ.

وما قيل من أنّ ماهية الوجوب مركبة من أمرين: أحدهما المنع عن الترك، فصيغة الأمر الدالّ على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمّن، فهو فاسد لا لما عسى ان يتوهم من ان الوجوب امر بسيط اجمالي وان التركب انما هو بعد التحليل العقلي؛ لأنّ ذلك يرد في مثل الانسان، مع أنّ اهل الميزان مطبقون فيه على ان دلالة على الحيوان من باب التضمن، بل لأنّ دلالة الأمر على نفس الوجوب التزامي، فكيف يكون دلالة على جزء الوجوب تضمناً، مضافاً الى ما مرّ من المعيار.

وأما المقام الثاني:

ففي الضدّ الخاصّ، ويمكن الاستدلال فيه على اقتضاء الأمر بالشيء عدم الأمر بضده عقلاً بوجوه:

الأول: أنّه لو أمر الأمر أمراً فورياً، كما لو قال: أزل النجاسة من المسجد، لدلّ ذلك بالالتزام على حرمة الترك الذي هو الضدّ العام، وإذا امر بشيء آخر ضده موسّعاً، كالصلاة لدلّ ذلك على جواز الاتيان بال ضدّ الموسّع حين الأمر الفوري، ولا ريب في ان ارتكاب ذلك الضدّ الموسّع يستلزم ترك الواجب الفوري ولا ريب في أنّ ارتكاب الضدّ الموسّع يستلزم ترك الواجب الفوري الذي هو حرام، ولا ريب في ان الأمر بال ضدّ الموسّع المستلزم فعله ترك الواجب الفوري يدلّ بدلالة الاشارة على الاذن في ترك الواجب الفوري الذي دل الأمر الفوري على تركه، وذلك تناقض في كلام الحكيم بدلالة الاشارة المعبرة في كلامه كما مرّ، وهو عنه محال، فلا بد ان يكون للامر باحدهما مستلزماً لعدم الأمر بالآخر.

الثاني: أنّ ترك الضدّ الموسّع مقدّمة لفعل الواجب الفوري، ولا ريب ان الأمر بالموسّع المستلزم للاذن في فعله المستلزم فعله لترك مقدّمة المضيق المستلزم للاذن في ترك مقدّمة الواجب المضيق، وهو تصريح من الأمر به لفظاً، وقد مرّ في مقدّمة الواجب أنّ تصريح الأمر بجواز ترك المقدّمة لفظاً قبيح، فلا بدّ ان يكون الأمر باحدهما مستلزماً لعدم الأمر بالآخر.

الثالث: ان الأمر بالموسّع مع وجود الأمر بالمضيق يستلزم اجتماع الأمرين المضيقين بالاجتماع الأمري؛ اذ حينئذ يصحّ للمكلّف الشروع بالصلاة في سعة

الوقت تاركاً للواجب الفوري كازالة النجاسة، فتنعقد صلاته صحيحة لوجود الأمر، وإذا انعقدت صحيحة لزم عليه اتمامها، لعموم (لا تبطلوا اعمالكم) ^(١) فيجب عليه الاتمام فوراً، وازالة النجاسة فوراً، وهو تكليف بما لا يطاق، وإن كان مسبباً عن سوء اختيار المكلف، لكن قد عرفت ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطاباً، وان لم ينافيه عقاباً على أصح الأقوال، فلا بد ان يكون الأمر باحدهما مستلزماً لعدم الأمر بالآخر، فلا بد في المثال: أمّا من رفع الأمر بالاتمام، وأمّا رفع فوريّة الازالة وأمّا رفع الأمر بالموسّع رأساً.

و اذا دار الأمر بين احد المذكورات ولا مرجح في البين، فلا بد من الوقف والرجوع الى اصالة فساد الصلّة، فثبت عدم جواز الأمر بالموسّع والمضيق، ولا نريد تعيين أحدهما، بل المقصود عدم امكان الجمع بينهما وهو ثابت.

ويمكن انّ يجاب عن الوجه الثاني أولاً: بأنّ ذلك انما يتمّ لو كان الدليل على الموسع لفظياً، فيكون تصريحاً بجواز ترك المقدّمة لفظاً الذي هو غير جائز؛ لاستلزامه الرجوع أو التناقض أو العبثية العينية كما مر، وأمّا اذا كان لبيّاً فلا يتم، فلم يكن التنافي بين الأمرين ذاتياً مع ان مطلوبكم ذلك.

وثانياً: بأنّه لا يلزم شيء من تلك المحاذير فيما نحن فيه وإن كان الدليل لفظياً؛ اذ المفروض ان جواز فعل الموسع في وقت المضيق انما يكون لأجل اطلاق الدليل، ونحن لا نبالي عن مثله؛ اذ المحاذير المفهومة عرفاً في التصريح بجواز ترك المقدّمة غير جارية حينئذ، بل هي تجري فيما كان الدليل لفظياً نصّاً على جواز

ترك المقدمة، كأن يقول بعد امره بالحجّ: ان شئت فاذهب الى الحج، وان شئت فلا تذهب.

والسرّ في عدم فهم التناقض إذ الرجوع فيما اذا كان الاذن في ترك المقدمة من باب الاطلاق، هو انّ الاطلاق لما كان منساقاً لبيان حكم آخر، وهو وجوب الموسّع، وكان نفي وجوب المقدمة مستفاداً بالالتزام من الأمر بالموسّع محمولاً على نفي الوجوب الذاتي فقط؛ اذ الاطلاق حينئذ بالنسبة الى نفي الوجوب حتى يفهم من اطلاقه نفي الوجوب ذاتاً وعرضياً^(١) حتى يلزم التناقض من باب دلالة الاشارة المستفادة من الأمر بالمضيّق بالنسبة الى وجوب المقدمة.

وثالثاً: بأنّ الاستفادة من الأمر اشياء الرخصة في الفعل وصحته، أي اجزائه عند أتياه ومحبوبيته، والذي ثبت من الدليل نفي الرخصة المستلزمة للمحاذير، وأمّا نفي الصحة التي فيها الكلام هنا، فلا دليل عليه، فيكون الضدّ صحيحاً، فتدبر.

إلاّ انّ يقال: انّ القدر الثابت هو انّ دلالة اللفظ على الرخصة منفية، وأمّا نفس الرخصة في الواقع فوجودها مشكوك فيه، فنقول حينئذ: ان صحة الصلّة مثلاً موجودة بدلالة الأمر، واذا ثبت الصحة ثبت الرخصة الواقعية المشكوك وجودها بالاجماع المركّب.

فان قلت: اذا شكّ في الرخصة، فالاصل عدمها، واذا ثبت عدم وجودها في الواقع، فلا يوجد الصحة أيضاً بالاجماع المركّب.

(١) في (خ): وغرضاً.

قلنا: اجماعنا المركب ضميمة دلالة اللفظ التي هي دليل اجتهادي، واجماعكم دليل ضميمة الاصل وهو دليل فقاهتي فاجماعنا اقوى.

ورابعاً^(١): أَنَا نرى أَنَّ المولى من أَهل العرف يأمر عبده بشراء اللحم في هذا اليوم، ثم قال اسقني ماءً معجلاً، فترك العبد السقي، وشرى اللحم وقت السقي لم يكن معاقباً الا على ترك الامتثال بالسقي المعجل، ويعدّ ممتثلاً بالأمر الموسّع.

ويمكن الجواب عن الوجه الأول بعين تلك الاجوبة.

وعن الثالث أولاً: بأنّ التعارض حينئذ انما نشأ من الخارج، وهو ﴿لَا تُبْطِلُوا﴾^(٢) لا من نفس الأمر بالموسّع والمضيق.

وثانياً: بأنّ ذلك على تسليم تماميته انما يتم اذا كانت العبادة الموسعة مما لا يجوز ابطالها بعد الشروع فيها كالصلاة، لا مطلقاً كما لو وجب عليه قراءة القرآن وجوباً موسّعاً فترك الازالة واشتغل بالقراءة.

وثالثاً: بأنّ اجتماع الأمرين الفوريين في المثال انما نشأ من قوله تعالى: ﴿لَا تُبْطِلُوا﴾ اذ لولاه لم يلزم ذلك، فانّ الأمر الموسّع أولاً اثبت صحة الضدّ، ولم يكن بينه وبين المضيق منافاة كالقضاء مثلاً، ثم بورود ﴿لَا تُبْطِلُوا﴾ حصل امتناع الاجتماع، وإن كان هو بنفسه أيضاً لا يوجب التعارض لو لم يكن الأمر الموسّع موجوداً، فلا بدّ حينئذ اما من التأويل في ﴿لَا تُبْطِلُوا﴾ أو القول بأنّه غير

(١) في (خ): والرابع.

(٢) في (خ): سورة محمد ﷺ: ٣٣.

شامل لمثل ما نحن فيه، فيكون المضيق بحاله، أو من التأويل في الأمر المضيق وابقاء (لاتبطلوا) بحاله.

فعلى الأول يبقى الأمر بالموسع للادائي^(١)، وهو الصلاة مثلاً من دون فورية الاتمام، والأمر بالمضيق وهو ازالة النجاسة. وعلى الثاني أيضاً كذلك أي يبقى واجب موسّع ومضيق، لكن يكون الازالة حينئذ واجبة موسّعة، واتمام الصلاة واجبة فورية، فلا بدّ ان ينظر الى دليل الأمر بالاتمام، ودليل فورية ازالة النجاسة، فان كان احدهما مقطوعاً اخذنا به وطرحنا الآخر، وان كانا ظنين تعارضاً وتساقطاً، فيرجع الى اصاله البراءة عن لزوم الاتمام وعن فورية الازالة، فاذا كان الأمر بالاتمام قطعياً يطرح فورية الازالة، وتكون الصلاة حينئذ مضيقة لازم الاتمام والازالة موسّعة، فيصحّ صلاته اذا اتّمها.

واذا كان فورية الازالة قطعية، يطرح الأمر بالاتمام، وتكون الصلاة موسّعة والازالة مضيقة، فلو اتم الصلاة الادائي كانت صحيحة؛ اذ لا يجتمع حينئذ الأمر ان الفوريان، والمفروض ان الأمر المضيق لا ينافي صحّة الأمر الموسّع بالذات، واذا كانا ظنين يكون الصلاة والازالة كلتاهما موسّعتين، فتصحّ الصلاة أيضاً، فعلى التقادير الثلاثة كانت الصلاة صحيحة، فأين الأمر المضيق الدال على فساد الموسّع.

(١) في (خ): الأدائي.

هذا كله اذا كان التعارض بين «لاتبطلوا» وفوريّة الازالة بأن يكون اصل الوجوب في الجانب الآخر قطعياً، واذا كان معارض (لاتبطلوا)^(١) نفس الواجب المضيق، فيجئ فيه الاحتمالات الثلاثة: من طرح الأمر بالاتمام في الاداء اذا كان وجوب الازالة والقضاء مثلاً مع فوريّتهما قطعياً، فيكون الأمر الادائي بالصلاة موسّعاً، والأمر بالقضاء مضيقاً، وتصحّ الادائية لو أتى بها المكلف؛ اذ لا اجتماع لأمرين فوريين، ومن طرح وجوب القضاء وابقاء الأمر بالاتمام في عكس ذلك، فيكون صلاة الاداء أيضاً صحيحة؛ اذ لا امر بالقضاء أو الازالة، والمأمور به هو الصلاة الادائية لا غير، ومن طرحها اذا كانا ظنيين، فتكون الصلاة الادائية باقية موسّعة لذهاب الأمر بالاتمام بالمعارضة، وذهاب الأمر بالقضاء أو الازالة فان شاء اتمّ وصحّت وان شاء ابطل فعلى التقادير الثلاثة تصحّ الصلاة.

فان قلت: اذا كانا ظنيين لم لا تحكم بالتخير بين الأمرين المضيقين وتحكم باصالة البراءة عنهما، مع ان احدهما في الواقع مكلف به قطعاً؟.

قلنا: الأمر كما ذكرت، فان العرف لو علم التساوي بين الأمرين المضيقين احدهما مشروط والآخر مطلق لخير بينهما، وذلك أيضاً لا يضرّ لصحة^(٢) الصلاة كما قلنا.

(١) في (خ): المعارض للآتطلوا.

(٢) في (خ): بصحة.

لكن الانصاف ان الأمرين المضيقين لو ورد أحدهما مشروطاً والآخر مضيقاً يحكم بتقديم المضيق المشروط بعد وجود شرط، فلو قال المولى لعبده: ركب اليوم الخلّ مع السكر، ثم قال بعد ما ركبت لزم عليك الاتمام، أي لزم عليك تقديمه حذراً من الضياع، ولا اجوز لك التأخير حينئذ، ثم قال له قبل ان يركب: اعطني ماءً معجلاً، فاهل العرف يفهمون حينئذ أنه بعد ترك السقي والعصيان واشتغاله بالتركيب الموسع يكلف بالاتمام والتقديم لا السقي، فبعد تحقق شرط الواجب المضيق المشروط يطرحون المضيق المطلق، وإن كان هو عندهم عاصياً، لكن على التقادير يصح الصلاة عند الاتمام، سواء أطرحنا الأمرين الفوريين، أو خيرنا بينهما، أو اطرحنا واحداً معيناً منهما.

ثم انّ هذا الجواب انما يرد على القول بأنّ الأمر يقتضي الأمر بالصدّ إن كان مراد القائل فساد الصدّ الموسّع أي الصّلاة، والآ فإن كان مراده عدم جواز اجتماع الأمرين فلا يرد؛ لأنّ في تلك التقادير^(١) نحن حكمنا بصحة الصّلاة باجتماع الأمرين، بل اما اطرحناهما أو اطرحنا احدهما، فتدبر، هذا كله اذا قالوا بالاعتضاء العقلي.

واما اذا ادّعوا انّ الأمر يقتضي عدم الأمر بالصدّ عرفاً ولفظاً، وإن كان العقل لا يابى عنه، فجوابه ما مرّ من انّ بناء العرف على جواز اجتماع الأمرين في آن واحد أحدهما موسّعاً والآخر مضيقاً، ويعدون الآتي بالموسع ممتثلاً من تلك الجهة.

(١) في (خ): التقديرات.

فظهر ان الأمر بالشيء لا يقتضي عدم الأمر بالضدّ لا عقلاً ولا لفظاً واما القول باقتضائه النهي التبعي، فهو الحق؛ لأنّ ترك الضدّ مقدّمة لفعل المضيق، ومقدّمة الواجب واجبة تبعاً بالمعنى الذي مرّ، واذا وجبت حرم تركها بالمعنى الذي يقتضيه الوجوب بالمعنى المذكور، أي النهي التبعي، فيكون المعنى ان المكلف حين ترك المقدّمة بارتكاب الضدّ الموسّع معاقب على ترك المضيق بالمعنى المتقدم، أي يعاقب على ترك ذي المقدّمة عند فعل الضدّ الذي هو ترك مقدّمة المضيق، لكن ذلك لا يثمر في الفسق والعدالة؛ لمقارنة ترك المقدّمة مع ترك ذي المقدّمة هنا، فلا يقدم حتى يثمر.

وامّا اقتضاء هذا النهي التبعي عن فعل الضدّ عقاباً مستقلاً عليه، فلا لما مر من ان مقدّمة الواجب ليست واجبة بهذا المعنى، واما اقتضائه الفساد فلم يثبت من نحو ذلك النهي، فالاصل أيضاً صحّة الضدّ.

وامّا القول باقتضاء الأمر النهي الاصيلي عن ضده عرفاً وعقلاً، فهو فاسد اما العرف، فقد عرفت أنّه يحكم بصحّة الموسّع وإن كان معاقباً لتأخير الفوري، واذا ثبت ان العرف يحكم بصحّة الموسّع، وبحصول الامثال، وبعدم النهي الاصيلي عن الضدّ، وان ذلك واقع عندهم، ثبت ان العقل أيضاً لا يأبى عنه؛ لأنّ كلّ ما حكم به العقل وكان عليه بناءه حكم العقلاء به أيضاً، نعم قد يحكم العقلاء بشيء والعقل متحير فيه، لا أنّه يحكم بخلافه، فان النسبة بين القوة العاقلة وطريقة العقلاء عموم مطلق، فكّل ما حكم به العقل حكم به العقلاء، ولا ينعكس كلياً، فكيف يمكن حكم العقل هنا بعدم الصحّة مع حكم العقلاء بها واذا ثبت ان العرف والعقل لا يأتیان عن عدم النهي عن الضدّ، ولا يقتضيان النهي عنه، بقي الأصول المتقدمة سليمة عن المعارض.

فان قلت: انّ ترك الضدّ مقدّمة لفعل المضيق وفعل الضدّ المضيق واجب، فترك الضدّ واجب واذا كان واجباً كان فعله حراماً.

قلنا: انّ كون الترك مقدّمة مسلّم، لكن مرادك من قولك «مقدّمة الواجب واجبة» انّ اردت منه الوجوب الاصيلي المستلزم للعقاب عليها بنفسها عند تركها فهو ممنوع، فكيف يكون تركها حراماً أصلياً حتّى يكون فعلها فاسداً ويكون عليها عقاب، وانّ اردت منه الوجوب بالمعنى الذي ذكرنا، فهو مسلم، لكن ذلك لا يستلزم النهي الاصيلي كما مرّ.

فان قلت: فعل الضد مستلزم لترك المأمور به، وترك المأمور به حرام؛ ففعل الضد حرام اذ لا يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم.

وفيه ان الملازمة مسلمة لكن عدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم ممنوع؛ اذ قد مرّ ان كون احدهما واجباً والآخر مباحاً جائز، وفيما نحن فيه نقول: ترك المأمور به حرام، وفعل الضدّ مباح لا امر به ولا نهى عنه، ولا دليل على حرمة، ولا دليل على عدم الاختلاف بتلك الكيفية، مضافاً الى انا قلنا: انّ الاختلاف جائز مطلقاً اذا كان من اختيار المكلف، فيصح حينئذ أن يكون احدهما حراماً والآخر واجباً.

وامّا الجواب بأنّ الملازمة مسلمة، لكن ليس التلازم هنا من باب العلة والمعلول ومعلولى العلة الواحدة، فهو منطبق على مذهب صاحب المعالم لا على مذهبننا.

فان قلت: لو لم يكن الضدّ الموسّع كالصلاة حراماً ومنهياً عنه، لصحّ فعله، ولو صحّ فعله لزم اجتماع الأمرين المضيقين في قوله تعالى «لا تبطلوا» وفي الأوامر الفوري كما مرّ.

قلنا: ذلك على فرض تماميته لا يدل على النهي عن الضدّ، بل على عدم الأمر به، فقله لو لم يكن منهياً لصحّ فعله ممنوع؛ اذ لا ملازمة بينهما؛ لا مكان استناد البطالان الى عدم الأمر لا الى النهي.

ثم اعلم ان صاحب المعالم قال في جواب الكعبي ما حاصله: ان ترك الحرام قد يكون مع الصّارف أي عدم الارادة، وقد يكون بدون الصّارف، وقال في ردّ المستدل على اقتضاء الأمر النهي عن الضدّ: بأنّ الصّارف لازم الوجود ومستمر مع ترك الواجب^(١).

فيرد عليه مطالبته الفرق بين ترك الواجب وترك الحرام، وكيف لا يجوز ترك الواجب أيضاً بدون الصّارف، إلّا أن يقال: ان الداعي في فعل الحرام موجود غالباً لميل النفس اليه، فالصّارف الذي هو عدمه قد يكون منتفياً مع ترك الحرام، ومع ذلك قد يتحقّق ترك الحرام خوفاً منه سبحانه تعالى، وان لم يكن الصّارف موجوداً، بخلاف الواجب فان الدّاعي فيه لم يكن موجوداً غالباً؛ لعدم ميل الطبع اليه، فالصّارف مستمراً لوجود مع تركه.

وفيه أنّه لا يتم كلياً؛ اذ قد يحصل ويوجد الميل الى فعل الواجب أيضاً والارادة اليه، ومع ذلك قد يترك لدواعٍ خارجيّة، وأيضاً أنّه قال في ردّ المستدلّ بأنّ الصّارف لاقتضائه ترك الواجب يكون حراماً؛ لأنّ علّة الحرام حرام، نظراً الى قاعدته^(٢) من حكمه بوجوب المقدّمات السببية.

(١) في (خ): معالم الدين ص ٧٠.

(٢) في (خ): قاعدة.

ويرد عليه ان الصارف الذي هو عدم الدّاعي الذي هو شرط لوجود الواجب يكون انتفاء للشرط، وانتفاء الشرط ليس علة لانتفاء المشروط، بل قد يكون مقارناً ومستلزماً له، فحكمه بكون الصارف علة لترك الصارف فاسد من وجهين:

أحدهما: أنّنا في ردّ سلطان العلماء في استدلاله على عدم كون ترك الضدّ مقدّمة لفعل الضدّ ان عدم الشرط ليس علة لعدم المشروط بل مقارن له، والّا لزم كون الشرط سبباً، بل قد يكون انتفاء أحد أجزاء العلة التامة مطلقاً شرطاً ام غيره مقارناً لانتفاء نفس العلة التامة، وعلة لانتفاء العلة التامة الذي هو علة.

وثانيهما: أنّه يلزم عليه بناءً على كون الصارف علة لترك الواجب ان يقول بوجود المقدّمة مطلقاً وان كانت شرطاً؛ لكون الصارف الذي هو ترك الشرط الذي هو الارادة حراماً؛ لكونه علة للحرام أي ترك الواجب، فيكون ترك الصارف أي نفس الارادة التي هي^(١) شرط واجباً، فلا معنى لقوله في مقدّمة الواجب بالتفصيل بين السبب وغيره، بل كان الواجب القول بالوجوب مطلقاً حتّى الشرط؛ لأنّ عدم الوضوء بناءً على مقالته علة لعدم الصلّة، فيكون حراماً على قاعدته، فيكون ترك عدم الوضوء الذي هو نفس الوضوء واجباً من باب المقدّمة.

وأيضاً أنّه مسلّم في الوجه الثاني من الوجهين اللذين نقلهما عن المستدل اجتماع الأمر والنهي في الصارف، ولكن اجاب بأنّ النهي لا يضر في الواجب

(١) في (خ): هو.

التوصلي؛ لكونه ليس على حدّ ساير الواجبات، فيجتمع مع الحرام، ويكون مسقطاً للتكليف.

وفيه أنّ اجتماع الأمر والنهي في الواجب التوصلي قبيح؛ لأنّ الجميع حيثنذ آمري؛ لأنّ الواجب التوصلي أيضاً على حدّ ساير الواجبات.

فالأحسن في الجواب في هذه الصورة هو التردد، بأنّ يقال: اتّا ان قلنا بأنّ المأمور به في المقدمات هو الكلّي القدر المشترك بين افراد المقدّمة أعني فرداً ما، فيصحّ حيثنذ اجتماع الأمر والنهي فيها؛ لأنّ المأمور به هو طبيعة المقدّمة، والمنهي عنه هو الفرد، فيكون الجمع مأمورياً، فيصحّ الاجتماع.

و ان قلنا: بأنّ المأمور به في المقدمات هو الافراد، فنقول: ان الأمر حيثنذ ينحصر في الافراد المباحة، ولكن انحصار الأمر في المباحات لا يخرج الحرام عن كونه مقدمة فيحصل الامتثال به، وإن كان المكلف عاصياً لارتكابه المقدّمة، الّا أنّه يحصل الامتثال بالواجب من دون اجتماع الأمر والنهي.

فأنّه قال في آخر المبحث: ان وجوب المقدّمة على تقدير القول به منحصر- بحالة امكان ذي المقدّمة، وهو مع وجود الصارف: ممتنع^(١).

وفيه أولاً: ان الصارف لو لم يكن مقدوراً للمكلف، فكيف يحكم بحرمة؛ لكونه علّة للحرام الذي هو ترك الواجب، وان كان مقدوراً فلم لم يتّصف المقدّمة بالوجوب باعتبار كونها مقدمة للواجب، ولا يمكن كون شيء واحد في آن واحد مقدوراً و غير مقدور لشخص واحد.

وثانياً: نقول لا شك أنّ إذا المقدّمة أنّها يمتنع مع الصارف بشرطه، لا لا بشرط كما لا يخفي.

ثمّ أنّه رحمه الله قال: ان الضدّ العام قد يطلق على احد الاضداد الوجوديّة أي ضدّ ما، وقال أنّه يرجع الى الضدّ الخاص باعتبار ان النهي عن طبيعة الضدّ مستلزم للنهي عن كلّ الافراد، كما ان ازالة النجاسة بناءً على اقتضائه النهي عن الضدّ الخاص أيضاً بمنزلة لا تصلّ، فيكون مرجع النهي عن أحد الأضداد الوجودية الى النهي عن الضدّ الخاص^(١).

وفيه نظر؛ لأنّنا ان قلنا بأنّ ازل النجاسة يقتضي النهي عن الضدّ الخاص، لكان خصوص الصلّاة منهياً عنه، فيكون بمنزلة ان يقول الشارع: ازل النجاسة ولا تصلّ، فلا تصحّ الصلّاة حينئذٍ لأنّه نظير قوله (صلّ ولا تصلّ في الدار المغصوبة) وبعبارة اخرى صار بمنزلة ان يقول: افعل الصلاة ولا تفعل الصلّاة لكونها؛ ضدّاً للازالة، فيكون الجهة تعليليّة، والجمع آمريّاً، والصلّاة باطلة.

وان قلنا: بأنّه يقتضي النهي عن ضده العام، بمعنى احد الاضداد الوجوديّة، كان قول الشارع (أزل النجاسة) بمنزلة قوله (لا توجد ضدّ اما) فيكون صلاة تارك الازالة صحيحة؛ لأنّ قوله (ازل النجاسة) و(لا توجد ضدّ اما) نظير قوله (صل ولا تغصب) فكما ان هذا لا يستلزم البطلان فكذا هذا؛ لكون الجمع حينئذٍ مأمورياً؛ لرجوع النهي الى الوصف الخارج، أعني الضديّة والغصبية.

لا يقال: انّ النكرة في سياق النفي تفيد العموم الاستغراقي.

لأنّا نقول: أنّه يصير بمنزلة قول الشارع (صلّ ولا توجد غصباً) فيكون النهي أيضاً راجعاً الى الوصف الخارج، فظهر أنّ النهي عن أحد الأضداد لا يرجع الى النهي عن الضدّ الخاص، لما عرفت من الثمرة العظيمة في اجتماع الأمر والنهي في ذلك.

ضابطة

تعليق الأمر على الشرط هل يدل على فقد الأمر

عند فقد الشرط أم لا؟

وتنقيح الكلام فيه يقتضي رسم مقدمات:

المقدمة الأولى: اعلم أنّ المنطوق عبارة عن حكم شيء مذكور، سواء كان الحكم مدلول اللفظ أم لا، والمفهوم وعبارة عن حكم شيء غير مذكور، سواء كان الحكم مذكوراً، أم لا، لكن يشترط في المقامين ان يكون الحكم مدلول اللفظ، فزيد قائم مفهومه اللقب أنّ عمروا مثلاً ليس بقائم، وفي الغنم السائمة زكاة مفهومه الوصف ان المعلوفة لا زكاة فيها.

وقد يجتمع المفهومان كما في المثال الأول؛ لأنّ مفهوم قائم فيه ان زيدا ليس بجالس أو ضاحك ونحوه، ويشكّل الأمر في مفهوم الشرط، كان جاءك زيد فأكرمه، فان الشرط في مفهوم الشرط أنّ يكون الموضوع في المفهوم والمنطوق ذاتاً واحداً، فمنطوق المثال المذكور وجوب اكرام زيد عند مجيئه، ومفهومه عدم وجوب أكرام زيد ان لم يجيئه، فاتّحد الشيء الذي له الحكم في المنطوق مع الشيء الذي له الحكم في المفهوم، وقد قلنا أنّ المفهوم عبارة عن حكم شيء مذكور فلم ينعكس التعريف.

ومن هنا ظهر خطأ من قال في آية النبا ان مفهوم الشرط ان جاءكم عادل فاقبلوا ولا تبيّنوا؛ لما عرفت من اشتراط اتّحاد ذات الموضوع في المفهوم والمنطوق في مفهوم الشرط، نعم ما قاله هو مفهوم الوصف وهو الفاسق، فإنّ مفهومه غير الفاسق اعمّ من العادل أو العادل بخصوصه.

ويمكن الجواب: بأنّ الموضوع في مفهوم الشرط يختلف مع موضوع المنطوق أيضاً، وإن كان ذات الشخص واحداً، فيهما، فان ما له الحكم في المنطوق زيد الجائي وفي المفهوم زيد الذي لم يجيء، فالقيد جزء للموضوع، فاختلف ما له الحكم في المقامين، وهكذا في كلّ مثال لمفهوم الشرط، وقد يعرف المنطوق بأنّه ما دل عليه اللفظ في محل النطق، والمفهوم بأنّه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق.

وتحقيق الكلام فيه: أنهم اختلفوا في ان المفهوم والمنطوق هل هما وصفان للدلالة ام للمدلول أي الحكم يظهر من بعض الأول ومن بعض الآخر، والظاهر أنه لا قائل بكونهما وصفين للموضوع، والحقّ كونهما وصفين في الاصطلاح للمدلول، فإن المتبادر منهما ذلك لا الدلالة، فأنتهم يقولون: إنّ الدلالة منطوقية، فالإتيان ببيان النسبة دليل على أنّهما ليسا وصفين للدلالة فاطلاق المفهوم والمنطوق وحملها على الدلالة أو الموضوع خلاف المصطلح.

فنقول حينئذ إنّ لفظة ما في تعريف المنطوق أمّا كناية عن الموضوع أي ما له المدلول أم عن الحكم أي المدلول، وعلى الأول يحتمل معانٍ ثلاثة:

الأول: أنّ المنطوق موضوع دلّ عليه اللفظ حال كون ذلك الموضوع في محل النطق.

الثاني: ان المنطوق موضوع دلّ على حكمه اللفظ حال كون ذلك الموضوع في محلّ النطق.

الثالث: أنّ المنطوق موضوع دلّ على حكمه اللفظ حال كون ذلك الحكم في محلّ النطق.

وعلى الثاني يحتمل معنيين:

الأول: ان المنطوق مدلول أي حكم دل عليه اللفظ حال كون ذلك الحكم في محل النطق.

و الثاني: أنّ المنطوق حكم دلّ عليه اللفظ حال كون موضوع ذلك الحكم في محل النطق.

والمعنى الأول فاسد؛ لأنّه خلاف المصطلح لاستلزامه حمل الموضوع على المنطوق، مع أنّه وصف للحكم.

وكذا الثاني والثالث لما ذكر، مضافاً في الثالث الى أنّه لا يحصل الفرق بين المفهوم والمنطوق؛ اذ على هذا المعنى يصير المعيار في الفرق بينهما كون الحكم في محلّ النطق وعدمه، وقد قلنا: إنّ المعيار في الفرق كونا ما له الحكم في محلّ النطق وعدمه.

وكذا الرابع لما ذكرناه بقولنا (مضافاً).

والخامس لا يرد عليه شيء ممّا مرّ، لكنه خلاف الظاهر من التعريف. وما ذكرناه في تعريف المنطوق من الاحتمالات والايادات جار في تعريف المفهوم، فهذا التعريف فاسد، بل الذي ذكرناه أولاً أيضاً فاسد؛ لأنّه جعل المعيار في الفرق كون الموضوع مذكوراً وعدمه، وعلى ذلك يصير مفهوم القصر في قولنا «أنّما زيد قائم» منطوقاً؛ اذ الموضوع في المفهوم أيضاً هو زيد المذكور. ولا يتمشى فيه التّوجيه الذي ذكرناه في مفهوم الشرط باخذ الوصف قيّداً، فلا ينعكس تعريف المفهوم، ولا يطرد تعريف المنطوق.

وكذا يكون مفهوم الآية الشريفة ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَّهُ﴾^(١) الآية الشريفة منطوقاً، فان مفهوم الجملة الأولى أنّ من يؤدّي القطار يؤدّي الدينار بطريق أولى، ومفهوم الجملة الثانية أنّ من لا يؤدّي القطار لا يؤدّي الدينار بطريق أولى، فالموضوع مذكور في كلّ من الجملتين في المفهوم والمنطوق، وكذا الكلام في

آية التأنيف^(١)، وأيضاً يلزم عليه ان يكون وجوب مقدّمة الواجب على القول بالدلالة اللفظية مفهوماً؛ اذ الموضوع والحكم كلاهما غير مذكورين، مع أنّه منطوق عندهم، فلا يطرّد تعريف المفهوم ولا ينعكس تعريف المنطوق.

وكذا قوله ﷺ (رفع عن أمتي الخطأ)^(٢) من المنطوق مع ان الموضوع وهو المؤاخذه غير مذكور فيه فيكون مفهوماً.

وكذا قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾^(٣) من المنطوق والموضوع، أي الاهل غير مذكور، فيلزم عدم انعكاس المنطوق، وعدم أطّراد المفهوم، إلّا أنّ يجاب عن الاخيرين بأنّ المؤاخذه والاهل مقدّران، والمقدر كالمذكور، وإنّ المراد من المذكور أعمّ من ذلك.

ومحصل الكلام: أنّ المعيار في الفرق بين المنطوق والمفهوم: أمّا وجود الموضوع وعدمه، فقد عرفت أنّه مستلزم لعدم الانعكاس والاطراد من الطرفين، وأمّا وجود الحكم وعدمه، فهو مستلزم لانتقاض المنطوق بالمفهوم، كما في وجوب مقدّمة الواجب على القول بالدلالة اللفظية، فان الحكم غير مذكور فيه كالموضوع، وأمّا وجودهما في المنطوق وفقدهما معاً في المفهوم، فهو مستلزم للانتقاض طرداً وعكساً، مضافاً الى لزوم الوساطة بين المفهوم والمنطوق، وأمّا وجودهما في المنطوق وعدم وجودهما في المفهوم، سواء وجد أحدهما في المفهوم ام لم يوجد شيء منهما، فهو مستلزم لانتقاض المنطوق بالمفهوم في وجوب مقدّمة الواجب على القول المذكور.

(١) قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ﴾ سورة الاسراء: ٣٣.

(٢) عوالي اللئالي ١: ٣٣٣ ١٠١.

(٣) سورة يوسف: ٨٣.

وأما وجود أحدهما في المنطوق، وفقداهما جميعاً في المفهوم، فهو مستلزم لما استلزمه الأول، فاقل الاحتمالات محذوراً هو الرابع والثاني، لكن ما على اختارناه من عدم وجوب المقدمة لفظاً لا يلزم محذور.

فالأحسن في التعريف بحيث يصح على كل الأقوال أن لا يؤخذ لفظ المفهوم قدراً مشتركاً، أي مشتركاً معنوياً بين المفهوم الموافق والمخالف، ويقال: أن المفهوم هو مدلول اللفظ ثانياً بطريق الأولوية، أو مدلول يكون مخالفاً لما استفيد من اللفظ.

أولاً والمنطوق ما عدا ذلك من الدلالات اللفظية، فلا يرد محذور أصلاً.
أقول: وحينئذ يدخل دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده العام في المفهوم المخالف، وليس مفهوماً في الاصطلاح.

ثم اعلم أن المنطوق إما صريح وهو ما كان فيه الموضوع أي ما سوى الحكم من المتعلقات مذكوراً في الكلام مع الحكم، وذلك لا يصير إلا في الدلالة المطابقة كأكرم العالم، وإما غير صريح، وهو ما سوى ذلك. وأما الدلالة التضمنية، فليست من الدلالة اللفظية حتى يكون داخلية في المفهوم أو المنطوق، بل من الدلالة العقلية التبعية، فلا وجه لعد بعض أياها من المنطوق.

ثم المنطوق الغير الصريح على أقسام: المدلول عليه بدلالة الاقتضاء، والمدلول عليه بدلالة التنبيه والاياء، والمدلول عليه بدلالة الإشارة؛ لأنه أما أن يكون الدلالة مقصودة للمتكلم أو لا، وعلى الأول أما أن يتوقف صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً عليه أم لا.

أما الأول: فهو دلالة الاقتضاء، كقول الله ﷻ (رفع عن امتي تسعة خطأ)^(١) وقوله تعالى ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾^(٢) وقول القائل (أعتق عبدك عني على ألف) ففي المثال الأول لو لم يقدر المؤاخذة صار كذباً، وفي الثاني لو لم يقدر الادل لما صحّ عقلاً، وفي الثالث لو لم يقدر قوله مملكاً لي على ألف لما صحّ شرعاً؛ اذ لا عتق الا في ملك، وكلّ تلك الامثلة مناطيق؛ اذ ليست بمفهوم موافق ولا مخالف، بل ليست حكماً آخر وأما أنّها مناطيق غير صريحة، فلعدم ذكر الموضوع، أي ما سوى الحكم من متعلقات الحكم اجمع، فيها فمن الأول حذفت المؤاخذة، ومن الثاني الادل ومن الثالث قوله (مملكاً لي أياه) والثاني دلالة التنبيه والأياه، وهو ما لا يتوقّف صدق الكلام ولا صحّته عقلاً ولا شرعاً عليه، لكنه مقترن بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران، فيفهم منه العلية، فالمدلول هو عليه ذلك الشيء للحكم كقوله ﷻ (كفر) بعد قول الاعرابي: هلكت واهلكت واقعت أهلي في نهار رمضان^(٣)، فعلم منه ان الوقاع علة لوجب الكفارة. أما عدم كونه مفهوماً موافقاً أو مخالفاً فظاهر. وأما عدم كونه صريحاً، فلعدم ذكر الحكم أي العلية في الكلام، فإنّ المراد من الحكم اعمّ من الوصف.

و أما الثاني من القسمين الأولين أي ما لم يقصد فيه الدلالة، بل يلزم من الكلام بدون قصد المتكلّم على ظاهر المتعارف في المحاورات، كدلالة الآيتين^(٤)

(١) تحف العقول ص ٥٠.

(٢) سورة يوسف: ٨٣.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٣: ١١٥ ح ١٨٨٥.

(٤) سورة الأحقاف: ١٥ ولقمان: ١٤.

على أقلّ الحمل، فأنّه غير مقصود منهما، بل المقصود من إحداهما بيان تعب الأمّ في الحمل والفصال، ومن الأخرى بيان أكثر مدة الفصال، فهو دلالة الإشارة، أمّا عدم كونه مفهوماً موافقاً أم مخالفاً فظاهر. وأمّا عدم الصّراحة، فلعدم ذكر أقلّ الحمل فيها، وعدم ذكر ستة أشهر أيضاً.

ثمّ أتّم عدّوا دلالة الإشارة من المنطوق الغير الصّريح، مع أنّ المنطوق لا بدّ أنّ يكون من الدلالات اللفظية؛ لأنّ المقسم في باب المنطوق والمفهوم هو دلالة اللفظ ومدلول اللفظ ولا ريب أنّ مدلول اللفظ لا بدّ ان يكون مقصوداً منه.

وأمّا في دلالة الإشارة كالآيتين، فلا قصد، فاللفظ لا يدلّ على الحكم، بل العقل بواسطة ملاحظة اللفظ يحكم بذلك، فهي من الدلالة التبعيّة العقلية كالتضمّن ففي كلّما تم تناقض، فالأولى إخراجها من اقسام المنطوق كالـتضمّن. وأيضاً مثل قولنا (أسد يرمى) ليس مفهوماً موافقاً ولا مخالفاً، ولا بدلالة الإشارة اذا جعلناها من اقسام المنطوق، ولا بدلالة التنبية والأبهاء وهو ظاهر، ولا بدلالة الاقتضاء اذا الظاهر من تمثيلهم بالأمثلة المذكورة للاقتضاء أنّه منحصر في مجاز الاعراب، أي مجاز الحذف، أو ما يكون قرينة العقل، فان الشرع أيضاً قرينة عقلية في مقابل القرينة اللفظية، ولا بالمنطوق الصّريح؛ لأنّهم جعلوه عبارة عن دلالة المطابقة، و ظاهرها المعنى الحقيقي لا المجازي.

فلا بدّ اذن من إخراج كلّما تم عن ظواهرها: اما بجعل مثل اسد يرمى داخلا في المنطوق الصّريح، بجعل تعريف المنطوق الصّريح اعم من كونه مدلولاً بالدلالة المطابقة الظاهرة، وغيرها بأنّ يقال: الصّريح ما كان فيه الموضوع

والحكم المذكوراً بلفظ ظاهري أم غير ظاهري ليشمل المجازات التي قرينتها لفظية، فهي اذن منطوقة صريحة. أما كونها منطوقة فظاهر، وأما كونها صريحة فلأنَّ الرجل الشجاع المذكور بلفظ مجازي مطابق وهو الأسد، وأما بادخال المجازات في دلالة الاقتضاء ويقال: أنَّها ممَّا يتوقَّف صحة الكلام عليه عقلاً، بجعل المراد من العقلي اعمّ من العادي، فإن القرينة العادية أعني عدم اعتبار الرمي من الحيوان المفترس واعتياده من الرجل الشجاع صارت قرينة بحمل^(١) الأسد على الرجل الشجاع، فهو من المنطوق الغير الصريح، وأما كونه منطوقاً فظاهر، وأما كونه غير صريح، فلعدم مذكورية رجل الشجاع صريحاً بنحو الحقيقة، فاذن يوجد في تعريف الصريح ان يكون الدلالة على الحكم والموضوع باللفظ الظاهري الحقيقي^(٢) لا غير.

ثمّ اعلم ان المفهوم إمّا موافق وهو ما كان اللفظ دالاً بدلالة أصليّة على حكم آخر ثانياً بطريق الأولوية، ويسمى بفحوى الخطاب، ولحن الخطاب، والقياس الجلى ومفهوم الموافقة، وطريق الأولويّة، والقياس بطريق أولى.

ثمّ الأولويّة أنّها تكون من المفهوم اذا استفيدت من اللفظ لا اذا استفيدت من العقل بواسطة ملاحظة اللفظ كما في رواية أبان في قطع الاصابع^(٣).

وأما مخالف، وهو على اقسام:

مفهوم الشرط والغاية والصفة، أي المشتقات كالسائمة والمعلوفة، ولا يشمل

(١) في (خ): صار سبباً لحمل.

(٢) في (خ): بلفظ ظاهري حقيقي.

(٣) فروع الكافي ٧: ٣٩٩ ح ٦.

الوصف النحويّ، كجاءني زيد الذي ضرب فأنته مفهوم القي،د ولا مثل زيد قائم، نعم جاءني رجل قائم من مفهوم الوصف.

ومفهوم القيد كالحال والتمييز ونحوهما، والنسبة بين الاخير وسابقه عموم من وجه، كالحال المشتق فأنته وصف وقيد وهذا وقود خلا فأنته قيد لا وصف ورجل قائم فأنته وصف لا قيد.

ومفهوم الحصر وهو ما كان فيه حرف حصر، أو قدم فيه ما كان حقه التأخير، نحو الامير زيد.

ومفهوم اللقب، والمراد اسماء الاعيان، والظاهر دخول اسم المعنى كالمصدر فيه أيضاً ومفهوم الزمان كاضرب يوم الجمعة، وأما اضرب في المسجد ونحوه، فهو من مفهوم القيد ولا يصطلح عندهم التسمية بمفهوم المكان.

ومفهوم العدد، والمراد منه الدلالة على نفي ما زاد عن العدد المذكور، وأما عدم جواز الاقل، فهو من المنطوق؛ اذ لا يحصل الامتثال بالعشرة مثلاً بأقل منها.

ثم اعلم أنه لا ريب في عدم جواز ارادة المفهوم المخالف بعد قيام القرينة على عدم ارادة المنطوق؛ لأنّ الدلالة على المفهوم ان كان من باب دلالة الالتزام، فلا ريب في انتفاء الالتزام عند انتفاء المطابقة، وان كان ارادة المفهوم من باب استعمال اللفظ في المفهوم مجازاً من غير ارادة المنطوق، فلا ريب أنه مستنكر عرفاً، فلا يقولون في الغنم السائمة زكاة، بمجرد^(١) اعلام عدم وجوب زكاة المعلوفة.

(١) في (خ): لمجرد.

وأما المفهوم الموافق، فقليل: أنه ان قلنا ان دلالة مثل ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌ﴾^(١) على ما فوق الأف من الأذى انما هي لأجل كون امثال تلك الألفاظ منقولة عن المعنى اللغوي الى مطلق النّهي عن الأذى الاذي مثلاً ونحوه، فيجوز ارادة المفهوم من اللفظ دون المنطوق، بأن يريد من هذا الكلام النهي على ما فوق الأف من الأذى ولا يريد النهي عن الأف، لكن مع القرينة كما هو المفروض؛ لأنّه يصير من باب العامّ المخصّص، وهو حجة في الباقي.

وان قلنا بعدم النّقل، بل لكون^(٢) الدلالة على حرمة ما فوق الأف من الأذى من باب مفهوم الموافقة، فلا يجوز ارادة المفهوم فقط بعد قيام القرينة على عدم ارادة المنطوق.

وفيه أنّ صحّة استعمال نحو تلك الالفاظ في النّهي عن مطلق الأذى ونحوه في الجملة اعمّ من كونه حقيقة ومجازاً، ممّا لا ريب فيه وان لم يكن المنطوق مراداً، بل ذلك اقرب المجازات في تلك الالفاظ واشيعها ان لم نقل بالنقل فيها.

فالاستعمال صحيح سواء كان من باب الاستعمال المجازي في المفهوم أو النقل، فاذا قام قرينة على عدم ارادة المنطوق، فلا بدّ من الحمل على المعنى المجازي أي المفهوم؛ لأنّه اقرب واشيع.

نعم على القول بالمفهومية لا يمكن ارادة المفهوم من باب دلالة الالتزام، بل يراد المفهوم من باب الاستعمال المجازي حذراً عن الغلط، ويكون كالعام المخصّص على القولين، فلا يطرح الخطاب على التقديرين.

(١) سورة الاسراء: ٣٣.

(٢) في (خ): يكون.

ولو كان مراد هذا المفصل هو ما ذكرناه من أنه لو كان من باب المفهوم لم يمكن ارادته بعد قيام القرينة على عدم ارادة المنطوق من باب دلالة الالتزام، فهو صحيح، لكن ذلك لا يثبت عدم الجواز؛ اذ الجواز المطلق على القول بالمفهومية وعدم النقل.

المقدمة الثانية:

الشرط محركة العلامة، ومنه اشراط الساعة أي علائمها، وقد يقال شرط الحجام اذا شق الجلد بمبضعته وان لم يدم، وهو أيضاً مأخوذ من المتحرك. واما الشرط بالسكون، فهو لغة الالتزام والالتزام.

وفي عرف الفقهاء والاصوليين ما يتوقف عليه وجود الشيء، ولا يلزم من وجوده وجوده، كما أنه يلزم من عدمه عدمه، فمتى اطلق هذا اللفظ في كلامهم حمل على مصطلحهم.

واما في العرف العام، فيحتمل ان يكون ذلك اللفظ حقيقة في السبب، أي ما يتوقف عليه الشيء لذاته وجوداً وعدمًا.

ويحتمل أن يكون حقيقة في الملزوم، أي ما يلزم من وجوده وجود الشيء لا بمعنى توقّفه عليه، كقولك الانسان شرط للحيوان، أي هو ملزومه، لكن لا يلزم من عدم ذلك الملزوم عدم اللازم.

ويحتمل ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين السبب والملزوم، وهو مطلق لزوم الوجود من الوجود من دون أخذ قيد لزوم عدم من عدم كما في السبب، أو عكسه كما في الملزوم.

ويحتمل أن يكون حقيقة في الشرط بالمعنى المصطلح عند الفقهاء ليتحد العرف العام والخاص، كما هو مقتضى الأصل.

ويحتمل أن يكون حقيقة في القدر المشترك بين الشرط المصطلح عند الفقهاء والسبب، أي مطلق ما يلزم من عدمه عدمه.

إذا عرفت تلك الوجوه، فاعلم أنه لا سبيل إلى الثاني منها؛ إذ لا يقال الإنسان شرط الحيوان، بل يصح سلب الشرطية عنه بالنسبة إليه، وليس هذا المعنى متبادراً من لفظ الشرط، ولا إلى الثالث؛ إذ لو صح الثالث لصح إطلاق الشرط على الإنسان بالنسبة إلى الحيوان من باب إطلاق الكلّي على الفرد مضافاً، إلى صحة السلب عنه وعدم تبادره، بقي الاشكال في الثلاثة الأخر.

والحق أنه للأخير منها عند العرف العام بعد القطع بأنه يطلق حقيقة عندهم على السبب والشرط الأصولي، لكن الشك في كون كل واحد منهما أنه حقيقة على نحو الاشتراك اللفظي، أم هو للقدر المشترك، فيكون إطلاقه على الشرط والسبب من باب إطلاق الكلّي على الفرد والحق الأخير لوجهين:

الأول: تبادر هذا القدر المشترك في ذلك اللفظ عندهم.

والثاني: أنا نريهم يطلقون لفظ الشرط على السبب والشرط الأصولي، ولا يصححون سلبه عنهما، فالقول بكونه حقيقة في أحدهما دون الآخر غير محتمل، وأما الأمر دائر بين الاشتراك اللفظي والمعنوي، والاخير أولى للغلبة، وأصالة عدم تعدد الوضع.

فان قلت: ان الشرط في اصطلاح الأصولي والفقيه حقيقة في المعنى الخاص كما مرّ، فلو كان الشرط في العرف العام مشتركاً معنوياً لزم النقل في عرف الأصوليين عن المعنى الموجود في العرف العام الى المعنى الخاص، والنقل مستلزم لمخالفة اصول ثلاثة، وهي الوضع للمعنى المنقول عنه، ثم للمعنى المنقول اليه، ثم هجر المعنى المنقول عنه، وكلّ الثلاثة خلاف الاصل.

ولو كان الشرط في العرف العام مشتركاً لفظياً لم يلزم في عرف الأصوليين نقل، بل يكون اللفظ مختصاً عندهم باحد المعنيين الموجودين في العرف العام، وهو أيضاً مستلزم لمخالفة اصول ثلاثة: الوضع للمعنيين^(١)، وهجران المعنى السببي في عرف الأصوليين، وكلّ الثلاثة خلاف الاصل، فتساويا الاحتمالان، فما وجه ترجيح اشتراك المعنوي في العرف العام على اللفظي؟.

قلنا: ان الاشتراك المعنوي اغلب، فهو يصير مرجحاً بعد تساويهما من حيث الاصول الاعتبارية، مضافاً الى ان محلّ كلامنا انما هو في العرف العام، والأمر فيه دائر بين الاشتراك اللفظي والمعنوي، ولا ريب ان المقام من تلك الجهة يقتضي ترجيح ما هو الأرجح في تلك الجهة، وان استلزم الترجيح هنا خلاف اصل آخر في غير المقام، أي في غير العرف العام من ساير الاصطلاحات، فإنّه لا يوجب عدم الراجحية في المقام من حيث هو.

وامّا في عرف النحاة، فالشرط فيه يطلق على ما تلى حرف الشرط في الجملة، لكن الشك في أنّه حقيقة عندهم في مطلق ما تلى حرف الشرط حتى ما تلا (إن)

الوصلية، كقوله (إن عملت خيراً تجز به وإن كانت مثقال ذرة) وحتى ما لم يكن سبباً بل كان ملزوماً بالمعنى الذي مرّ آنفاً، كقولك (إن كان هذا انساناً كان حيواناً) أم يختصّ بمثل (ان جاءك زيد فأكرمه) أي بما اذا كان التالي لـ (إن) سبباً.

الظاهر عدم اطلاقهم آياه حقيقة على الأول، بدليل جعلهم (ان) الشرطية قسماً للوصلية، ولا شكّ أيضاً في اطلاقهم آياه على الثالث، وأنما الاشكال في الثاني، فلا نعلم أنّهم يطلقون عليه الشرط في اصطلاحهم ام لا، وعلى فرض اطلاقهم آياه عليه كالأخير هل هو يكون ذلك الاطلاق في الاخير من باب اطلاق الكلّي على الفرد، بأنّ يقال: إنّ اللفظ لم ينقل عن معناه العرفي عندهم، أعني مطلق الموقوف عليه الى معنى آخر، أي خصوص ما تلى حرف الشرط، بل الاطلاق في الاخير من باب اطلاق الكلّي على الفرد وفي الثاني من باب المجاز أم ذلك لأجل حصول اصطلاح جديد عندهم، فالاشكال في تشخيص محلّ الاطلاق وفي تشخيص كيفيته.

لكن الحق في المقام الأول انك عرفت أنّهم لا يطلقون الشرط على ما تلى (ان) الوصلية، والظاهر اطلاقهم الشرط على القسم الثاني كالثالث، فإنّ المتبادر من الشرط في كلامهم أعم من القسمين، بل هم يقولون: ان جزاء الشرط اذا كان جملة فعليةً فحكمه كذا أو اسميةً فحكمه كذا، ويجرون احكام جزاء الشرط في القسمين.

وفي المقام الثاني الحق ان لفظ الشرط في عرف النحاة منقول عن معناه العرفي الى مطلق ما تلى أداة الشرط، وكان سابقاً على الجزاء، فخرج (إن) الوصلية؛ لأنه لاجزاء له، والدليل على النقل تبادر خصوص ما تلى حرف الشرط بالنحو المذكور من كلامهم، وعدم تبادر مطلق الموقوف عليه، وان لم يكن في الهيئة التركيبية، فلا يطلقون الشرط على الجنابة مثلاً مع أنها سبب الغسل.

و أيضاً لا يصح سلب الشرط عندهم عن خصوص ما تلى حرف الشرط بالنحو المذكور بوصف الخصوصية، ويصح السلب عندهم عن كلى الموقوف عليه.

ثم الظاهر أن اللفظ ليس مشتركاً لفظياً عندهم بين القسمين الاخيرين، بل المنقول اليه القدر المشترك بينهما، وهو مطلق ما تلى حرف الشرط بالنحو المتقدم.

المقدمة الثالثة:

اعلم أن الهيئة التركيبية المصدرة باداة الشرط قد يطلق ويراد بها التعميم، كما في ان الوصلية ونحوها، وقد يطلق ويراد بها سببية الأول للثاني، أعني لزوم انتفاء الثاني من انتفاء الأول، ووجود الثاني من وجود الأول، وسببية الأول للثاني من لوازمه العقلية العلم من انتفاء الثاني بانتفاء الأول، لكن ليس هذا مقصود المتكلم من هذا الكلام، بل مراده محض استلزام وجود الأول لوجود الثاني، وانتفاء الأول لانتفاء الثاني.

وقد يطلق ويراد بها استلزام وجود الأول لوجود الثاني من دون نظر الى ان انتفاء الأول مستلزم لانتفاء الثاني، أو انتفاء الثاني كاشف عن انتفاء الأول، كما في الآية الشريفة ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ﴾^(١) وقولك إن كان هذا انساناً كان حيواناً.

وقد يطلق ويراد بها استلزام وجود الأول لوجود الثاني، وكشف انتفاء الثاني عن انتفاء الأول كآلية الشريعة ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١)

وقد يطلق ويراد بها توقف الحكم بالجملة الأولى على وجود الثاني، لا توقف نفسها عليه، كقولك (ان نزل الثلج فالزمان شتاء) اذ ليس المراد أن وجود الشتاء في الواقع موقوف على نزول الثلج، بل المراد ان حكمي بكون الزمان شتاء فرع نزول الثلج.

المقدمة الرابعة في تحرير محل النزاع.

فنقول: لا شبهة في عدم كون لفظ الشرط محلاً للنزاع، ولا في عدم كون الشرط الاصولي محلاً للنزاع، بأن يكون نزاعهم في (ان معنى ان جاءك زيد فأكرمه) هل هو عدم الوجوب عندهم عند عدم المجيء أم لا؟ مع فرض ان زيدا لو جاء لم يجب الاكرام، فان ذلك خلاف الوفاق هنا؛ لأن لزوم الأول للثاني هو معنى المنطوق، ولم ينكره احد حتى القائل بعدم حجية المفهوم، ولم ينقل منهم وجود المفهوم بلا منطوق، أو انتفاءهما معاً.

فاستدلال العلامة عليه الرحمة على حجية مفهوم الشرط بأن وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط، فلو لم يستلزم عدمه لم يكن شرطاً يشعر بخلطه بين الاصطلاحين، وبصحّة ارادة المفهوم المخالف دون المنطوق، وبطلان الثاني ظاهرياً مرّ وكذا الأول؛ اذ الواقع بعد (ان) وأخواته قد يكون شرطاً اصولياً، وقد يكون سبباً، وعلى التقديرين هو داخل في النزاع، فظهر أن محلّ النزاع من مصداق لفظ الشرط هو الشرط النحوي، وحينئذ لا بد من تحرير محلّ النزاع من جهات خمس:

أما الأولى، فالحق أن النزاع في حجية مفهوم الشرط إنما هو في الدلالة اللفظية لا العقلية؛ لأن المبحث من المبادئ اللغوية، ومن شأنها كون النزاع لغوياً ولفظياً لا عقلياً؛ لظهور عنواناتهم في ذلك كقولهم إذا علق الأمر بشرط فهل يفيد الانتفاء عند الانتفاء، أو يفهم منه ذلك، أم يدل على ذلك أم لا، ولأن النزاع لو كان في الدلالة اللفظية لكان للنزاع ثمرة، وهي أنه عند فقد القرينة يحمل اللفظ على ارادة المفهوم على القول بحجية المفهوم؛ لدلالة اللفظ عليه عنده بالوضع، وعلى القول بعدم الحجية يحمل على ارادة المنطوق فقط. وأما إذا كان النزاع عقلياً، فلا ثمرة للطرفين عند العمل، بل كلاهما يعملان بالمنطوق فقط. وأما منكر الحجية فواضح.

وأما القائل بالدلالة العقلية؛ فلأن غاية ما دل عليه العقل هو عدم كون تعليق الحكم بالشرط بلا فائدة لئلا يلزم ارتكاب القبيح من الحكيم.

وأما كون تلك الفائدة وهي ارادة المفهوم، فلم يدل عليه العقل؛ إذ احتمال وجود فائدة أخرى مخرجة للكلام عن اللغوية، فلا بد له من الأخذ بالمنطوق الذي هو المتيقن، والتوقف في ارادة المفهوم حتى يظهر ارادته، فلا يكون بين القولين ثمرة عملاً، فتدبر.

مضافاً إلى أن النزاع في الدلالة العقلية غير متصور؛ إذ الدلالة العقلية بالمعنى الذي يدعيه هذا الشخص من عدم امكان خلو التعليق عن الفائدة مما يحكم به كل أحد، فإن اسناد القبيح إلى الحكيم قبيح، فهذا ما يقول به كل الاصحاب حتى المنكرين لحجية المفهوم، فإذا لم يكن هذا قابلاً للنزاع، انحصر النزاع في الدلالة اللفظية، فتأمل لكن نحن نتكلم في كل من الدالتين.

وأما الجهة الثانية، فالحقّ فيها أنّ النزاع في نسخ الدلالة اللفظية وإن نازع القائلون بالدلالة في الكيفية أيضاً، ويشهد عليه استدلال المنكرين بانتفاء الدلالات الثلاث المطابقة، والتضمّن، والالتزام، لكن من المثبتين من يدعي التضمّن، ومنهم من يدعي الالتزام.

وأما الجهة الثالثة: فالحقّ فيها أن النزاع اعمّ بالنسبة إلى الحروف والأسماء المتضمّنة لمعانيها، ويشهد عليه استدلالهم بموثقة ابن بكير في الآية ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً﴾^(١).

وأما الجهة الرابعة، فالحقّ فيها أن النزاع يعمّ ما إذا كان الجملة الجزائية انشاءً أم إخباراً، أو يشهد عليه تفصيل بعض بين الإنشاء والإخبار قبلاً للمطلقين نفياً وإثباتاً.

وأما الجهة الخامسة، فالحقّ فيها أن النزاع إنما هو في إفادة الهيئة التركيبية المفهوم وعدمها، لا في إفادة أدوات الشرط ذلك وعدمها، كما هو ظاهر عباراتهم، بل هو صريح بعضهم، لكن لا بد أن يتأمل في أنّ التعليق هل يستفاد من الهيئة التركيبية أم من الأدوات فقط.

ويمكن ادّعاء الأخير بأنّ يقال: بمجرد سماع أداة الشرط يفهم التعليق وإن لم يسمع تاليها، إلّا أن يقال أن فهم ذلك لعلم السامع بأنّ الجملة المتكلّم بها شرطية، يفهم التعليق لا من حاق لفظ أداة الشرط، بل ينتقل من اسماعنا إلى مجيء الجملة الشرطية، فينتقل المخاطب إلى أنّ المتكلّم يريد التعليق.

المقدمة الخامسة:

اعلم أن مقتضى اصالة عدم الدلالة بمعنى قاعدة التوظيف في اللغات، و
اصالة عدم الوضع للمفهوم، أي عدم كونه ملتفتاً اليه، وأصالة البراءة عن
التكليف فيما كان المفهوم مخالفاً للأصل، واصالة عدم التقييد أو التخصيص فيما
إذا كان المفهوم معارضاً لمطلق، أو عام وموجباً لتقييد ذلك المطلق أو لتخصيص
ذلك العام عدم دلالة اللفظ على المفهوم.

لكن الثاني من الاصول الأربعة غير معتبر عندنا، مع ان قاعدة الاشتراك
المعنوي هو كون الموضوع له نفس المنطوق ليس الا، فالأصل بهذا المعنى أيضاً
يقتضي ذلك؛ لأن تلك الهيئة استعملت في افادة السببية، وفي افادة لزوم وجود
الثاني من وجود الأول، وارادة الاستدلال من انتفاء الثاني على انتفاء الأول،
كالاية الشريفة ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ﴾^(١) إلا والقدر المشترك بين المعنيين مطلق
استلزام وجود الأول لوجود الثاني، وقد استعملت بتلك^(٢) الهيئة في القدر
المشترك كثيراً، كما في الآية الشريفة ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ﴾^(٣) وقد
مر ان القاعدة حينئذ الحكم بوضع اللفظ للقدر المشترك عند الشك في الموضوع
له.

(١) سورة الأنبياء: ٣٣.

(٢) في (خ): استعمل تلك.

(٣) سورة الجمعة: ٩.

إذا عرفت تلك المقدمات، فاعلم أنهم اختلفوا في حجّة مفهوم الشرط وعدمها على أقوال، ثالثها أنّه حجّة في الإنشاء لا الاخبار، ورابعها أنّه حجة في الشرع لا غير.

والحقّ الحجّة مطلقاً، لنا تبادر^(١) السّبية من تلك الهيئة إذا تجردت عن القرائن، فإنّ المتبادر من (ان جاءك زيد فأكرمه) هو ان الشرط في اكرامك أياه مجيئه اليك، ولا ريب أنّ الاخير يفيد السّبية، فكذا الأول ومراد صاحب المعالم^(٢) من قوله (ان جاءك زيد فأكرمه) نازل منزلة قولنا الشرط في اكرامك أياه مجيئه اليك، هو ان الثاني يفيد السّبية لقضاء العرف فكذا الأول، وليس مراده الشرط الاصولي حتّى يقال أنّه خلط بين الاصطلاحين، هذا.

ولكن نحن لا نرى منافرة في قولنا (ان كان هذا انساناً كان حيواناً) والحال أنّ المفهوم غير مراد منه.

واذا عرفت كون تلك الهيئة حقيقة في السّبية وأنّ مفهوم الشرط حجّة، فاعلم أنّ الحقّ كون الدّلالة التزاميّة لا تضمّنيّة؛ لأنّ الاحتمالات المتصوّرة حينئذ ستّة: كون الهيئة التّركيبية موضوعة لوضعين مرّة للمنطوق وحده واخرى للمفهوم وحده، وكونها موضوعة كذلك لكن باسقاط قيد الوحدة وجعل الوضع لا بشرط، وكونها موضوعة بوضع واحد لكلّ من المفهوم والمنطوق بشرط انضمام كلّ الى الآخر، كما هو سبيل اللفظ الموضوع للعموم، وكونها

(١) في (خ): التبادر.

(٢) معالم الدين ص ٧٧-٧٨.

موضوعه للمركّب منها أي الهيئة التركيبيّة وكونها موضوعه للمفهوم بشرط تقييده بالمنطوق والانتقال منه اليه، وكونها موضوعه بعكس ذلك الاخير.

لا سبيل الى الأول؛ لأنّ المشترك مقتضاه الاجمال عند الاطلاق، ولا اجمال في تلك الهيئة؛ اذ من يقول بعدم حجّة المفهوم يحملها على المنطوق فقط، ومن يقول بحجّة المفهوم يحملها على المنطوق والمفهوم معاً، ولأنّ ارادة المفهوم فقط من تلك الهيئة لا يجوز اتّفاقاً ولو مجازاً كما مرّ.

ومقتضى الاشتراك اللفظي الجواز، بل القدر المتيقن في المشتركات ارادة معنى واحد منها، ولأنّها لو كانت مشتركة لفظيّة بين المنطوق والمفهوم لوقع الخلاف في جواز استعمال الهيئة فيهما معاً في اطلاق واحد مع أنّه جائز اتّفاقاً، بخلاف المشتركات فإنّه محلّ خلاف، ولأنّها لو كانت مشتركة بينهما لفهما منه دفعة واحدة، لا أنّه يفهم المنطوق أولاً ثمّ ينتقل منه الى المفهوم.

فان قلت: ربما يكون بعض معاني المشترك أظهر من بعض، فينتقل اليه أولاً ثمّ الى الآخر، ولعلّ ما نحن فيه من هذا الباب.

قلنا: ذلك مسلم، لكن لا يصير في المشترك الانتقال الى الاظهر سبباً للانتقال الى الآخر، وما نحن فيه من قبيل الاخير، كما في الالتزامات، ولأنّها لو كانت مشتركة لكان الاستعمال فيهما معاً مجازاً اتّفاقاً؛ إذ الكلّ متفقون على أنّ الوحدة لو كانت جزء من المعنى كان الاستعمال في المعنيين مجازاً لالقاء الوحدة، والحال أنّه لا اتّفاق على المجازيّة هنا.

ولا الى الثاني؛ للوجوه الأربعة الأولية في سابقة؛ مضافاً الى الاجماع على بطلان هذين الاحتمالين.

ولا الى الثالث؛ لأنّه لو كان وضع الهيئة للمفهوم والمنطوق بطريق العموم، لزم كون الذهن منسباً اليهما على السواء كالعومومات، لا على التركيب كما في الالتزامات.

فان قلت: يمكن اشتهاً بعض افراد العام فينسب الى الذهن.

قلنا: الجواب ما مرّ في الاحتمال الأول، ولأنّه لو كان الوضع بطريق العموم لزم جواز استعمال الهيئة في المفهوم فقط؛ لأنّه احد افراد العام للاتفاق على جواز استعمال العام في بعض افراده، والحال أنّهم اتفقوا هنا على عدم الجواز.

ولا الى الرابع؛ لأنّه لو كان كذلك لجاز استعمال اللفظ في معناه التضميني، أي المفهوم فقط أو المنطوق فقط، وقد عرفت عدم جواز الاستعمال في المفهوم فقط اتفاقاً ولو مجازاً، فتأمل، ولأنّ المتبادر من الهيئة أولاً هو المنطوق ثم المفهوم، ولو كان الموضوع له المركّب لتبادر الذهن أولاً الى الهيئة التركيبية لا أنّه يفهم احد الجزئين أولاً، ثم ينتقل بسببه الى الجزء الآخر.

ولا الى الخامس؛ لأنّه لو كان كذلك لتبادر المفهوم أولاً ثم المنطوق والأمر بالعكس، ولأنّه لو كان كذلك لجاز الاستعمال في المفهوم فقط؛ اذ يجوز استعمال اللفظ الموضوع للمقيّد مع طرح القيد، وقد عرفت أنّه بالنسبة الى المفهوم لا يجوز فتعين الاخير فظهر انّ الحقّ هو كون الدلالة على المفهوم التزاماً.

ثمّ اعلم أنّ الدّال على السّبيّة والتّعليق هو كلمة (إن) وأخواتها، لا الهيئة التركيبيّة لوجوه:

الأول: الاصل؛ اذ لا شكّ في المقام في الافادة والاستفادة والمستفاد، وأنّما الشكّ في أنّ المفيد للسّبيّة ما ذا؟ فان كان معنى (ان) وأخواتها هو السّبيّة وحصل الاستفادة منها، فهو المطلوب، والآ فان كان المفيد للسّبيّة الهيئة التركيبيّة، لزم تعدّد الوضع وضع لأداة الشرط الموضوعه لمعنى قطعاً، وآخر للهيئة لافادة السّبيّة، والاصل عدم وضع الهيئة التركيبيّة ثانياً لأصالة اتحاد الوضع.

الثاني: أنّ المتبادر من مجرّد سماع الأداة قبل سماع ما بعدها هو السّبيّة، ألا ترى أنّه لو قال: اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء، ولم يرد المفهوم، واراد التّعميم، لنوقض عليه في العرف وقيل له انك بعد ارادتك التّعميم فلم قلت ان ولو واذا بل اللاّثق الاطلاق بعد ما لم يكن فائدة في التعليق فقولهم فلم اتيت بلفظ «إن» مع عدم المفهوم أو عدم الفائدة، يشهد بأنّهم يفهمون التّعليق من لفظ ان، يحكمون بلغويته عند عدم الفائدة والاحتمال السّابق مدفوع بالوجدان، فإنّهم يفهمون التّعليق من لفظ (إن) وأخواتها بالوجدان.

الثالث: أنّه لا ريب في أنّ لفظة (إن) وأخواتها ليست مهملة اتّفاقاً، ولا ريب أيضاً في أنّها ليست بجزء الدّالّ، بأن لا يكون لها وضع مستقلّ من الواضع، بل كانت مثل زاء زيد وهذا أيضاً اتّفاقيّ فثبت ان لها وضعاً مستقلاً، وهذا لا ينافي وضع الهيئة التركيبيّة ثانياً لمعنى، وكان لفظ (إن) مثلاً من تلك الحيثيّة جزء دالّ، وليس المراد من جزء الدّال ذلك، بل ان لا يكون له وضع أصلاً.

وإذا ظهر أنّ لأدوات^(١) الشرط وضعاً مستقلاً، فنقول: إنّ ذلك الموضوع له: أمّا السَّبَبِيَّةُ، فيكون وضع الهيئة أيضاً لافادة السَّبَبِيَّة لغواً، وليس من قبيل المترادفين أيضاً؛ إذ ثمرة التّرادف التّوسّع في الكلام، وهو لا يتصوّر هنا؛ لعدم انفكاك إحداهما عن الأخرى. وإن كان ذلك الموضوع له غير السَّبَبِيَّة، كالتلازم في الوجود أو الانتفاء، أو القدر المشترك بينهما، وهو مطلق التّعليق، لكان وضع لفظ (إن) وأخواتها لتلك المعاني الموجودة في السَّبَب بعد وضع الهيئة التركيبية للسَّبَبِيَّة لغواً، فتعيّن أنّ يكون وضع أداة الشرط وأخواتها للسَّبَبِيَّة، ولا يكون الهيئة موضوعة لها ثانياً.

الرّابع: تصريح أهل اللّغة والنّحو بذلك كقولهم (إن) أو (لو) للشرط، ولا ريب أن المراد من الشرط في هذا الكلام ليس معناه النّحوي، أي الجملة الشرطية؛ لأنّه لغو، بل الظّاهر منه المعنى العرفي الظاهر في السَّبَب فتأمّل.

ثمّ اعلم بعد وجود الدّلالة اللفظيّة أن الدّلالة العقليّة مفقودة للأصول الأربعة السابقة؛ إذ حكم العقل مثل حكم اللّغة ما لم يثبت لم يحكم به بل يتوقّف، وكذا الأصل بمعنى الاستصحاب عدم دلالة العقل على ارادة المفهوم في الواقع، وإنّ لم يكن من اللفظ.

فان قلت: الدّلالة العقليّة حاصلة؛ لأنّه إذا لم يكن المفهوم حجة كان التّعليق لغواً.

(١) في (خ): لأدارة.

قلنا: ان أردت من ذلك اثبات الوضع، فهذا الدليل العقلي اللّمي لا يثبت، مضافاً الى أنّه على فرض التسليم لا يدل الا على وجود فائدة في التعليق بوضع الوضع، وذلك غير حجّة المفهوم. وان اردت اثبات المراد، فهو اعمّ من المدّعي اذ مقتضاه اثبات ارادة فائدة ما، وهذا اعمّ عن ارادة الانتفاء عند الانتفاء.

فان قلت: اذا ثبت بحكم العقل لزوم فائدة في التعليق، فنقول: ان ارادة الانتفاء عند الانتفاء اظهر الفوائد المتصورة، فيحمل التعليق عليه.

قلنا: ان سبب اظهرية تلك الفائدة: اما وضع اللفظ لها، فهو مسلّم، لكن التمسك بالدليل العقلي لاثبات فائدة وضمّ الوضع اليه حينئذ لغو؛ لكفاية الوضع عن العقل دون العكس، فلا يحتاج في الاستدلال الى ضمّ المقدّمة العقلية الى الوضعية.

وإما الغلبة، ففيه أنّ الغلبة ان كانت بحيث يظهر بسببها ارادة المفهوم، وان لم يلاحظ فيه المقدّمة العقلية، فمع أنّ مثل تلك الغلبة قل ما ينفك عن وجود الوضع يكون ضمّ تلك المقدّمة الخارجية وجعل الدّالة بسببها عقلية مع استقلال الغلبة في الدّالة لغواً، وان كانت بحيث يتوقف دلالة الغلبة على ظهور ارادة المفهوم على ضم تلك المقدّمة واعتبارها، ففيه أنّ وجود نحو تلك الغلبة ممنوع، بأن تكون بحيث لا تدلّ بنفسها على الظهور ولكن بعد ضم مقدّمة خارجية تدلّ عليه، فأنّا لا نجد غلبة على تلك الكيفية.

فان قلت: مثلها موجودة في المجازات، فأنّا بعد اعتبار عدم ارادة المعنى الحقيقي نعلم سبب الغلبة ان المراد اشيع المجازات، فالغلبة والشيوع صار سبباً

للظهور، بعد ملاحظة القرينة الخارجية الحاكمة بعدم ارادة المعنى الحقيقي،
فالغلبة دلت على الظهور يضمّ مقدّمة خارجيّة.

قلنا: ما نحن فيه ليس من هذا الباب اذ المعنى الحقيقي فيما نحن فيه وهو
المنطوق مراد قطعاً، بخلاف المجازات، فتدبر .

و السرّ في عدم وجود نحو تلك الغلبة: أنّ الدال على ارادة المفهوم وتعيين
الفائدة حينئذ هو الغلبة ولا تكون لضم تلك المقدّمة ثمرة؛ اذ الدالّ على جنس
الفائدة وفصلها حينئذ هو الغلبة، فأثّما تدلّ على الخصوص، والدال على
خصوص الفائدة دال على جنسها أيضاً، فلا فائدة للانظام في افادة المفهوم،
فتأمّل جدّاً.

وأما الاقربى الاعتبارية؛ لأنّ ارادة المفهوم اهم الفوائد وارادتها احسن من
ارادة ساير الفوائد ففيه انّ القرب الاعتباري لا اعتبار بها في اثبات الاحكام
والالفاظ.

وأما الاصل؛ لأنّ ارادة تلك الفائدة قدر متيقّن، والاصل عدم ارادة ما
سواها، ففيه ان الشك في الحادث، ولا قدر متيقن في البين، فلا اصل هنا، نعم
يصح التمسك بالاصل في مقابل^(١) السيّد ومن يجذو حذوه؛ لأنّهم يسلمون افادة
الكلام السببية في الجملة، أي السببية بالمعنى الاعمّ، بمعنى اثبات السببية وان لم
يفد الكلام الانحصار، وحينئذ فيمكن التمسك في نفي سببية ما سوى المذكور
في المنطوق واثبات حجّة المفهوم بالاصل، وأما نحن فلا نسلم السببية في مقابل
هذا المستدل بالدليل العقلي مطلب فلا معنى للاصل.

(١) في (خ): قبال.

فان قلت: ان الفوائد المتصورة هنا عديدة، والمتكلم الحكيم ان اراد كل تلك الفوائد فهو المطلوب؛ لأن من جملتها ارادة المفهوم، وان اراد واحداً معيناً عند المتكلم والمخاطب، فهو خلاف المفروض أو معيناً عند المتكلم فهو اغراء بالجهل، أو عند المخاطب فقط فهو غير متصور؛ اذ الفائدة لا بد ان يعتبرها المتكلم لأجل تخصيصه المذكور بالحكم، فهو محتاج الى الفائدة، ولا دخل لعلم المخاطب أو واحداً مفهماً^(١) عندهما، بمعنى ارادة فائدة ما، وهي القدر المشترك بين الكل، فهو أيضاً غير متصور؛ اذ لا بد ان يكون الداعي على الذكر بعد التكلم أحد الفوائد بخصوصه أو اكثر، ولا يكون كل الفوائد أي فائدة ما داعياً؛ اذ الشخص لا بد ان يشخص الداعي في ضمن فرد خاص، ولا يمكن ان يكون كلّي الفائدة من حيث هو داعياً من دون وجوده في ضمن فرد خاص من افراد الفائدة، فتعين الأول.

قلنا: نحن نختار الشق الثالث؛ اذ لا نسلم ان كل داع للتخصيص لا بد ان يعرفه المخاطب كان يكون الداعي سبق الذكر مثلاً، نعم ان اراد المفهوم فلا بد ان يبين لا مطلق الداعي، فلا يلزم الاغراء بالجهل، ولا الاجمال المضّر.

فوائد جلييلة:

الأولى: اعلم ان المواد اذا وقعت جزاء الشرط، فمفهومها سلب الحكم المذكور عن غير المنطوق سنخاً، فقولنا ان جاءك زيد وجب عليك اكرامه، مفهومه أنه لا يجب الاكرام عند عدم المجيء لا عيناً ولا تحييراً، لا أنه يحرم

(١) في (خ): مبهماً.

عليك الاكرام عند عدم المجيء، أو أنه لا يجب عليك الاكرام عيناً حيثئذ والدليل التبادر، وقس على مادة الوجوب مادة الحرمة ونحوها.

و اما الهيئات، كقولك ان جاءك زيد فأكرمه، فهل يكون المفهوم فيها ان لم يجئك فلا تكرمه ام لا يجب الاكرام؟ وجهان اظهرهما الاخير للتبادر، ولأنّ المفهوم رفع المنطوق عن الموضوع، أي رفع حكم موضوع الأول عن موضوع الثاني، وانتفاء الحكم المنطوقي عند انتفاء الشرط، لا اثبات ضده في المفهوم.

ثمّ المتبادر من المفهوم رفع الوجوب مطلب عيناً وتخييراً، لا رفع خصوص الوجوب العيني، خلافاً لجمع من العامة، حيث قالوا: انّ المفهوم يجب فيه رفع ما ثبت في المنطوق، وهو في المثال الوجوب العيني، فالمرتفع في المفهوم أيضاً هو ذلك لا مطلق الوجوب.

والجواب عن ذلك ظاهر بعد التبادر الذي ادعيناه، وقس على ذلك ساير الامثلة من نحو ان جاءك زيد فلا تكرمه.

الثانية: يشترط في وجود^(١) المفهوم المخالف في الشرط عدم كون المخالف أولى بالحكم المذكور، فلو قال: ان أهانك زيد فلا تنه، لم يكن له مفهوم مخالف، والسر واضح.

الثالثة: قد شرطوا في حجّية مفهوم الشرط عدم كونه وارداً مورد الغالب، وقد يعلل ذلك بأنّ النادر أنّما هو المحتاج حكمه الى التنبيه، والافراد الشائعة تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى، فلو حصل احتياج في الانفهام من

(١) في (خ): وجوب.

اللفظ فانما يحصل في النادر، فالنكتة في الذكر لا بدّ ان يكون شيئاً آخر لا تخصيص الحكم بالغالب، وتلك النكتة تختلف باختلاف الموارد.

وفيه نظر من وجوه:

الأول: ان التشكيك في الأفراد الغير الغالبة في المطلقات على أنحاء اربعة: التشكيك البدوي، وهو خارج عما نحن فيه؛ لأنّ هذا الفرد النادر بحكم الشائع في اندراجه في المطلق عند عدم القرينة، والتشكيك المضرّ - الاجمالي الموجب لاجمال المطلق بالنسبة الى الفرد النادر، والتشكيك المضرر المبين لعدم اللواجب، لحكم المخاطب بعدم ارادة المتكلّم من الخطاب هذا الفرد، وهذا الاخير قسمان: قسم لو أدخل السور أي سور العموم على ذلك الكلام لا يشمل الفرد المذكور أيضاً، فلو قال: كلّ عندي أي قدر تأكلّ لم ينصرف الى اكلّ مقدار عشرة حبة أيضاً، كما لم يدخل سور العموم، وقسم لو دخل عليه سور العموم يشمل الفرد وبدونه لم يشمله كما في المثال المذكور لو اكلّ عشرة لقمة ونحوها، فان المطلق لا يشمل العام ويشمله.

اذا ظهر ذلك، فنقول: قد علمت خروج القسم الأول عن محلّ الكلام واما الثلاثة الأخرى، فالمراد من عدم انصرف اللفظ المطلق الى الفرد النادر هو ان لا يعلم ان المتكلّم هل اراد هذا الفرد أيضاً كالفرد الشائع ام لا، وان لم يعلم ان المتكلّم لم يرده كما في القسمين الاخيرين، وليس المراد ان اللفظ يدلّ على عدم ارادة هذا الفرد، وعدم اشتراكه مع الشائع في الحكم حتّى يكون هاهنا حكمان: أحدهما: الاثبات في الفرد الشائع، والآخر نفي النادر، بل الفرد النادر في كلّ الاقسام الثلاثة مسكوت عنها.

والحاصل أنّ المطلقات لها اختصاص بالافراد الغالبة لا أنّها مخصّصة بها.

اذا عرفت ذلك علمت ان الوجه المذكور فاسد؛ اذ غاية في ما الباب افادة المطلق الاختصاص بالفرد الغالب، ولا يفيد تخصيص الحكم به، فحينئذ يدلّ التعليق على التخصيص، فيكون هاهنا حكماً اثباتي وسليبي، احدهما بالمنطوق، والآخر بالمفهوم، وهذا هو المراد من اللفظ المعلق، ولا ريب ان ذلك لا يحصل من الاطلاق، فالنكتة في الذكر والتعليق حينئذ هو التخصيص وارادة المفهوم، ولا غائلة فيه، فإنّه افاد شيئاً لم يكن مستفاداً من غيره.

بل نقول: ان حجّية المفهوم حينئذ اقرب لأنّه لو كان الشرط وارد موارد الغالب لزال فائدتان من الفوائد المذكورة في مقامه للتعليق، وهما الاهتمام بالذكر وبيان المورد؛ لأنّه بعد انصراف المطلق الى الغالب لا يشمل الكلام غير المذكور حتى يراد بيان المورد، وكان هذا المذكور اهم وانت في غير ذلك الموضع من الموارد التي لم يكن الشرط فيها وارداً مورد الغالب، ويحتمل فيه الفوائد الكثيرة نحكم بأنّ الفائدة هو ارادة المفهوم من بين تلك الفوائد الكثيرة، واذا كان الفوائد اقلّ، فحكمك بأنّ الفائدة هي ارادة المفهوم أولى، فهذا الوجه كرّ منك على ما فررت عنه.

مضافاً الى انا نقول: انّ المطلق المنصرف الى الفرد الشايح: امّا يفيد الاختصاص أو التخصيص، فان افاد الاختصاص فلا يتم الوجه المذكور لما مرّ، وان افاد التخصيص فهو ضدّ مطلوبك؛ لأنّك تريد نفي المفهوم عن الكلام الوارد مورد الغالب.

مضافاً الى أَنَّا سَلَّمْنَا ان المطلق يفيد التخصيص، لكن نقول: ان التعليق أيضاً يفيد ذلك؛ لَأَنَّكَ معترف بأنّ التعليق موضوع لافادة ذلك المعنى، غاية ما في الباب لزوم التاكيد، وذلك لا يصلح لصرف اللفظ عن معناه الحقيقي، وجعل الفائدة سوى المفهوم.

مضافاً الى أَنَّا سلمنا عدم افادة التعليق التخصيص للزوم التاكيد، أو لَأَنَّ القول بافادة ذلك من باب العقل لا اللفظ، لكن نقول: انك بنيت دليلك كما هو الظاهر منك على افادة الجملة المطلقة التخصيص، وبعد حصول التعليق فما الصارف لاجراج الجملة المطلقة عن ظاهرها، أعني افادة التخصيص، مع ان مرادك ومراد القوم في مقامنا هذا عدم افادة تلك الجملة بشيء من اجزائها السببية والتّخصيص.

فالحق بعد ابطال كَلَام هذا القائل أن يقال في تحقيق هذا المطلب: ان المنطوق اذا ورد مورد الغالب لا مفهوم فيه للفهم العرفي، كما في الأمر الوارد عقيب الحظر؛ فَإِنَّهُ لا يفهم منه الوجوب مع كونه موضوعاً له.

والسر في عدم فهمهم السببية حينئذ: هو أَنَّ العرف في مثل ذلك المقام يفهمون من تلك الجملة الشرطية الواردة مورد الغالب الكلية في الوقوع، ويَنزِلونها منزلتها، وكأَنَّهُم يفرضون وقوع ذلك الشرط دائماً، كليةً ووينزلون النادر منزلة المعدوم، فلا يبقى حينئذ انتفاء الشرط حتى يفهم انتفاء الجزء الشرطية عند انتفائه، والنكتة في التعليق حينئذ تختلف باختلاف المقامات، لكن الغالب عند انتفائه، والنكتة في التعليق حينئذ تختلف باختلاف المقامات، لكن

الغالب ارادة انتفاء الكلفة والمشقة في السعي، فلو قال أكرم زيداً وأعطه هذا الكتاب، لزم عليه السعي في الاعطاء وان لم يجئه، وأمّا اذا قال أن جاءك زيد فأعطه الكتاب، ارتفع عنه مشقة السعي في الاعطاء فاذا جاء زدا أعطاه والآ فلا ولا يراد هاهنا المفهوم اذا كان الغالب مجيء زيد فلو رأى زيداً وكان الكتاب حاضراً عنده لزمه أعطائه وإن لم يجئه زيد ولكن المنفي لزوم السعي عليه في الاعطاء لا لزوم الاعطاء عند عدم مجيئه مطلقاً، وإن أمكن اعطاؤه بدون السعي، نعم السعي منفي، وهذا النفي حصل من التعليق، وهذا فائدته.

ولا يتوهم أنّ ثمرة التعليق إن كان نفي السعي وانتفائه عند انتفاء المجيء، فهذا عين المفهوم، وذلك لأنّ النفي حينئذ ليس هو الجزاء، أعني الاعطاء عند انتفاء الشرط أي المجيء، بل المنفي شيء آخر وهو السعي وهذا غير المفهوم؛ اذ ليس مطلق نفي شيء عند انتفاء الشرط من جهة التعليق مفهوماً، بل المفهوم هو نفي الجزاء خاصّة.

وأمّا في مثل الآية الشريفة ﴿إِذَا نُودِيَ﴾^(١) الى آخر، فثمرة التعليق انما هي بيان ان محلّ الوجوب وقت النداء لا قبله أيضاً، بمعنى أنّه قبله لا حكم بالوجوب، لا ان الوجوب فيه منفي حتّى يكون مفهوماً، ولو قال اسعوا الى ذكر الله بدون التعليق، يشمل قبل النداء أيضاً، فثمرة التعليق انتفاء الشمول لقبل الوقت، لا نفي الحكم عمّا قبل الوقت.

(١) في (خ): وجوب.

الرابعة: اعلم أنّ ثمرة وجود المفهوم تظهر فيما كان المفهوم مخالفاً للأصل، كقوله (لا زكاة في الغنم إن كانت معلوفة) فالقائل بالحجّة يقول بوجوب الزكاة في السائمة والقائل بعدمها يقول ان السائمة مسكوت عنها، وفيما كان موافقاً للأصل ومعارضاً مع دليل آخر، كما لو قال اكرم العلماء، ثم قال: اكرم العلماء ان كانوا فقهاء، فمفهوم الاخير يعارض الأول في غير الفقهاء، والاخير خاصّ والأول علم، فيلاحظ المرجحات بينهما على القول بالحجّة. واما على القول بعدم الحجّة، فيكون الثاني تأكيداً لجزء مفاد الأول ويعمل بهما معاً.

وأما ما قيل في الاخير من ان حكمه حكم المطلق والمقيد، فهو فاسد اما بيان مراده، فهو أنهم قالوا في مثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة، أنّه اذا لم يعلم اتحاد التكاليف حمل على تكليفين، بحمل الأول على طلب الماهية، والثاني على طلب الفرد الخاص، فلو اعتق أولاً كافراً، فقد امتثل بالتكليف الأول، وعليه الامتثال بالتكليف الثاني أيضاً، ولو اعتق أولاً مؤمنة، فقد امتثل بكلّ من التكليفين وحصل التداخل.

وأما اذا علم اتحاد التكليف وأنّ المكلف به هو أحد الأمرين من الكلّي والفرد الخاص، فيحصل التعارض بينهما، وبحمل المطلق على المقيد يحصل القطع بالامتثال، وذلك الفاضل قال: ما نحن فيه في المثال الاخير ونحوه من هذا الباب، فان علم اتحاد التكليف حصل التعارض، وحمل المطلق على المقيد، ويلاحظ المرجحات، والآ خر عن الشاهد وحمل على تكليفين وعمل بهما، سواء قلنا بحجّة المفهوم ام لا.

ووجه فسادہ: ان المكلّف في العام هو كلّ الافراد، والمنفي بالمفهوم على القول بالحجّة بعض تلك الافراد، ولا يمكن حيثنذ جعل ذلك تكلّيفين، ولا وجه الاّ كون المكلّف به واحداً، فكيف يجعل ما نحن فيه من ذلك الباب، بل هو ليس الا من باب التعارض والرجوع الى المرجّح.

وقد يقال: أنّه على فرض عدم حجّة المفهوم لا يحتاج فيما اذا وافق الاصل الى الفحص عن المعارض في اثبات الحكم، بخلاف ما اذا لم يكن حجة، فإنّه لا بدّ في العمل بالاصل من الفحص عن المعارضات الدافعة للاصل.

وفيه انّ الفحص عن المعارض لا يتفأوت فيه الحال بين الدليل الاجتهادي والفقاهتي؛ للعلم الاجمالى بوجود المعارضات في الاخبار، فلا بد من الفحص وان قلنا بحجّة المفهوم، نعم يتمّ ذلك في حقّ المشافه.

الخامسة: لا خلاف في كون مفهوم الشرط على فرض الحجّة مخالفاً للمنطوق كيفاً، واما المخالفة أو الموافقة في الكمّ ففيه خلاف، فلو قال: كلّ ما يؤكّل لحمه يتوضّأ من سؤره ويشرب، فهل مفهومه أنّه كلّ ما لا يؤكّل لحمه ولا يتوضّأ من سؤره، أو المفهوم هو ليس كلّ ما لا يؤكّل لحمه يتوضّأ من سؤره، فعلى الأول المفهوم سالبة كلية، وعلى الثاني سالبة جزئية.

ومن هذا الباب استدلالهم على نجاسة مطلق القليل بالملاقات، بقوله: «اذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجسه شيء الاّ اذا تغير» الخ، فقالوا: ان مفهومه اذا لم يبلغ الماء قدر كرّ ينجسه كلّ نجس وان لم يكن متغيّراً، فان لفظ (شيء) في المنطوق للعموم؛ لوروده في سياق النفي، فمفهومه أيضاً عامّ موافق له في الحكم.

وأورد على ذلك الاستدلال أولاً: بأنّه لا عموم في الشيء الواقع في المفهوم؛ لأنّه في سياق الإثبات، والتبعية في الكم غير معلومة.

وثانياً: على فرض العموم في الشيء لا نسلّم في المفاهيم العموم في الحالات ليشمل حال عدم التغير^(١)، اذ لعل المراد تنجّسه لكلّ نجس حالة التغير فقط. وأجيب عن الأول: بأنّه لو لم يكن عموم في الشيء لكان مجملاً، والمقام بيان الحكم، والاجمال مناف للغرض.

وعن الثاني: بأنّه لو كان المراد من الخبر تنجّس القليل بمجرد الملاقاة بكلّ نجس، لكان في صورة التغير أيضاً نجساً بطريق أولى فالمطلوب، وهو التعميم في الحالات ثابتة. وأمّا اذا كان المراد من الخبر^(٢) انفعال القليل بالتّغير فقط صار حكم المفهوم والمنطوق واحداً اذ الكر أيضاً انها ينفع بالّتغير لا غير وقد قلنا ان المخالفة في كيف لازم.

ورّد الجواب الثاني: بأنّه لا باس بحمل المراد على ان القليل لو تغير نجس، ولا يلزم اتحاد حكم المنطوق والمفهوم، وذلك لأنّ التّغير قسماً خفي وجلي والكر ينفع بالتّغير الجلي، والقليل ينفع بالتّغير الخفي، والمراد من المفهوم اثبات ذلك، فلم يلزم الاتحاد، ولا انفعال القليل بمجرد الملاقاة ما لم يبلغ حدّ التّغير الخفي.

(١) في (خ): التّغير.

(٢) فروع الكافي ٣: ٣، تهذيب الأحكام ١: ٣٩، الاستبصار ١: ٦ وغيرها.

وحاصل هذا الجواب: أنّه يحمل النّجاسة في المنطوق على النّجاسات الواردة المعتادة، وهي ما لم يبلغ حد التّغيّر فالمنطوق ان الكرّ لا يفعل بورود النّجاسات المفهومة الغالبة، وهي ما عدا التّغيّر الجلي، ومفهومه أنّه يفعل القليل بالنّجاسة المعتادة الغالبة، ولهذا فردان: فرد لا يبلغ حدّ التّغيّر الخفي، وفرد يبلغ حدّ التّغيّر، والقدر المتيقن في المفهوم ارادة انفعال القليل اذا بلغ حد التّغيّر الخفي لا مطلقاً. والحاصل أنّه لا دليل على تعميم الحالات في المفهوم في هذا الحديث. والجواب عنه أولاً: أنّ هذا المعنى للخبر لغز ومعمّى لا يحمل عليه الحديث الوارد على متفاهم العرف.

وثانياً: أنّه تخصيص في عموم النّجاسة واطلاقها.

وثالثاً: أنّه ثبت بذلك نجاسة القليل بالملاقاة؛ لأنّ الظاهر من المنطوق ان الكرّ لا يفعل بمجرد الملاقاة، فمفهومه ان القليل يفعل بمجرد الملاقاة لغير ام لا.

واذا عرفت وقوع النزاع في لزوم الموافقة في الكمّ وعدمه، فاعلم ان محلّ نزاعهم غير محرّر، فهل النزاع فيما اذا وقع العام في الجملة الشرطيّة، ام الجزائية ام الاعمّ؟ والظاهر الوسط؛ اذ لو وقع العام في الشرط نحو اذا جاءك العلماء فتصدق بدرهم، فمقتضاه القول بعدم لزوم الموافقة بداهة؛ اذ لا ريب في انتفاء العام بانتفاء كلّ افراده، أو بعض افراده وعلى التقديرين الشرط الذي هو العام منتف، ومقتضى انتفاء الشرط انتفاء الجزاء حينئذ، وهذا عين المفهوم وعين السّببية، فمقتضى ذلك أنّه اذا لم يئذك كلّ العلماء لم يجب عليك الصدقة وان جاء

بعضهم، لا أنه اذا لم يجئك احد من العلماء لم يجب عليك الصدقة، فلم يطابق المفهوم المنطوق كماً.

والى هذا ينظر ردّهم على المستدل على حجّة الاجماع بالآية الشريفة ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ﴾^(١) الآية، حيث قالوا: ان الوعيد في الآية معلق على الشرط الذي هو مركّب من جزئين: مشاققة الرسول، واتباع غير سبيل المؤمنين، والمركب ينتفي بانتفاء كلّ، وبانتفاء بعض اجزائه، ولازمه ترتب الوعيد على من أتى بهذا الشرط المركّب بكلاً جزئية، فلا تدل الآية على ترتب الوعيد على من أتى باحد جزئى الشرط، وهو اتّباع غير سبيل المؤمنين وحده فلم يكن الاجماع بنفسه حجّة.

وما قيل من ان الجزء الأول كاف في الوعيد فكذا الثاني، فمدفوع بأن استقلال الجزء الأول ثابت بالدليل الخارج، والثاني مشكوك، فلا يتم الاستدلال؛ اذ الحاصل ان كون نزاعهم في العام الواقع في الشرط أو في ذلك الفرد من الاعم لا وجه له، فالظاهر ان النزاع في العام الواقع في الجزء. والحق التفصيل بأن العام: اما واقع في الشرط، أو في الجزء، وعلى الأول: اما ان لا يكون في الجزء ضمير يرجع الى العام الواقع في الشرط، نحو ان جاءك العلماء فتصدق بدرهم. واما ان يكون ضمير فيه يرجع اليه، نحو ان جاءك العلماء فاكرمهم.

فإن كان الأول، فالحق ان لا عموم في المفهوم، بل مفهومه عرفاً النقيض المنطقي كما مر، فمفهوم الموجبة الكلية السالبة الجزئية.

وإن كان الثاني، فالحق فيه ان المفهوم حينئذ هو انتفاء الجزء، أعني ماهية الاكرام مثلاً عند انتفاء محيي كلهم، بأن لا يحيى احد منهم، فلو جاء بعضهم اكرم الجائين، فالمفهوم حينئذ السلب الكلي، أي اذا لم يحيك احد من العلماء سقط عنك الاكرام، فيكون المفهوم موافقاً مع المنطوق.

فان قلت: فما تقول في مثل ان جاءك العلماء فتصدق لهم بدرهم على فقير، فان فيه ضميراً يرجع الى الشرط، والعرف يفهم أيضاً النقيض المنطقي.

قلنا: المراد من رجوع الضمير اليهم كون الحكم الجزائي متعلقاً بهم وحاصلاً لهم، وهنا ليس كذلك، فهو كمثال لم يكن فيه ضمير أصلاً، نعم لو كان المراد التصديق على العلماء كان من القسم الثاني المفيد لعموم السلب.

وإن كان الثالث نحو ان جاءك زيد فأكرم العلماء، ففهم العرف فيه مختلف، ففيما استفيد من المنطوق الايجاب الكلي ام السلب الجزئي، فيفهمون المفهوم موافقاً له في الكم غالباً، نحو ان جاءك زيد فاکرم کل عالم، فمفهومه العرفي ان لم يحيك زيد فلا يجب عليك اكرام احد من العلماء، ونحو ان جاءك زيد فلا يجب عليك اكرام بعض العلماء، اذا اراد البعض المعين كي لا يصير مثلاً للسلب الكلي، فمفهوم تلك السالبة الجزئية عرفاً ان لم يحيك زيد وجب عليك اكرام بعض العلماء، وما يوجد في بعض الامثلة من مخالفة مفهوم الأيجاب الكلي له في الكم، كما في قولك ان جاءك زيد وجب عليك اكرام جميعهم أي العلماء، فإن مفهومه السلب الجزئي، أي ان لم يحيك زيد لم يجب عليك اكرام جميعهم، لم يجب

عليك اكرام جميعهم لا السلب الكلّي فهو نادر، وفيما استفيد من المنطوق الأيجاب الجزئي ام السلب الكلّي، فالمفهوم عرفاً النقيض المنطقي.

والحاصل ان المعيار نقل الالفاظ الموجودة في المنطوق بعين تلك المعاني المرادة من تلك الألفاظ الى المفهوم مع تغيير الكيف فما فهم من تلك الألفاظ حينئذ لو تكلم متكلّم بها فهو المفهوم، ففي قوله (اذا كان الماء قدر كَرّ لم ينجسه شيء) يكون الالفاظ بعد النقل بعين المعاني المرادة منها في المنطوق (انّ الماء اذا لم يكن قدر كَرّ ينجسه شيء) ولا ريب ان العرف يفهم من الاخير الأيجاب الجزئي، فهو مفهومه لا غير وهكذا.

ولكن بعد ملاحظة هذا المعيار وجدنا غالب المقامات مطابقاً للتفصيل الذي ذكرناه من كون العام واقعاً في الجزء ام الشرط الى آخر الاقسام.

فان قلت: اذا كان المعيار نقل الفاظ^(١) المنطوق بعين معانيها الى المفهوم، فلم في مثل^(٢) الكَرّ يراد من الشيء في المنطوق العموم وفي المفهوم غير العموم فلو نقلت الشيء بعين معناه المنطوقي الى المفهوم فهم التوافق في الكم لا النقيض المنطقي.

قلنا: ان المراد من لفظ الشيء في المقامين واحد، لكن العموم في المنطوق فهم من الهيئة التركيبية أي التقني، وهو في المفهوم متف، لا أنّه تغير معنى لفظ الشيء.

(١) في (خ): الألفاظ.

(٢) في (خ): مثال.

استدلوا على عدم حجية مفهوم الشرط: بأنّه لو كان للجمله الشرطية مفهوم لكان في الآية الشريفة ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ﴾^(١) الآية، والتالي باطل؛ اذ لا يتصور الاكراه عند عدم ارادة التحصن، فكذا المقدم.

و فيه أنّه ان اراد بقوله لكان أنّه لو كان لها مفهوم لكان لذلك الكلام مفهوماً خارجياً مستفاداً منه لاحالة، فالملازمة ممنوعة اذ التجوّز ممكن، وان أراد أنّه لو كان له مفهوم لدلّ ذلك الكلام على المفهوم، وان لم يكن له مفهوم بالفعل، فبطلان التالي ممنوع، فان هذا الكلام يدلّ على المفهوم من حيث هو الا انّ له مانعاً عن الارادة.

ضابطة

هل يتكرر الأمر بتكرر الشرط أم لا

و هذا النزاع يثمر لمن يقول: إنّ الأمر للمرة أو الماهية وأما من يقول: أنّه لل تكرار فلا ثمرة له، نعم يثمر له في تقليل التكلّيف؛ اذ لو قال اكرم زيدا، الواجب اكرامه على مذهبه دائماً جاء ام لم يجرى، واذا علّقه على مجيئه سقط التكلّيف عنه عند عدم مجيئه، وعلى القولين الأولين يثمر في زيادة التكلّيف، فلو كان الأمر مطلقاً كفاه أيجاد الطبيعة مرة واحدة، واذا علّقه على مجيئه وجاء مكرراً أوجد الطبيعة في كلّ جيئة اذا قلنا بتكرّر الأمر بتكرّر الشرط.

اذا عرفت ذلك، فاعلم ان في المسألة اقوالاً، ثالثها التفصيل بين ما لو استفيد من التعليق على الشرط للجزاء، فيتكرر وعدمها فلا يتكرر، ويمكن التفصيل بين ادوات الشرط، فمثل (كلّما) و(مهما) يفيد التكرار، ومثل (ان) و(اذا) لا يفيد.

و حاصل النزاع أنّه لو قال: اذا جاءك زيد فأكرمه، فهل يلزم الاكرام في كلّ مجيء ام لا؟ وعلى فرض التكرار لو آخر الاكرام عن المجيئة الأولى والثانية وما بعدهما، فهل يكفي لكلّ ما تقدم من المجيئات اكرام واحد لحصول التداخل، ام لا بد من التكرار واعطاء كلّ مجيء حقه؟ فلو دلّ خبر على أنّه اذا وقع في البرء انسان فانزح سبعين دلوا، وآخر على أنّه اذا وقع فيها كلّ فانزح اربعين دلوا، حصل الاشكال في مثل ذلك من الجهات:

الأولى: أنّه لو حدث^(١) احد السّبيين فتخلّل النزح، ثم حصل ذلك السّبب بعينه، فهل يلزم النزح أيضاً ام لا، بمعنى ان التعليق على الشرط يفيد التكرار عند تكرر المشروط أم لا؟.

(١) في (خ): وجوب.

الثانية: أنّه على الأول هل يلزم تكرار النزع بالمقدر المقدر لذلك السبب لو حدث افراد منه من دون تخلل النزع، فينزع لكل فرد بالمقدر، ام يكفي النزع بالمقدر المقدر مرة ويحصل التداخل، كما لو وقع عشرة كلاب في البئر؟.

الثالثة: أنّه على الأخير في الجهة الثانية هل يكفي النزع بالمقدر مرّة واحدة اذا حدث سبيان، وكان حكمهما متحدًا، كما لو وقع الكلب مع الانسان وكان مقدر كلّ منهما اربعون دلوًا، أو بمقدار الاكثر إن كانا مختلفين بالزيادة والنقصان في قدر النزع، ام لا يكفي بل لا بد من النزع بالمقدر لكل سبب على حدة؟.

فاعلم أنّ في مسألة التداخل اقوالاً، قيل: ان الاصل التداخل مطلقاً، وقيل بالعكس، وقيل بالتفصيل بين ما لو تعدد السبب من نوعين كما في الجهة الاخيرة فلا تداخل، أو من نوع واحد بأن يتعدد افراد سبب واحد ففيه التداخل.

ونحن نقول: انّ السبب المستفاد سببيّة: امّا نوع واحد يرد على مسببه، ام على انواع مختلفة من الاسباب، وعلى الاخير: امّا ان يكون حكم تلك الانواع متحدًا، ام مختلفًا، وعلى الاخير: امّا ان يكون انواع الاختلاف بالاقلية والاكثرية، أو بالتبّين، فتلك أقسام اربعة.

مثال الأول وقوع الكلب في البئر واحداً ام متعدداً.

ومثال الثاني صدور نواقض الوضوء اجمع من المكلف، فأثّر اسباب مختلفة نوعاً متحدة حكماً.

ومثال الثالث وقوع الكلب والانسان في البئر وقلنا: ان للأول نزع اربعين، وللثاني نزع سبعين.

ومثال الرابع صدور النوم والجنابة عن المكلف، فأثبتها نوعان حكمهما متباينان.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الاصل الاعتباري يختلف في التداخل وعدمه بالنسبة الى المقامات، فقد يقتضي التداخل، كما لو قال اعط زيدا درهماً إن جاءك وعمرواً أن جاءك درهمين، فجاءه زيد وعمرو وشك في التداخل واكتفاء الدرهمين عنهما، أم لا بدّ من اعطاء ثلاث دراهم، فدرهمان من الثلاثة مقطوع الاعطاء، والثالث مشكوك، والاصل البراءة عن الزائد، فتعين الدرهمان ويحصل التداخل.

وقد يقتضي عدم التداخل، كما لو صدر عنه نواقض الوضوء وشك في التداخل، أو احتياج كلّ ناقض الى وضوء، فاصالة بقاء الحدث يقتضي عدم التداخل، وكذا لو وقع في البئر كلبان، فمقتضى استصحاب النجاسة على القول بها عدم التداخل.

إذا ظهر ذلك، فاعلم أنّه لا اشكال في القسم الاخير من الأربعة، بل هو خارج عن التداخل، فأنّه لا يتصور فيه ولا في القسم الأول؛ لأنّ المتبادر من قوله (إذا وقع الكلب في البئر فانزح اربعين دلواً) أنّ ماهيّة الكلب وطبيعته منجّسة للبئر وموجبة لنزح اربعين، ومقتضى ذلك أنّه لو وقع واحد بعد واحد وتحلل النزح لزم التكرار، وإن لم يتخلّل النزح تداخل؛ اذ المفروض ان الحكم متعلّق بالطبيعة، وأنّه لا مدخل لخصوصيّات الافراد في التأثير بعد فهم هذا المعنى من اللفظ، فلا يورث تعدد الافراد شيئاً.

بقى الكلام في القسمين الواسطين، ومقتضى القواعد اللفظية عدم التداخل،
ألا ترى أنهم يفهمون من الكلام المذكور استقلال سببية وقوع الكلب للنزح
المقدر، وأما إذا لم ينضم^(١) إليه سبب آخر، فكيف يخرج الانضمام ذلك من
الاستقلال. وأما مع الانضمام وتعدد نوع السبب، ففي فهم العرف نفي
الاستقلال وعدمه اشكال، وذلك لنا غير معلوم، فالاصل مع الشك في الاتحاد
والتعدد الرجوع الى اصالة اتحاد العرف واللغة، وحينئذ فيعمل بمقتضى اللغة،
وهو عدم التداخل إذا ظهر ذلك

فاعلم ان الحق في اصل المسألة هو التفصيل، بأن يقال: ان مثل (كلما) و(مهما)
و(حيثما) يفيد التكرار بتكرار الشرط بلا اشكال، وان مثل (إن) ونحوه من
المهمات يفيد التكرار أيضاً إذا استفيد سببية الأولى للثانية، كقولك إذا اشبعت
فاحمد الله، وإذا وقع الكلب في البئر فانزح اربعين دلواً، والآ فلا يفيد التكرار
نحو ان جاءك زيد فأكرمه.

ثم اعلم أنه إذا استفيد السببية، فهو مختلف في المقامات، فقد يفهم من الكلام
سببية الماهية من حيث هي، كما في قوله (إذا وقع الكلب في البئر فانزح اربعين
دلواً) ومقتضى ذلك لزوم التكرار عند تخلل النزح فقط لا غير، وقد يفهم سببية
كل فرد من الافراد كقوله (إذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم)^(٢) فان
المتبادر منه سببية كل فرد، فلا تداخل فيها.

(١) في (خ): ولو لم ينضم.

(٢) عوالي اللثالي ٤: ٥٨ برقم: ٣٠٦.

ضابطة

هل الأمر المعلق على وصف يفيد انتفاء الحكم عن غير محل الوصف أم لا؟

ولا بدّ فيه أيضاً من بيان الثمرة واطلاقات الجملة الوصفية، ولفظ الوصف، وتحرير محلّ النزاع، وتأسيس الاصل، لكن الثمرة تظهر هنا ممّا مر في مفهوم الشرط، وكذا يمكن استخراج ما يطلق عليه لفظ الوصف بتتبع قليل وبمقايسة ما سبق في لفظ الشرط.

وأما الجملة الوصفية، فقد يطلق ويراد بها المنطوق فقط، وقد يطلق ويراد بها المفهوم، وقد يطلق ويراد منها المنطوق والمفهوم.

وأما محلّ النزاع هنا، فيحتمل ان يكون مطلق القيد وإن كان قيد الحكم، فيدخل نحو جاءني زيد راكباً، وفي الغنم السائمة زكاة وجاءني رجل عالم. ويحتمل ان يكون خصوص المشتق وان لم يكن صفة، فيدخل نحو في السائمة زكاة، وفي الغنم السائمة زكاة، وجاءني زيد راكباً، ويخرج الجملة الوصفية. ويحتمل ان يكون الصفة النحوية، فيخرج نحو جاءني زيد راكباً، وفي السائمة زكاة.

ويحتمل ان يكون النزاع في قيد الموضوع وان كان جملة، فيدخل الصفة النحوية جملة ومفرداً، ونحو في السائمة زكاة، ويخرج الحال ونحوه ممّا هو قيد الحكم.

والظاهر هو الاخير، كما هو الظاهر منهم، فيدخل نحو في الغنم السائمة زكاة، وفي السائمة زكاة، والجملة الوصفية نحو كلّ ما لا يؤكّل لحمه يتوضاً من سؤره، فان الجملة صفة لـ (ما) الموصوفة، وأما تمثيل بعض لمفهوم الوصف بالآية الشريفة ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ﴾^(١) فهو سهو، فآته مفهوم التعليل لا القيد^(٢)، بل لا يسمّى مفهوم القيد أيضاً.

(١) سورة الاسراء: ٣١.

(٢) في (خ): لا الصفة.

وَأَمَّا تَأْسِيسُ الْأَصْلِ، فَاعْلَمْ أَنَّ الْأَصُولَ الْأَرْبَعَةَ الْمُتَقَدِّمَةَ آتِيَةٌ هَاهُنَا.

إِذَا عَرَفْتَ ذَلِكَ،

فَاعْلَمْ أَنَا إِذَا عَلِمْنَا بَعْدَ وَجُودِ الْمَفْهُومِ فِي الْخَارِجِ أَوْ بِوُجُودِهِ، كَمَا فِي صَحِيحَةِ الْفَضِيلِ فِي قَوْلِهِ (لِيَ الْوَاجِدِ يَحِلُّ عَقُوبَتُهُ وَعَرْضُهُ) ^(١) أَيْ حَبْسُهُ وَالتَّغْلِيزُ عَلَيْهِ فِي الْكَلَامِ، فَإِنَّهُ يَفْهَمُ مِنْهُ نَظَرًا إِلَى حُكْمِ الْقُوَّةِ الْعَاقِلَةِ بِالْفَرْقِ بَيْنِ الْوَاجِدِ وَغَيْرِهِ، وَإِنْ لِي غَيْرِ الْوَاجِدِ لَا يَحِلُّ عَقُوبَتُهُ وَعَرْضُهُ مَعَ قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ ^(٢) فَلَا أَشْكَالَ فِي الْحُكْمِ فِي هَاتَيْنِ الصُّورَتَيْنِ، وَجَعَلَ بَعْضُ الْقَيُودِ الْوَاقِعَةِ فِي التَّعَارِيفِ مِنَ الْقِسْمِ الثَّانِي الَّذِي دَلَّتِ الْقَرِينَةُ فِيهَا عَلَى عَدَمِ ارَادَةِ الْمَفْهُومِ.

وَفِيهِ نَظَرٌ؛ لِأَنَّ الْقَيُودَ مِنْهَا مَا هُوَ لِلتَّوْضِيحِ، وَمِنْهَا مَا هُوَ لِلإِحْتِرَازِ، وَفِي الْآخِرِ: أَمَّا يَرَادُ بِهِ الْإِحْتِرَازُ عَنْ ارَادَةِ مَا سِوَى الْمَذْكُورِ بِأَنْ يَعْلَمَ الْمَخَاطَبُ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ الْقَيْدَ أَنَّ مَا سِوَى الْمَذْكُورِ لَيْسَ مُرَادٌ مِنَ اللَّفْظِ الْعَامِّ الْوَاقِعِ فِي الْكَلَامِ. وَأَمَّا يَرَادُ بِهِ أَنَّ حُكْمَ غَيْرِ الْمَذْكُورِ لَيْسَ كَحُكْمِ الْمَذْكُورِ، بِأَنْ يَرَادُ بِهِ الْإِحْتِرَازُ عَنْ وَجُودِ الْحُكْمِ فِي غَيْرِ الْمَذْكُورِ، وَمَا هُوَ الْمَنَاطُ فِي حُجِّيَّةِ الْمَفْهُومِ هُوَ الْإِحْتِرَازُ بِالْمَعْنَى الْآخِرِ.

(١) وَسَائِلُ الشَّيْعَةِ ١٨: ٣٣٣ ح ٤ عَنْ أَمَالِيِّ الشَّيْخِ الطُّوسِيِّ، وَالرَّوَايَةُ فِيهِ عَنِ الْفَضْلِ

الْمُفَضَّلِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبِيهَقِيِّ عَنِ الْمَجَاشَعِيِّ.

(٢) سُورَةُ الْبَقَرَةِ: ٣٨٠.

وأما الاحتراز بالمعنى الأول، فموجود في بعض المطلقات، كالقسمين الآخرين من الأقسام الأربعة المتقدمة للمطلق، فإن هذا لا يوجب حجّة المفهوم، ولا ينافي السكوت عن حكم ما عدا المذكور، فإن ذلك اختصاص لا تخصيص كما مرّ.

فنقول حينئذ إنّ القيود الواقعة في الحدود وغيرها يراد منها الاحتراز بالمعنى الأول، وأما نفي الحكم عمّا عدا المذكور فلا، نعم هذا النفي قد يستفاد من الحمل كقولهم (الفقه هو العلم) فلا تكون تلك القيود مما قامت القرينة فيها على إرادة المفهوم، وإذا لم نعلم بدليل خارجي وجود المفهوم ولا عدمه، فهل يحكم بوجوده أم بعدمه؟ أقوال، ثالثها الحجّة فيما استفيد من الكلام على الصّفة المذكورة دون غيره، ورابعها الوقف، وهو الحق؛ لعدم فهم العرف بالمفهوم، نعم فيه اشعار على العليّة والحصر، لكن نحو تلك الدلالة والاشعار متروكة، فيؤخذ عند عدم الدليل على الحجّة بالاصول المتقدمة القائمة على عدم الحجّة.

واحتجّ المثبتون بفهم أبي عبيدة الكوفي عن قول النبي ﷺ (لِيَ الْوَاجِدُ يَحِلُّ) إلى آخره، أن لي غير الواجد لا يحل، وهو من أهل اللسان وفهمه حجة. وفيه أولاً: أنّ هذا المثال من القسم الذي قامت القرينة فيه على إرادة المفهوم، كما مرّ.

وثانياً: أن ذلك لعلّه من اجتهاده، وهو ليس بمعتبر.

وبما نقل عن بعض أهل الأدب من أنّ الأصل في القيود كونها للاحتراز، فعند الشك يحمل عليه.

وفيه أولاً: أنّه معارض بما نقل عن بعض آخر من ان الاصل في القيود التوضيح.

وثانياً: ان ذلك لعله من اجتهاده فلا يعتبر.

وثالثاً: ان مراده الاحتراز بالمعنى الأول المتقدم الخارج عن محل الكلام.

وبالتبادر، وفيه ان التبادر ممنوع، وبأنّه لو لم يكن حجة لخلا الوصف عن الفائدة، وفيه ان الفوائد كثيرة، منها ارادة المفهوم، والعام لا يدلّ على الخاص. فان قلت: ارادة المفهوم اظهر الفوائد.

قلنا: الجواب ما مرّ في مفهوم الشرط.

وبدليل الحكمة المتقدمة في مفهوم الشرط، وفيه ما مرّ في بحث الشرط.

فوائد جلييلة:

الأولى: في رفع التناقض المتوهم بين قول المشهور بعدم حجّية مفهوم الوصف، وقولهم بوقوع الاتفاق على حمل المطلق على المقيد في المثبتين، كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة، مع أنّه يحتمل تعدد التكليف، وحمل الأول على ارادة الكلّ، والثاني على ارادة الفرد الخاصّ، فان أتى بالفرد الخاصّ تداخل التكليفان، وان أتى بالكافرة وجب عليه الاتيان بالفرد الخاص، أي المؤمنة أيضاً فليس الحمل حينئذ الاّ لأجل مفهوم الوصف، فهذا تناقض.

والجواب عنه أولاً: انّ مرادهم في هذا البحث من الوصف ما سوى المسبوق بالمطلق كالمثال المذكور، فان ذلك قد وقع الوفاق عليه فيه على حجّية المفهوم

ويكون سبق المطلق على المقيد قرينة على ارادة المفهوم؛ لأنه لو لم يكن القيد للاحتراز لم يكن للكلام الأخير أي المقيد فائدة بعد طلب المطلق.

وثانياً: أنّ الحمل على المقيد ليس لأجل المفهوم، بل لأنّ الحمل ليس الآحين العلم بوحدة التكلّيف، ومعه لا بد من الاتيان بالمقيد؛ لأنه القدر المتيقن في الامتثال، فيتعيّن بقاعدة الاشتغال.

وثالثاً: أنّ الحمل على المقيد ليس الآ بعد العلم بوحدة التكلّيف، وبعد ذلك يحصل التعارض بين المطلق المجوز لكفاية غير المقيد، والمقيد المعين للفرد الخاص، فيقدم الاخير؛ لأنه نص بالنسبة الى المطلق والمطلق ظاهر.

وفي كلّ تلك الاجوبة نظر، اما في الجواب الأول الذي هو من نفس المعارض فلو جوه:

الأول النقض؛ لأنّ المقيد الذي يحمل عليه المطلق اعمّ من الاعلام، واعمّ من ان يكون بطريق الشرط وغيره، فلو قال: اعتق رقبة، ثم قال اعتق هذا، أو رقبة مؤمنة، أو رقبة ان كانت مؤمنة، لكان كلّ ذلك من المقيدات لقوله (اعتق رقبة) فلو كان وجه حمل المطلق على المقيد هو اتفاقهم هنا على حجّية المفهوم، لزم اجماعهم على حجّية مفهوم اللّقب في بعض تلك الامثلة، مع اجماعهم على عدم حجّية مفهوم اللّقب، الا من الدقاق والحنابلة، فيكون حينئذ أيراد التناقض بين هذين الاجماعين اظهر من أيراد التناقض بين الشهرة في باب الوصف على عدم الحجّية والاتفاق في باب المطلق والمقيد على الحجّية، مع ان هذا المتوهم اختار في الاعتراض أيراد التناقض الاخير لا الأول.

وأيضاً يلزم اتفاقهم على حجية مفهوم الشرط في بعض الامثلة المتقدمة للمقيّد، مع أنّهم مختلفون في حجّيته، فيلزم من جوابه ان يكون حجّية مفهوم اللقب والصّفة والشرط اجماعية في باب المطلق والمقيّد، مع أنّهم اطلقوا الخلاف والقول بعدم الحجية في باب مفهوم اللقب والشرط، ولم يستثنوا المطلق والمقيّد، ولم يشعروا على ذلك في تلك الابواب، ولا صرّحوا به في باب المطلق والمقيّد.

و الثاني: أنّه على فرض تسليم حجّية المفهوم في ذلك الباب، لا يصير ذلك منشأً لحمل المطلق على المقيّد ولا يصلح لذلك، مع ان ذلك الفاضل المجيب جعل وجه الحمل الحجّية، والحال انّ الحجّية اعمّ من لزوم الحمل؛ اذ يمكن ان يكون المفهوم حجّة، فلا يكون وجه اتفاقهم على الحمل اتفاقهم على الحجّية.

امّا بيانه أي بيان الحجّية انّ الحجية لا يستلزم الحمل على المقيّد، فلأنّ مفهوم (أعتق رقبة مؤمنة) أنّه لا يجب عليك شرعاً عتق الفرد الآخر المخصوص أي الكافرة لا عيناً ولا تخييراً وليس مفهومه لا تعتق الكافرة.

واذا كان كذلك، فمفاد المطلق لزوم الاتيان بالكلّي من حيث هو، وان كان لا يتحقق الاّ في ضمن الافراد، ولا يكون الافراد واجبة شرعاً لا عيناً ولا تخييراً، بل يجب الاتيان بالفرد من باب المقدّمة للكلّي، ولا ريب انّ مفاد المقيّد لو كان مفهومه حجّة هو عدم وجوب خصوص الفرد الآخر شرعاً لا عيناً ولا تخييراً، وهذا لا ينافي مفاد المطلق؛ اذ المطلق دل على وجوب الكلّي، وهو لا ينافي عدم وجوب الفرد المخصوص شرعاً، فلا ينافي ذلك تعدّد التكلّيف، وكون الكلّي واجباً مع هذا الفرد المخصوص الذي دلّ عليه المقيّد، فما وجه قولك ان المطلق حمل على المقيّد لأجل ان مفهوم الوصف حجّة.

والثالث: أنّ الاجماع المدعى على لزوم حمل المطلق على المقيد: إمّا يكون لأجل ان المقيد الوارد بعد المطلق وضع لذلك، وغير الوارد بعده لم يوضع إلا لأفادة المنطوق، فهو فاسد ومناف لقانون الوضع وقواعد الكلّية؛ اذ لم يعهد اختلاف وضع اللفظ باختلاف تقدم اللفظ المطلق عليه وعدمه.

وأما أنّ يكون لأجل وجود القرينة على ذلك، فلا قرينة في المقام، وهذا المجيب لم ياخذ في جوابه العلم باتحاد التكلّيف حتى يقال: أنّه قرينة على ذلك، ولذلك وقع الاجماع عليه، وأما ان يكون الاجماع كاشفاً عن قرينة دلّت على أنّ المطلق في كلام الشارع محمول على المقيد ما لم يدلّ قرينة على خلافه، ففيه أنّه ان كان ذلك الاجماع أمراً تعبدياً يحمل المطلق على المقيد، وان لم يكن مراد الشارع من المطلق ذلك فهو كما ترى، وإن كان لأجل أنّ الاجماع وقع على ان مراد الشارع من المطلق كلّما تكلم به هو المقيد، فهو بديهي الفساد.

وأما في الجواب الثاني، فأولاً: ان مقتضى كلامك ان حمل المطلق على المقيد ممّا هو لقاعدة الاشتغال لا لأجل المفهوم، ولا ريب ان مقتضى الاصل يتفاوت في الموارد، فقد يقتضي الاصل ما ذكره المجيب من الحمل، كما اذا امكن المكلف من المطلق والمقيد وعلم باتحاد التكلّيف، وقد يقتضي العمل بالمطلق، كما أنّه لو تمكن منهما في أول الوقت، فلم يمثل حتى زال القدرة عن المقيد وبقي التمكن من المطلق، فشك في ارتفاع التكلّيف وبقائه، ومقتضى الاستصحاب بقاؤه، فتعيّن عليه الاتيان بالمطلق الذي هو ممكن.

وقد يقتضي طرح الأمرين معاً والرجوع الى البراءة، كما لو دخل الوقت ولم يصّر متمكناً في تمام الوقت الا من المطلق، فشكّ بعد العلم بوحدة التكلّيف في تعلق التكلّيف بهذا المكلف، وعدمه للشكّ في انّ المكلف به هو المطلق الممكن أو المقيد الغير الممكن، لا ريب ان اصل البراءة تعيّن الاخير.

فنقول: لو كان سبب حمل المطلق على المقيد هو الاصل لا المفهوم كما ادّعاه المجيب، لزم عدم الحمل في القسم الثاني؛ اذ الاصل فيه مقتضاه العمل بالمطلق، مع أنّهم يحكمون بالحمل هنا أيضاً، ويقولون: أنّه غير مكلف حينئذ بالمطلق. و ثانياً: انّ مقتضى كلامه هذا الحمل على المقيد عند العلم بوحدة التكلّيف، مع ان الحق الحمل مع الشك في وحدة التكلّيف أيضاً لفهم العرف.

و اما في الجواب الثالث، فبأنّ مقتضى ذلك أنّه بمجرد سماع المطلق أو المقيد لا يحمل الأول على الثاني، بل يحصل التعارض ثم يرجّح المقيد؛ لأنّه نص والحال أنّه ليس كذلك، بل بمجرد السماع يحمل المطلق على المقيد عند العرف، فالاحسن ان يقال: انّ الحمل ليس لأجل المفهوم ولا لما ذكر بل لفهم العرف.

الثانية: مفهوم قوله (في الغنم السائمة زكاة) هل هو انتفاء الحكم عمّا اتّصف بالوصف المقابل من افراد ذلك الموضوع أي معلوفة الغنم، أو انتفاء ذلك الحكم عن ذلك الموضوع، وهو الغنم عند انتفاء ذلك الوصف، سواء اتصف بالوصف المقابل أم لا؟ فيكون على هذا مفهوم الوصف في آية النبأ^(١) عدم لزوم التبيين، وانّ لم يكن المنبئ فاسقاً عادلاً كان أم واسطة بين الفاسق والعادل كحديث

العهد بالتكليف فحينئذ لو قال: أعتق رقبة مؤمنة، كان مفهومه عدم وجوب عتق الفاقد للإيمان الشامل للكافر ولماهية الرقبة من حيث هي، فيكون المفهوم معارضاً لوجوب الماهية من حيث هي أيضاً؛ لأنّ الماهية من حيث هي فاقدة لذلك الوصف أي الايمان بخلاف الاحتمال الأول؛ اذ انتفاء ذلك الحكم عن المتّصف بالوصف المقابل سواء كان من افراد ذلك الموضوع ام لا، فيشمل معلوفة الابل أيضاً، ولا ينافي ذلك وجوب الزكاة في ماهية الابل؛ اذ المنفي الوجوب عن فرد لم يتّصف بذلك الوصف سواء كان فرداً لهذا الموضوع أم لا.

أو انتفاء الحكم عند انتفاء ذلك الوصف من هذا الموضوع ام غيره فيبقى وجوب الزكاة عن معلوفة الابل وماهية اذ المنفي حينئذ وجوب ما لم يتّصف بذلك الوصف فردا كان ام لا.

أو انتفاء الحكم عمّا لا يتّصف بذلك الوصف من افراد ذلك الموضوع، اتّصف بالوصف المقابل أم لا، فلا يشمل الماهية ومعلوفة الابل وماهية، ودخل الفاقد للوصفين المتقابلين من الافراد كالواسطة في آية النبأ، والحق الاخير للتبادر على فرض وجود المفهوم، كما في المقامات التي فيها قرينة على ارادة المفهوم.

الثالثة: اذا كان فاقد الوصف أولى بحكم المنطوق، فلا مفهوم مخالف للوصف، بل يتبادر حينئذ وجود المفهوم الموافق، كما مر نظيره في مفهوم الشرط، فيفهم مفهوم الموافق حينئذ لتعارض قرينة الأولوية مع اقتضاء وضع اللفظ المفهوم المخالف على القول، بالحجية فتصرف تلك القرينة اللفظ عن ظاهره.

الرابعة: اذا ورد الوصف مورد الغالب، فهل يكون فيه مفهوم أم لا؟ كما في الآية الكريمة ﴿وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾^(١) والوصف هنا يمكن ان يكون الربائب باعتبار المعنى الوصفي وهو التربية، وان يكون الجملة الوصفية، أعني الموصول وصلته على التقديرين، فالغالب في الربائب كونهن في الحجور.

فان قلنا بحجية مفهوم الوصف في مثل المقام أيضاً، يكون المفهوم عدم حرمة غير المربيات، أو غير اللاتي في الحجور من بنات النساء، وان قلنا بالعدم لم يكن هنا مفهوم، فحينئذ لا بد من التكلم في مقامات:

الأول: ان مقتضى العرف هل هو وجود المفهوم ام لا؟

و الثاني: أنه على الثاني ما السرف فيه؟ أي في عدم فهم العرف في مثل المقام المفهوم المخالف.

والثالث: أنه ما السرّ في التعليق حينئذ.

أما الوسط من المقامات، فالكلام فيه ما مر في بحث الشرط.

وأما الثالث منها، فهو ان السرّ في التعليق مع عدم ارادة الانتفاء يختلف باختلاف الموارد وفي الآية الكريمة السر هو التشبيه بالولد.

وأما الأول، فالحق وجود المفهوم المخالف في الآية الشريفة، وان الورود مورد الغالب هنا ليس كمفهوم الشرط.

والحاصل أننا لو قلنا بحجّة مفهوم الوصف فالظاهر عدم اشتراطه بعدم الورد مورد الغالب، كما نرى ذلك في بعض الأمثلة التي قامت القرينة فيها على ارادة المفهوم، مع أنّها وردت مورد الغالب كآلية الشريفة، فان العرف يفهم عدم كون غير اللاتي في الحجور محرمات.

وبيان وجه الدلالة وفهم العرف: ان القوم اختلفوا في ان القيد الاخير وهو (من نسائكم) هل يرجع الى الربائب فقط أو الى الامهات أيضاً؟ فالمشهور على الأول، فجوّزوا تزويج الربائب مع عدم الدخول بامهاتهن، ولم يجوزوا اخذ الام بعد نكاح بنتها لمن لم يدخل بها، وغير المشهور قالوا برجوع القيد الى الأمرين، فحكموا بالجواز في المقامين مع عدم الدخول.

ويرد على غير المشهور أنّ القيد اذا رجع الى أمهات نسائكم كان (من) بيانية واذا رجع الى الربائب كانت ابتدائية فيكون اللفظ عند الارجاع الى الأمرين مستعملاً في اكثر من معنى واحد، وجوازه محلّ الكلام، وعلى فرض الجواز محتاج الى القرينة؛ اذ عند الاطلاق لا يحمل على المعنيين، إلا ان يقول بظهور المشترك عند الاطلاق في كلّ معانيه، وهو فاسد، مع ان كون ذلك مشتركاً أول الكلام، فلعله حقيقة ومجاز.

وأيضاً هذا الارجاع مستلزم لاختيار قول الشافعي في القيد المتعقب للجمل، ولا دليل على صحته، فلا يتم قول غير المشهور من حيث مادة اللفظ ومن حيث هيئته، ولا دليل عليه، والرجوع الى الاخير قدر متيقن، فيرجع اليه ويعمل على قول المشهور، فيكون لذلك القيد مفهوم.

إذا ظهر ذلك فنقول: ان الظاهر من القيدين الواقعين في كلام وراجعين الى امر مع كون احدهما ذا مفهوم يقينياً، كون الآخر أيضاً كذلك

الخامسة: اذا قلنا بحجّية مفهوم الوصف، فهل هو موافق في الكم مع المنطوق ام لا؟ فنقول: ان الكم إمّا ماخوذ في الموضوع، وأمّا في المحمول، فهل اختلافهم في لزوم الموافقة في الكمّ والمخالفة فيه منحصر بما اذا وقع الكم في الموضوع ام في المحمول ام يعمهما؟ لكن وجود النزاع في القسم الأول معلوم، فان بعضهم استدلّ من قوله (كلّما يؤكّل لحمه يتوضّأ من سوره)^(١) على عدم جواز الوضوء من سوره كلّما لا يؤكّل لحمه.

ورده بعض بأنّ المفهوم هو رفع الأيجاب الكلّي، أعني النقيض المنطقي، لا الأيجاب الكلّي.

وأما وجود النزاع فيما اذا وقع الكم في المحمول، فغير معلوم ولكن نحن نحقق الكلام في المقامين، فاعلم ان الحق هنا أيضاً الرجوع الى المعيار المتقدّم في مفهوم الشرط، لكن بعد ما رجعنا الى ذلك المعيار وجدنا ان الغالب فيما اذا كان الكم في المحمول النكرة المثبتة أو المنفية كون المفهوم نقيضاً منطقياً، فمثل اكرم العالم بشيء من تلك الدراهم، مفهومه أنّه لا يجب اكرام الجاهل بشيء منها، ومثل لا تكرم الجاهل بشيء من تلك الدراهم، مفهومه أنّه يجوز اكرام العالم بشيء من تلك الدراهم وهو الموجبة الجزئية، وكذا اكرم العلماء ببعض هذه

(١) فروع الكافي ٣: ٨ ح ١ و ح ٥.

الدَّراهم مفهومه السَّالبة الكلِّية، وهي لا يجب اكرام فاسق ببعض هذه الدراهم، وهذا عند التحليل سالبة كلِّية. وأما اذا قال بلفظ البعض في المنطوق السَّالبة، فمفهومه موافق له كما مرّ، فتدبّر.

والغالب أو الدائم فيما اذا كان المذكور في المحمول الجمع المعرف باللام، أو المضاف هو الموافقة، فمثل اكرم العالم بهذه الدّراهم أو بدراهم هذا الكيس، مفهومه أنّه لا يجب اكرام الجاهل بهذه الدراهم أو بدراهم الكيس، وقول القائل لا تكرم الجاهل بالدراهم أو بدراهم الكيس مفهومه أنّه لا يحرم اكرام العالم بالدراهم أو بدراهم الكيس.

وفيما اذا وقع في المحمول لفظ الكلّ، فمفهومه النقيض المنطقي، فمثل اكرم العالم بكلّ الدراهم مفهومه أنّه لا يجب اكرام الجاهل بكلّ تلك الدراهم وهو سالبة جزئية، ومثل لا يجب اكرام الجاهل بكلّ هذه الدراهم، مفهومه ان وجد أنّه يجب اكرام العالم بكلّ هذه الدّراهم.

واذا وقع الكم في الموضوع وكان جزءاً له، فإن كان الموضوع الجمع المضاف، أو المعرف بلام الجنس، أو الاستغراق، كان المفهوم موافقاً في الكم مع المنطوق، فمثل الدراهم يجب اعطاؤها العالم مفهومه أنّه لا يجب اعطاء الجاهل شيئاً من الدّراهم، وهكذا قولنا (في الغنم السائمة زكاة) ومفهومه ليس في المعلوفة زكاة، وفي سائر المقامات حال الموضوع كالمحمول.

ضابطة

مفهوم الغاية هل هو حجة أم لا؟

وفيه مقامات:

المقام الأول: قد يطلق الغاية ويراد بها الفائدة، فيقال غاية الشيء لفائدته وغاية العلم لثمرته، وهذا هو الشائع في اطلاقات هذا اللفظ.

وقد يطلق ويراد بها المسافة زماناً أم مكاناً، كقولهم (من) لابتداء الغاية و«الى» لانتهاه الغاية، أي المسافة.

وقد يطلق ويراد بها النّهاية زماناً أو مكاناً، فيقال: غاية الشيء لنهايته، والمراد في هذا المقام الاخير.

وأما المغيّا، فهو ما قبل الغاية بهذا المعنى، وأما ما بعد الغاية فهو ما كان بعدها بهذا المعنى.

المقام الثاني: النزاع في هذه الضابطة في أمرين:

أحدهما: أن نفس الغاية اي مدخول «الى» واخواتها هل هي داخلة في المنطوق ام لا، بمعنى ان اللفظ يدلّ على دخولها في المغيّى، أو يدلّ على خروجها، أو لا يدلّ على شيء منهما؟.

وثانيهما: أنّه على الأول في النزاع الأول أو الثالث هل يكون ما بعد الغاية خارجاً عن المغيّى بالدلالة اللفظية ام يكون اللفظ ساكتاً عنه؟ وأما القول بالدخول في هذا النزاع، فغير موجود. وأما على القول الثاني في النزاع الأول، فلا يتصور النزاع الثاني؛ اذ لو دلّ اللفظ على خروج الغاية عن المغيّى فما بعدها بطريق أولى، فتدبر.

المقام الثالث: قيل في النزاع الأول بدخول الغاية في المغيّا، بمعنى دلالة اللفظ على الدّخول مطلقاً، وقيل: بالدلالة على عدم الدخول كذلك وقيل بأنّه لو كان من جنس واحد، فالأول ولو لم يكن من جنس واحد فالثاني، وقيل: بالوقف،

وهو يحتمل أمرين: أحدهما تسليم الدلالة في الجملة وأما على الدخول أو على عدم الدخول، لكن حصل الوقف في تعيين الدلالة، والآخر التوقف والشك^(١) في أصل الدلالة.

وأما النزاع الثاني، ففيه قول بالدلالة على عدم الدخول وقول بالسكوت.

المقام الرابع: تظهر ثمرة النزاع الأول في الآية الشريفة ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(٢) فان قلنا المرفق مجمع العظمين، ظهر الفائدة بين القول بالدلالة على عدم الدخول وعكسه والسكوت، فعلى الأول لو قطع اليد وبقي المرفق لم يجب غسله.

وعلى الثاني يرجع النزاع الى ان من قطع بعض عضو من اعضاء وضوئه فهل يلزم عليه غسل الباقي أم لا؟ فان قلنا بالأول لعموم (ما لا يدرك كله لا يترك كله)^(٣) ونحوه، مضافاً الى استصحاب الأمر بالصلاة وجب غسله؛ لأنه على هذا من اعضاء الوضوء؛ لأن الغاية داخله في المغيّا بالفرض، وإن قلنا بعدم اللزوم لم يجب، وإن قلنا بسكوت اللفظ وجب غسله أيضاً للاستصحاب المذكور، فهذان القولان ثمرتهما واحدة، وثمره النزاع الثاني تظهر في الآية الشريفة ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾^(٤) فان قلنا بمخالفة ما بعد الغاية لما قبل الغاية جاز المقاربة، وإن قلنا بالسكوت حرمت لاستصحاب الحرمة.

(١) في (خ): والثاني.

(٢) سورة المائدة: ٦.

(٣) عوالي اللثالي ٤: ٥٨ ح ٣ و٧.

(٤) سورة البقرة: ٣٣٣.

المقام الخامس:

الاصل في النزاع الأول عدم الدلالة مطلقاً لا على الدّخول ولا على الخروج؛ لأنّ اللغات توقيفيّة مع اصالة عدم الوضع ان اعتبرناها، مضافاً الى أصالة عدم التكلّيف؛ لأنّه لو دلّ على الخروج أو الدّخول، لزم مخالفة اصل البراءة في بعض المقامات على كلّتا^(١) الدّلاتين مع اصالة عدم التقييد والتخصيص.

ثم ان بعضاً من المحقّقين قد تمسّك في عدم الدلالة على الدّخول في هذا النزاع بالاصل، بمعنى ان اللفظ لا يدلّ على الدّخول، والاصل عدم ارادة المتكلّم، فان اراد من ذلك ان الاصل عدم دلالة اللفظ على ان الغاية داخله في المغيّا، وعلى ارادة المتكلّم الدخول في اللفظ بل اللفظ ساكت، فهو كما ذكره، وان اراد أنّه لا يدلّ على الدخول، بمعنى أنّه يدلّ على عدم الدخول وعدم الارادة فيكون الخروج مفهوماً كما هو ظاهر كلامه.

ففيه أولاً: أنّ عدم الدلالة على الدّخول وعلى ارادة المتكلّم اعمّ من الدلالة على عدم الدّخول، فلعلّ اللفظ ساكت رأساً.

وثانياً: انّ هذا الاصل بهذا المعنى معارض بمثله؛ اذ كما ان الاصل عدم الدلالة على الدّخول، والاصل عدم ارادة المتكلّم ذلك، فكذا الاصل عدم ارادة الخروج، وعدم ارادة الواضع والمتكلّم ذلك.

ثمّ انّ تلك الاصول الأربعة ام الخمسة ان ضمّ اليها اصالة عدم الارادة لأحد الطّرفين، وقلنا باعتبارها، جارية في النزاع الثاني أيضاً، فظهر ان القول

(١) في (خ): كلا.

بالدلالة على الدّخول أو الخروج خلاف الاصل، وان التّفصيل بين المجانس،
فالدلالة على الدّخول وغير المجانس، فالدلالة على الخروج مخالف للاصل
يجزيه، وان الوقف بالمعنى الأول مخالف للاصل أيضاً، وأنّه بالمعنى الثاني هو
الاصل، وكذا الأمر في النزاع الثاني، فالحق من حيث الاصل هو الوقف^(١)
بالمعنى السّكوت مطلقاً.

اذا عرفت تلك المقامات، فاعلم أنّ الحقّ في النزاع الأول هو التوقّف بالمعنى
الثاني، أي الشك في سنخ الدلالة وعدمها ان لم نقل بالوجه الاعتباري المتصور
في المقام على دلالة اللفظ على الغاية امّا دخولاً، واما خروجاً؛ لأنّ من المستبعد
ان يدلّ اللفظ بالوضع على حكم ما قبل الغاية وما بعدها بالدلالة اللفظيّة، كما
هو المختار في النزاع الثاني، ولا يدلّ على حكم الغاية المتوسطة بينهما.

وانّ اعتبرنا هذا الوجه الاعتباري، وحكمنا بالدلالة في الجملة وعدم
سكوت اللفظ عن حكم الغاية، فالحقّ التوقّف بالمعنى الاخصّ، أي الشكّ في
كيفية الدلالة فلا يعلم أنّه يدلّ على الدّخول أو الخروج، لكن الحقّ عدم اعتبار
هذا الوجه، فالحقّ التوقّف بالمعنى الاعمّ، فلا نعلم ان اللفظ ساكت عن الدلالة
على الغاية، أو دالّ عليها، وعلى فرض الدلالة لا نعلم أنّه يدلّ على الدّخول أو
الخروج.

والدليل على الوقف:

انّا استقرينا ووجدنا المقامات متفاوتة ففي مثل سرت من البصرة الى الكوفة

(١) في (خ): التوقّف.

يفهم دخول الكوفة في السير، وفي مثل قول القائل من البصرة الى الكوفة خمسون فرسخا يفهم عدم الدّخول وفي مثل وهبت لك البصرة الى الكوفة يفهم الخروج وفي مثل ذهبت الى البلد الفلاني يفهم دخول البلد؛ لأنّه الغالب في الذهاب الى البلد، ولو قال بعثك هذا الثوب من هنا الى هنا فهم دخول الغاية مسامحة في هذا المقدار.

فوجدنا المقامات بحسب القرائن متفاوتة، ولم نجد موضعاً يفهم منه مع عدم القرينة الدخول أو الخروج أو السّكوت، فقد يفهم الدّخول نحو استأجرتك الى يوم الخميس، وقد يفهم الخروج نحو ذهبت لك من البصرة الى الكوفة، وقد يحصل السّكوت نحو صم الى يوم الخميس، فلا بدّ اذن من الوقف بالمعنى الأعمّ، وأما تبادل الخروج مطلقاً أو الدّخول كذلك أو التفصيل فهو ممنوع. ولو تمسك المفصل بين المتجانسين فالدخول، والمتمايزين فالخروج، بأنّه لو تجانسا لم يحصل التمييز، فيجب الادخال من باب المقدّمة بخلاف ما لو تغيّرا. ففيه أولاً: أنّ هذا الدليل العقلي لا يثبت به اللّغة، بل لا ينافي هذا القول لعدم^(١) الدخول مطلقاً، بل هو عينه؛ لأنّ الادخال من باب المقدّمة معناه عدم الدّخول اصالة، ولازمه أنّه مع عدم الاشتباه لا يدخل.

وثانياً: أنّه لو كان الادخال في المجانسين من باب المقدّمة لما وجب ذلك عند فقدان ذي المقدّمة، كما لو قطع العضو وبقي المرفق، فلا يجب غسل المرفق أولاً؛ اذ لا معنى لوجوب المقدّمة بعد فوات ذي المقدّمة، مع ان ظاهر هذا المفصل دخول الغاية في المجانسين مطلقاً في المغيا.

(١) في (خ): بعدم.

وثالثاً: أنَّ المقدِّمة وقاعدة الشَّغل كما أنَّها يقتضي الدخول في مثل المرفق في الوضوء، كذلك قد يقتضي الخروج، كما لو قال لا يجب عليك غسل اليد الى المرافق، ومفهومه ان ما بعد المرفق يجب غسله، ان قلنا بحجَّة مفهوم الغاية كما هو الأظهر، فحيث لا بدَّ من ادخال المرفق بالعُضد عند الغسل من باب المقدِّمة لأجل التجانس، فلا وجه لاطلاق الحكم بالدخول من باب المقدِّمة.

ورابعاً: أنَّ المقدِّمة كما تقتضي دخول الغاية في المغيَّا في المتجانسين، كذا قد تقتضيه في المتغايرين، لأجل عدم التمايز، كما في الآية الشريفة ﴿ثُمَّ أَمْثُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(١) فيجب ادخال جزء من اللَّيْلِ من باب المقدِّمة، فلا وجه لتخصيص الادخال بالمتجانسين، فظهر بطلان الاقوال عند الوقف الذي هو الاصل.

ثمَّ انا اذا قلنا بالتوقف والاجمال في المنطوق من حيث الغاية، فهل لو ورد عام أو مطلق كان شاملاً للغاية، بحيث يوجب دخولها في المغيَّا، أو خروجها عنه تخصيصاً أو تقييداً في ذلك العام، أو المطلق كما لو قال صم الى يوم السَّبْت، ثم قال: لا يجب عليك الصوم من يوم السَّبْت الى آخر الشهر، فهل يوجب اجمال الغاية اجمال هذا العام أو المطلق، ام يحمل العام أو المطلق على ظاهرهما، ولا يسرى الاجمال في الغاية الى العام أو المطلق؟ وجهان.

مقتضى حمل اللَّفْظ عند التجرّد عن القرينة من باب السَّبَبِ المطلق أو السَّبَبِ المقيدة عدم الاجمال في العام والمطلق.

ومقتضى القول بحمله على الحقيقة من باب الوصف اجمال العام والمطلق؛ لاحتمال التخصيص والتقييد.

ومقتضى القول بأن الحمل على الحقيقة لأصالة عدم القرينة على خلاف الحقيقة أيضاً ذلك؛ لأنّ الشكّ هنا في الحادث.

وبمثل هذا التردد يجاب عن القيد الوارد عقيب الجمل المتعددة اذا شك في رجوعه الى الآخر فقط، أو الى الجميع على القول بالاشتراك اللفظي أو المعنوي، فليس للقائل بهما ان يقول: ان الاخير مخصّص قطعاً، وأنما الشكّ في تخصيص ساير الجمل وتقييدها، والاصل عدمه فيقتصر على الأخير، وذلك لأنّ الحمل على الحقيقة فيما عدا الأخير. أمّا من باب السببية المطلقة أو المقيدة فهو ممنوع، وأمّا من باب الوصف فغير حاصل، وأمّا لأصالة عدم القرينة فالشكّ في الحادث، فتدبر.

وهذا الكلام يجري في المجاز المشهور، والأمر الوارد عقيب الحظر. والحق في مقامنا هذا أن يقال: أنّ القيد الوارد المحتمل للتخصيص وعدمه: أمّا مقترن بالعام والمطلق، كما في القيد المتصل الوارد عقيب الجمل، فالحقّ فيه اعتبار الوصف الشّخصي في الحمل على الحقيقة، وأمّا غير مقترن كان يكون منفصلاً، فالحقّ فيه السببية المقيدة لبناء العقلاء على ما ذكرناه، ففي الأول يحصل الاجمال في العام أو المطلق، وفي الاخير يحمل على الحقيقة، ولا يسري اليه اجمال الغاية.

ثم اعلم أنّ أداة الغاية لـ (إلى) وحتى هل هي لبيان غاية الشيء كما ام كيفاً أيضاً، بمعنى أنّها لبيان منتهى متعلّق الفعل أيضاً، ففي الآية الشريفة ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(١) هل يكون (الى) لبيان منتهى المغسول ام لبيان

الغسل أيضاً؟ فان قلنا بالأول، فلا دلالة في الآية الشريفة على لزوم الابتداء من الاصابع والانتهاء الى المرافق، بل الآية الشريفة بالنسبة الى كيفية الغسل حيثئذ مطلقة. وان قلنا بالثاني، ففيها دلالة على ذلك، فالثمرة ظاهرة بين القسمين.

والحقّ أنّ موارد استعمال أداة الغاية متفاوتة في المقامات بحسب العرف، ففي بعض منها يفهم بيان الانتهاء، كما فقط كما لو قال: زرعت من البصرة الى الكوفة، أو من هنا الى هناك، فأنّه لا يفهم من ذلك عرفاً أنّ ابتداء عمل الزراعة يوم الزرع من مدخول «من» وانتهائه في مدخول «الى» بل يقولون هذا الكلام سواء حصل الزرع من هذا الطرف أو ذاك.

وكذا قوله بعثك هذا الثوب الى هنا، أو اغسل الفراش من هنا الى هنا، لا يفهم منهما الترتيب في العمل سواء، بل يفهمون بيان مبدأ الغسل ومنتهاه بحسب الكمية لا غير، والاعسال كلّها من هذا الباب في الفهم العرفي، فلو قال اغسل رجلك الى ساقك، لم يفهم منه الترتيب في الغسل بشروعه من الاصابع واتمامه في الركبة أو الساق، بل يفهمون وجوب غسل هذا المقدار من البدن بأي نحو اتفق.

فنقول حيثئذ: أنّ ظاهر الآية الشريفة مع الخاصة في عدم لزوم الانتهاء الى المرافق، بل المفهوم من نفس الآية لزوم غسل هذا القدر من اليد لا غير بأي نحو اتفق، ويكون المرافق منتهى المغسول لا الغسل. وأمّا من حيث الكيفية فهي مطلقة، وإنّما ثبت وجوب البدو من المرفق بدليل خارج مقيّد لاطلاق الآية الشريفة، فلا تصير الآية الشريفة دليلاً للعامة على الخاصّة لعدم الدلالة فيها على مدّعاهم.

وَأَمَّا النَّزَاعُ الثَّانِي، فَالْحَقُّ فِيهِ قَوْلُ الْمُعْظَمِ مِنْ حُجَّةِ مَفْهُومِ الْغَايَةِ لِلتَّبَادُرِ، وَالْأَصْلُ كَوْنُهُ وَضْعِيًّا وَنَقْلٌ عَلَيْهِ الْإِجْمَاعُ وَلَيْسَ بَبْعِيدٍ؛ لِأَنَّ كُلَّ مَنْ قَالَ بِحُجَّةِ مَفْهُومِ الشَّرْطِ قَالَ بِحُجَّةِ مَفْهُومِ الْغَايَةِ، وَقَالَ بِالْحُجَّةِ هُنَا بَعْضُ مَنْ لَمْ يَقُلْ بِهَا ثَمَّةُ مَعَ أَنَّ الْقَائِلَ بِحُجَّةِ مَفْهُومِ الشَّرْطِ هُوَ الْمَشْهُورُ، فَالْقَائِلُ بِالْحُجَّةِ هُنَا كَثِيرٌ وَهَلُ الْمَفِيدُ لَانْتِفَاءِ الْحُكْمِ عَمَّا بَعْدَ الْغَايَةِ وَوُجُودِهِ قَبْلُهَا هُوَ الْأَدَاةُ مُسْتَقْلَةً، أَمْ الْهَيْئَةُ التَّرَكِّيْبِيَّةُ مَرَّةً، كَمَا فِي الشَّرْطِ، أَمْ شَيْءٌ ثَالِثٌ خَارِجٌ عَنْهُمَا، أَمْ الدَّالُّ عَلَى النَّفْيِ الْهَيْئَةُ وَعَلَى الْإِثْبَاتِ الْأَدَاةُ أَوْ الْعَكْسُ.

أَمَّا الْأَوَّلُ: فَفَاسِدٌ؛ لِلزُّوْمِ اللَّغَوِيَّةِ فِيمَا ذَكَرْنَا عِدَا الْأَدَاةِ حَيْثُذُ، وَلَعَلَّهُ خِلَافُ الْإِجْمَاعِ أَيْضًا.

وَأَمَّا الثَّانِي: بِأَنَّ يَكُونُ الدَّالُّ عَلَى الْجُزْأَيْنِ الْهَيْئَةُ، وَلَا يَكُونُ لِلْأَدَاةِ دَخْلٌ فِي الْإِفَادَةِ لَا اسْتِقْلَالًا وَلَا جُزْءًا، فَهُوَ فَاسِدٌ أَيْضًا لِإِجْمَاعِ أَهْلِ اللَّغَةِ بِأَنَّهَا مَوْضُوعَةٌ لِمَعْنَى وَلِلزُّوْمِ اللَّغَوِيَّةِ فِي الْإِتْيَانِ بِهَا فِي الْكَلَامِ، فَتَعَيَّنَ أَنَّ يَكُونُ الْأَدَاةُ مَوْضُوعَةً أَمَّا بِاسْتِقْلَالِهَا فِي الْمَوْضُوعِيَّةِ، أَوْ بِكَوْنِهَا جُزْءًا لِلْمَوْضُوعِ، وَالْآخِرُ أَيْضًا مُنْفِيٌّ بِالْقَطْعِ، فَهِيَ مَوْضُوعَةٌ بِالْإِسْتِقْلَالِ، لَكِنْ الْخُطْبُ فِي أَنَّ مَفَادَهَا وَمَوْضُوعَهَا هَلْ هُوَ جُزْءُ الْإِثْبَاتِ أَوْ النَّفْيِ أَوْ لَا ثَالِثَ.

وَأَمَّا الثَّالِثُ: فَهُوَ أَوْضَحُ فَسَادًا.

وَأَمَّا الرَّابِعُ: فَخِلَافُ الْإِجْمَاعِ وَالْبِدَاهَةِ، فَانْحَصَرَ فِي الْآخِرِ، أَعْنِي كَوْنُ الْإِثْبَاتِ مُسْتَفَادًا مِنَ الْهَيْئَةِ وَالنَّفْيِ مُسْتَفَادًا مِنَ الْأَدَاةِ.

وإذا عرفت ان الحق هو الحجية من حيث القول والتفصيل من حيث الدال، فاعلم ان ما ذكره بعض من النقض بالآية الشريفة ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى﴾^(١) الى آخره، مع ثبوت الاسراء من المسجد الى السماء، فهذا يدل على عدم الحجية فاسد لأن؛ باب المجاز واسع حتى قيل: ان اكثر اللغات مجازات، والنكتة في التجوز في الآية الشريفة، والاقتصار في بيان السير الى المسجد دون السماء ونحوها، ذكرها الفاضل القمي رحمه الله، فليرجع اليه.

وكذا نقض بعض بقول القائل سرت من البصرة الى الكوفة ومنها الى الشام، مع عدم وجود المفهوم وعدم استنكار اهل العرف مدفوع بوجود المفهوم غاية، الأمر لزوم التقييد هنا؛ لأن الأمر هنا دائر بين مجازية الكلام بعدم ارادة المفهوم، وبين ارادته وتقييد السير من البصرة الذي هو مطلق بكونه في ذلك السير، بأن يجعل لكل سير مخصوص مبدأ ونهاية فالسير من البصرة نهايته الكوفة وهكذا، ولا شك في ترجيح التقييد على المجاز، فالجواب بالمجازية هنا لا وجه له.

وقد يستدل على المختار بأن المتبادر من منطوق (صوموا الى الليل) هو ان آخر وجوب الصوم هو الليل، فلو ثبت الوجوب بعدها أيضاً لزم ان لا يكون الآخر آخراً، وهو خلاف المنطوق، فالمفهوم حجة.

وفيه أن الآخر قد يطلق على الجزء الاخير من الشيء، فيقال: آخر بستاني ذلك النهر مع ان النهر من البستان، وقد يطلق على الجزء الأول من الشيء الآخر الملتصق به والأول آخر داخلي والثاني آخر خارجي، فإن كان المراد^(٢) من

(١) سورة الاسراء: ١.

(٢) في (خ): مراده.

الآخر المستفاد الآخر الداخل، فيرد عليه أنه ينافي ما اختاره من عدم دخول الغاية في المغيّا، فان ذلك الآخر هو الغاية، فالقول بدخوله قول بدخول الغاية في المغيّا، وان أردت الآخر الخارج عن الشيء، ففيه ان ذلك ليس من المنطوق.

ضابطة في مفهوم الحصر

وأسبابه كثيرة منها كلمة «أنّما» فإن كان المقدم هو الموصوف فهو حصر الموصوف على الصّفة كأنّما زيد قائم، وان كان المقدم الصّفة فهو حصر الصّفة على الموصوف كأنّما القائم زيد.

و منها تقديم الخبر، نحو في الدّار زيد ومنها ادخال اللّام على الخبر نحو زيد القائم.

ومنها: تعقّب المبتدأ بضمير الفصل، نحو زيد هو القائم أو هو قائم. ومنها: ادخال اللّام على المبتدأ، نحو الأمير زيد، الى غير ذلك من الاسباب التي ليس هنا محلّ ذكرها، وهو حجّة للتّبادر.

ضابطة مفهوم اللقب ليس حجة

وليس المراد باللقب اللقب المصطلح عند النحاة بل المراد هنا نفس المعروض من دون اعتبار اتصافه بوصف، كزيد في جاءني زيد، أو نفس العارض، كالضرب في يجب عليك الضرب.

والدليل على عدم الحجية انتفاء الدلالات الثلاث، والاجماع على عدم كفر من قال عيسى رسول الله، مع أنّ مفهومه نفى رسالة من عداه. وأما فهمهم في بعض المقامات المفهوم، كقول الخصم لمخاطبه لست بزنان، أو ليست أمي زانية، فهو من القرينة.

ضابطة مفهوم القيد

نحو اضرب زيداً ركباً، أو مع غيره، أو في الوقت، أو المكان الفلاني، الى غير ذلك من القيود، ليس حجة، بل اللفظ عن غير المقيد صامت، وان لم يبعد الحكم بأن فيه اشعار بنفي ما سواه، بل اقوى من الاشعار الموجود في الوصف، لكن لا يبلغ حدّ الحجّة، نعم يمكن ارادة المفهوم في بعض الموارد مجازاً.

ثمّ الفرق بين مفهوم القيد ومفهوم الوصف انّ الوصف قيد للموضوع وما نحن فيه قيد للحكم.
ضابطة مفهوم العدد.

كقوله اعط زيدا عشرة دراهم ليس حجة؛ لانتفاء الدلالات الثلاث، واما عدم الامتثال باعطاء التسعة، فهو لأجل عدم الاتيان بالمأمور به اي العشرة، لا لأجل المفهوم.

ضابطة مفهوم الزمان والمكان

نحو صم يوم الخميس وصلّ في المسجد، ليس حجّة؛ لانتفاء الدلالات الثلاث.

ضابطة

إذا أوجب الشارع شيئاً ثمّ نسخ وجوبه، فهل يبقى الجواز أم لا

وتنقيح الكلام فيه يقتضي رسم مقدمات:

المقدمة الأولى: اعلم أنّ محلّ النزاع من حيث المنسوخ في الحكم التكلّيفي الوجوبي، فخرج الوضعيّ وغير الوجوبي من الطلبات، وان جرى النزاع فيها أيضاً لكنّها ليست من محل النزاع كما يشهد به عنواناتهم.

ومن حيث الناسخ فيما اذا وقع الناسخ الهيئة التّركيبيّة، أو الفصل خاصّة أي المنع من التّرك، وأمّا اذا صرّح برفع الجواز، فهو خارج عن محلّ النزاع، وأيضاً يلزم في الناسخ ان لا يكون مثبتاً لحكم الآخر، وحصل النسخ في ضمن اثبات حكم آخر، كأن أوجب شيئاً ثم قال: حرّمته عليك أو ابحتّه.

ومن حيث الدّلالة فيما اذا كان دلالة الدّليل الدالّ على المنسوخ والآعلى وجوبه، بحيث لو لا النّاسخ لزم الإتيان به، فلو كان واجباً مشروطاً بشيء ثمّ، ارتفع وجوبه لأجل ارتفاع شرطه كصلاة الجمعة، لم يكن ذلك نسخاً ورفعاً، بل ارتفاعاً وخارجاً عن محلّ النزاع.

ومن حيث الحكم الباقي، أي الجواز في الجواز المستفاد من الأمر تبعاً وفي ضمنه، لا في جواز ذلك الفعل في الواقع بعد نسخ وجوبه مع قطع النظر عن الأمر، فان هذا النزاع لا معنى له، بل يمكن الجواز وعدمه، ولا في الجواز المستفاد من الأصل، فانّ ذلك الجواز المستفاد من الأصل ربما يقول به النّافي لبقاء الجواز أيضاً.

ثمّ انّ النزاع يحتمل أن يكون في الدّلالة اللفظيّة، بأنّ يدلّ اللفظ على البقاء، أو في الدّلالة العقليّة، والمنكر يحتمل كونه منكراً للدّلالة اللفظيّة أو العقليّة أو هما،

لكن الحق أنّ المنكر عند العنوان، والقول ينكر الدالّتين، وعند إقامة البرهان يأتي بدليل عقلي، ولا يظهر منه ما يدلّ على انكار الدلالة اللفظيّة.

وأما المثبتون فمنهم من يظهر منه دعوى دلالة اللفظ على البقاء التزاماً، ومنهم من يظهر منه دلالة اللفظ بانضمام مقدّمة عقلية على البقاء.

فنقول: لفظ الأمر الدالّ على الوجوب تعدد مطلوبيّ وله دالّتان ومدلولان: أحدهما مطلق الاذن، والآخر المنع من التّرك، فاذا نسخ المنع عن التّرك قطعاً بقى الاذن، نظير قولهم في تبعيّة القضاء للاداء، وبعد ذلك يضمّون الى دلالة اللفظ هذه مقدّمة عقلية اجتهادية، وهي أنّ مقتضى موجود، والمانع عن البقاء مفقود، أو فقهية وهي استصحاب البقاء، فهم اصناف ثلاثة.

ثمّ إنّ النزاع هل هو فيما كان الدالّ على النّاسخ والمنسوخ لفظاً أم لبّاً، أم الأول لفظاً والثاني لبّاً، أم العكس، أو الأعم؟ والحقّ دخول اللفظيين وخروج اللّبيين، ويشهد به ظاهر قولهم أنّ النزاع فيما كان بلفظ نسخت الوجوب ونحوه، وظاهر استدلالهم على بقاء الجواز من أنّ الأمر يدلّ على شيئين، وأنّه تعدّد مطلوبيّ، فان ذلك بظاهره لا يتصوّر فيما كان المنسوخ أي الأمر الدالّ على الوجوب لبياً، كما ان الشاهد الأول ينافي كون الناسخ لبياً، وأما اذا كان المنسوخ لفظياً والناسخ لبياً، فهو خارج أيضاً عن النزاع بشهادة الشاهد الأول، وكذا العكس بشهادة الشاهد الثاني.

المقدّمة الثانية: قيل في المسألة بالبقاء مطلقاً، وقيل بعدمه كذلك، والقائلون بالبقاء بين قائل ببقاء مطلق الاذن أعم من الكراهة والاستحباب والإباحة

بالمعنى الأخص وقائل ببقاء الأذن مع عدم المرجوحية الذي كان حين وجوب الفعل، فيشمل الأخيرين خاصة وقائل ببقاء الاستصحاب خاصة، وقائل ببقاء الإباحة خاصة.

والقائلون بالعدم بين قائل بعدم بقاء الجواز برجوع الحكم السابق على الوجوب ان كان، وقائل بلزوم الرجوع الى الاصل الاصيل في المسألة والاخير هو الحق.

والعجب من الفاضل القمي^(١)، حيث قال بعد اختياره المختار: فلنرجع الى الحكم السابق من البراءة أو الإباحة أو التحريم بالنظر الى الموارد مثل، ان كان من العبادات، فيحرم للتشريع أو العادات والتلذذات فيباح، أو المعاملات فالأصل البراءة عن اللزوم؛ لأصالة عدم ترتب الأثر انتهى محصلاً.

وفيه ان أصالة البراءة عن اللزوم ما عرفنا المراد منها، فلو فرض ان الشارع قال يجب عليك المعاملة لفلانية ثم نسخ وجوبها، ففيه أنه لا معنى لاجراء اصالة عدم اللزوم؛ اذ غاية ما فهم من نسخ الوجوب ان المعاملة غير واجبة، وعدم الوجوب لا ينافي لزوم الوفاء به المستفاد من الآية الشريفة ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) فلا معنى لأصالة عدم اللزوم.

(١) هو العلامة المحقق الفقيه الأصولي، الميرزا أبو القاسم القمي صاحب قوانين الأصول.

(٢) سورة المائدة: ١.

ولو فرض أنّه قال: يجب عليك الوفاء بالعقد الفلاني، ثمّ نسخ وجوب الوفاء به، ففيه أنّ عدم اللّزوم حينئذ استفيد من لفظ النّسخ، ولا يحتاج الى الأصل، فلم يبق شيء يفيد الأصل حينئذ، إلّا أنّ يفرض المثال فيما لو علم صحّة البيع وترتب الأثر من الدّليل الدّال على الوجوب التزاماً، بأنّ يدلّ على الوجوب مطابقة، وعلى الصحّة التزاماً فحينئذ لو نسخ الوجوب المدلول عليه بالدلالة المطابقة، يكون حكم نفس البيع الإباحة للأصل، ويشكّ في اللّزوم وترتب الاثر، فيحكم بمقتضى الأصل على العدم.

وفيه أنّ محلّ النزاع في الحكم التّكليفي الوجوبيّ كما مرّ، لا الوضعي ولا غير الوجوبيّ من الطّليّيات، فالشّأن في المقام بعد نسخ الوجوب بيان الحكم التّكليفي القائم مقام الوجوب من الإباحة أو الحرمة بمقتضى الأصل. وأمّا اثبات الحكم الوضعي من جهة الشكّ فيه، فخارج عن محلّ النزاع، فهذا الكلام لا يرتبط بالمقام وإن صحّ في نفسه، مع أنّ كلام هذا الفاضل في المعاملات مطلق، وتخصيص المجيب مراده بالصّورة المفروضة تخصيص بلا شاهد.

المقدّمة الثالثة: اعلم أنّ النزاع من حيث العلم مثمر، وكذا من حيث العمل ان وجدنا^(١) للنّسخ من الشّارع مورداً بالنحو الذي هو محلّ النزاع، لكن لم نجد مورداً كذلك، وما ذكره ومن تفريع استحباب صلاة الجمعة بعد نفي وجوبها العيني على المسألة، فإن قلنا ببقاء الجواز كانت مستحبة؛ إذ لا معنى لإباحة العبادة بالمعنى الأخصّ، وإن لم نقل بالبقاء حرمت للتّشريع.

(١) في (خ): وجد.

وفيه أنّ الجمعة واجبة مشروطة، وفقدان الشرط للغائب والمعدوم الموجب لارتفاع الوجوب لا يجعله نسخاً، فهو خارج عن النزاع كما مرّ.

المقدمة الرابعة: اتفقوا على أنّ وجود الاعم موقوف على وجود الاخصّ، وعلى أنّ عدم وجود الاخصّ يستلزم عدم وجود الأعمّ، والحاصل أنّهم اتفقوا على ان الجنس لا بقاء له بدون الفصل، وليس المراد بالأخصّ أخصّ معيّن بل مطلق الخاصّ، ولا ريب ان مطلق العام لا يحدث الا في ضمن مطلق الخاصّ؛ لأنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، والقائل بأنّ ارتفاع الفصل لا يوجب ارتفاع الجنس في محل النزاع، ليس مراده أنّه يبقى الجنس مستقلاً من دون الخاصّ، بل يدعي انضمام فصل آخر اليه نيابة عن الفصل المرتفع.

واتفقوا أيضاً على أنّ وجود العام المطلق من حيث الاطلاق لا يتوقف على وجود الاخصّ المعيّن، بل يمكن ارتفاع الخاصّ المعيّن مع وجود العام في ضمن فرد آخر، وعلى ان حدوث العام في ضمن خاص معيّن موقوف على وجود ذلك الاخصّ المعيّن، فإنّ وجود الحيوان في ضمن الانسان يتوقف على وجود الفصل الإنسان بداهة.

واختلفوا في أنّ بقاء ذلك العام الموجود في ضمن الفصل الخاصّ موقوف على بقاء الفصل الخاصّ كما يتوقف عليه حدوثه، أم يمكن ارتفاع الفصل الخاصّ وبقاء العام الذي كان موجوداً في ضمنه بنيابة فصل آخر عنها، فعن المحققين عدم البقاء، وعن غيرهم عدمه.

والحقّ التفصيل بين الأجسام وغيرها، ففي الأول لا يوجب ارتفاع الفصل ارتفاع الجنس الذي كان في ضمنه، وليس المراد بالجنس خصوص الجنس القريب، بل لو بقى الجنس البعيد لكفى، وفي الثاني أي الأمور المعنويّة كالوجوب، ونحوه يوجب ارتفاعه ارتفاع كلّ الأجناس.

أما الأول فلو جهين:

الأول: الوجدان، فلو وقع الكلّب في المملحة فصار ملحاً، فقد ارتفع فصله؛ اذ لا يصدق عليه بعد فقد صورة الكلبيّة الكلّب، ولكن الجسم هو جسم الكلّب، ولم يخلق الله تعالى جسماً آخر، وكذا اذا صار آدمي حجراً، والصّفر ذهباً.

والثاني: أنّا سلمنا عدم القطع بالبقاء، فلا أقلّ من الشكّ فيه، والاصل البقاء، والمعارضة التي ذكروها في ارتفاع فصل الوجوب من أنّ الأصل كما هو بقاء الجنس، كذا الاصل عدم لحوق فصل آخر غير آتية هنا؛ لأنّ وجود الفصل الآخر أعني الملحيّة مثلاً قطعي، فالأصل سليم عن المعارض، فهذان الوجهان كاشفان عن عدم اتّحاد وجود الجنس والفصل في الأجسام، إلّا أنّه بعد تسليم اتّحاد الوجود^(١) نقول: إنّ الجنس يبقى بعد ارتفاع الفصل.

وأما الثاني فلا اتّحاد الجنس مع الفصل في الوجود في غير الاجسام، فارتفاع أحدهما يلازم ارتفاع الآخر عقلاً هذا، والأحقّ بالاتباع الحكم بعدم البقاء مطلقاً.

(١) في (خ): الوجود.

وأما ما ذكرناه من بقاء الجنس في الاجسام، فهو مسلّم ولا ينافي النفي على الإطلاق؛ لأنّ محل الكلام هو أنّ الخصوصية التي يتقوّم بها العامّ وينتزع منها العامّ لأجل وجوده في تلك الخصوصية اذا انتفت هل ينتفي العام أيضاً أم لا، وما مثلنا به من بقاء جسم الكلب المفروض أنّها هو لأجل ان خصوصيّة ذلك الجنس الذي^(١) بسببها قوام ذلك الجنس لم تنتف منه، بل هي باقية معه دائماً، والذي انتفي أنّها هو هي الخصوصيات الأخر التي لا يحتاج تحقّق ذلك الجنس أي الجسم المطلق اليها، كالنمو والاحساس ونحوهما.

وأما قابلية الابعاد الثلاثة التي لا يتحقّق الجسم المطلق الا بها، وهي الفصل المقوم له واللازم بتحققها في تحقّقه في الخارج، ولا يحتاج الى أزيد منها كما في الحجر، فهي موجودة مع الجسم الباقي في المثال المذكور نعم خصوصيّة ساير أجناس الكلب قد انتفت، فانتفت الاجناس التي في ضمن تلك الخصوصيات المنتفية، كالجسم النامي والحيوان.

فالخاصّ المتعلّق للجسم الباقي لم ينتف، فلم ينتف الجنس الذي في ضمنه، وأما اذا انتفى الخاصّ المتعلّق بالعام الذي لا يمكن قوام العامّ الآ به، وآته الباعث ولا نتزع ذلك العام من افراده، فينتفي العام أيضاً، لاتحاد وجود المنتزع والمنتزع منه.

فقد ظهر بطلان التمسك باصل البقاء؛ لأنّ المستصحب مقطوع الانتفاء، وظهر ان النزاع في العام والخاص المنطقيين، وان الاجسام خارجة عن محل الكلام، فالحق انتفاء العام بانتفاع الخاص في محل الكلام بجميع الأقسام.

(١) في (خ): التي.

فان قلت: يتمسك في البقاء بقوله: (ما لا يدرك كله لا يترك كله)^(١) ونحوه. قلنا: أولاً: نحن قاطعون بعدم الاستطاعة بشيء منه بعد ارتفاع الاختصاص، وأن كله معسور وأنه لا يدرك شيء منه.

وثانياً: أن هذا الجزء ونحوه المتبادر منه المركبات الخارجية والعمومات الاستغرافية لا البسيط في الخارج وأن كان مركباً عقلياً.

وثالثاً: أن الدليل اعم من المدعى إذ المستفاد من تلك الأخبار الأمر باتيان الأعم في ضمن فصل آخر بعد عدم امكان الإتيان به في ضمن الفصل المأمور به أولاً، ولا ريب أن الأمر بالاتيان اعم في الواقع من انتفاء العام وبقائه، فلعل العام في ضمن الفصل الأول قد انتفي بانتفاء الفصل، ولكن الشارع امر بأيجاد العام في ضمن فصل آخر، لا أنه أمر بانضمام الفصل الآخر^(٢) الى الاعم الموجود سابقاً، فالدليل لا يدل على المدعى.

ورابعاً: أن الدليل أخص من المدعى؛ إذ محل النزاع أعم مما وجد فيه الأمر من الشارع باتيان الخاص وعدمه، كما مثلنا بالكلب، والمسألة عقلية اعم مما ورد فيه الأمر ام لا، وتلك الادلة لا تثبت الا صورة وجود الأمر، والتمسك بعدم القول بالفصل في المسألة العقلية واه جداً.

وخامساً: أننا سلمنا كل ذلك، غاية ما في الباب تعارض الدليل اللفظي الذي ذكرته مع الدليل العقلي الذي مر ولا ريب أن اللفظ مطروح حينئذ.

(١) عوالي اللئالي ٤: ٥٨ برقم: ٣٠٧.

(٢) في (خ): فصل آخر.

ثم اعلم أنهم ذكروا للمسألة المذكورة فروعاً:

منها: لزوم تبعية القضاء للاداء على القول بالبقاء، وعدم اللزوم على القول ببطلان العام عند بطلان الخاص.

وفيه أولاً أنه لو قال صلّ يوم الجمعة، فالعموم والخصوص إما أن يفرض في متعلق الوجوب، أو نفس الوجوب، أو فيهما.

أما الأول: بأن يقال: صلاة يوم الجمعة خاصة، ومطلق الصلاة عام^(١)، وإذا انتفي الصلاة الخاصة وهو صلاة يوم الجمعة بقى مطلق الصلاة، ففيه أن ذلك لا يستلزم تبعية القضاء للاداء؛ إذ غاية ما في الباب بقاء الصلاة المطلقة بعد انتفاء الخصوصية، وذلك لا يستلزم وجوب مطلق الصلاة؛ إذ البقاء لا يلزم الوجوب.

وأما الثاني: بأن يقال: وجوب الصلاة في الجمعة وجوب خاص، ووجوب مطلق الصلاة الذي هو في ضمنه عام، وإذا انتفي الوجوب الخاص بقى العام، أي الوجوب المطلق، ففيه أن الوجوب المطلق لا يتصور بقاءه؛ إذ لا بدّ من تعلقه بشيء.

فان قلت: هو متعلق بمطلق الصلاة.

قلنا: لعلها متعلقة بالصّوم أو غيره، والحاصل أن بقاء الوجوب من حيث هو غير متصور^(٢).

(١) في (خ): عامة.

(٢) في (خ): من حيث هو متصور.

وأما الثالث: ففيه ما في الأولين، فتأمل جداً.

وثانياً: أنّ ذلك اخصّ من القول بتبعية القضاء للاداء؛ اذ القائل بالتبعية يحكم بها حتّى فيما لم يجد الأمر الخاصّ، كالنوم المستوعب للوقت، مع أنّي من يقول ببقاء العامّ بعد انتفاء الخاصّ انما يقول به حيث وجد العامّ ضمن الخاصّ ثمّ فقد الخصوصية، ففي مثل النوم المستوعب الذي لم يتحقق فيه الأمر بالخاصّ أصلاً كيف يحكم بأنّ القضاء تابع للاداء، معللاً بأنّ انتفاء الخاصّ لا يوجب انتفاء العامّ.

ومنها: أنّه لو فقد السدر والكافور هل يجب غسل الميت ثلاثاً بالقراح أم لا يلزم الآ غسل واحد به؟ مبنى على القولين، وفيه الوجهان المتقدّمان في الفرع السابق، نعم لو تمكن من الغسلات الثلاث بشرائطها، ثمّ فقد السدر والكافور، اندفع الوجه الثاني وبقي الأول.

ومنها: وجوب الوضوء اذا تعدّر الغسل؛ اذ بعد انتفاء الطّهارة الخاصّة يبقى مطلق الطّهارة المائيّة، وفيه أيضاً الوجهان المتقدّمان.

ومنها: لو نذر الصّلاة في مكان لا رجحان فيه، ففي انعقاد النذر ولزوم الصّلاة المطلقة وإنّ لم يلزم المكان المخصوص وجهان مبنيان على المسألة.

وقال الفاضل القمي (رحمته الله) مع موافقته لنا في أصل المسألة: أنّه لو نذر أيقاع صلاة الظهر مثلاً أو نافلته في مكان لا رجحان فيه، فلا ينعقد على القول باشتراط الرّجحان في النذر، ولو نذر أيقاع ركعتين مبتدئتين في المكان المذكور انعقد، لا لأنّ عدم اعتبار الخاصّ لا يستلزم عدم اعتبار العامّ، فلا بد أن ينعقد

ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع، بل لأنّ مورد النذر هو ذلك الفرد، وهو راجح باعتبار الكلّي الموجود فيه.

والتحقيق في هذا المثال: أنّا إن قلنا بعدم اعتبار الرّجحان في متعلّق النذر انعقد النذر بالنسبة الى الفرد المنذور، كالصّلاة في الحمام، فيلزم عليه الصلاة حينئذ مطلقاً واجبة أو نافلة أو مبتدئة أو راتبة. وإن قلنا باعتبار الرّجحان في المتعلّق، ولكن قلنا: أنّ الكراهة في العبادات ليست بالكراهة المصطلحة الموجبة للمنقصة، بل بمعنى قلة الثواب، انعقد النذر بالنسبة الى الفرد أيضاً، فيلزم الصلاة في الحمام ان نذرهما واجبة ونافلة مبتدئة وراتبة.

وإن قلنا باعتبار الرّجحان وبأنّ الكراهة في العبادة هي الكراهة المصطلحة، ولكن قلنا بأنّ انتفاء الاخص لا يوجب انتفاء الاعمّ انعقد النذر أيضاً بالنسبة الى الكلّي الأعمّ؛ لبقائه ورجحانه على ذلك القول، فلا بد له في المثال المذكور من الإتيان بكلّي الصّلاة وان كان في غير الحمام.

وان قلنا باعتبار الرّجحان وبأنّ الكراهة في العبادة هي الكراهة المصطلحة، وبأنّ الاعمّ ينتفي بانتفاء الاخصّ، بطل النذر بالنسبة الى الفرد لأنّه مرجوح، وبالنسبة الى الكلّي الموجود في ضمنه لأنّه متنفّ، سواء كانت الصلاة واجبة ام غيرها، فظهر ان لا فرق في الصّور الاربعة بين الصلاة.

نعم يمكن ان يقال في القول الأخير بتفصيل لكن لا ما بين الصّلاة، بأنّ يقال: لا بد من موازنة مقدار مرجوحية الفرد مع رجحان الكلّي ان امكن الموازنة، فان زاد مرجوحية الفرد أو تساوت مع رجحان الكلّي لم ينعقد النذر

أصلاً، لا بالنسبة الى الفرد ولا بالنسبة الى الكلّي، وإنّ زاد رجحان الكلّي انعقد وإن قلنا بالقول الأخير، ولكن لا يفرق حينئذ بين الصّلاة، فالتفرقة بين الصّلاة، كما صدر من هذا الفاضل لا وجه له.

وأما نفس كون هذا المثال ثمرة النزاع، ففيه أنّ العموم والخصوص إما يلاحظان بالنسبة الى المنذور، أو النذر، وعلى التقديرين لم ينعقد الأخصّ حتى يشكّ في ارتفاع الاعم الموجود في ضمن الاخص بعد ارتفاع الاخصّ، وهو محلّ النزاع لا غير.

ومنها: ما لو نذر اضحيّة حيوان خاص فمات، ففي وجوب اضحيّة حيوان آخر وجهان مبنيان على المسألة، وفيه الوجهان المذكوران في الثمرة الأولى، نعم لو تمكن من العمل بالنذر في زمان وآخر، اندفع الوجه الثاني وبقي الأول.

ومنها: ما لو اعتق العبد المأذون أو طلق الزّوجة المأذونة، ففي بقاء الأذن بعد انتفاء العبوديّة والزّوجيّة وجهان مبنيان على المسألة.

وفيه أنّ محلّ النزاع في الأعم والأخصّ، والمراد بالخصوص مطلق التقييد، بأنّ يكون هنا عام ويقيّد بشيء ثم زال القيد، وهاهنا لم يتقيّد احد الأمرين من الاذن والعبدية بالآخر، وليس احدهما اعم من الآخر، بل النسبة بينهما عموم من وجه، واجتماعهما في هذا العبد من باب التقارن لا التقييد.

ومنها: بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب وعدمه.

وفيه أنّ نسخ الشارع الوجوب كاشف من أنّ الأمر الظاهر شموله لما نحن فيه من الزمان الذي حصل فيه النسخ لم يكن المراد منه هذا الزمان الحاصل فيه النسخ، بل المراد منه هو الزمان الحاصل قبل النسخ مجازاً، ففي زمان النسخ لم

يكن في الواقع أمر، ولا وجوب، ولا اذن حاصلة في ضمنه، فكيف ينازع فيه ويقال: انّ الأعمّ ينتفي بعد انتفاء الاخص أم لا؛ لأنّ الاخصّ حينئذ لم يوجد بالنسبة الى زمان النسخ أصلاً حتى يرتفع الاعم بارتفاعه.

وقد عرفت أنّ محلّ النزاع أنّها هو بعد وجود الأخصّ، لا في أنّ الأعمّ هل يمكن أنّ يوجد بنفسه بدون الاخصّ أم لا، نعم لو كان النزاع في مسألة بطلان الاعم ببطلان الاخصّ أعم من صورة وجود الاعم، أو لا في ضمن الخاص ومن صورة عدم وجوده كذلك، أو كان النزاع في مسألة نسخ الوجوب أعم من نسخ الشارع واهل العرف، لكان مسألة بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب ثمرة لمسألة انتفاء الاعم بانتفاء الاخص وعدمه، فتلك الثمرات كلّها غير صحيحة.

المقدمة الخامسة: اعلم أنّ المثبتين ان ادعوا الدلالة اللفظية على البقاء، فالأصل مع المنكرين لتوقيفية الألفاظ، وان ادّعوا امكان بقاء الجواز عقلاً بعد نسخ الوجوب، فالأصل مع المثبتين لاصالة الامكان، وان ادعوا الوقوع بأنّ يقال: انّ الجواز واقع نسخ الوجوب وموجود بالفعل وباق، فالأصل مع المنكرين. وإن كان النزاع في الحكم الواقعي، فالأصل أي الرجوع الى القاعدة مع المنكرين؛ لأنّه القاعدة.

اذا تمهّد تلك المقدمات فهنا مقامات:

المقام الأول: اعلم انّ الحق عدم بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب؛ لأنّ الوجوب مركّب من الاذن التي هي جنس مع فصول ثلاثة، وهي عدم المرجوحية والرجحان والمنع عن النقيض يدخل بالجنس ما سوى الحرمة،

وبالفصل الأول يخرج الكراهة وبالثاني الإباحة وبالثالث النَّدْب، والنَّسخ يحتمل رجوعه الى الجنس فقط، أو الى احد الفصول فقط أو الى الكلّ، أو الى البعض منها منضمّاً الى بعض آخر.

وعلى التقادير يحكم بعدم بقاء الجواز للقطع باتحاد وجود الجنس مع الفصل، فبانتفاء احدهما ينتفي الآخر، ألا ترى أنّك اذا قلت لعبدك افعل كذا، لم يوجد فيك الا انشاء واحد وقصد واحد وحكم واحد، فالموجود في الخارج شيء واحد بسيط، وان كان عند العقل مركّباً، فكيف يتصوّر انتفاء الفصل في الخارج وبقاء الجنس.

فان قلت: اتّحاد القصد يجمع تعدد المقصود، لكفاية القصد الواحد الاجمالى. قلنا: مرادنا اتّحاد المقصود بفهم العرف سلّمنا تعدد الوجود في الجملة، لكن الكلام في ان الجواز الموجود في ضمن الأمر باق أو لا.

فنقول: إنّ الجواز الموجود في ضمن الأمر: إما الجواز المطلق اللابشرطي الغير المقيّد بفصل وشرط، واما الجواز المشروط التابع لوجود فصل الأمر واما الجواز المتفصل بفصل آخر غير فصل الأمر.

أما الأول: فلا يتصوّر؛ للاتفاق على أنّ الاحكام خمسة وأنّ الجواز المطلق لا يوجد الا في ضمن احد الفصول، فكيف يتحقق حكم بالجواز المطلق؟.

والثاني: مستلزم لانتفاء الجنس؛ لأنّ التابع ينتفي اذا انتفي المتبوع، والمشروط ينتفي بانتفاء شرطه؛ اذ المفروض أنّ الجواز تابع لا مستقل.

والثالث: يلزم معه اجتماع المتضادين، فكيف^(١) يتفصل الجواز الموجود في ضمن الأمر بفصل غير الأمر.

فالحاصل أننا لو سلمنا تعدد الوجود، فلا نسلم الوجود بالاستقلال، بل المسلم الوجود التبعية المستلزم لذهابه بذهاب الفصل.

فان تمسكت باستصحاب بقاء الجواز، قلنا: أولاً: أن المستصحب إن كان هو الوجود التبعية فقد انتفى قطعاً، وان كان هو الوجود المستقل القابل للبقاء بانضمام فصل آخر، فمن الأول وجوده كان ممنوعاً.

وثانياً: أنه معارض باستصحاب عدم لحوق الفعل الآخر؛ اذ لو بقي فلا بد من ضم فصل آخر؛ لأن الجنس لا يمكن بقاءه بعد فصل.

فان قلت: وجود الفصل الآخر قطعي؛ اذ بعد ذهاب المنع من الترك يحصل الاذن في الترك لا محالة، فاذا انضمت الى الأذن في الفعل بقي الاباحة.

قلنا: القطع بوجود الفصل الآخر أنها يصح حيث لم يكن الواقعة في الواقع خالية عن الحكم، فلعل الواقعة بعد النسخ خالية عن الحكم رأساً، فكيف يقطع بوجود فصل آخر.

فان قلت: خلو الواقعة من الحكم مناف للقواعد ومناف لمذهبك.

قلنا: نحن نقول: ان الواقعة خالية عن الحكم الخاص، وأما الحكم العام فهو موجود؛ اذ لو لم يبق يكون المسألة بعد النسخ خالية عن الحكم الخاص، فيكون

(١) في (خ): اذ كيف.

المرجع عموم دليل الإباحة فيما لا نص فيه مثلاً؛ اذ عموم دليل الحرمة في التوقيفَات، فلا يكون الواقعة خالية عن الحكم العام، وأنما ننكر نحن وجود الحكم الخاصّ الحاصل من الجنس والفصل الذي ينضم اليه بعد النسخ على القول بالبقاء، فالذي نحن نقطع بوجوده هو الحكم في الواقعة في الجملة اعم من الحكم العام أو الخاصّ، والذي ينفيه الاصل هو الفصل المحدث بالخصوص من الشارع بعد النسخ في خصوص الواقعة.

فان قلت: على هذا يكون الشك في الحادث؛ اذ كما أنّ الاصل عدم الفصل الخاص والحكم الخاصّ، كذا الاصل عدم حكم العام والفصل العام.

قلنا: الحكم العام مقطوع الحدوث من الشارع، وأنما الشك في اندراج المشكوك تحته، بخلاف ما يدّعيه الخصم، فان الشك فيه في الحدوث، سلّمنا تعدد الوجود في الخارج على سبيل الاستقلال بحيث يصح بقاء الجواز بعد انتفاء فصل الأمر بضم فصل آخر، لكن نقول: من أين يحكم ببقاء الجواز بمجرد امكانه، وفلعلّ النسخ تعلق بالجنس أو بكلّ الاجزاء، فان تمسك باستصحاب بقاء الجنس، فقد عرفت أنّه معارض بمثله فان قلت الاصل عدم تعلق النسخ بالجميع وتعلقه بالنسبة الى الفصل ثابت على كلّ حال.

قلنا: إذن يكون الشك في الحادث، ولا يعتبر الاصل هنا، فتأمل.

وهذا الجواب الأخير أنّما يصحّ اذا كان النسخ بلفظ نسخت الوجوب لا نسخت المنع عن الترك، ويمكن للخصم الاحتجاج بأنّه يفهم من لفظ نسخت الوجوب أو المنع من الترك بقاء الجواز.

وفيه أولاً: منع الدلالة اللفظية على البقاء بحيث يكون حجة؛ اذ دلالة المطابقة والتضمن متفيان، ولا لزوم أيضاً عقلاً ولا عرفاً وإن كان لا يخلو عن اشعار.

وثانياً: أنه على فرض الدلالة اللفظية يخرج عن المتنازع فيه؛ اذ الدليل الاجتهادي حينئذ دلّ على أنّ الفعل بعد النسخ جائز، لا أنّ الجواز الموجود في ضمن الأمر باق، وبأنّ انتفاء الأخص لا يوجب انتفاء الاعم.

وفيه أولاً: ان ما نحن فيه خارج عن فروع تلك القاعدة كما مرّ، فإنّ النسخ كاشف عن عدم وجود الأخص رأساً بعد النسخ.

وثانياً: أنّا قاطعون بانتفاء الاعم بعد انتفاء الاخص، كما مرّ.

وثالثاً: سلّمنا الشكّ في بقاء الاعم بعد الاخص، لكن بمجرد الشكّ في بقاءه لا يمكن الحكم بالبقاء، واستصحاب البقاء قد ظهر فساد.

ورابعاً: سلّمنا أنّ الأعم لا ينتفي بعد انتفاء الاخص قطعاً، لكن نقول: لا دليل على بقاء الجواز هنا؛ لاحتمال تعلق النسخ بالجنس أو الجميع، والاصلان المتقدمان قد ظهر فسادهما، وبأنّ الأمر دلّ على شيئين بطريق تعدّد المطلوب، والناسخ قد زال احدهما؛ لأنّه القدر المتيقن، فبقى الآخر أي الجنس، فمن مجموع الناسخ والمنسوخ نحكم بالبقاء.

وفيه أولاً: منع كون الأمر تعدداً مطلوبياً.

وثانياً: سلّمنا تعدّد الدلالة والمدلول^(١) في الجملة، لكن نقول: إنّ الدلالة الثانية أي الدلالة على الجنس تبعية تابعة للدلالة على الكلّ، وكذا المدلولان، فبقى الدلالة الثانية بعد انتفاء الدلالة على الكلّ.

وثالثاً: نقول: إنّ قوله يجب الأمر الفلاني كما أنّه ذو دلالتين، فكذا قوله «لا يجب» والفرق تحكم، فينتفي المدلولان الأوّلان بالمدلولين الثانيين، فتدبّر. وبأنّ الاستقراء دلّ على بقاء الجواز بعد النسخ، وفيه أنّا لم نجد مورداً لما نحن فيه فلا استقراء.

وبأنّ ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ ونحوه من النصّ، وفيه ان المتبادر من ذلك ان ذهاب بعض المأمور به لا يوجب ذهاب الأمر عن الآخر، ولا ينصرف الى اجزاء نفس الأمر، مضافاً الى ما مرّ من الأجوبة عن تلك الاخبار.

المقام الثّاني: اعلم أنّه بعد عدم بقاء الجواز، فالحقّ الرجوع الى القاعدة، لا الى الحكم السّابق لأنّ ذلك مقتضى القاعدة، وأمّا التمسك باستصحاب الحكم السابق بعد القطع بانتفائه، فلا وجه له.

المقام الثّالث: الحقّ أنّه لو سلّمنا بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب، فالحقّ^(٢) هو الاستحباب للاستصحاب لأنّ الأمر كان مركباً من جنس وفصول ثلاثة، والمقطوع ذهابه انما هو الفصل الثّالث، أي المنع من الترك، وما عداه باق بالاستصحاب.

(١) في (خ): والمطلوب.

(٢) في (خ): فالباقى.

ثمّ لو نزلنا عن بقاء النذب، فالحق الاباحة الخاصة؛ اذ يبقى حينئذ الجنس مع فصل عدم المرجوحية استصحابا لبقائهما، وهو الاباحة الخاصة، لكن القول ببقاء النذب مع أنّه مقتضى القواعد بعد القول بالبقاء شاذ، وهو كاشف عن كون نزاعهم في الدلالة اللفظية لا العقلية، ولا اللفظية بانضمام العقل، بل يقولون: إنّ العرف يفهم بعد النسخ من لفظ الناسخ أو هو مع المنسوخ الاباحة بالمعنى الأخصّ.

ضابطة

هل يجوز الأمر مع العلم بانتفائه شرطه أم لا؟

وتنقيح البحث فيه يستدعي رسم مقدمات:

المقدمة الأولى: في أنّ الشرط إما شرط الوجوب، وإما شرط الوجود، والمراد من الأخير أعمّ مما يكون شرطاً لتحقيق ذات الشيء، أو لصحته، أو للعلم به والنسبة بين الشرطين عموم من وجه يجتمعان في التمكن من الأمور به، ويفترقان في مثل الطهارة للصلاة، والاستطاعة للحج.

والشرط الوجوبي: إمّا عقلي كالقدرة، وإمّا شرعي كالاستطاعة للحج الزائدة على التمكن العقلي، ولا خلاف ظاهرًا في جواز امر الأمر عند علمه بفقد الشرط الوجودي؛ إذ لو كان الشرط الوجودي داخلًا في محل النزاع، كان لازم قول الخاصة القائلين بعدم الجواز في أصل المسألة القول يكون كلّ الأوامر مقيدات، ولا يوجد امر يكون مطلقاً، فيرجع النزاع إلى وجود الواجب المطلق وعدمه، والقول بعدم العصيان عند ارتكاب المعاصي، وهو بين الفساد عند الخاصة أو أكثرهم.

فظهر أنّ الشرط الوجودي بأقسامه خارج عن النزاع، وإنّ النزاع في الشرط الوجوبي من جهة كونه مقدمة للوجوب، سواء كان مقدمة للوجود أيضاً أم لا، فالخاصة على عدم الجواز والاشاعرة على الجواز، وهم بين مطلق للجواز، ومقيّد له بالشرط الوجوبيّ الشرعي، فيخرج الوجوبي العقلي، فالمسألة ثلاثة الأقوال.

المقدمة الثانية: الأمر والمأمور: أمّا جاهلان بانتفاء الشرط الوجوبي، أو الأمر جاهل لا المأمور، أو كلاهما عالمان، أو المأمور جاهل لا الأمر، فيجوز أمر الأمر مع فقد الشرط بالاتفاق، بل هو واقع في العرف.

وأما في الثاني، فكذلك على الظاهر؛ إذ المدار في صحّة الأمر وعدمها بعلم الأمر وجهله لا المأمور.

وأما في الثالث، فالخاصّة مع اكثر الاشاعرة على عدم الجواز وبعض الاشاعرة على الجواز.

وأما في الرابع، فالخاصة على عدم الجواز، والاشاعرة على الجواز.

المقدمة الثالثة: التكلّيف: أمّا حقيقي لبّي، وهو ما كان الداعي فيه على الأمر ارادة الأمر وقوع المأمور به في الخارج الناشئ تلك الارادة عن محبوبة الفعل لوجود المصلحة الكامنة فيه، كأوامره تعالى بالنسبة الى المطيعين، والسر- في تسميته باللبّي ان كلامنا ليس في اللفظ.

واما ابتلائي ساذج، وهو ما كان الداعي فيه على الأمر ارشاد المكلف بأن الفعل محبوب ومتضمن للمصلحة، واتمام الحجّة عليه ليجوز عقابه على تركه، فليس الغرض مجرّد الارشاد كامر الطيّب، ولا مجرّد الابتلاء والزجر، كامر المولى من اهل العرف عبده بشيء، بل هو مركب من الجهتين، ولم يتعلق غرض الشارع في هذا القسم بوقوع الفعل في الخارج لأنه يعلم ان المأمور لا يتمثل، فيكون تعلق الارادة بحصول الفعل في الخارج مع العلم بعدم وقوعه سفهاً أوقبيحاً، وذلك كتكليف العاصين فهو ابتلائي؛ لأن الغرض العقاب على الترك، وساذج لأجل عدم وجود الابتلاء من جهة أخرى كالقسم الرابع الذي يأتي.

وإما ابتلائي توطيني مشوب، وهو ما كان الداعي فيه على الأمر لا محبوبة اصل الفعل، كما كان في القسمين الأولين بل مجرد ارادة وقوع التوطين من المكلف على هذا الفعل، وان كان اصل الفعل قبيحاً أو غير مقدور، أو خالياً من حسن وقبح، كتكليف إبراهيم عليه السلام بذبح ولده إسماعيل عليه السلام فهو ابتلائي؛ لأن

الغرض لم يتعلق باتيان نفس الفعل في الواقع، بل مجرد ابتلاء وتوطين لتعلق غرض الأمر بوقوع التوطين في الخارج، ومشوب بوجود جهة حقيقة له وهو تعلق الغرض بوقوع مقدّمة الفعل فليس ابتلاء من جهة التّوطين أيضاً.

وإما ابتلائي من الجهتين، وهو ما كان كالقسم السابق، لكن مع عدم تحقّق التوطين من المكلف في الخارج، ولا يتعلق ارادة الأمر العالم بالعواقب بوقوع شيء من اصل الفعل والتوطين اليه، بل يكون غرضه من التكلّف الابتلاء في الجهتين، وذلك كإفطار الحائض في نهار رمضان قبل حدوث الحيض مع عدم علمها بحدوث الحيض فهي في الواقع ليست مكلفة باصل الصّوم لفقد الشرط فيكون الغرض من تكليفها بالصّوم في نفس الأمر توطينها عليه، وقد تركت التوطين أيضاً فهي عاصية بالافطار وإن طرأ الحيض بعد افطارها.

والحاصل أنّ المطلوب في نفس الأمر: اما نفس الفعل المأمور به لكونه محبوباً وذا مصلحة، وأما التوطين اليه، وعلى التقديرين: أما يمثل المكلف ويأتي بالمطلوب، ام لا، فتلك اقسام أربعة.

ومن شرط القسم الأول اذا صدر من الحكيم العلم بوقوع الفعل من المكلف كيلا يكون ارادة الوقوع مع عدم وقوعه سفهاً، واذا صدر من غير العالم بالعواقب، فشرطه عدم العلم بعدم الوقوع.

ومن شرط القسم الثاني اذا صدر من الشارع العلم بالعدم أو من غيره فعدم العلم بالوقوع.

ومن شرط الثالث اذا صدر من الشارع العلم بوقوع التوطين أو من غيره، فعدم العلم بعدم وقوع التوطين.

ومن شرط الرابع اذا صدر من الشارع العلم بعدم وقوع التوطين أو من غيره، فعدم العلم بوقوعه.

ثم اعلم انَّ الظانَّ بالسَّلامة اذا آخر الظهر مثلاً عن أول الوقت ومات في الاثناء قبل العمل فجاءة، فان خصصنا الواجب الموسع بأول الوقت، كان آثماً بالتأخير، ويكون التكلّيف ابتلائياً، أو بآخره لم يكن هذا الشخص مكلفاً وان جعلناه مراعى، ومعناه أنّه ان ادرك آخر الوقت ظهر كونه واجباً، والا كان فعله في الأول نفلاً مسقطاً للفرض، كان مرجع هذا الى التخصيص بالآخر.

وان قلنا بالتوسعة، وقلنا بوجوب كون العزم بدلاً، فان أتى بالعزم كان تكلّيفه حقيقياً، وان لم يأت به كما لم يأت بالفعل كان تكلّيفه ابتلائياً.

وان قلنا بالتوسعة ولم نقل بوجوب العزم رأساً لا عيناً ولا تخيراً، لم يكن التكلّيف بالصلاة بالنسبة الى هذا الشخص المفروض شيئاً من الاقسام الاربعة المتقدمة.

وان قلنا بانحصاره في تلك الاقسام، فأنّه لم يأت بأصل الفعل حتى يكون التكلّيف حقيقياً، وليس معاقباً على تركه، ولا على ترك العزم، والتوطين على هذا القول حتى يكون ابتلائياً ساذجاً، أو ذا جهتين ولم يوطن نفسه على العمل حتى يكون توطيئاً مشوباً، مع أتهم - أي القائلين بالتوسعة - اتفقوا على كونه مكلفاً بالصلاة، بحيث لو كان قد أتى بها ثم مات كان ممثلاً، فكيف يكون التكلّيف توطيئاً.

والحاصل أتهم اتفقوا على أنّ الظان بالسَّلامة في الواجبات الموسعة بالنحو المذكور يجوز له التأخير، واتفقوا على أنّه مكلف بأصل الصلاة وان مات في الاثناء فجاءة، بحيث لو أتى بها قبل الموت كان ممثلاً.

وَاتَّفَقُوا عَلَى عَدَمِ الْإِثْمِ عَلَى مَنْ مَاتَ فِي الْإِثْنَاءِ فَجَاءَ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ، وَلَا زَمَ هَذَا خُرُوجَ تَكْلِيفِ هَذَا الشَّخْصِ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ عَنِ الْأَقْسَامِ الْأَرْبَعَةِ؛ إِذَا لَا يُمْكِنُ الْقَوْلُ بِعَدَمِ التَّكْلِيفِ بِالصَّلَاةِ؛ لِأَنَّهُ خِلَافُ الْإِتْفَاقِ، مَعَ أَنَّهُ لَا يَتَصَوَّرُ قِسْمَ خَامِسٍ عَقْلًا؛ لِأَنَّ الدَّاعِيَ إِلَى الْأَمْرِ: أَمَّا إِرَادَةُ فِعْلِ الْمَأْمُورِ بِهِ، أَوْ التَّوْطِينَ وَلَا يَتَصَوَّرُ ثَالِثًا؛ إِذَا التَّكْلِيفُ بِدُونِ إِرَادَةِ أَحَدِهِمَا سَفَهٌ لَا يَصْدُرُ مِنَ الْعَاقِلِ وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ أَمَّا يَصْدُرُ الْمَأْمُورُ بِهِ مِنَ الْمَأْمُورِ أَمْ لَا، وَالْحَكِيمُ بَعْدَ عِلْمِهِ بِعَدَمِ الصَّدُورِ لَا يَتَصَوَّرُ أَمْرَهُ إِلَّا لِلْإِبْتِلَاءِ، فَلَوْ قَصِدَ الْفِعْلُ أَوْ التَّوْطِينَ وَلَمْ يَقَعْ الْمَقْصُودُ وَلَمْ يَكُنْ عِقَابٌ أَيْضًا، كَانَ ذَلِكَ التَّكْلِيفُ عَبَثًا وَقِيحًا، فَانْحَصَرَ التَّكْلِيفُ بِحُكْمِ الْعَقْلِ فِي الْأَقْسَامِ الْأَرْبَعَةِ.

وَالْحَالُ أَنَّ هَذَا التَّكْلِيفَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى هَذَا الشَّخْصِ بِنَاءً عَلَى هَذَا الْقَوْلِ الْمَذْكُورِ لَا يَدْخُلُ فِي شَيْءٍ مِنْهَا، إِلَّا أَنْ يَجِبَ عَنْهُ بِأَنَّ هَذَا الشَّخْصَ مَكْلَفٌ بِالصَّلَاةِ بِالتَّكْلِيفِ الْإِبْتِلَائِيِّ السَّازِجِ التَّعْلِيقِيِّ.

بَيَانُهُ: أَنَّ الْمَصْلَحَةَ الْكَامِنَةَ فِي الشَّيْءِ الَّتِي يَتَّبِعُهَا الْحُكْمُ، قَدْ يَقْتَضِي لَزُومَ الْإِتْيَانِ بِشَيْءٍ فِي وَقْتٍ خَاصٍّ يَسْأُوِي ذَلِكَ الْوَقْتُ ذَلِكَ الشَّيْءَ كَالْمَضِيقِ، وَقَدْ يَقْتَضِي لَزُومَ الْإِتْيَانِ بِهِ مِنْ دُونِ مَدْخَلِيَّةِ زَمَانٍ أَصْلًا، كَصَلَاةِ الزَّلْزَلَةِ الْمُمْتَدَّةِ وَقْتُهَا بِامْتِدَادِ الْعُمُرِ، فَلَا يَخْتَصُّ الْمَصْلَحَةُ بِأَتْيَانِهِ فِي زَمَانٍ خَاصٍّ دُونَ زَمَانٍ، وَقَدْ يَقْتَضِي لَزُومَ الْإِتْيَانِ بِهِ فِي زَمَانٍ خَاصٍّ يَزِيدُ مَقْدَارَهُ عَنِ الشَّيْءِ، كَصَلَاةِ الظُّهْرِ الْوَاجِبَةِ مِنَ الدَّلُوكِ إِلَى الْغُرُوبِ.

وَلَا رَيْبَ فِي أَنَّهُ لَوْ عَلِمَ الْمَكْلَفُ فِي إِثْنَاءِ الْوَقْتِ بِأَنَّهُ لَمْ يَبْقَ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا مَقْدَارُ الْعَمَلِ وَجِبَ عَلَيْهِ التَّعْجِيلُ فِي الْقِسْمَيْنِ الْآخِرَيْنِ، وَيَصِيرُ الْوَاجِبُ مُضِيقًا بِالْعَرَضِ وَإِنْ بَقِيَ إِلَى الْغُرُوبِ مِثْلًا زَمَانٌ طَوِيلٌ، وَذَلِكَ لِبِنَاءِ الْعَقْلَاءِ فَيَكُونُ آثِمًا

بالتأخير، ولا يكون في الواقع مكلفاً بالواجب الموسع في الزمان المتأخر عن مقدار العمل؛ إذ التكليف حينئذ لا معنى له، وليس الفعل واجباً موسّعاً حينئذ الى آخر الوقت؛ لأنّ تلك التوسعة مفوّته للغرض، ومنافية للمصلحة الكامنة، فلا وجوب بعد ذلك الزمان المتمكن فيه العمل وان بقي من الوقت المقرر زمان طويل، فاندفع بذلك أمران:

أحدهما: أنّ (أقم الصّلاة لدلوك الشّمس) الخ دلّ على وجوب الصّلاة موسّعة، وبعد العلم بعدم البقاء الى آخر الوقت انتفي الوجوب الموسّع الذي هو منطوق الآية الشريفة، فحينئذ يحتمل سقوط التكليف رأساً، ويحتمل الوجوب مضيقاً، فمن أين لك تعيين الأخير؟ مع أنّ الأصل البراءة.

وثانيهما: أنّك قسّمت التكليف بالصّلاة المستفادة من الآية الشريفة مثلاً بالنسبة الى الاشخاص الى حقيقي كما في المطيع وإلى ابتلائي ساذج كما في العاصي، وبالنسبة الى هذا الذي مات في الاثناء فجأة الى ابتلائي وتعليقي، وهذا مستلزم لاستعمال الخطاب في الآية الشريفة في اكثر من معنى، بل يلزم ذلك في كلّ خطابات الشرع.

ووجه اندفاع الأول: انّ بناء العقلاء على ما ذكرنا من الوجوب مضيقاً. واندفاع الثاني: بأنّ لفظ (أقم الصّلاة) لم يستعمل الا في معناه الحقيقي المطابقي، أي ارادة نفس الفعل موسّعاً الى آخر الوقت، وأمّا وجوبه مضيقاً بالنسبة الى هذا الشخص فمن دليل خارج.

إذا ظهر ذلك، فنقول: إنّ لذلك الشخص الظان بالسلامة الميّت في الاثناء فجاءة قبل العمل تكليّفين: واقعي وهو كونه مكلفاً بالصلاة الى زمان موته، بمعنى أنّه مكلف بالصلاة مضيقاً، وظاهري وهو لزوم عمله بمعتقده ومعتقده وجوب الصلاة عليه موسّعاً الى آخر الوقت لظنّه السلامة، وعدم وجوب العزم عليه بناءً على المذهب المفروض.

أمّا تكليّفه الظاهري، فحقيقي؛ لأنّه امتثل به وتعبد به؛ لأنّه زعم التوسعة وعمل بمقتضاه، وزعم عدم وجوب العزم وعمل بمقتضاه.

وأمّا تكليّفه الواقعي، فهو ابتلائي ساذج، لكنه تعلّقي مشروط بعلم المكلف بأنّه لا يموت في الاثناء، ولأجل فقد الشرط لا يعاقب عليه.

فان قلت: التكلّيف الواقعي مع عدم الامثال وعدم العقاب سغه كما مرّ، وأيضاً التعليق من العالم بالعواقب لا وجه له؛ لأنّه ان علم بوجود الشرط امر منجز أو ان علم بعدم وجوده ترك التكلّيف رأساً.

قلنا: هذا اشتباه في معنى التعليق فان التعليق اما في الأمر، واما في المأمور به، والتعليق الممنوع عليه هو الاخير لا الأول، فهو جائز، وما نحن فيه من قبيل الأول، فلا يرد شيء من المحذورين.

وحاصل الجواب ان هذا الشخص: اما ليس مكلفاً بالصلاة اصلاً، فهو خلاف الاتفاق ممن لم يقل باختصاص الوقت بالآخر، وخلاف بناء العقلاء، مع أنّه لو لم يكن مكلفاً لزعم عدم حصول الامثال لو أتى بالفعل قبل موته، والحال أنّه ممتثل قطعاً.

وإمّا مكلف بالصلاة واقعاً وظاهراً الى زمان انقضاء الوقت المحدود شرعاً، فهو مستلزم لتفويت الغرض والمقصود؛ لأنّ المفروض علم الأمر بأنّه يموت في الاثناء، وهو سفيه لا يصدر من الحكيم.

وإمّا مكلف بها ظاهراً وواقعاً الى زمان الموت لا بعده، فهو مستلزم للاغراء بالجهل؛ اذ المفروض ان المكلف لا يعلم بالموت ويظن السلامة أو يقطع بها، فتكليفه بعدم التأخير عن وقت الموت في مرحلة التكليف الظاهري غلط.

وإمّا مكلف باتيان الصلاة في الواقع الى آخر وقت المحدود وفي الظاهر الى زمان الموت، فهو مستلزم للاغراء بالجهل في التكليف الظاهري ولتفويت الغرض من حيث التكليف الواقعي، ففيه محذوران، فتعيّن كونه في الواقع مكلفاً بها الى زمان الموت، لكن تعليقاً لأجل عدم حصول شرطه، وهو علم المكلف بعدم التمكن الى آخر الوقت، وفي الظاهر مكلفاً بها الى آخر الوقت المحدود منجزاً لأجل اعتقاده بالسلامة.

وأما كون تكليفه تعليقاً بالنسبة الى الظاهر والواقع معاً؛ فهو فاسد لأنّ مرجعه بعد جعل التعليق قيداً للامر كما مرّ الى عدم وجود التكليف حقيقة رأساً ظاهراً أو واقعاً، ولازمه عدم حصول الامثال لو صلّى قبل الموت مع ان حصول الامثال قطعي، ولعل ذلك خلاف الاتفاق أيضاً.

ثمّ اعلم انّ انقسام التكليف الى الأقسام الاربعة المتقدّمة جار في الواجب والمحرم، و في جريانه في المندوب والمكروه اشكال بالنسبة الى القسم الثاني والرابع من الاقسام؛ اذ بعد علمه تعالى بعدم اتيان المكلف بالمطلوب، أو بعدم توطينه، يكون الطلب مع عدم العقاب عبثاً، بخلاف الالتزامات.

وأما القول بأنّ في الطليبات الغير الالزامية لا يتعلق التكلّيف والطلب الا بالمطيعين لا بالتاركين، فالذي ترك المستحب أو ارتكب المكروه لم يتعلق به الطلب، فهو خلاف الاتفاق، كما ان القول بأنّه لا طلب عن المكلّف في المستحبات والمكروهات، بل هو مجرد ارشاد من باب اللطف والعلم بعدم الامثال غير مضر، كما في أوامر الاطباء مع علمهم بعدم الامثال أحياناً خلاف ظاهر أوامر الشرع.

فلا يندفع الاشكال بشيء من الوجهين، إلّا أن يقال بوجوب الطلب وبتعلّقه أيضاً بالتاركين لكن يكون ثمرة الطلب التّسجيل والتسكيت والابتلاء، لكن تسجيل كلّ شيء بحسبه، والتسجيل في الطليبات الغير الالزامية أنّها هو عدم رفع درجة التاركين، وليس بعد الطلب للتارك أن يقول: لم اعطيت المطيع ولم تعطني، ورفعت درجته ولم ترفع درجتي، وامرته ولم تامرني ولو لم يأمر التارك ولم يطلب منه المندوبات مثلاً لكان له التفوه بذلك لكن الطلب منه لاتمام الحجّة والتسجيل عليه، فليس الأوامر التنزيهية للإرشاد محضاً، بل هي طلبيات حتى من التاركين، والثمرة ما ذكرنا.

ثمّ اعلم أنّا انّ قلنا بأنّ الأمر في الأوامر التوطينية، كأمر إبراهيم بذبح ولده إسماعيل عليهما السلم، وأمر الحائض بالصّوم، مستعمل في نفس التوطين، بأنّ يكون المراد من اذبح ولدك مثلاً وطن نفسك على ذبح ولدك، صار الأمر مجازاً قطعاً، لكن من حيث المادّة أعني استعمال الذبح واردة التوطين عليه.

وأما الهيئة الموضوعية للالزام، فباقية على معناها الحقيقي، أي الوجوب، فإنَّ الهيئة حقيقة فيما أريد من المادة الزاماً لا فيما وضع له المادة، فيكون المادة حينئذ في الأوامر التوطينية مجازاً والهيئة حقيقة، لكن هذا الاحتمال خلاف فهم العرف؛ لأنَّ المتبادر عندهم إرادة المعنى الحقيقي للمادة حتى في التوطينيات لإرادة التوطين من لفظ الأمر.

وأنَّ قلنا: أنَّ المستعمل فيه اللفظ هو المعاني الحقيقية، كنفس الذبح في المثال المذكور، لكنه ليس معتقداً للمتكلم، فأنَّه ممكن كما هو أحد الوجوه في رفع التناقض في الاستثناء، فإنَّ كلَّ مراد لا يجب أن يكون معتقداً للمتكلم، فيكون المرجع حينئذ إلى أن وضع الأمر هل هو لما أُريد من المدخول مع كونه معتقداً للمتكلم أيضاً وهو لمطلق ما أُريد من المدخول وإن لم يكن معتقداً، فعلى الأول يكون التكليف التوطيني مجازاً أيضاً، كالقسم الأول الذي كان الأمر فيه مستعملاً في نفس التوطين، وعلى الآخر يكون حقيقة، وهو الحق.

فإنَّ قلت: المتبادر من الأمر كون الفعل بنفسه مطلوباً ومحجوباً ومقصوداً أصلياً، فلو قال اذبح ولدك، تبادر منه كون الذبح حسناً.

قلنا: التبادر اطلاقاً لعدم صحّة سلب الأمر عن الأمر التوطيني، فلا يصح أن يقال: ما أمر الله سبحانه إبراهيم عليه السّلم بالذبح، وإذا صارت مادة الأمر حقيقة في الأمر التوطيني أيضاً كالحقيقي لعدم صحّة السلب، حكمنا بكون الهيئة والصيغة أيضاً حقيقة في التوطيني أيضاً؛ للاجماع المركب، بمعنى حكم الوجدان القطعي بعدم الفرق بين المادة والصيغة من تلك الجهة، فتدبر.

فظهر أنّ الأوامر التوطينية حقايق مادّةً وهيئةً لا مجازات، وإن كان مع فقد القرينة لا تنصرف الأمر الى الأمر التوطيني لكونه من أندر الأفراد التي لا يشملها الاطلاق حتى اذا دخل عليه سور العموم، كأحد القسمين من مبينَ العدم، فلا بد في حمل الأمر عليه من قرينة.

ثمّ اعلم أنّ الخطابات العامة الشاملة لعامة المكلفين (كأقيموا الصلاة) و﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(١) لا تشمل فاقد شرط الوجوب الذين يكون تكليفهم توطينياً، بل هي مختصة بالواجدين للشرط، أما على مجازية الأمر التوطيني فواضح؛ لأنّ شمول تلك الخطابات حينئذ للتكليف التوطيني مستلزم لعموم المجاز، أو استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي، وكلّ منهما خلاف الأصل.

وأما على الحقيقة، فلما مرّ من أنّه مبين العدم لا ينصرف اليه الاطلاق، فلا بد في اثبات كون الفاقد للشرط مكلفاً بطريق التوطن من دليل خارجي على التكليف، لكون الفاقد غير مندرج في الخطابات العامة، والدليل على هذا التكليف أنّ المكلف لما ظنّ كونه واحداً للشرط، وكونه مكلفاً ومخاطباً بالواجب، فمن باب لزوم العمل بالمعتقد ولزوم دفع الضرر المظنون يلزم عليه التوطن، فهو مكلف بالتكليف الظاهري في متن الواقع بالعمل بالمعتقد فإنّ عمل بمعتقده كان تكليفه حقيقياً وإنّ لم يعمل كان ابتدائياً ساذجاً وليس هو مكلفاً بنفس الفعل ومخاطباً بل به، بالعمل بالمعتقد أمّا حقيقياً وأمّا ابتلائياً ساذجاً.

فما توهمه بعض من أنّ تكليف الفاقد للشرط توطيني أمّا مشوب وأمّا ابتلائي ذو جهتين، فهو فاسد؛ لما عرفت من أنّه ليس مخاطباً بنفس الفعل في الواقع، بل مكلف بالعمل بمعتقده، وهو اما حقيقي وأمّا ابتلائي ساذج، وليس توطينياً مشوباً؛ لما عرفت في التقسيم من ان الشرط فيه هو تعلق الخطاب وصدوره من الأمر بالنسبة الى ذلك الشخص، ولكن كان الغرض والداعي التوطين، وقد ظهر ان هذا الشخص لم يصدر بالنسبة اليه خطاب باصل الفعل أصلاً، وان الخطابات العامة مختصة بالواجدين، وكذا الكلام في الابتلائي من جهتين، وما رايته من تمثيلنا له بصوم الحائض، فهو من باب التقريب لا التحقيق، ففي الشرع لا يوجد من الاقسام الاربعة الا الثلاثة الأول، نعم في العرف كلّها واقعة، فتوهم كون تلك التكاليف مجازات، أو من باب التوطين المشوب، أو ذو جهتين، فاسد.

المقدمة الرابعة: لا شبهة في جواز التعليق مع جهل الأمر و علم المأمور فقدان الشرط ام وجدانه^(١)، أم لم يعلم شيئاً منهما، ولا في جوازه من العالم بالعواقب اذا كان المكلف واحداً والاحوال متعددة، كأن يقول: ان استطعت أو كلّ ما استطعت، فحج أو كان المكلف متعدداً والاحوال متعدّدة، كقوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(٢) الآية فينحل الاشتراط حيثنذ الى حكمين مطلقين: اثباتي للواجد وسلبى للفاقد، والغرض من التعليق حيثنذ الاختصار،

(١) في (خ): وجداناً.

(٢) سورة آل عمران: ٩٧.

ولو كان الحال متحداً اتحد المكلف أم تعدد فلاشاعة على جواز التعليق أيضاً من العالم، وجمهور الخاصة على العدم؛ لأن ظاهر التعليق الجهل، بل لا معنى للتعليق عند العلم بفقد الشرط، ولا معنى للتكليف حينئذ، وعن المدقق الشيرازي الجواز، وهو الحق إذا وجد ثمرة للتعليق.

والظاهر أن النزاع هنا صغروي لا كبروي، أي النزاع في وجود الفائدة وعدمها، فمع وجود الفائدة للتعليق حينئذ اتفق الكل على الجواز، والمنكر أنها ينكر وجود الفائدة لا الجواز، وعلى فرض وجودها والحق وجود الفائدة، وهي ان التعليق أربط بالابتلاء وأتم لاتمام الحجّة، والامتحان.

مثلاً لو علم الأمر بوجود درهم عند المخاطب وقال له: اعطني درهماً، لكان ذلك الزاماً له باعطاء الدرهم كان عنده درهم أم لم يكن، وإذا لم يكن وجب عليه الفحص، فإن أعطاه فهو حقيقي، والا فابتلائي ساذج، ولا امتحان شديداً حينئذ عند عدم اعطاء الدرهم. وأما لو قال له: اعطني درهماً إن كان حاضراً عندك فيكون للمخاطب سعة في التكليف، ويكون الأمر أسهل، وينكسر صولة الأمر. ويحصل فتور للمأمور به لأجل السهولة فحينئذ إن كان المكلف حسن الامتثال، فهو مع ذلك يوطن نفسه على الامتثال، فيصير احسن توطيئاً وامثالاً، ويكون امتحانه تماماً، ويصير ذلك كاشفاً عن عدم مسامحة المأمور في الاطاعة، وأنه مطيع سواء شدد عليه الأمر أم لا أو عن أنه لا يطيع شدد عليه الأمر أم لا، بل قد يكون الغرض افهام العلة على المأمور، بخلاف الصورة الأولى.

والحاصل أنه عند التخيير والحكم على المخاطب باعطاء الدرهم وإن لم يكن حاضراً عنده مع علم الأمر بوجوده عنده، لا يمكن للمخاطب ان يعتذر كذباً ويقول: ان الدرهم ليس حاضراً عندي؛ اذ ليس عليه الفحص حينئذ ما امكن.

وأما إذا علم بوجوده عنده وقال له ان كان عندك درهم فأعطني، كان للمخاطب ان يعتذر كذباً بأنّ الدرهم ليس حاضراً عندي، ويكون له سعة من تلك الجهة، فمن ذلك لو وطّن نفسه للامثال^(١)، أو امثل ولم يعتذر كذباً بعدم حضور الدرهم، كشف ذلك عن أنّ بناءه على الاطاعة والانقياد، وأنّه احسن اطاعة وأتم انقياداً، لكن الاشكال في أنّ وجود تلك الفائدة أنّها يتصوّر اذا كان المخاطب معتقداً بجهل الأمر لوجود الدرهم.

وأما اذا علم أنّ المتكلّم عالم بالواقع، كما في خطابات الشارع بالنسبة الى المكلفين، فغير متصوّر إلاّ أنّ يكون المخاطب ملتفتاً بعلم الشارع، وهو فرض نادر.

فان قلت: ثمرة النزاع في وجود الفائدة للتعليق وعدمه ما ذا؟ فإنّه انّ وقع التعليق في كلام الشارع، فهو كاشف قطعاً عن وجود الفائدة، وانّ لم يقع فلا ثمرة للنزاع^(٢).

قلنا: يمكن فرض الثمرة فيما لو دلّ خبر واحد على أنّ الامام عليه السلام قال لشخص خاصّ في حالة خاصة: لو رأيت زيدا مثلاً، فافعل كذا، وكانت المسألة أيضاً مختلفاً فيها بين الاصحاب، فالمجوز يعمل بهذا الخبر، والمانع يطرح الخبر الواحد لكن هذا مجرّد فرض.

ثمّ اعلم أنّ محلّ النزاع هنا أنّها هو في جواز التعليق في المأمور به بعد صدور الأمر قطعاً، كأن يقول أكرم زيدا انّ جاءك. وأما جواز التعليق في أصل

(١) في (خ): على الامثال.

(٢) في (خ): في النزاع.

الأمر والخطاب، فهو مقطوع به بل متفق عليه ظاهراً، ومن هذا الباب التكليف التعليقية المتداولة في الستهم، والعقل لا يأبى عن جواز ذلك.

المقدمة الخامسة: لا خلاف ظاهراً في جواز التكليف التوطيني، وحكى فيه عدم الخلاف والوافق الآ عن السيد عميد الدين^(١) وصاحب المعالم، ونزاعهم فيه غير محرر، فهل النزاع في جواز التكليف التوطيني بأن يراد من لفظ الأمر التوطين، أو نزاعهم في جوازه بمعنى أن يكون المستعمل فيه اللفظ هو المعنى الحقيقي ولكن لم يكن معتقداً للمتكلم، بل كان الداعي هو التوطين، أو نزاعهم في المقامين معاً، فالمجوز يجوزهما، والمنكر ينكرهما، أو أن المجوز يجوز أحد القسمين، والمنكر ينكر القسم الآخر حتى يكون النزاع لفظياً، وعلى التقادير فهل الكلام في الجواز العقلي أو اللغوي أو العرفي؟.

والتحقيق أن القسم الأخير جائز عقلاً للأصل المأخوذ من طريقة العقلاء، ولأنه لو لم يجر لم يقع وقد وقع، والوقوع اخص من الجواز.

فان قلت: أنه مستلزم للتكليف بالمحال فيما انتفي أمكان أصل الفعل المأمور به الغير المعتقد، بل هو دائماً محال لطريان النسخ في التوطينيات.

قلنا: قبح التكليف بالمحال اذا لم يكن معتقداً، بل كان المقصود الاتيان بشيء آخر ممنوع، بل لا يصح التكليف التوطيني من حيث أنه توطيني إلا باخفاء المقصود.

(١) هو السيد عبد المطلب بن السيد مجد الدين أبي الفوارس محمد الأعرجي، كان عالماً محققاً فقيهاً محدثاً، له تصانيف قيمة، منها منية المريد في شرح تهذيب الأصول وكنز الفوائد في حل مشكلات القواعد وغيرهما، توفي سنة (٧٥٤ هـ ق).

فان قلت: أنه تكليف وخطاب بما له ظاهر مع ارادة خلاف الظاهر، وهو قبيح لاستلزامه الاغراء بالجهل.

قلنا: لا يحصل المقصود في التكليف التوطيئية الا باخفاء المقصود و ارادة خلاف الظاهر، والا لم يكن التكليف توطيئياً، ولا يحصل الابتلاء والامتحان، و ارادة خلاف الظاهر انما يضر اذا تأخر البيان عن وقت الحاجة لا عن وقت الخطاب.

وأما هذا أي التأخير عن وقت الخطاب، فلا دليل على قبحه عقلاً ولا عادة، بل هو واقع وصحيح لغة أيضاً؛ للوقوع وعدم الاستنكار عرفاً، بل هو حقيقة أيضاً لا مجاز، كما مر في المقدمة الثالثة، لكن لو خالف المكلف ولم يمثل ولم يوطن نفسه، فهل العقاب على ترك نفس المأمور به الغير المعتقد أو على ترك التوطين؟.

والحق فيه التفصيل، فإن كان المخالفة قبل اطلاع المأمور على ان المقصود هو التوطين، فالعقاب على ترك نفس الفعل كما عليه بناء العرف، فيقولون: لم ما اتيت بما امرتك به، فكما ان الأمر الصوري كان على الفعل فكذا العقاب الصوري عليه، واما بعد الاطلاع فالعقاب على ترك التوطين، كما عليه العرف أيضاً.

و أمّا القسم الأول، وهو ارادة التوطين من نفس لفظ الأمر، فالأصل فيه أيضاً الجوار عقلاً، وان لم يكن دليل اجتهادي على الجواز العقلي هناك، كما كان في القسم الأول، فإن الواقع في الخارج من الأوامر التوطينية هو القسم الاخير لا القسم الأول، فليس لنا التمسك في جوازه عقلاً بالوقوع.

فان قلت: أنّه تكليف بالمحال ظاهراً، أو أنّه اغراء بالجهل.

قلنا: الجواب ما مرّ آنفاً.

وأما الجواز لغة وعرفاً، فلا دليل عليه، لا بمعنى أنّه لا يجوز ان يقول اذبح ولدك، ويريد التوطين من اللفظ، مع اقامة^(١) القرينة على ذلك، بل المراد أنّه لو قال: اذبح ولدك في التكاليف التوطينية، لم يحز له ارادة التوطين من اللفظ اذا اعتمد في اظهار ارادة التوطين على اقامة قرينة على ارادة مطلق التوطين من اللفظ مجازاً، كما هو كذلك في التكاليف التوطينية، فأنهم يكتفون في البيان باظهار ارادة التوطين، ولا يقيمون القرينة على ارادة التوطين من حاق اللفظ.

ووجه عدم الجواز حيثئذ: أنّه قبل اظهار ارادة التوطين يفهم المخاطب ارادة نفس الفعل مع كونه معتقداً وبعد اظهار ارادة التوطين يفهم العرف القسم الاخير، أي ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ، مع كون الداعي هو التوطين لا هذا القسم، وهو إرادة التوطين من حاق اللفظ فلو اراد الأمر ذلك لم يفهمه المكلف لا قبل اقامة القرينة على ارادة خلاف الظاهر ولا بعدها، إلا أنّ يقيم القرينة بالخصوص على ارادة التوطين من حاق اللفظ، فلو لم تقم تلك القرينة و اراد ذلك كان بمنزلة ارادة خلاف ظاهر اللفظ مع تأخر بيانه عن وقت الحاجة، وهو قبيح عقلاً، فهذا القسم عرض له القبح العقلي، وان كان جائزاً عند العقل بالذات كما قلنا.

(١) في (خ): مع أنّ اقامة.

وأما على فرض الجواز فهذا القسم من اقسام المجاز قطعاً، وعلى فرض المخالفة فالعقاب على ترك التوطن مطلقاً؛ لأن نفس الفعل لم يردّه الأمر هنا مطلقاً لا إرادة صورية ولا حقيقة.

المقدمة السادسة: في تحرير محل النزاع، وهو غير محرّر في كلامهم، فإن كان نزاعهم في بحث أمر الأمر في أن التعليق من العالم بالعواقب جائز أم لا. ففيه أولاً: أنّه لو كان كذلك لم يكن معنى لنزاعهم مرّة في جواز التعليق وأخرى في جواز امر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه، بل المدقّق الشيرواني على الجواز في النزاع الأول، وعلى عدم الجواز في بحث أمر الأمر فكيف نحكم باتّحاد النزاعين.

و ثانياً: أنّ هذا لا يناسب استدلالهم في هذا البحث على عدم الجواز؛ لبحر التكلّيف بما لا يطاق، فإنّ التعليق بوجود الشرط ليس تكليفاً بما لا يطاق و ثالثاً: أنّ ذلك لا يناسب الثمرات المذكورة لهذا البحث من انتقاض التيمم ولزوم الصّوم على الحائض، والحج للغائب وغيرها.

فان قلت: أنّ نزاعهم في جواز التعليق أعمّ من صورة العلم بوجودان الشرط وفقدانه، وفي هذا البحث مختصّ بصورة العلم بفقد الشرط.

قلنا: اذا كان كذلك، فالنزاع في جواز التعليق لأعمّيته مغن عن هذا النزاع، فما معنى النزاع مرّة ثانية؟ مع أنّه يرد الوجهان الأخيران من الوجوه الثلاثة أيضاً على هذا الفرض، وان كان نزاعهم هنا في أنّ التكلّيف التوطيني جائز أم لا.

ففيه أولاً: أنّه لا معنى حينئذ لتعدّد عنوان بحثنا مع عنوان بحث جواز التكلّيف التوطيني والحال أنّهم ذكروا عنوانين.

وثانياً: أنهم نسبوا عدم الجواز في هذا البحث الى الخاصّة بأجمعهم، مع دعواهم الوفاق على جواز التكلّيف التوطيني الآمن صاحب المعالم والسّيد المتقدم، فكيف يتحد النزاعان.

وثالثاً: أنّ الوجهين الاخيرين من الوجوه المتقدمة اتيان هنا أيضاً، وإن كان نزاعهم هنا في جواز أمر الأمر منجزاً وارادة نفس الفعل، مع علم الأمر بانتفاء شرطه، فيه أنّه ان كان مراد المجوّزين أنّه تكلّيف حقيقي، فهو بديهي الفساد؛ لأنّ ارادة التكلّيف الحقيقي مع علم الأمر بانتفاء شرط الوجود قبيح وصفه، لا يصدر من العالم بعواقب الامور فضلاً عن صورة العلم بانتفاء شرط الوجوب. فان قلت: أنّ نزاعهم أنّما هو في ذلك، لكن لما اتفق الخاصّة على عدم جواز صدور القبيح منه تعالى، فاتفقوا في المسألة على عدم الجواز. والاشاعرة لما لم يقولوا بالحسن والقبح العقلّيين، جوّزوا صدور كلّ فعل منه تعالى؛ لأنّ الحسن ما حسّنه الله تعالى، والقبح^(١) ما قبحه الله تعالى، وان هي^(٢) فعل صدر منه فلا يمكن ان يكون قبيحاً بمعنى أنّه لا يتصور قبحه اذ لا حسن ولا قبح الا بجعله واختياره فكيف يكون ما يختاره قبيحاً.

قلنا: الاشاعرة ينكرون ادراك الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم، بمعنى أنّه لا يدرك الصفات الكامنة؛ اذ لا صفة فيها الا بجعل الشارع وحكمه بأنّ هذه صفة حسنة وتلك قبيحة، لا لأنّ العقل ليس بمدرّك رأساً وآنه بمعزل

(١) في (خ): والقبيح.

(٢) في (ط): أي.

عن درجة الاعتبار مطلقاً ألا تراهم يستدلّون في علم الكلام وفي العلوم العقلية بالأدلة العقلية في اثبات المطالب.

فنقول حينئذ: إنّ حكم العقل وادراك الحسن والقبح، بمعنى كون الفعل ذا مصلحة، أو مفسدة، أو موافقاً للطبع أو معيوباً أو غير معيوب، لا ينكره جلّ الاشاعرة ان لم نقل كلّهم، وكذا ادراك العقل أنّ هذا الشيء محال أو ممكن أو متصوّر أو غير متصوّر.

إذا ظهر ذلك فنقول: إنّ حكم العقل فيما نحن فيه بعدم امكان النزاع في التكلّيف الحقيقي مع فقد شرط الوجوب وحكمه بقبحه انما هو لأجل عدم امكان وقوع التكلّيف الحقيقي اللبي المصطلح فيما نحن فيه، بمعنى أنّه لا يتصوّر وجوده؛ اذ قد مر ان التكلّيف الحقيقي صدوره مشروط بكون الداعي الى الفعل ارادة الوقوع، وبعد علم العالم بعواقب الامور بأنّ شرط الوجوب غير موجود، وأنّه ما أوجبه عليه لعدم وجود شرط وجوبه كما هو المفروض، فكيف يتصور منه ارادة الوقوع، وكون الداعي اليه هو الوقوع مع العلم بعدم الوقوع.

والحاصل ان التكلّيف الحقيقي بنفسه محال، والاشاعرة أيضاً لا يجوزون ذلك، وان جوزوا التكلّيف بالمحال، وان كان مراد المجوّزين أنّه تكلّيف ابتلائي ساذج، بمعنى أنّه مكلف بالفعل منجزاً مع علمه بانتفاء شرط الوجوب، ففيه ان وجود التكلّيف التنجيزي بالفعل مع فرض فقد شرط^(١) الوجوب غير متصور ولو ابتلاء؛ اذ ذلك كاشف عن عدم كون الشرط شرطاً، فأما الأمر ليس

(١) في (خ): شروط.

تنجيزياً، وأما الشرط فليس بشرط الوجوب وكلاهما خلاف الفرض مع أنهم عند فقد الشرط كما في الحائض اتفقوا على سقوط التكليف.

والحاصل أنه يحتمل كون نزاعهم هنا في جواز التعليقي وعدمه، ويؤيده ظاهر كلام المرتضى^(١) رضي الله عنه في عنوان هذا البحث، كما نقله صاحب المعالم^(٢) بطوله، واختار عدم الجواز، مستدلاً بأن التعليق والاشتراط انما يصح ممن لا سبيل له الى العلم بالتمكن لا من العالم بالعواقب، ويؤيده تقرير صاحب المعالم وغيره من العلماء آياه، ويزيفه ما مر من الوجوه.

ويحتمل كون النزاع في التوطيني، ويؤيده استدلال المجوز بأن التكليف كما أنه يكون لمصلحة موجودة في نفس الفعل، كذا قد يكون لمصلحة موجودة في نفس الأمر، وحينئذ يمكن الجمع بين اتفاق الخاصة على جواز الأمر التوطيني الا شاذاً، منهم وبين اتفاقهم على عدم الجواز في هذا البحث، بحمل الأول على القسم الذي اريد التوطين من اللفظ؛ اذ قد مرّ أنه غير جائز لفظاً ولغةً وان جاز عقلاً.

وحمل الثاني على القسم الآخر من التوطيني الذي اريد من اللفظ فيه معناه الحقيقي، وكان الداعي هو التوطين، فيكون نزاعهم مع العامة في القسم الأول، فلا يرد محذور تعدد العنوان، ولا التناقض بين الاتفاقيين فتدبر، ويزيفه ما مرّ من عدم مناسبة الاستدلال بلزوم التكليف بالمحال، إلا ان يقال: أنه كذلك ظاهراً، فتدبر. و من عدم ترتب الثمرات.

(١) الذريعة إلى اصول الشريعة: ٤٠٦.

(٢) معالم الدين ص ٧٧.

ويحتمل كون النزاع في الابتلائي الساذج ولا ينافيه الاستدلال بلزوم المحال، لأنّه كذلك لكن يزيفه ما مرّ، إلّا أن يدفع بأنّه لا شك في وجود التكلّيف عند العلم بوجود الشرط ولا ينافي عدمه عند العلم بالعدم.

لكن الكلام في أنّه عند الشك في انتفاء الشرط ووجوده مع علم الأمر بانتفائه في الواقع هل هو مكلف بنفس الفعل أيضاً أم لا؟ فالخاصة اتفقوا على عدم وجود التكلّيف، والأشاعرة اتفقوا على الجواز، والفريقان اتفقوا على أنّ المرأة الشاكّة في حصول الحيض في نهار رمضان مثلاً إذا أفطرت قبل حصول الحيض ثمّ حصل الحيض وكانت آثمة.

الآن الخاصة يقولون: العقاب على ترك التوطين الواجب من باب لزوم العمل بالمعتقد، والأشاعرة يقولون العقاب على ترك نفس الفعل.

فان قلت: انك أخرجت صورة العلم بعدم الشرط عن النزاع، مع أنّ من الأشاعرة من جوز في محل النزاع امر الأمر مع علم المأمور بانتفاء الشرط، فكيف أخرجته من محلّ النزاع.

قلنا: إنّ من يقول به أنّما يقول بذلك اذا حصل العلم للمكلف سابقاً على انتفاء الشرط، بأنّ تعلم المرأة من الصبح أنّها تحيض في العصر، فيجوز هذا القائل أمرها بالصوم.

وأما اذا كان العلم بالانتفاء مقارناً للانتفاء، فالكلّ متفقون على عدم التكلّيف حينئذ، وعدم العقاب على عدم الامتثال، ويزيّقه استدلالهم على الجواز هنا بأنّ المصلحة قد يكون في المأمور به، وقد يكون في نفس الأمر، فإنّ هذا يشعر

بأنّ الأمر عند المجوز ليس على نفس الفعل بل على التوطين بطريق كون التوطين داعياً على الأمر.

ويحتمل كون النزاع هنا صغروباً، أي ناشئاً عن نزاع صغروي، وهو نزاعهم في أنّ الإرادة هل هي شرط للوجوب لا اضطرار العبد فيها أم للوجوب لكونها اختيارية له؟ فالأشاعرة حكموا بالاضطرار، فالارادة عندهم شرط الوجوب، والخاصة حكموا بالاختيار، فهي عندهم شرط الوجود.

واتفق الفريقان على وجود التكلّف في المكلفات بها من العقائد والأحكام، وكونه معاقباً على تركها، فعلى مذهب الأشعري يكون التكلّف بتلك الأحكام عند عدم ارادة المكلف أمراً من الأمر مع العلم بانتفاء شرط الوجوب، ويكون معاقباً أيضاً، وعلى مذهب الخاصة لا يكون كذلك، فاذا اتفق الأشاعرة على الجواز في مسألتنا هذه، والخاصة على عدم الجواز مع اتفاقهما على وجود التكلّف والعقاب، ولكن النزاع صغروي، ويؤيده استدلالهم هنا بأنّه لو لم يجز لم يعص احد الى آخر الدليل، ويزيفه عدم مناسبة ثمرات المذكورة لذلك.

ويحتمل أن يكون النزاع في جواز أمر الأمر بالأمر الحقيقي اللغوي أعم من كون التكلّف توطينياً، بأنّ يكون الداعي هو التوطين، ومن كونه ابتلائياً ساذجاً، ومن كون النزاع صغروباً، كما يشعر بالتوطيني بعض ادلتهم وبالصغروي بعض منها وبالابتلائي بعضها، ويزيفه اتفاقهم ظاهراً على جواز التوطيني إلا أنّ يوجّه بها مرّ.

وأحسن الاحتمالات أي اربطها الأول والأخير. أمّا الاخير فواضح وأمّا الأول فلعدم ورود شيء عليه إلا الاستدلال بلزوم التكليف بما لا يطاق؛ اذ يمكن دفع محذور تعدد العنوان بأن هذا فرد من افراد مطلق التعليق، وخصوصيته عنواناً له عنواناً آخر، وجعله بعضهم^(١) من مقدّمات ما نحن فيه. وأمّا عدم ترتب الثمرات فلأجل فسادها في نفسها، بل هي لا تصح على شيء من الاحتمالات.

وأما اختيار القولين المختلفين من شخص واحد، فيمكن دفعه بما دفعنا به محذور تعدد العنوان، لكن نحن نتكلّم في كلّ الاحتمالات.

والعجب من الأشاعرة حيث اتفقوا على ان العباد مكلفون بالخطابات الشرعية، وعلى ان العبد مجبور في الارادة، وعلى ان الارادة من شرائط الوجوب، ومع ذلك ذهب كلّهم أو جلّهم على ان أمر الأمر مع علم المأمور بانتفاء الشرط باطل، ولازم ذلك ان لا يكون العاصون الغير المريدين للامثال عاصين ومكلفين؛ لانتهاء الشرط الوجوب مع علمهم بذلك كالأمر.

والحاصل أنّه بعد اتفاقهم كلّاً أو جلاً على عدم وجود التكليف عند علمها بفقد الشرط، واتفاقهم على ان الارادة من شرائط الوجوب، يلزمهم القول بانتفاء التكاليف عند عدم الارادة، مع أنّهم متفقون بوجود التكليف، إلا ان يقال: ان قولهم بعدم التكليف عند علمها بالفقدان انما هو فيما عدا الارادة من شرائط الوجوب، فلا تناقض في كلامهم.

(١) في (ط): بعض.

المقدمة السابعة: في ثمرة النزاع.

منها: ما لو وجد التيمم الماء ولم يمض منه مقدار يتمكن من الوضوء فيه، ثم فقد الماء ففساد التيمم ولزوم اعادته متفرع على المسألة.

فان قلنا بأن أمر الأمر مع العلم بانتفاء الشرط جائز، فسد التيمم؛ اذ لو بقي التيمم بعد تعلق الأمر بالوضوء لزم تحصيل الحاصل بالنسبة الى الطهارة فالأمر بالوضوء ملازم لفساد التيمم فيلزمه الاعادة.

وان قلنا بعدم جوازه لم يتعلق الأمر بالوضوء، فيبقى التيمم بحاله؛ اذ لم يحصل له رافع، مضافاً الى استصحاب بقاء التيمم، فيكون القول بالصحة مستندا الى دليلين.

وفيه أن القول بجواز أمر الأمر مع العلم بانتفاء الشرط يجمع القول ببقاء التيمم.

أما أولاً: فلأن المستلزم لبطلان التيمم وجود الأمر بالوضوء لا جواز الأمر به، ولا نسلم ان كل جائز واقع، إلا أن يقال بعد تعلق جواز الأمر شمله اطلاق الأمر بالوضوء أو عمومه لوجود المقتضي وانتفاء المانع بالفرض.

وأما ثانياً: فلأن تحصيل الحاصل إنما يلزم اذا كان التيمم رافعاً للحدث كالوضوء، لا مبيحاً للصلاة والحال أنه مبيح لا رافع فحيث نقول: لا يلزم وجود الأمر بالوضوء ارتفاع التيمم؛ اذ لعل الغرض من الأمر بالوضوء رفع الحدث لا باحة الصلاة، فلا يلزم تحصيل الحاصل.

وأما ثالثاً: فنقول بعد تسليم كون كلّ منهما رافعاً أم مبيحاً: أنّه لا يلزم تحصيل الحاصل أيضاً لو بقى التيمّم بعد وجود الأمر بالوضوء؛ لأنّ ذلك إنّما يلزم حيث وجد المأمور به بالأمر الوضوئي في حين وجود أثر التيمّم.

لكن نحن نقول: أنّه يحتمل ان يكون مجرد الوضوء رافعاً لأثر التيمّم، بمعنى ان الشارع جعل الوضوء مقدماً على التيمّم، وحكم أنّه بمجرد وجود الوضوء في الخارج ينتفي اثر التيمّم لا بالشروع فيه، فيكون كلّ منهما مثلاً مبيحاً، ويكون وجود الوضوء مثلاً ناقضاً للتيمّم، فزمان وجود المأمور به بالأمر الوضوئي إنّما هو بعد تمام الوضوء وان كان زمان الأمر مقدماً.

والحاصل أنّه يقارن بطلان التيمّم وجود الوضوء، فيكون مأموراً بالوضوء، وتيممه باقياً مع الأمر؛ اذ نقضه مشروط بوجوده، والمفروض عدم الوجود، وكون نفس التمكن الظاهري من الوضوء ناقضاً للتيمّم ممنوع خرج صورة مضى زمان يتمكن من الوضوء ثم زال التمكن، للاجماع حيثئذ على كون نفس التمكن ناقضاً، وأمّا فيما نحن فيه فلعل الناقض الوضوء الوجود لا مطلق التمكن.

فظهر أنّه لا ملازمة بين القول بالجواز وفساد التيمّم من حيث هما لو لا الدليل الخارجي على فساد التيمّم هنا ولو قام الدليل الخارجي لكان الحكم بالفساد لأجله لا لترتب الحكم على هذه المسألة فيخرج عن الثمرة.

وكذلك القول بعدم الجواز ليس ملازماً مع القول ببقاء التيمّم بل يجامع القول بفساده؛ لأنّ المراد اما اثبات استلزام ذلك القول للصحة ذاتاً من حيث

هو مع قطع النظر عن الأدلة الخارجية، فهو كما ترى؛ إذ لا ملازمة بينهما لاحتمال وجود مانع آخر من الصحة كان يكون نفس رؤية الماء ووجوده ناقضاً للتيمم، كما دل عليه الاخبار^(١) ونطق به كلمات جل الاخيار، وان تمسكت حينئذ باصالة عدم المانع أو استصحاب الصحة، فقد خرجت عن الفرض وهو اثبات الاستلزام بينهما من حيث هو.

وأما اثبات أنّ القول بالجواز يستلزم الفساد، والقول بعدم الجواز لا يستلزمه حتى يكون ذلك ثمرة النزاع، وإذا لم يستلزم القول بعدم الجواز الفساد امكن اثبات الصحة بانضمام اصل ونحوه.

ففيه أنّا قد اثبتنا أنّ القول بالجواز أعمّ من الصحة والفساد، وانت أيضاً اذا عرفت بأنّ القول بعدم الجواز اعمّ من الصحة والفساد، فصار كلّ من القولين اعمّ من الصحة والفساد، وصح اجراء استصحاب الصحة على كلّ من القولين، وكذا اصالة عدم المانع، وبطلت الثمرة.

والحاصل أنّه ان كان صحة التيمم على القول بعدم الجواز وبطلانه على القول بالجواز مستفاداً من الدليل الخارجي، فهو ليس ثمرة النزاع، وان كان للتفرع على هذه المسألة، فقد عرفت عدم الملازمة من الطرفين، هذا هو الكلام في الثمرة.

(١) فروع الكافي ٣: ٦٣ ح ٤، تهذيب الأحكام ١: ٣٠٠ ح ٥٨٠ و ١٩٣: ١ ح ٥٥٧، وسائل الشريعة: ٣: ٣٧٧ ب ١٩.

وأما استصحاب الصحة التي جعله دليلاً آخر، ففيه ان كون الاستصحاب دليلاً آخر على الصحة انما هو حيث لا يحتاج اليه في اتمام الدليل الأول بأن يقال: ان القول بعدم الجواز يستلزم الصحة، واما اذا قيل ان القول بعدم الجواز ثمرته عدم استلزام الفساد، ويتمسك في اثبات الصحة بالاستصحاب، فحيث يكون هذان دليلاً واحداً على الصحة.

وأما فساد الاستصحاب حيث جعل دليلاً مستقلاً، فمن وجوه:

الأول: أنّ هذا الاستصحاب غير جارٍ للقطع بانتفاء المستصحب، وهو صحّة الدخول في الصّلاة مع هذا التيمّم؛ اذ بعد رؤية الماء وظن التّمكّن من الوضوء حرم عليه الدخول في الصّلاة بهذا التيمّم، فلا يمكن اجراء استصحاب الصحة التي هي بمعنى عدم جواز الدخول معه في الصلاة.

الثاني: أنّه على فرض تسليم الجريان نظراً الى وجوب المنع عن الدخول في الصّلاة من جهة رؤية الماء وظن التّمكّن، لا ينافي اباحة الدخول من جهة نفس التيمّم، كما لو كان الشخص مطهراً وثوبه نجساً، فليس له الدخول في الصّلاة، لكن من جهة النجاسة لا من جهة عدم الاباحة من حيث الطهارة من الحدث، وما نحن فيه من هذا الباب، فاذا زال المانع من جهة ظنّ التّمكّن من الماء جاز الدخول من حيث التيمّم، كما لو زال نجاسة الثوب في المثال المفروض.

نقول: انّ الاستصحاب معارض باستصحاب المنع الموجود سابقاً؛ اذ يحتمل كون المنع من جهة انتقاض التيمّم بوجود الماء، فيستصحب المنع الا ان المنع^(١)

(١) في (خ): لأن المنع.

حينئذ يكون واقعياً كما أنّه ظاهري أيضاً، وإذا احتمل كون المنع واقعياً جرى استصحاب المنع المعلوم وجوده مردداً في الجملة بين الأمرين، وهذا الاستصحاب أقوى؛ لأنّه متأخر عن التيمّم ووارد عليه.

الثالث: أنّا سلمنا عدم تقدّم استصحاب المنع، غاية ما في الباب تعارضهما وتساقطهما، فبقى الصحة خالية عن الدليل، ويصير اصالة الاشتغال المقتضية لاعادة التيمّم سليمة عن المعارض إلاّ ان يدعي ان استصحاب الصحة جار واستصحاب المنع باطل؛ لأنّه استصحاب عرضي اذ المنع عرضي، فإنّ المنع عن دخول الصلاة إمّا ظاهري وإمّا واقعي وظاهري وعلى التقديرين المنع الظاهري يقيني أولاً، وبعد فقد التمكن قطعنا بزوال المنع الظاهري، وإما المنع الواقعي فمن الاصل كان مشكوكاً، كالنجاسة الذاتية في الحيوان المشكوك نجاسته بعد التولد، ولأنّ الشك بالنسبة الى المنع الواقعي سارٍ، فالاستصحاب ليس بحجة، ولأنّ استصحاب الصحة لكونه مزيلاً بالنسبة الى استصحاب المنع مقدم عليه بعد فرض تعارضهما، إلاّ ان يمنع مانع من كون استصحاب الصحة مزيلاً ويدعي ان كلاً منهما مزيل للآخر، لكن بناء العرف على تقديم استصحاب الصحة.

ومن جملة الثمرات وجوب القضاء وعدمه على من دخل عليه الوقت وهو واجد للشرائط، ثمّ زال الشرط قبل مضي زمان يسع الاتيان بالواجب، كما لو جنّ أو حاضت المرأة، فان قلنا بالجواز وجب القضاء، وان قلنا بعدمه لم يجب.

وفيه أنّ القول بالجواز لا يلزم وجوب القضاء، أما إذا قلنا بأنّ القضاء تابع للاداء، فلأنّ الأمر الادائي في الوقت: أما لم يعلق^(١) على هذا الشخص، فلا اداء حتى يتبعها القضاء، وأما ان تعلق به تعليقاً أي معلقاً على وجود شرط الوجوب، كأن يقول: يجب عليك الصّلاة ان لم تصر مجنوناً، فهذا أيضاً معناه ان التكلّف لم يتعلق بالاداء فلا يتبعه القضاء، وأما تعلق به منجزاً، فالأمر به أمّا ابتلائي ساذج، وأما توطيني.

أمّا على الآخر، فعدم وجوب القضاء واضح؛ اذ المكلف أما قد أتى بالتوطين، وأما لم يأت به، فان كان قد أتى به في وقته، فلا معنى لوجوب القضاء، وان لم يأت به حتّى خرج الوقت، فلا يتصور قضاء التوطين؛ اذ الأمر التوطيني وهو الامتحان انما يتصوّر اذا جهل المأمور ارادة التوطين وعدم ارادة نفس الفعل، وبعد خروج الوقت وعلم المكلف بأنّ المقصود كان هو التوطين لا يتصور التوطين حتى يجب على المكلف القضاء.

وأمّا على الأول، فعدم ملازمة ذلك لوجوب القضاء واضح أيضاً؛ لأنّ من جملة مدارك القائلين بتبعية القضاء للاداء الاستصحاب، وهو لا يتصوّر فيما نحن فيه؛ اذ الأمر على فرض وجوده انقطع بعد حضوره فقدان الشرط بالاتفاق، فكيف يستصحب.

ومن جملة مداركهم أنّ الأمر بالاداء تعدّد مطلوبي، فاذا فات احد المطلوبين وهو الفرد الخاص، بقي الآخر وهو الطبيعة، فيتبع القضاء الاداء، ووجوب القضاء من جهة هذا المدرك لا يتفاوت فيه الحال بين القول بالجواز هنا وعدمه.

(١) في (خ): لم يتعلّق.

وأما اذا قلنا بأنّ القضاء بفرض جديد، فلأنّ النسبة بين وجوب الاداء ووجوب القضاء عموم من وجه، يجتمعان في تارك صلاة الظهر مع امكانها له، ويفترقان في صلاة العيدين، فان فيهما الاداء لا القضاء، وفي وجوب القضاء على من نام من أول الوقت الى آخره، ففيه القضاء لا الاداء، فلا وجود الأمر يستلزم القضاء، ولا عدمه يستلزم عدمه، فوجود الاداء فيما نحن فيه لا يستلزم القضاء، ولا عدمه يستلزم عدمه.

ومن هنا ظهر عدم ملازمة القول بالجواز مع القول بوجوب القضاء، وعدم ملازمة^(١) القول بعدم الجواز لعدم وجوب القضاء، فلا يلزم شيء من القولين فيما نحن فيه بشيء من وجوب القضاء وعدمه.

فان قلت: اذا كان مدرك تبعية القضاء للاداء الاستقراء لزم هنا على القول بالجواز وجوب القضاء.

قلنا: أنّ الاستقراء الحاصل الدالّ على غلبة القضاء في الموقّات بعد عدم ادراك الاداء مركّب من صورة وجود الأمر بالاداء ومن عدمه، كالنوم المستوعب مع عدم وجوب الاداء عليه، واذا كان كذلك لم يثمر فيما نحن فيه لأنّه حال يلزم على القولين أي الجواز وعدمه الحكم بوجوب القضاء اذ الاستقراء حكم مطلق على وجوب القضاء وجب الاداء ام لا كالناسي.

فان قلت: أنّ مورد الاستقراء هو صورة وجود الأمر بالاداء لا غير.

(١) في (خ): ملاحظة.

قلنا: اذا كان كذلك قلنا: ان نقول ان مورد الاستقراء هو صورة وجود الأمر حال كون الشخص واجداً للشرائط لا غير، فلا ينفع الاستقراء في محل نزاعنا، نعم لو كان متمسك القائل بالتبعية عدم استلزام انتفاء الخاص لانتهاء العام، أو الاخبار الثلاثة، أو ان الوقت كأجل الدين لترتب الثمرة المذكورة فيما نحن فيه، الا ان الأولين من الثلاثة لم يتمسك بها احد من العلماء في مسألة تبعية القضاء للاداء، فلا قول بالتبعية من تلك الجهة، مع ان القوم ذكروا تلك الثمرة المطلقة كما ذكروها أولاً ولم يفرقوا بين ادلة التبعية، فلا يتم كلامهم باطلاقه.

و من جملة الثمرات: لزوم الكفارة على من افطر في نهار رمضان، ثم انكشف فقد شرط للوجوب^(١) في الواقع على القول بالجواز، وعدم لزومها على القول الآخر.

وفيه ان لزوم الكفارة إما لأجل كون الافطار محرماً، فالحرمة حاصلة على القولين؛ لأن من لا يجوز أيضاً يقول بوجود الامساك بالتكليف الظاهري، فاللازم الكفارة على القولين، واما لأجل النصوص الدالة على وجوب الكفارة على المفطر في نهار رمضان، فلا ريب ان تلك الادلة وان كان ظواهرها لزوم الكفارة على من افطر الصوم المأمور به الواقعي، ولا يشمل التكليف الظاهري الذي يقول به مانع الجواز هنا، الا أن الحق أنه كما ان ظاهرها ذلك كذا ظاهرها وجود شرائط الوجوب لا مطلق الأمر الواقعي، وان لم يوجد شرائط الوجوب، فلا كفارة حينئذ على القولين.

(١) في (خ): الوجوب.

ولو فرض خبر دلّ على وجوب الكفّارة على من ترك الصّيام الواقعي، وإن فقد شرط الوجوب لترتب الثمرة، لكنّه مجرد فرض.

ومن جملة الثمرات: لزوم الحج على من منعه مانع عنه في العام الأول على القول بالجواز، وعدمه على القول بعدمه. ومما مر يظهر فسادها أيضاً نعم تظهر الثمرة في النذر واخويه والظهار.

وأما فيما عدا ذلك، فيمكن أن يقال بوجود ثمرة للاشاعة، وهي اندفاع لزوم عدم وجود التكلّيف على العصيين عنهم، فأنّهم بعد ما قالوا أن الإرادة من شرط الوجوب لو لم يجوزوا أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه، لزّمهم القول بعدم التكلّيف على العصيين، مع أنّهم اتفقوا على أنّهم مكلفون، ولما قالوا بالجواز اندفع عنهم الأيراد.

وفيه أنّ هذا ليس ثمرة بحثنا هذا، بل هو ثمرة جواز التكلّيف بما لا يطاق الذي يقول به الاشاعة، مع أن كلامنا أنّها هو في صورة جهل المأمور بفقد الشرط، وأما مع علمه كالأمر، فهم أيضاً أو أكثرهم قالوا بعدم الجواز هنا، والأمر بالنسبة إلى فقد الإرادة من الآخر، فلا يمكن لهم بأجمعهم تجويز الأمر مع العلم بانتفاء الإرادة مع القول باضطراب العباد فيها، حتى يندفع عنهم الأيراد كما أشرنا.

وإن خصّصت قولهم بعدم جواز أمر الأمر عند علمها بالفقدان بغير الإرادة كما مرّ، فنقول: لا يكون ذلك حينئذ ثمرة للبحث؛ إذ الكلام في صورة جهل المأمور فهذا يخرج عن محل النزاع وعن ثمرة محل النزاع.

ويمكن أن يقال بوجود الثمرة بين القولين فيما لو دخل الوقت المقدّر، فالاشاعة يقولون ان المكلف يقطع بوجود التكليف؛ لأنّ شرط الوجود اما موجود واما غير موجود وعلى التقديرين هو مكلف فيجب عليه الاقدام. واما الخاصّة، فلما لم يجوزوا ذلك، فلم يعلم المكلف بتعلق التكليف بمجرد دخول الوقت لاحتمال فقد شرط الوجوب في الواقع، فلا يجب عليه الاقدام على الواجب لعدم العلم بالوجوب.

وفيه ان الخاصّة أيضاً بعد ظن التمكّن يوجبون الاقدام كالاشاعة.

ويمكن أن يقال بوجود الثمرة فيما اذا دخل الوقت، وقطع المكلف بأنّ شرط الوجوب ينتفي بعد مضي مقدار من الزمان يتمكن فيه من اداء الواجب، وظن أيضاً بانتفائه قبل ذلك، فسبب القطع بانتفاء شرط الوجوب بعد انقضاء ذلك القدر من الزمان يصير وقت الواجب على فرض الوجوب مضيقاً، ولكن عند حصول الظن بانتفائه قبل التمكّن أيضاً، فان قام دليل على ان هذا الظن كالعلم، لم يجب الاقدام على القولين في هذا المبحث، وان قام دليل على ان هذا الظن لا عبرة به وان مجرد احتمال التمكّن في لزوم الاقدام، وجب الاقدام على القولين، وان لم يقدّم دليل على احد الطرفين.

فان قلنا بالجواز لزم الاقدام على العمل؛ لأنّ الشرط في الواقع اما موجود واما مفقود، وعلى التقديرين يجوز الأمر بالفرض، فالتكليف معلوم. وان قلنا بعدم جواز امر الأمر مع العلم بانتفاء الشرط صار تعلق التكليف مشكوكاً للشك في وجود الشرط، فلا نعلم وجود التكليف الواقعي لاحتمال فقد الشرط،

ولا الظاهري لاحتمال قيام الظن بفقد الشرط مقام العلم به، فاصل البراءة عند الشك في التكليف يحكم بعدم التكليف فلا يجب الاقدام، لكن هذا مجرد فرض اذ الدليل الخارجي على احد الطرفين موجود كما سيجي ان شاء الله تعالى.

فان قلت: يمكن الثمرة فيما اذا قلنا ان محل النزاع الابتلائي الساذج، بأن يقال أنه حينئذ يكون كل من الطرفين متفقين على وجود التكليف على الشخص في صبح رمضان مثلاً ظاناً على التكليف جاهلاً بفقد الشرط، فلو افطر في الصبح ثم جن في وقت العصر، لكان معاقباً عند الفريقين، لكن عند الاشاعرة بمخالفة الصوم الواقعي، وعند الخاصة بترك التوطين والعمل بالمعتقد، ولا ريب ان العقاب على ترك التوطين أقل من العقاب على ترك اصل الفعل المأمور به واقعاً، ويكون هذا ثمرة بين القولين.

قلنا: لا فرق في العقاب بين ترك العمل بالمعتقد وبين ترك نفس الفعل، وان العقاب على ترك المعتقد يختلف باختلاف مراتب المعتقد، وليس لمخالفة العمل بالمعتقد مقدار معين من العقاب، إلا ان يقال: أن ترك التوطين على الفعل الذي ارتكابه أو تركه كبيرة ليس بمعلوم أنه كبيرة، فلا بعد في القول بوجود الثمرة بعد القول بعدم كون ترك التوطين كبيرة في الفسق والعدالة.

المقدمة الثامنة: الأصل في مسألتنا مع الاشاعرة، و المراد به القاعدة الماخوذة عن بناء العقلاء الذين يترتبون آثار الامكان على الشيء المشكوك امكانه أو امتناعه مع ان المفهوم المتصور عقلاً اما واجب واما ممكن بالامكان الخاص واما ممتنع.

فالممكن منه قسمان الواجب والممكن، والمراد بالجواز فيما نحن فيه مقابل الامتناع، والظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب، والغالب في المفاهيم المتصورة الامكان بهذا المعنى ااعم المقابل للامتناع، فيلحق ما نحن فيه بالغالب. ويرد على الأخير ان كون مستند كلّ القائلين بهذا الأصل هو هذا الاستقراء والغلبة بعيد، فان هذا الاصل مما يعمل به الكلّ، والظاهر أنّ ذلك ليس الالباء العقلاء.

اذا تمهّد تلك المقدّمات، فنقول: ان النزاع ان كان في صحة الأمر الحقيقي المصطلح من الأمر العالم بانتفاء شرط الوجوب، فالحق مع المانعين؛ للزوم التكلّيف بما لا يطاق المنفي عقلاً، وشرعاً كتاباً وسنةً، وللزوم السفه عن الحكيم في ارادة الوقوع مع العلم بعدم القدرة وعدم وجود شرط الوجوب، بل لا يتصور كما مرّ.

وان كان في جواز التكلّيف التوطيني، بأن يكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي، وكان الداعي هو التوطين، فالحق مع المجوّزين كما مرّ من جوازه عقلاً وصحته لغةً ووقوعه عرفاً، وكونه حقيقة، ولزوم التكلّيف بالمحال ظاهراً ممنوع بطلانه بعد تسليم اللزوم اذ قبح كلّ تكلّيف بالمحال حتّى المتوقع في المقصود ممنوع.

والقول بلزوم الخطاب بما له ظاهر واردة خلافه، مدفوع بأن قبح ارادة كلّ خلاف ظاهر ممنوع مع أنّ القرينة في المقام موجودة عند الحاجة، وتأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة جائز وشايع.

وإن كان في التوطيني، بمعنى ارادة التوطين من حاق اللفظ، فالحق فيه الجواز الذاق عقلاً، وعدم الجواز لغة، كما مر مفصلاً، واجماله لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وإن كان في التكلّيف الابتلائي، بمعنى التكلّيف في الواقع بنفس الفعل المفقود شرطه، كأمر الحائض بعد العصر الجاهلة به في صبح رمضان بالصوم الواقعي التّمام المصحح، فالحق فيه عدم الجواز؛ لأنّه تكلّيف بما لا يطاق، بل هي مأمورة بالتوطين، ومعاقبة على ترك التوطين، لا على ترك الصوم الواقعي.

وان كان النزاع في شرطه كان كونه شرطاً للوجوب محلاً للخلاف كالارادة، فقال الاشاعرة باضطرار العبد فيها، فيكون شرطاً للوجوب، ومع ذلك جوزوا امر الأمر مع العلم بانتفاء الشرط، وقال الخاصة أنّها اختيارية فهي من شرائط الوجود، ومع ذلك التكلّيف عند عدم الارادة موجود، لكن لا يجوز امر الأمر مع العلم بانتفاء شرط الوجوب، وهذه ليست شرطاً للوجوب.

فالحق فيه أنّ الكبرى، أي وجود التكلّيف عند عدم الارادة مسلمة، كما هو المتفق عليه بين الفريقين، لكن الصغرى أي كونها شرطاً للوجوب واضطراريتها للعبد ممنوعة، ولو سلّمنا الصغرى منعنا الكبرى.

وان كان النزاع في اثبات الجواز في اثبات الايجاب الجزئي، بمعنى أنّ المانع يمنع جواز الأمر مع العلم بانتفاء الشرط بجميع الانحاء المذكورة الى هنا، والمثبت يريد اثبات الجواز في الجملة، فالحق فيه التردد بين الاحتمالات السابقة وقبول ما صحّحناه، وهي التوطين الحقيقي وطرح ما عدها، هذا كلّه اذا كان النزاع في التكلّيف التنجيزي.

وأما إذا كان نزاعهم في التعليقي الذي هو أحد الاحتمالات، فإن كان مراد المجوّز جواز الأمر التعليقي الحقيقي، بأن يريد الأمر مع علمه بانتفاء الشرط الوجوب الوقوعي، وكان غرضه من الأمر ذلك، فالحق عدم الجواز؛ للزوم السفه في ارادة الوقوع بعد العلم بعدم شرط الوجوب، كما مر في الحقيقي التنجيزي، وإن كان مراده اثبات الحقيقي، فالحق الجواز لما مرّ.

وإن كان مراده التعليقي التوطيني المجازي فالحق عدم الجواز لغة كما مر وإن كان مراده الابتلائي الساذج، بأن قال الأمر لفاقد التمكن من صوم رمضان العالم بالفقدان مع جهل المأمور بها المكلف: صم اليوم إن كنت قادراً، وكان غرضه من الأمر العقاب إذا ترك الصّوم المأمور به الواقعي، فالحق فيه إن يقال: إنّ الأمر مع الحالة المذكورة إما يريد مع ذلك من الأمر العقاب على المكلف إن ترك الصوم اختياراً، بأن كان الداعي له على الأمر والعلة الغائيّة من أمره هو أن يعذّب على القول الاختياري، وكان هذا في نظره إذا أمر مع العلم بانتفاء الشرط الوجوب وانتفاء التمكن، فهو فاسد؛ لأنّ قصد ذلك بعد علمه بعدم التمكن وفقدان شرط الوجوب سفه إذ هو يعلم أن تركه ليس اختيارياً، وإما يريد العقاب على الترك وإن لم يتمكن من الفعل فهو أوضح فساداً؛ لأنّ العقاب حيثئذ يصير منجزاً، إذ المكلف إمّا يترك اختياراً أم اضطراراً، وعلى التقديرين هو معاقب.

والحاصل أنّ الترك مع فقد التمكن لازم عقلاً، والعقاب على الترك الاضطراري موجود أيضاً، ولا يتخلف العقاب عن الأمر التعليقي، وكون

العقاب تنجيزياً لا يكون الا مع تنجيزية العقاب مع عدم التمكن تكليفاً بما لا يطاق، فيكون فاسد العين ما مرّ في الابتلائي الساذج التنجيزي.

وان كان مراد المجوّز ان التكليف التعليقي مع العلم بانتفاء الشرط الذي كونه شرطاً للوجوب محلّ الخلاف جائز فيه، فالكلام ما مرّ في التنجيزي.

وان كان المراد اثبات الجواز في الجملة في مقابل السلب الكلي، فالتحقيق فيه ما مرّ في التنجيزي من هذا القسم.

ثمّ اعلم أنّ ترديدنا في محلّ النزاع بين المذكورات انما هو لأجل الاخذ بالمتيقن، والا فالظاهر بل الأظهر ان النزاع في الابتلائي الساذج التنجيزي كما يشهد به الاستدلال بتكليف ما لا يطاق.

وكيفية النزاع فيه أنّه عند علم المأمور بوجود الشرط، أو علمه بعدم الوجود لا اشكال، أنّها الاشكال في صورة جهل المأمور مع علم الأمر بفقد الشرط، فحيث نازعوا في أنّه كما يمكن الأمر بالواجب حين وجود الشرط لكون ذلك الواجب محبوباً حسناً، فهل يجوز الأمر به أيضاً في صورة عدم وجود الشرط مع جهل المكلف بالفقدان، فيكون ذلك الواجب حيثئذ أيضاً واجباً من دون اشتراطه بالشرط الوجوبي الذي كان شرطاً في صورة الوجدان أم لا يجوز، لا بمعنى ان الاشاعة يقولون: أنّه مأمور عند فقد الشرط بنفس الفعل مع فرض كون ذلك الشرط شرطاً أيضاً حيثئذ؛ اذ مع تسليم كونه شرطاً حتى في صورة الجهل مع فرض الفقدان في الواقع كيف يتصور القول بوجود التكليف مع انتفاء الشرط؛ اذ لو وجد التكليف حيثئذ لزم خروج شرط الوجوب عن الشرطية، ولزم خلاف المفروض، فكيف يقول الأشاعرة: انّ ذلك الشيء مع

كونه شرطاً للوجوب يكون المأمور به عند فقدانه أيضاً مأموراً به فان فساد ذلك أوضح من ان يبين، لا يتفوه به جاهل فضلاً عن فضلاء الاشاعرة، بل هم يقولون بجواز التكلّيف عند فقد الشرط بأمر مطلق غير مشروط بهذا الشرط، ونحن نقول: ان ذلك لا يجوز؛ للزوم التكلّيف بما لا يطاق فيما اذا انتفي شرط الوجوب كالقدرة، وهم لما جوّزوا التكلّيف بما لا يطاق جوّزوا ذلك.

فصار حاصل الكلام الى هنا أنّه لو كان التكلّيف توطيئاً حقيقياً، فالحق الجواز تنجيزياً كان أو تعليقاً، وفيما عداه الحق عدم الجواز تعليقاً كان ام تنجيزياً.

احتجّوا بأنّه لو لم يجز لم يقع وقد وقع، والوقوع أخصّ من الجواز، كما في امر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده إسماعيل عليه السّلم، فأنّه امره به ولم يصدر عنه لا للمعصية، بل لفقد الشرط في الواقع، اما كونه مأموراً فلظواهر الآيات والروايات، اما أنّه لم يتركه اختياراً فلا أنّه كان معصوماً، ولو كان تركه اختيارياً من غير فقد الشرط لكان عاصياً، فظهر ان الترك كان مسبباً من فقد الشرط، ولأنّ ذلك اتفاقي ظاهراً بعد القول بالترك، واما نفس الترك فلظواهر الأخبار. والجواب عنه ان المحتمل في قضية إبراهيم عليه السّلم وجوه:

الأول: كونه مأموراً بنفس المقدمات، بأنّ أوحى الله تعالى اليه أنّه يجب عليك الاتيان بمقدمات ذبح ولدك، ولا ينافيه الفدية؛ لأنّه لما ظنه عليه السّلم من أنّه سيؤمر بنفس الذبح أيضاً، أو الفدية من المقدمات المتروكة الغير المأمور بها، ولا يجب ان يكون الفداء من جنس المفدى، ولا الاشفاق والفرع لجريان العادة بالأمر بالذبح بعد الأمر بمقدماته، فكان يفرع لظنه ذلك.

ويؤيد هذا الاحتمال ظاهر قوله تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّيَا﴾^(١) ولا ينافيه قوله تعالى حكاية عنه: ﴿يَا بَنِي آدَمُ ارْزُقُوا فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكُمْ﴾^(٢) لأنّ لو لم نقل بأنّ الاشتغال بمقدمات الذبح يصدق عليه أنّه يذبح، فيقال ان فلاناً يذبح الغنم، حين امرار السكين بحلقه، فلا اقل من كونه مجازاً شائعاً من باب مجاز المشاركة.

الثاني: أنّه يحتمل ان يكون المأمور به نفس الذبح وقد أتى إبراهيم عليه السّلم به، لكنه كلّ ما قطع التحم، ولعلّه ظاهر بعض الأخبار، ويؤيده كونه مأموراً بنفس الذبح قوله: ﴿إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكُمْ﴾ والاشفاق والفرع بحاله والفدية لعلّها من زهاق الروح، ويوافقه ظاهر قوله تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّيَا﴾ أي: لا ينافيه.

الثالث: أن يكون مأموراً بالذبح، بأنّ خوطب عليه اذبح ولدك، وكان الدّاعي هو التّوطين، وكان لفظ الأمر حقيقة ويكون الأمر حينئذ توطيئاً بخلاف الأولين.

الرابع: أن يكون كالثالث، لكن التوطين اريد من اللفظ، فيكون لفظ الأمر مجازاً، والتكليف بالمال حقيقةً، والفرق بين هذا والأول أنّ في الأول كان المأمور به أولاً المقدمات علماً به المخاطب حين الخطاب، فيخرج عن الابتلاء والتوطين بقسميه، بخلاف هذا فأنّه قسم من التوطين.

(١) سورة الصافات: ١٠٥.

(٢) سورة الصافات: ١٠٣.

الخامس: أن يكون التكلّيف بنفس الذبح بالتكلّيف الابتلائي الساذج، مع وجود المانع من الاتيان بذلك المكلف به: اما لعدم القدرة لأنّ السكين لم يقطع بعد الأمر والأمر ار كما دلّ عليه بعض الأخبار^(١) أو من جهة طريان المنع منه تعالى عند ارادة الذبح، ويسمى الاخير من قسمي المانع نسخاً دون الأول، فان عدم القدرة على فعل المأمور به لا يجعله نسخاً، وهذا الخامس من الاحتمالات يكون الأمر فيه بالذبح أمراً من الأمر مع العلم بانتفاء شرط الوجوب، ويكون مؤيداً لمراد المستدلّ.

فان قلت: كيف سمّيت هذا التكلّيف بالابتلائي الساذج مع أنّه لم يأت بالمأمور به، وليس معاقباً أيضاً، بل هذا التكلّيف ابتلائي توطيني مشوب.

قلنا: تسمية هذا التكلّيف ابتلائياً ساذجاً أنّها هو لأجل علم الأمر بعدم اتيان المكلف بالمأمور به، لكن الاشاعة بعد قولهم بجواز أمر الأمر مع العلم بانتفاء الشرط، وحصول ترك المأمور به من المكلف، لا يقولون بوجود العقاب على ترك الفعل دائماً، بل ان أتى بالمقدمات كإبراهيم عليه السلام، والممسك في نهار رمضان فهو يثاب بثواب نفس الفعل المأمور به، وان ترك عوقب بعقاب ترك نفس الفعل المأمور به، لا العمل بالمعتقد كما نقول به، فعدم وجود العقاب في حكاية إبراهيم عليه السلام لا ينافي كونها ابتلائياً ساذجاً، فإنّه لم يؤخذ في مفهومه ذلك، كما مرّ في الواجب الموسّع، فتأمل، جداً، فإنّ ذلك يستلزم عدم وجود أحد الاقسام الأربعة بين التكاليف، وهو الابتلائي التوطيني المشوب.

(١) مجمع البيان ٨: ٣٥١ - ٣٥٣، البرهان ٦: ٤٣٧ - ٤٤٦.

إلا أن يجاب عنه ان في الابتلائي التوطيني المشوب حصل ترك الفعل المأمور به ظاهراً مع الاتيان بالمقدمات، ولكن ليس نفس الفعل مأموراً به في الواقع، بخلافه هنا فافترقا.

السادس: أن لا يكون في قضية إبراهيم عليه السّلم أمر وتكليف بوجه من الوجوه الخمسة المتقدمة، بل كان بداء صرفاً، بشهادة قوله تعالى: ﴿إني أرى في المنام اني اذبحك﴾^(١)، ولم يقل اني مأمور بذلك^(٢)، ويؤيده أن إسماعيل عليه السلام قال: ﴿يا ابت افعل ما تؤمر﴾^(٣) ولم يقل افعل ما أمرت، وهو عليه السلام لما ظنّ الأمر بعد ظهور هذا المطلب له، أعني كونه مأموراً بالذبح من الخارج لا من امره تعالى كان يخبر عنها، وأمّا أتيانه بالمقدمات مع عدم وجود الأمر، فلاجل التهيؤ لمجيء الأمر والامتنال ثم لما تهيأ انكشف الخلاف.

السابع: أنّه يحتمل وجود الأمر بالمقدمات، وهو القسم الأول مع حصول البداء بالنسبة الى نفس الذبح.

الثامن: يحتمل وجود الأمر بنفس الذبح وحصوله في الخارج مع حصول البداء بالنسبة الى إزهاق الروح، وهكذا فقس وجود الأمر ووجود البداء الى آخر الاحتمالات الخمسة المذكورة أولاً، فتلك احد عشر احتمالاً.

(١) سورة الصافات: ١٠٣.

(٢) في (خ): بذبحك.

(٣) سورة الصافات: ١٠٣.

إذا ظهر ذلك، فاعلم ان أول ما يرد على الآية الشريفة: أننا لا نسلم وجود الأمر في هذا المقام، فلعلّه بداء صرف بشهادة ما مرّ، وقول إسماعيل عليه السلام: ﴿يَا ابْتَ أَفْعَلْ مَا تَوْمَرُ﴾ لا ينافيه؛ لأنّه لم يقل افعل ما أمرت، بل ظن ان اباه سيؤمر بذبحه فلم يؤمر بعد.

سلمنا وجود الأمر، لكنه لعلّه تعلّق الأمر بنفس المقدمات ظاهراً وواقعاً، كما هو أول الاحتمالات، ويشهد به قوله تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾ بعد ملاحظة بعض النصوص^(١) الدالة على عدم وقوع الذبح اصلاً، ومعه لا يصدق قوله: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾ حقيقة إلا اذا كان المأمور به نفس المقدمات.

فان قلت: هذه الآية تعارض قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾ حيث لم يقل آت بمقدمات الذبح.

قلنا: تعارضاً وتساقطاً وسقط الاستدلال، سلمنا وجود الأمر وتعلّقه بنفس الذبح، لكن نمنع عدم الوقوع، بل هو وقع منه كلّ ما قطع التحم^(٢)، كما في بعض النصوص، ولا ينافيه قوله تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾. بعد طرح الاخبار الدالة على عدم الوقوع، لمعارضتها مع اخبار الوقوع.

سلمنا وقوع الأمر وتعلّقه بنفس الذبح وعدم وقوع الذبح، لكن نقول: المقصود بالذات من الأمر بالذبح هو التوطين، ولم يكن ما استعمل فيه اللفظ معتقداً ان كان هذا خلاف الظاهر من الأمر، لكن وجود الصارف عن نحو هذا

(١) تفسير علي بن ابراهيم القمي: ١٩٧.

(٢) مجمع البيان ٨: ٣٤٩.

التكليف أي الأمر مع العلم بانتفاء الشرط بعثنا على ذلك الحمل؛ إذ الأمر بالذبح في الواقع مع العلم بعدم القدرة عليه، كما هو أحد الاحتمالين في الابتلائي الساذج، أي الاحتمال الخامس، تكليف بها لا يطاق، ولو كان المكلف قادراً ولكن صدر المنع من الأمر، فذلك وإن لم يكن تكليفاً بها لا يطاق بدوياً، إلا أن الأمر بالشيء مع المنع عنه قبيح؛ إذ بعد تبعية الأحكام للصفات: إما لا بد من الأمر بالذبح في الوقت الخاص، أو النهي عنه، واجتماعهما موجب لارتكاب السفه واجتماع النقيضين، مضافاً إلى أن نفس المأمور به هنا قبيح ومن شرط الابتلائي الساذج حسن المأمور به هذا.

ويمكن إبطال الجواب الأول: بأنه لا ريب في كون الذبح على فرض الوقوع اختيارياً لابراهيم عليه السلم، كما هو ظاهر قوله تعالى: ﴿أَيُّ أَذْبَحْكَ﴾ وظاهر قوله: ﴿يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ حيث أن الأمر سواء جعلناه بمعنى الحال أو الاستقبال لا يتعلق إلا بالمختار، مع أنه لو كان مجبوراً في الذبح لم يكن ذلك فضلاً له، ولا يليق بالاشتهار لأجل ذلك الفعل.

وإذا ثبت أن الذبح كان اختيارياً، له ولم يكن من فعل الله تعالى بأن يكون مجبوراً فيه، ثبت أنه ليس بداء؛ إذ البداء هو ظهور ما خفي في أفعال الله تعالى التي هي اضطرابات العباد كموت الخطّاب، فلا يمكن البداء بالنسبة إلى الذبح.

فإن قلت: البداء إنما يصح هو بالنسبة إلى صدور الأمر، بأن ظنّ عليه السلام أنه يؤمر بالذبح، كما يشهد به قوله تعالى: ﴿يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾، حيث عبر بصيغة المضارع المفيد للاستقبال ثم لم يؤمر فصار بداء.

قلنا أولاً: أنا لا نسلم ظنه بصدور الأمر منه تعالى بعد ذلك، بل الأمر صدر منه تعالى للآيات والأخبار، وأما قوله تعالى: ﴿يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ فلا ينافي صدور الأمر؛ لأن مقتضى ظاهر اللفظ من حيث هو وإن كان هو الاستقبال، لكن الظاهر منه في مثل المقام هو الحال، بمعنى أنه لا ينافي هذا الكلام صدور الأمر منه تعالى، ألا ترى أنه يقال للعبد في العرف حيث قال لسيده امرني زيد بكذا: أيها العبد افعل كلما يأمرك به زيد، فإن ذلك يشمل الأمر الذي عرضه العبد لسيده حيث قال امرني بكذا عرفاً.

وثانياً: أنا سلمنا ذلك، ولكن لا نسلم أن مثل ذلك الفعل الذي هو قول يكون الظهور فيه بعد الخفاء بداء، بل المراد بفعل الله تعالى في تعريف البداء هو الفعل في مقابل القول، وهو الظاهر منه، فتأمل.

فان قلت: أنا نقول إن إبراهيم عليه السلام ظن أنه يؤمر بالذبح الحاصل منه اختياراً فلم يؤمر ولم يكن أمر، سواء سمّيته نسخاً أم بداء، أو أخرجته عنهما، وغرضنا في مقابل الخصم، ففي وجود الأمر بأي نحو كان ليخرج المثال عما نحن فيه.

قلنا: الأمر صدر قطعاً كما هو ظاهر الآيات عرفاً والأخبار، مع ظهور كون الفدية عن الذبح المأمور به، أو المقدمات المأمور بها التي لم يات بها، فإن الفدية بمعنى العوض، ومع عدم الأمر بشيء لا ظاهراً ولا واقعاً لا عوض حقيقة.

والحاصل ان ظاهر (وفديناه)^(١) وجود الأمر بشيء ولو ظاهراً، وان قلنا بإمكان الفدية بدونه، أي مع البداء الصرف، مضافاً الى ظاهر اشتهاار إسماعيل عليه السلام بذبيح الله، وظاهر اشتهاار إبراهيم عليه السلام بالفضل بسبب ذلك، فإنّ ظاهره أنّ ذلك الفضل ليس الا لانقياد الأمر.

ويمكن ابطال الجواب الثاني بأنّ ظاهر قوله: ﴿أَتَى أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ﴾ مع ملاحظة قوله: ﴿يَا ابْتَاعْتَنِي بِمِثْلِهِ بِعَاسٍ﴾ تعلّق الأمر بنفس الذبح، والمعارضة بقوله تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَى﴾.

فاسدة أولاً: بأنّ تصديق الرؤيا حقيقة في الحكم بصدقه، وبأنّه رحامي لا شيطاني، وان عصي ولم يأت بالذبح ولا بمقدّماته فيما نحن فيه، فلا ينافي تصديق الرؤيا كون المأمور به الذبح الغير المأتى، ولا يستلزم كون المأمور به المقدمات الماتى بها.

وثانياً: أنّا لو سلّمنا مضافاً الى المعنى المذكور لزوم الانقياد للطاعة، وإلا فلا يصدق ذلك الكلام بمجرد الاعتقاد والحكم بالصدق، لقنا أنّ المعتبر في صدق ذلك الكلام حقيقة هو الاتيان بالقدر المقدور من المقدمات ونفس الفعل فحينئذ يصدق عرفاً حقيقة ان فلاناً صدق ذلك الأمر وذلك الشيء، مع أنّه لم يأت بأجمعه أو بشيء منه، بل أتى ببعضه أو بمقدّماته فقط، لعدم القدرة بأزيد من ذلك بعد قصد الانقياد فهنا لا ينافي صدق ذلك الكلام مع كون المأمور به والمرئي في المقام نفس الذبح؛ لأنّه أتى بقدر الامكان وبما هو مقدور له، فلا يستلزم تصديق الرؤيا حقيقة كون المأمور به نفس المقدمات.

وثالثاً: أنا سلمنا أنّه لا يصدق هذا هذا الكلام حقيقة الآ مع الاتيان بجميع المرئي، لكن غاية ما في الباب حصول التعارض بين الآيتين، ولا بد حينئذ من ارتكاب تجوّز في احدهما، ولا ريب ان ارتكاب التجوّز في آية التصديق اقرب بالنظر وأقلّ تنافراً.

مضافاً في ابطال هذا الجواب الى ظواهر الاخبار، والى ان ظاهر الفدية والجزع والاشتهار بذبيح الله واشتهار إبراهيم عليه السلام بسبب ذلك بالفضل، هو تعلق الأمر بالذّبح ظاهراً، وهذا اقرب بالابتلاء والامتحان.

ويمكن ابطال الجواب الثالث بظواهر الأخبار الكثيرة، وبأنّ الأمر بقتل المعصوم عليه السلام من أقبح القبائح لا يصدر من الحكيم، واحتمال وجود المصلحة ينسّد به باب ادراك الفعل ^(١) الحسن والقبح، فلعلّ الظلم أيضاً حسن يصح الأمر به.

واحتمال ان الذبح لعله لم يؤثر بإسماعيل عليه السلام، مدفوع بظهور التأثير في الذبح عادة، مضافاً الى ان مستند هذا الاحتمال هو وقوع الذبح، وأنّه كلّما قطع التحم خبر ضعيف ^(٢) بالنسبة الى الاخبار المذكورة.

فان كان المراد من كلّ ما قطع التحم أنّه يتكرّر من إبراهيم عليه السلام ذبح حلقوم إسماعيل عليه السّلم، ولكنّه كلّما قطع راسه انضم بيدنه والتحم، ففيه ان كون تكرّر القطع مع اتحاد الأمر لا معنى له، فان الأمر لا يفيد التكرار.

(١) في (ط): الفعل.

(٢) راجع مجمع البيان ٨: ٢٤٩.

وان كان المراد أنّه كلّ جزء قطعه في الدفعة الواحدة، كان يلتحم قبل قطع الجزء الآخر، ففيه ان المطلوب من إبراهيم عليه السّلم ان كان القطع مع اللازم أي ازهاق الروح، فهو مفقود، فصار ذلك أمراً من الأمر مع العلم بانتفاء شرطه، فثبت أنّه مطلوب المستدل، فلا يضر هذا لاحتمال.

وان كان المطلوب منه الاتيان بنفس القطع الذي هو ملزوم مع قطع النظر عن لازمه، فهو أيضاً لم يحصل؛ لأنّ ملزوم الازهاق حصول قطع جميع الحلقوم مثلاً من دون اتصال الجزء المقطوع والتحامه، لا مطلق القطع الصادق مع الالتحام بمجرد القطع أيضاً، فصار ذلك أيضاً أمراً من الأمر مع العلم بانتفاء شرطه، ويثبت مطلوب الخصم.

وقد يجاب عن هذا الاستدلال بالترديد، بأنّ الحقّ في الجواب: إمّا القول بأنّ الأمر المذكور توطيني، كما اخترناه في الجواب الرابع ولم نجد له راداً، وان القول بأنّه نسخ قبل حضور الوقت وهو جائز.

ويرد عليه أنّ النسبة بين النسخ قبل حضور وقت العمل وأمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه عموم من وجه، مادة الاجتماع قضية إبراهيم عليه السّلم ان قلنا بأنّ عدم صدور الذبح انما كان لمنعه تعالى بعد الأمر به، ومادة الافتراق نسخ الاباحة قبل حضور وقت العمل، فأنّه نسخ لا غير، واذا امر بشيء ولم يحصل القدرة به من المكلف، فتركه فهو امر من الأمر مع العلم بانتفاء شرطه وليس نسخاً.

اذا ظهر ذلك قلنا: انّ كون ذلك من باب النسخ قبل حضور وقت العمل، فاسد أولاً: بأنّ ذلك عين تسليم صحّة أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه الذي هو عدم المنع، فليس هذا جواباً عن الخصم، بل تسليم لمدّعه.

وثانياً: بأنّ ذلك مستلزم لجواز أمر الأمر مع العلم بانتفاء الشرط وان لم يكن من باب النسخ؛ لأنّ دليل عدم الجواز هو لزوم السّفه وارتكاب القبيح انها هو موجود في المقامين، وكذا دليل الجواز ان قلنا بتماميته، فما معنى تسليمك الجواز في مادة الاجتماع لا مادة الافتراق.

و احتجّوا أيضاً بأنّه لو لم يجوز لم يعلم أحد أنّه مكلف؛ اذ بعد الفعل ينقطع التكلّيف، وقبل الفعل يحتمل انتفاء شرط الوجوب، وحين الفعل ننقل الكلام الى كلّ جزء من الاجزاء، فقبل الاتيان بالجزء يحتمل عدم الامكان، وبعده ينقطع التكلّيف، وكذا حين صدور ذلك الجزء كالالف والباء ينقطع أيضاً.

وأما علم المكلف بوجود التكلّيف بعد مضي زمان لو كان أتى بالفعل لكان آتياً وممثلاً لوجدان الشرائط، فهو خارج عن محلّ النزاع؛ إذ المراد أنّه لا يعلم أنّه مكلف بالفعل أم لا، لا أنّه لا يعلم أنّه كان مكلفاً.

ولاريب ان عدم حصول العلم لاحد بأنّه مكلف باطل؛ للاجماع، ولزوم بطلان عبادات كلّ الناس أو جلهم؛ اذ بعد عدم العلم بالتكلّيف لا يمكن الامتثال لعدم العلم بالأمر فيما اذا امتثل، والحال ان الامتثال موافقة الأمر، وذلك باطل بالضرورة لقيام الضرورة على صحّة العبادات، مضافاً الى لزوم ارتكاب اللغو من الله تعالى في التكلّيف؛ اذ بعد علمه تعالى بأنّ العبد لا يعلم، ومع عدم العلم يسقط التكلّيف ويكون التكلّيف سفهاً.

وفيه أولاً: منع قوله (لو لم يجوز لم يعلم أحد) اذ قد يمكن حصول العلم باخبار المخبر الصادق.

وثانياً: نقول ان أراد من أنه لا يعلم أحد أنه مكلف أنه لا يعلم أنه مكلف ظاهراً، فالملازمة ممنوعة؛ لأننا وان احتمل عندنا فقد الشرط لكنه يجيب مع ذلك الاقدام، فالعلم بوجود التكليف الظاهري موجود وان اراد أنه لا يعلم أنه مكلف في الواقع فبطلان التالي ممنوع؛ اذ الاجماع غير مسلم، ولا يلزم بطلان العبادات اذا قلنا بالعلم بالتكليف الظاهري، ولا لغوية التكليف.

و احتجوا أيضاً: بأنه لو لم يجوز لم يعص أحد، والتالي باطل اجماعاً فكذا المقدم. بيان الملازمة: ان ترك المأمور به لا يكون الا مع فقد شرط من شروطه واقلها الارادة، واذا لم يكن مكلفاً مع فقد الشرط لم يكن عاصياً.

وفيه أن الشرط المفقود ان كان الشرط الوجوبي الذي ليست الارادة منه، فالملازمة مسلمة، وبطلان التالي ممنوع، وان كان الشرط الوجودي كالارادة، فالملازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع، لكن كلاً منا في الشرط الوجوبي لا الوجودي، والارادة شرط وجودي، نعم لو سلمنا كون الارادة من شرط الوجوب لقلنا بعدم التكليف.

و احتجوا أيضاً: بأنه كما يحسن الأمر لمصلحة في المأمور به، كذا قد يحسن لمصلحة في نفس الأمر، وفيما اذا انتفي الشرط لعل المصلحة في نفس الأمر، قلنا: ذلك يثبت جواز التكليف التوطيني ونحن نقول به، لكنه خارج عن محل النزاع. تذييب اعلم ان أمر الأمر ندبا مع العلم بانتفاء شرطه أو نهى الناهي تحريماً أو تنزيهاً مع العلم بانتفاء شرطه، كأمر الأمر الزاماً مع العلم بانتفاء شرطه مختاراً ودليلاً.

ثمَّ انَّ جهل المأمور بالشرط قد ينشأ من احتمال عدم بقاء شرط الوجوب بعد العلم بوجوده سابقاً، وقد ينشأ من احتمال حدوث الشرط بعد العلم بعدمه سابقاً، ومحلّ كلامهم في أمر الأمر مع العلم منه بانتفاء الشرط أنّها هو صورة الشكّ في بقاء الشرط الوجوبي لا في الشكّ في الحدوث، والأشعري لا يقول بوجود التكلّيف بمجرد الاحتمال تحقّق شرط الوجوب وتخيله كما هو ظاهر كلماتهم.

تبصرة فيها تذكرة: اذا علم المكلّف بوجود الشرط الوجوبي، وجب عليه الاقدام الى العمل، واذا علم العدم لم يجب عليه الاقدام، بلا خلاف فيها عند الخاصّة والاشاعرة، فتدبّر.

واذا لم يعلم شيئاً منهما، فان جَوَزنا أمر الأمر مع العلم بانتفاء الشرط كما عليه الاشاعرة، وجب الاقدام أيضاً؛ لأنّ الشرط إما موجود في الواقع وإمّا غير موجود، وعلى التقديرين الأمر جائز بالفرض، فهو مكلف قطعاً، فيجب عليه الاقدام، كالعالم بوجود الشرط.

وإن لم نجوز ذلك، فنقول: ان جهل المأمور إمّا ينشأ من الشكّ في بقاء حدوث الشرط الوجوبي العقلي، كالشكّ في بقاء القدرة الى تمام العمل، أو الجعلي كمن حصل له مال استطاع به الى الحج، فيشكّ في بقاء الاستطاعة الى زمان الاتيان بالحج، أو عدم بقائها لعروض غلاء ونحوه، واما ينشأ من الشكّ في حدوث الشرط الوجوبي العقلي، كما لو شكّ في حدوث القدرة على الطهارة المائيّة بعد العلم بعدم القدرة سابقاً، أو الجعلي كما لو شكّ في حدوث الاستطاعة الشرعية بعد القطع بعدمها سابقاً.

فتلك احتمالات أربعة في كلّ منها اما هو ظان بتحقيق الشرط، أو ظان بعدم تحقيقه أو شكّ فيه بالشكّ المتساوي الطرفين، فهذه اثنا عشر احتمالاً، فان كان الشكّ في بقاء الشرط العقلي أو الجعلي، وكان البقاء مظنوناً، فمقتضى الأصل البراءة عن وجوب الاقدام، لكن الحقّ وجوب الاقدام لاستصحاب وجود الشرط المعلوم سابقاً المقدم لكونه موضوعياً واثباتياً^(١) على استصحاب البراءة لكونه حكماً وعدمياً، فيكون الأول مزيلاً للثاني، وللإجماع، وبناء العقلاء على لزوم الاقدام حينئذ، وللزوم لغويّة التكليف لولاه لندرة العلم بوجودان الشرط، فلو لم يلزم الاقدام عند الظن بالوجدان لم يلزم عند الشك فيه والظنّ بعدم الوجدان بطريق أولى فيكون التكليف لغوياً وعبثاً، وللزوم دفع الضرر المظنون؛ اذ يظن من وجود الشرط بوجود التكليف، وباستحقاق العقاب على الترك دفعاً للضرر المظنون.

فان قلت: إنّ الظنّ ببقاء الشرط ظنّ بوجود التكليف، واستحقاق العقاب على المخالفة بالنسبة الى الواقع، واما في الظاهر فالضرر غير مظنون، وتنجز العقاب يدور مدار التكليف الظاهري لا الواقعي، وفي مرحلة التكليف الظاهري لا ظن حتى يظن بالضرر في المخالفة، فان النسبة بين التكليف الظاهري والواقعي عموم من وجه، مادة الاجتماع ظاهرة ومادة الافتراق كالظن الحاصل من القياس بالحكم الواقعي، مع انا قاطعون بأنّه ليس حكماً ظاهرياً، وكالاتنا الواجب عن كلّ المشتبهات في الشبهة المحصورة، فأنّه حكم ظاهري لا غير؛ لأننا نقطع بأنّ في الواقع ليس الكلّ لازم الاجتناب، فلعل في

(١) في (ط): موضوعاً واثباتاً.

مقامنا الظنّ بالتكليف الواقعي غير ملازم التكليف^(١) الظاهري كالظن القياسي، فمن أين تظنّ الضرر في مقام التكليف الظاهري.

قلنا: نحن نظنّ الضرر في التكليف الظاهري أيضاً؛ لأنّ عموم قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾^(٢) مثلاً شامل لصورة وجدان الشرط في الواقع وفقدانه وقد خرج صورة الفقدان بدليل خارجي، وبقي صورة الوجدان الواقعي لازم الامثال، سواء علمنا بوجدان الشرط، أو ظننا به، أو شككنا فيه، أو ظننا بعدمه؛ لا طلاق الآية الشريفة بالنسبة الى تلك الحالات.

فنقول حينئذ: اذا ظنّ المكلف بوجدان الشرط، فقد ظنّ بأنّدرجته تحت الخطاب، ويكونه معاقباً على تركه، وان كان لا يعلم الوجدان بل يظنه؛ لما عرفت من اطلاق الدليل بلزوم الاتيان عند الوجدان الواقعي من غير مدخلية لعلمه وظنّه وشكّه، فتدبر.

وان كان الشكّ في بقاء الشرط العقلي أو الجعلي، وكان البقاء موهوماً أو مشكوكاً متساوي الطرفين، وجب الاقدام أيضاً، وان جاء اصل البراءة أيضاً وذلك للاستصحاب المتقدّم الذي هو حجة تعبداً، ولبناء العقلاء ولزوم دفع الضرر المحتمل أو الموهوم.

وان كان الشكّ في حدوث الشرط الجعلي باقسامه الثلاثة، فالحق فيه من حيث الأصل ما مرّ من اصاله البراءة، واستصحاب عدم التكليف مع استصحاب عدم وجود الشرط، ومن حيث الدليل الوارد، فالحق عدم وجود الدليل الوارد، وسلامة تلك الأصول عن المعارض.

(١) في (خ): للتكليف.

(٢) سورة الاسراء: ٧٨.

فان قلت: دليل لزوم دفع الضرر المظنون أو المحتملات هنا بالتقرير المتقدم. قلنا: استصحاب عدم حدوث الشرط موجود هنا مع الدليل وهو الاستصحاب لا يظنّ الضرر في الظاهر.

فان قلت: اطلاق الأدلة بالتقاريرات المتقدم آتية^(١) هنا، وهو متقدم على الاستصحاب.

قلنا: ليس كلّ اطلاق مقدّمًا على الاستصحاب، ألا ترى أنّه لو علمنا بكريّة الماء، ثمّ شككنا في الكريّة، فاستصحاب عدم النجاسة يقتضي الطهارة، ولكن يعارض هذا الاستصحاب اطلاق الأدلة الدالة على النجاسة، وعدم جواز استعمال الماء النجس، ومع ذلك فهم يستعملون هذا الماء اعتماداً على الاستصحاب ويطرحون الاطلاق، وما نحن فيه من ذلك الباب.

والسر فيه: أنّ التمسك بالاطلاق انها يصح اذا علم كون المشكوك فرداً من افراد الاطلاق مثلاً في باب الصحيح والاعم على القول بالاعم اذا شك في وجوب السورة حصل التعارض بين الاطلاق واصل الاشتغال، ويطرح الاخير في مقابل الاطلاق؛ للقطع عند الاعمى بأن الصلاة بلا سورة فرد من افراد الصلاة المطلقة، فيشملة الاطلاق، ويقدم على الاصل؛ لأنّه اجتهادي والاصل دليل فقاهي، وفيما نحن فيه الصلاة المطلقة الوارد بها الأمر قد يوجد شرط وجوبها وقد يفقد، ولكن صورة الوجدان في الواقع باقية تحت الاطلاق، سواء علم به أو ظن به أو ظن بعدمه أو شك فيه، فهو مكلف في الواقع بالصلاة عند

وجدان الشرط مطلقاً؛ لا إطلاق الأمر بالنسبة الى تلك الحالات اذا كان الشرط في الواقع موجوداً وصورة فقدان الشرط في الواقع خرجت عن تحت الاطلاق وعن كونها فرداً له بالدليل الخارجي، سواء كان عالماً بعد الوجدان، أو ظاناً به، أو بالوجدان، أو شاكاً فيه، فلا تكليف له بالصلاة في الواقع اذا لم يكن الشرط في الواقع موجوداً، مع قطع النظر عن اعتقاده.

فنقول حينئذ اذا ظنّ بالوجدان، فان كان الظنّ مطابقاً للواقع دخل تحت المطلق في الواقع، والآ خرّج عن المطلق، ولا يكون مكلفاً بالصلاة في الواقع، ولا يشمل المطلق، لما عرفت من خروج صورة فقدان بأقسامها، فاذا ظنّ المكلف بالوجدان، ولا يعلم ان ظنه بالوجدان هل هو مطابق للواقع حتى يشمل الخطاب ويدخل في المطلق ويجب عليه الاقدام، أو غير مطابق للواقع حتى يخرج عن افراد المطلق، ولا يكون المكلف مكلفاً ولا يجب عليه الاقدام، فهو لا يعلم أنّه من افراد المطلق ام لا، فيشك في انّ الاطلاق يشمل ام لا، فكيف يمكن بمجرد الظنّ بالوجدان التمسك بالاطلاق، والحال انا شاكّون في كونه فرداً من المطلق فلا بد حينئذ لمن أراد التمسك بالاطلاق ان يجعل ذلك من افراد المطلق ليسرى الظن بالضرر الى الظاهر به، ولا يكون ذلك الا بضمّ مقدّمة خارجيّة هي حصول الظن بكونه فرداً من المطلق، فيظن بالضرر في الظاهر أيضاً، فيلزم الاقدام .

وتلك المقدّمة في المقام الأول، أي: فيما كان الظنّ ببقاء الشرط بعد القطع بوجوده سابقاً، كانت حاصلة لعدم وجود استصحاب عدم الشرط هناك، بخلاف هذا القسم اذ بعد وجود الدليل الشرعي أعني استصحاب عدم بقاء

الشرط الذي هو حجة تعبدًا، يندفع الظن بالضرر عن مرحلة الظاهر، ويظن بعدم الضرر في الظاهر فلا يجب الاقدام هذا.

ولكن عملنا بالأصل في هذا القسم انما هو بعد الفحص لا قبله، فلو علمت المرأة الحائض في ليلة رمضان بأنها لو اتلفت الماء الموجود لم يمكنها الغسل في هذه الليلة لو طهرت عن الحيض، والحال أنها في أول الليلة شاكّة في ارتفاع الحيض وبقائها الى الصبح، بعد علمها بوجود الحيض سابقاً قطعاً، لم يجز لها اتلاف الماء بمجرد وجود شكّها أول الليلة، واقتضاء الاصل عدم لزوم الصوم في الغد، بل لا بد لها من حفظ الماء الى الصبح حتى تستخبر عن بقاء الحيض وارتفاعها، فلعلها في آخر الليل علمت بارتفاع الحيض، فلا بد لها من حفظ الماء والاستخبار؛ لأنّ العمل بالاصول قبل الفحص غير جائز، فتأمل.

نعم اذا ضاق الوقت ولم يحصل العلم، عمل بالاصل. وان كان الشك في حدوث الشرط العقلي باقسامه الثلاثة، فالكلام فيه من حيث الاصل ما تقدّم من الاصل في صورة الشك في حدوث الشرط الجعلي آت هنا، لكن بناء العقلاء هنا على الاقدام ما لم يعلموا عدم التمكن، لكن الحق اتحاد حكم ذلك مع سابقه، واما كون بناء العقلاء على الاقدام، فهو عين الفحص عن وجود الشرط الذي قلنا بلزومه في سابقه.

الفصل الثاني في النواهي

ضابطة

في اجتماع الأمر والنهي

اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه على قولين:

الجواز وعدمه، والمشهور هو الأخير، وتحقيق المقام يقتضي رسم مقامات:

المقدمة الأولى: في تحرير محل النزاع وهو من جهات:

الجهة الأولى: في أن متعلق الأمر والنهي إما متحدان ذهنياً وخارجاً، وإما متعددان كذلك، وإما متحدان خارجاً ومتعددان ذهنياً.

أما الأول كأن يقول: صل ولا تصل، أو اكرم العالم ولا تكرمه، فليس من محل النزاع، سواء صرح الأمر فيه بالجهة، كأن يقول: أكرم العالم ولا تكرمه لعلمه، أم سكت عن ذكر الجهة، فأنهم متفقون فيه على عدم جواز الاجتماع؛ لأنه تكليف بما لا يطاق.

ونسبة الجواز هنا أي معد وحدة الجهة الى بعض الاشاعرة سهو؛ لأن الاشاعرة وان جوزوا التكليف بما لا يطلق، لكنهم يجوزونه في موضع يقول الطائفة المحقة بالتكليف فيه أيضاً، ولكنهم ينكرون كونه تكليفاً بما لا يطاق، مثلاً الامامية والاشاعرة اتفقوا على التكليف بالصلاة، لكن الاشاعرة لقولهم بمجبرية العباد في الافعال يقولون: أنه تكليف بما لا يطاق وهو جائز، والامامية يقولون: ان العبد فاعل مختار، فلا تكليف بما لا يطاق، فنزاعهم انما هو في الصغرى بعد الاتفاق على وجود التكليف.

وأما فيما اتفق الامامي والاشعري بكون التكليف بالشيء الفلاني تكليفاً بما لا يطاق، كالتكليف بجمع الضدين، والأمر والنهي بواحد شخصي مع وحدة الجهة، فاتفق الفريقان على عدم الجواز، فتأمل.

وأما الثاني: أعني ما تعدد فيه المتعلق ذهنًا وخارجًا، بمعنى ان يكون المتعلق في الذهن متعددًا قطعاً، وفي الخارج أيضاً كذلك في الجملة، فهو أيضاً على قسمين:

قسم يكون المتعلق فيه في الخارج متعدداً لا محالة، وقسم يكون فيه المتعلق فيه متعدداً في الخارج أحياناً لا دائماً.

أما القسم الأول، فهو على قسمين: قسم يكون فيه للمتعلقان غير متحدين في الجنس، وقسم يكون المتعلقان غير متحدين حتى في الجنس، أما الأخير فيجوز فيه الاجتماع اتفاقاً، فهو خارج عن النزاع، كقوله ادخل الدار ولا تقتل زيداً.

وأما الأول، فالحق فيه الجواز أيضاً، خلافاً لبعض المعتزلة، كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر، ولعل نظره الى ان الحسن والقبح من مقتضيات الماهية^(١) الجنسية، فلا يتصور حسن الجنس في ضمن فرد، وقبحه في ضمن آخر، ينهى بفرد ويأمر بفرد آخر.

وفيه أولاً: منع كونها من مقتضيات ماهية الجنسية بل هو بالاعتبار^(٢) في بعض المقامات.

وثانياً: سلّمنا ذلك، لكنّه يمكن تعارض الذاتيين، ولا نسلّم دوران الاحكام مدار الصفات الذاتية دائماً، فالحق جواز الاجتماع في تلك الصورة، وخروجها عن محل النزاع كسابقها.

(١) في (خ): الماهيات.

(٢) في (خ): بالاعتبارات.

وأما القسم الثاني فهو على قسمين: قسم يكون فيه المتعلقان متعدّدين في الخارج في مادّتين، ومتحدّين وجوداً في مادّة، فيكون النسبة بينهما عموماً من وجه كالصلاة والغضب، وقسم يكونان متعدّدين في مادّة ومتحدّين وجوداً في مادة، فيكون النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، كالصلاة المطلقة مع الصلاة في الدار المغصوبة، والاتفاق واقع منهم على عدم الفصل بين القسمين، فمن جوز الاجتماع في أحدهما جوز في الآخر، ولكن محلّ النزاع في هذا الأصل يحتمل أن يكون هو القسم الأول فقط، ويحتمل أن يكون كلّاً القسمين، وسيظهر ذلك فيما سيأتي إن شاء الله تعالى.

فقد ظهر إلى هنا أن النزاع فيما كان النسبة بين المتعلّقين الأعم من وجه، أو أعم مطلق، لكن العموم قد يطلق ويراد به العموم الاحتمالي، كقولهم الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، وقد يطلق ويراد به الشمول، كقولهم البليّة إذا عمّت طابت، وقد يطلق ويراد به العموم الاستغراقي، كقول الأصوليين الجمع المحلى باللام يفيد العموم أي الاستغراق، فيقولون العام ويريدون به اللفظ الدالّ على الاستغراق والشمول، لا نفس الشمول كما في اللغة، وقد يطلق ويراد به العموم المنطقي، فيقال العام ويراد به الكلّي المنطقي.

والمراد من الأخصّ والأعم^(١) في محلّ النزاع هو الأخير لا الأولان، كما هو ظاهر، ولا الأصولي ولا لازم التناقض في كلماتهم؛ لأنّهم في بحث التراجع في تعارض الأعم والأخص المطلقين، كقولهم أكرم العلماء ولا تكرم زيداً، اتفقوا على تقديم الخاصّ، وفي العامين من وجه في مادة الاجتماع بعضهم قدم الأمر،

(١) في (خ): الأعم والأخصّ.

وبعضهم النهي، وبعضهم اطرحهما وعمل بالاصل، ولم يقل احد منهم فيهما باجتماع الأمر والنهي والعمل بهما في مادة الجمع ومادة الخصوص، مع ان في مسألتنا هذه جماعة قالوا باجتماع الأمر والنهي معاً والعمل بهما فلو اتحد العام في هذا البحث وبحث التراجيح لزم التناقض بين اتفاقهم هناك واختلافهم هنا، فلا بد من حمل العموم هناك على الاستغراقي وهنا على المنطقي، حذراً من لزوم التناقض.

ثم ان العامين من وجه اللذين هما منطقيان قد يتحدان مصداقاً، كقوله صل ولا تغضب، فيكون^(١) الصلاة في المكان المغضوب مصداقاً للكليتين، فيقال: أنه صلاة وأنه غصب، وقد يتحدان مورداً، كقوله صل ولا تنظر الى الاجنبية، فالمصلي الناظر الى الاجنبية في الصلاة مورد للكلين، لكن ليس هاهنا شيء يكون مصداقاً لهما معاً، وكذا الحال في الأعم والاختصاص المطلقين، كقوله صل ولا تصل في الدار المغضوبة، وصل ولا تنظر الى الاجنبية في الصلاة، ومحل النزاع هنا في الاجتماع المصداقي لا الموردي؛ لأنه جائز اتفاقاً.

ثم في صورة الاتحاد المصداقي اذا انحصر فرد الكلّي في مادة الاجتماع كالمحبوس في الدار المغضوبة الذي يريد الصلاة ولا يمكنه الخروج منها، لا يجوز اجتماع الأمر والنهي أيضاً اتفاقاً، بل محل النزاع ما لو امكنه الامتثال بالأمر في غير مصداق النهي.

وأما الثالث، فان كانت الجهتان فيه تعليليتين لم يجز فيه الاجتماع؛ لأنه تكليف

(١) في (خ): فكون.

بما لا يطاق، فهو خارج عن محلّ النزاع، وإن كانتا تقييديتين جاز الاجتماع بالوافق من الكلّ، والاّ ثمن انكر جواز الاجتماع في الواحد الجنسي؛ لأنّ مرجع التقييديين الى المتباينين.

بيانه: أنّه اذا قال اكرم زيدا العالم، ولا تكرم زيدا الفاسق، مع كون الزيدين متحدين، أو قال: أكرم العالم ولا تكرم الفاسق، بعد ما كان العالم والفاسق معهوداً، وكان كلاهما زيدا الموجود المعين، ففي الحقيقة يكون متعلق الأمر العالم ومتعلق النهي الفاسق ولكنه اتفق اتحادهما في الخارج فالتعلق في الذهن متعدد وإن اتحد خارجاً فحيث يتصور هنا صورتان.

إحدهما: ان يكون وصف العالمية والفاسقية علة الأمر والنهي، وكان المأمور باكرامه والمنهي عن اكرامه ذات زيد من حيث هو.

الثانية: ان يكون الوصف ملحوظاً في كونه مأموراً بأكرامه، أو منهياً عن اكرامه، فزيد باعتبار كونه عالماً، وبهذا القيد متعلق للامر بالاكرام، وباعتبار كونه فاسقاً، وبهذا القيد منهى هو عن اكرامه، فمراد الأمر أنّه يجب عليك اكرام زيد من جهة علمه، بمعنى ان يكون الداعي لاكرامك آياه هو علمه لا وثاقته ولا فسقه، وان يكون الداعي بعدم اكرامك آياه فسقه لا علمه، فيكون متعلق الأمر غير ما هو متعلق النهي بالاعتبار، بخلاف التعليل، ففي الاخير لو اراد المكلف الامثال بالأمر اكرمه على وجه يكون الداعي لاكرامه علمه، بخلاف الصورة الأولى، فالداعي^(١) فيه للاكرام امر المولى، وإن كان العلة الباعثة على امره هو علمه، ولكن لا يلزم على المكلف ملاحظة تلك الجهة، بل يكفي الاكرام؛ لأنّ

(١) في (خ): فإنّ الداعي.

الأمر امره به دون الصورة الأخيرة ففي الصورة الأولى هو مأمور باكرام زيد على الاطلاق، ومنهي عنه كذلك، فلا يمكنه الامتثال، وفي الأخيرة مأمور باكرام زيد لأجل علمه بأن ينظر الى علمه ويكرمه لذلك، ومأمور بعدم اكرامه اذا كان الداعي فسقه، فيمكن له الامتثال بالأمر والنهي، بخلاف الصورة الأولى، فان مرجعها حقيقة الى صورة وحدة متعلق الأمر والنهي ذهناً وخارجاً.

ولو كان احدى الجهتين تعليلية والاخرى تقييدية، كان الجهة التعليلية جهة عموم، والجهة التقييدية جهة خصوص، فيلحق بالاعم والاخص المطلق. ثم الأمر في التقييدي قد يكون مطلقاً ومنجزاً وقد يكون معلقاً ومشروطاً، فالأول كما لو قال اكرم زيداً لعلمه، ويحرم عليك اكرامه لفسقه، والثاني كما لو قال: ان أكرمت زيداً فأكرمه لعلمه لا فسقه وإن لم تكرمه فلا تكرمه فلا تكرمه لفسقه لا لعلمه.

والفرق أنه في الأول لو ترك الاكرام عصى بمخالفة الأمر عصياناً واحداً، وان اكرم لا لعلمه، بل لرفاقته عصى أيضاً عصياناً واحداً لمخالفة الأمر، وان اكرمه لفسقه عصى عصيانين لمخالفة الأمر وارتكاب النهي، وفي الثاني يسقط الصورة الأولى من الثلاثة.

ومحصل المقام: ان الشئيين: اما متحدان جنساً، أو نوعاً، أو صنفاً، أو شخصاً. والمراد بالاتحاد الجنسي هنا، وفي سائر المباحث الأصولية ما سوى الشخصي، ففي صورة وحدة الجنس يجوز اجتماع الأمر والنهي، وخلاف البعض لا عبرة به، وفي صورة وحدة الشخص والجهة لا يجوز اتفاقاً، ونقل الخلاف مرّ تزييفه.

وفي صورة وحدة الشخص وتعدد الجهة: أمّا ان يكون الجهتان متساويين في الخارج لا ينفكّ إحداهما عن الاخرى فلا يجوز لعدم امكان الامتثال بالخطابين معاً، وأمّا أنّه ينفكّ كلّ منهما عن الاخرى، كما يجتمعان في العامين، فهو من محلّ النزاع، وأمّا ان يكون متعلّق الأمر منفكاً أحياناً دون متعلّق النهي، أن يكون متعلّق الأمر اعمّ مطلق من متعلق النهي، فهو أيضاً من محلّ النزاع على احتمال، وسيجيء تحقيقه، وأمّا ان يكون عكس ذلك، فهو خارج عن محلّ النزاع، كقوله لا تغصب وصلّ في الدّار المغصوبة؛ لرجوع النهي الى الاستغراق الافرادي، فيكون الشخص منهياً عنه، فلا يمكن الأمر به لعدم امكان الامتثال، فيلزم التكلّيف بالمحال فيخرج عن النزاع بالوفاق.

الجهة الثانية: اجتماع الأمر والنهي يتصوّر على وجوه:

الأوّل: أن يجمع المكلف باختياره بين المأمور به والمنهي عنه، كالصّلاة في المكان المغصوب على القول بتعلّق الاحكام بالطّباع، فالأمر تعلّق بطبيعة الصّلاة، والنهي تعلّق بطبيعة الغصب، أو جميع افراده؛ لاستلزام النهي عن الطّبيعة استغراق الافراد، فلم يتعلّق الأمر هنا بشيء تعلّق به النهي حتّى يجتمع نفس الأمر والنهي بحيث يتّحد متعلّقهما.

الثاني: أن يجتمع نفس الأمر والنهي بحيث يتّحد متعلّقهما^(١)، وهذا على

قسمين:

(١) في (خ): أن يجتمع نفس الأمر بأن يكون متعلّقهما شيء واحد.

أحدهما: أن يكون سبب الاجتماع المكلف، كما لو دخل في المكان المغضوب اختياراً، فهو مكلف بالخروج وبعده واذ ضاق عليه الوقت، فهو مكلف فيه بالصلاة وبعدها كما لو شرع في سعة الوقت في الأداء وكان عليه القضاء، فإذا قلنا بفورية القضاء، وبأن الأمر بالشيء أمر بمقدماته، وبأن الأمر لا يقتضي النهي عن ضده الخاص، انعقد صلاته الادائية حينئذ صحيحة، وبعد الانعقاد الناشئ من الاختيار يصير منهياً عن إبطالها؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^(١) ان قلنا بانصراف الاطلاق الى هنا، ومأموراً بإبطالها لفورية القضاء، وكون إبطال الاداء مقدمة لها، وكذا هو مأمور بالقضاء لفوريته، ومنهي عنه للامر بالاتمام الذي من مقدماته ترك القضاء.

وثانيهما: ان يكون سبب الاجتماع هو الأمر، كما لو كلف المحبوس في المكان المغضوب اضطراراً بالصلاة وترك الغضب، فإنه اجتماع بين الأمر والنهي من الأمر، أو صلى باختياره في الدار الغصبي مع أمكان الصلاة في غير هذا المكان، فإن الفرد المخصوص مأمور بالأمر التخييري، ومنهي عنه بالأمر العيني، بناءً على تعلق الاحكام بالافراد، كما هو المفروض في جميع ما مثلنا لاجتماع الأمر والنهي في القسمين الأخيرين.

اذا عرفت ذلك، فاعلم ان أول القسمين من القسم الثاني خارج عن نزاعنا، مبني على مسألة ان الامتناع بالاختيار جائز ام لا، وله عنوان آخر، وانما النزاع في القسم الأول الذي ليس في الحقيقة من اجتماع الأمر والنهي، وإنما هو اجتماع

مأمور به والمنهي عنه، وفي القسم الأخير فيما اذا كان الأمر تخييراً كما مثلنا لا عينياً كالمحبوس اضطراراً، فأنه لا يجوز اتفاقاً فالاجتماع حقيقة: إمّا بين المأمور به والمنهي عنه، أو بين نفس الأمر والنهي، وفي الأخير: إمّا ان يكون سبب الاجتماع المأمور، فيكون الاجتماع مأمورياً وإمّا ان يكون سبب الاجتماع الأمر، فيكون الاجتماع أمرياً كما عرفت، وعرفت خروج الأوسط، وهو ما جمع المأمور فيه بين نفس الأمر والنهي عن النزاع، وان النزاع منحصر في المأموري الذي صار المأمور فيه سبباً لاجتماع الأمر والنهي وهو القسم الأخير.

لكن الاشكال في أنّ نزاعهم صغروي هنا بالنسبة الى القسمين، بمعنى أنّ الكلّ متفقون على بطلان الأمرى وصحة المأموري، ولكن المجوزين يقولون: إنّ هذا اجتماع مأموري وكلّ اجتماع مأموري جائز إمّا الصغرى، فلتعلّق الاحكام بالطبائع. وإمّا الكبرى، فبالوفاق، والمنكرين انكروا الصغرى وقالوا: ان هذا اجتماع أمريّ، وكلّ اجتماع امريّ لا يجوز، فهذا لا يجوز. إمّا الصغرى، فلتعلّق الاحكام بالافراد، وإمّا الكبرى، فبالوفاق فالنزاع بين الخصمين حينئذ في اثبات الصغريين، والكبريان على فرض الصغريين وفاقيتان، أو كبروي بمعنى ان الكلّ متفقون على الصغرى ويقولون باجمعهم ان الاجتماع في العامين من وجه، أو الأعم والأخصّ المطلقين مأموري مثلاً وآمري.

ولكن نزاعهم في ان الاجتماع المأموري أو الأمرى جائز ام لا، فقليل بالجواز، وقيل بعدمه، والنزاع في الصغرى والكبرى معاً، فلهم نزاع في تشخيص الصغرى وبعد تشخيصها في الكبرى.

وفيه احتمالات أخر، إلا أن الأول مما يشهد به استدلالاتهم، فإن المجوز يقول بتعلق الاحكام بالطبائع، وكون الاجتماع مأمورياً، والمانع يدعي ان متعلقها الافراد، فيكون الاجتماع آمرياً فلا يجوز.

ولا يردّ احد الخصمين قول الآخر بعد تسليم صغراه بمنع الكبرى، وذلك كاشف عن اتفاقهم على الكبرى، والاحتمال الثاني يشهد به ظاهر كلماتهم في عنواناتهم، من أنه مع وحدة الجنس يجوز، ومع وحدة الشخص والجهة لا يجوز مع وحدة الشخص وتعدد الجهة هل يجوز ام لا؟ فإن ظاهر تلك الكلمات كون نزاعهم في اجتماع الأمر والنهي في الشخصي الواحد، ومع تعلق الحكم بالطبيعة لا يجتمع الأمر والنهي في مثل الصلاة في المكان المغصوب في الشخص الواحد بل لا اجتماع بينهما حقيقة، وإنما يتم ذلك اذا جعلنا متعلق الحكم الفرد، فيكون حينئذ الشخص الواحد محلاً للأمر والنهي لتعدد الجهة، فينازع حينئذ بالجواز وعدمه، كما هو ظاهر ذلك العنوان^(١).

هذا، والانصاف أن ظهور الاستدلالات في كون النزاع صغروياً اشد من ظهور العناوين في كونه كبروياً، فيقدم الأول، ولكننا ان شاء الله تعالى نتكلم في المقامين.

الجهة الثالثة: الأمر إمّا تعبدى صرف كالصلاة، أو توصلي صرف، وهو ما كان المطلوب من الأمر فيه مجرد حصول المأمور به في الخارج بأي نحو اتفق، فمتى حصل سقط الأمر، كالأمر بغسل الثوب، بخلاف الأول، فإنه يحتاج الى قصد التقرب والامتنال.

(١) في (خ): تلك العناوانات.

أو توَصِّلِي ارتباطي، وهو ما كان له جهة توَصَّل وتعبَّد يتوقَّف حصول جهة التوصل على حصول جهة التعبَّد، كالطَّهارة المأمور بها للصَّلاة مقدَّمة، ولكن لا يحصل المقدَّمة إلَّا مع قصد الامتثال.

أو توَصِّلِي غير ارتباطي، وهو ما كان له جهة توَصَّل وجهة تعبَّد، ولكن ينفك جهة التوصل من جهة التعبَّد، كأمر المولى عبده بسقيه، فله جهة توصل بحيث لو اعطاه غيره الماء قبل العبد سقط الأمر عنه لحصول الغرض، وجهة تعبَّد لأنَّ المطلوب منه الامتثال بالأمر، بحيث لو اعطاه الماء خوفاً وانزجاراً وتضجراً أو لأجل شيء آخر لذمَّه العقلاء، وان سقط الأمر بهذا السقي منه أيضاً، بخلاف ما لو غسل ثوبه لغرض آخر.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنَّه يحتمل كون نزاعهم في القسم الأول والثالث، ويكون جواز الاجتماع في الأخيرين اتفاقاً، ويحتمل ان يكون في جميع الاربعة، وذلك يتصوَّر على قسمين:

أحدهما: ان يكون نزاعهم في تلك الاقسام الاربعة في أنَّه باتيان المأمور به في ضمن الفرد المحرَّم هل يسقط الأمر ام لا؟ فالمجوز يقول بسقوطه، والمانع بعدمه.

وثانيهما: ان يكون النزاع في أنَّه اذا أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرَّم هل يحصل الاطاعة والامتثال ام لا؟ فالمجوز يقول بأنَّه مطيع، والمانع ينكره، وان اتَّفَق الفريقان على سقوط الأمر في بعض تلك الصُّور، كالتوصل الصريف، والتوصل غير الارتباطي لكن المجوزين استدلُّوا بأنَّه لو امر المولى عبده بخياطة الثوب، ونهاه عن الكون في المكان الفلاني، ثم خاطه العبد في ذلك المكان، لعد

في العرف مطيعاً عاصياً لجهتي الأمر والنهي، ولذلك لا يؤمر بخياطة مرة ثانية، وردّ بأنّ الأمر بالخياطة توصلي والمراد حصول الخياطة كيف اتفق.

إذا ظهر ذلك قلنا أنّه على الاحتمال الأول يفسد ذلك الاستدلال من المجوزين لخروجه عن محلّ النزاع، وصحّ ردّ المانع، وعلى الاحتمال الثاني صحّ الاستدلال وفسد الجواب، لحكم العرف بسقوط الأمر.

وعلى الاحتمال الأخير لا بد من ملاحظة مراد المستدل فإن كان غرضه أنّه يعد في العرف ممتثلاً ومطيعاً كما هو ظاهره، فالاستدلال صحيح. وإن كان غرضه مجرد سقوط الأمر وإن لم يحصل الامتثال، فالاستدلال فاسد؛ لعدم ارتباطه بالمدّعي، لكن في محلّ النزاع الحقّ هو الاحتمال الأخير.

أمّا بطلان الثاني، فللإتفاق على الأمر بغسل الثوب للصلاة، وعلى حرمة الغسل بالماء المغصوب، وعلى سقوط الأمر لو غسله به، فلو كان النزاع في الجميع وفي سقوط الأمر لتناقض اتفاقهم هذا، مع حكم المشهور بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي.

وأمّا بطلان الأول فلو حدة المناط، فإن من ينكر الجواز أنّما يزعم أن الاجتماع آمرّي ومن يجوز يزعم أنّه مأموري، وذلك لا يفرق بين الأقسام الأربعة في جهة حصول الامتثال، فلا بدّ للمجوز التجوز في الجميع، وللمنكر انكار الجميع.

فان قلت: مجرد جريان الدليل في جميع الأقسام لا يوجب تعميم محلّ النزاع، بل يحتمل مع ذلك اختصاص النزاع ببعض الأقسام، كما قد يتفق ذلك في سائر المباحث.

قلنا: غرضنا أن لازم مذهب المجوّز القول به في الجميع وكذا المنكر، وهذا كاف بعد تسليمه في اثبات مطلوبنا، وإذا بطل هذان الاحتمالان تعيّن الاخير إذ لا رابع.

الجهة الرابعة: الأمر قسماً أيجابياً، وندبياً، وكذا النهي تحريمي وتنزيهي، فيحصل من ضرب كلّ من الأمر الأيجابي والندبيّ في قسمي النهي اربعة، وكلّ من الاربعة: اّما عيني، واما تخيري، فتلك ستّة عشر قسماً؛ اذ في كلّ من الاربعة الأوليّة الأمر والنهي: اّما عينيّان، واما تخيريّان، أو الأمر عيني والنهي تخيري، أو العكس. وعلى التقادير الأمر: اّما نفسي، أو مقدّم شرعي، أو مقدّم عقلي، فتلك ثمانية واربعون.

إذا حصلت تلك الاقسام، فاطرح اثنا عشر- منها، وهي مضر-وب الأمر والنهي في التخييرين باقسامهما الاربعة من الأيجابيّين والنّدبيين والمختلفين في الثلاثة الاخيرة، فان كلّها خارجة عن محلّ النزاع؛ لأنّ جواز اجتماع الأمر والنهي في التخييرين اتفاقي، كما لو قال: يجب عليك تزويج احدى الاختين، ويحرم عليك تزويج الاخرى.

واطرح منها أيضاً سبعة وعشرين قسماً، وهي الحاصلة من ضرب غير التخييرين من غير الالزاميين وهو العينيّان، والأمر العيني والنهي التنزيهي، وعكسه في غير الالزاميين، وهو ثلاثة: اجتماع الأمر الندبي والنهي التنزيهي، والأمر الوجوبي مع أيضاً والأمر الندبي مع النهي التحريمي، فيحصل تسعة، ثم ضرب المجتمع في الأمر التّفنسي والمقدّم الشرعي والمقدّم العقلي، فيصير

سبعة وعشرين، وكلها خارجة عن محل النزاع؛ لأن محل النزاع جواز اجتماع الأمر والنهي، والظاهر منهما الالتزامان وإن كان غير الالتزامين، أيضاً محل نزاع^(١) آخر في جواز اجتماع الأمر والنهي فيها كالصلاة الواجبة في الحمام، وقد اجتمع فيه الأمر الوجوبي والنهي التنزيهي، وللقوم فيه تشاجر، لكنه ليس من محل النزاع^(٢) هنا.

فبقى من الاقسام تسعة، وهي مضروب الأمر النفسي والمقدمي بقسميه في اقسام الالتزامين وهما الأمر الوجوبي والنهي التحريمي، واقسامهما العينيان والأمر العيني دون النهي وعكسه، واطرح منها ثلاثة، وهي كون النهي تخييرياً والأمر عينياً بجميع اقسامه من النفسي والتقدمي الشرعي والعقل، فأنها خارجة عن محل النزاع؛ لأن ما يتصور فيه اجتماع الأمر العيني والنهي التخييري الالتزامين صورتان:

إحدهما: اتفاقي الجواز، وهي ان يقول: صل ولا تغصب، أو لا تصم صوم الوصال، فإنه يرجع الى التخييرين، أما كون النهي عن الغصب تخييرياً فهو المفروض وأما كون الأمر تخييرياً فلائنه لم يؤمر بخصوص الصلاة الحاصلة في المكان المغصوب، بل هو مخير عقلاً بينها وبين ساير الافراد، فحصل التخيير في الجانبين، وقد مر أن جواز الاجتماع في التخييرين اتفاقي.

(١) في (خ): خلاف.

(٢) في (خ): نزاعاً.

وثانيهما: أن يقول صلّ ولا تصلّ ولا تصم صوم الوصال، فان ذلك لا يجوز اتفاقاً لرجوعه الى التخييرين فعل الصّلاة الواجبة وتركها، والتخييرين فعل الواجب وتركه باطل اتفاقاً.

والحاصل ان النهي التخييري المفروض إن كان احد فردي التخيير فيه نفس المأمور به العيني لم يحز اتفاقاً، وان كان غيره جاز اتفاقاً لما عرفت.

بقي ستّة داخلّة في محلّ النزاع، وهي مضروب الأمر النفسي والمقدمي الشرعي والعقلي في الالزاميين العينيّين، وكون الأمر تخييرياً والنهي عينيّاً، وخرج ما عداها من هذا النزاع.

وأما تلك الستّة فمما يكون محلاً للنزاع انما هو من اقسامها، لا ان كلّ اقسام من تلك الستة محل للنزاع؛ اذ قد يكون الالزاميان النفسيان العينيان غير جازي الاجتماع بالاتفاق من جهة اخرى، كقولك صل ولا تصلّ، وكلامنا انما هو في دخول تلك الستة في محلّ نزاعنا من تلك الجهة التي نحن فيها، فلا يضرّ خروج بعض افرادها وامثلتها عن النزاع من جهة أخرى.

فان قلت: من احدى الستّة كون الأمر تخييرياً والنهي عينيّاً، ونحن نمنع دخول التخييري في محلّ النزاع، وأيضاً ادخلت في محلّ النزاع ما لو كان الأمر مقدّمياً، ونحن نمنع كون النزاع الا في النفسي.

قلنا: يكشف عن دخولهما يمثلهم لمحلّ النزاع يصلّ ولا تغصب، وقولهم مع ذلك ان محطّ البحث في المثال انما هو في الكون الذي هو جزء الصلاة المأمور به من باب المقدّمة، فلو صلّى في المكان المغصوب لاجتمع فيه بالنسبة الى الكون

الذي هو جزء الصلاة الذي هو الغضب بعينه الأمر والنهي، ولا ريب ان هذا اجتماع الأمر المقدمي التخيري مع النهي العيني.

فان قلت: سلّمنا ذلك، ولكن المراد ادخال التّخيري في جانب الأمر اصلاً، بأن يكون التّخير في نفس الأمر الكلّي الواجب أولاً، كأن يقول صلّ أو صم ولا تغضب.

قلنا: يلزم دخول هذا النحو من التّخيري^(١) من دخول التّخير المقدمي؛ اذ بعد القطع بدخول التّخيري المقدمي لا بد من صرف كلمات القوم في عنأوينهم عن ظواهرها التي هي الأمر والنهي العينيين، فبعد ما قطعنا بدخول التّخيري في الجملة حملنا الأمر في كلامهم على الاعم من العيني والتّخيري واذا جعلنا المراد من الأمر في كلامهم الاعم من العيني والتّخيري دخل جميع اقسام التّخيري لفرض ان المراد اعم فتأمل.

الجهة الخامسة: الوصف اما لازم، واما مفارق.

و المراد بالأول: ما كان مقوماً للماهية أي فصلاً لها أو مقوماً لشخص والمراد بالمقوم ما لا يمكن تصور الشيء المتّصف بذلك الوصف الا بملاحظة ذلك الوصف، مثلاً الغسل قدر مشترك بين الترتيبي والارتقاسي وجنس لهما، وهما نوعان له، ومحلّ من النوعين لا ينفكان عن الوصف الحاصل فيهما وهو الترتيب الارتقاسي وهذان الوصفان الحاصلان لو أُخلعا من النوعين لم يبق الا الجنس، ولم يكن النوع نوعاً، فلا يتصور احد النوعين بنوعيته الا بتصور احد الوصفين،

(١) في (خ): التّخير.

وقس على ذلك الابيض وغير الابيض اللذين هما من انواع مطلق الحيوان، وهكذا ساير الفصول والانواع^(١).

ومقوم الشخص كالغسل الارتماسي في المكان المخصوص الذي هو شخص من أشخاص نوع الغسل الارتماسي، فان هذا الشخص الخاص من الغسل الارتماسي من مقوماته كونه في المكان الخاص، والا لم يكن غسلا في المكان الخاص، ولا يمكن تصور هذا الفرد الخاصّ الاّ لا بتصور خصوصيّة هذا المكان بحيث لو ارتفع الخصوصية المذكورة خرج الشخص عن الشخصية ولم يبق الاّ النوع، فالشخص الخاص من مقومات الشخص لا من مقومات النوع؛ اذ لا يمكن تحقّقه في ضمن فرد آخر، فكلّ ما هو مقوم للنوع مقوم للشخص ولا عكس.

والمراد بالوصف المفارق ليس ما ينفك عن الموصوف، فأنّه ربّما لا ينفك اصلاً مع أنّه مفارق، كالحركة للفلك، فأتمّها ليست وصفاً لازماً له بالمعنى الذي ذكرنا بل المراد منه اجمالاً ما ليس بلازم، وتفصيلاً ما لم يكن قوام الموصوف وهويته به كالغصب للصلاة، فان تلك الافعال والاكوان الواقعة في المكان المغصوب لا يختلف ذاتها برضاء المالك وعدمه، فرضاء المالك وعدمه من عوارض تلك الافعال لا من مقوماتها، فلو تبدّل عدم رضاء المالك برضائه أو العكس في اثناء الصلاة لم يتبدّل ذات تلك الافعال عرفاً.

(١) في (خ): فصول الأنواع.

فظهر لك امثلة ثلاث: اغتسل ولا ترمس، وصل ولا تغصب، واشترى الحيوان أو لا تشتري الابيض، وفي الكل النسبة عموم من وجه، لكن في الأولين بين نفس متعلق الأمر والنهي، وفي الآخرين^(١) بين متعلق متعلقهما لا بين متعلقهما ابتداءً؛ اذ هو في المقامين هو الشراء، لكن متعلق متعلق الأمر هو الحيوان، أو متعلق متعلق النهي الابيض وبينهما عموم من وجه.

ثم انّ كون الوصف المفارق محلاً للنزاع قدر متيقن، كما يظهر من تمثيلهم بقولهم (صل ولا تغصب) وفي دخول الوصف اللازم أيضاً مطلقاً في النزاع، أو دخول الوصف اللازم للشخص، كالنهي عن الخياطة في المكان الفلاني، وخروج الوصف اللازم للماهية، ام ليس شيء منهما من محل النزاع، بل هو مختص بالمفارق وجوه، وتجويز الاجتماع وحصول الاطاعة فيما لو تعلق النهي بالوصف اللازم، كما لو قال لعبده اشتر لي حيواناً ولا تشتري لي ابيض، فاشترى حيواناً أبيضاً في غاية البعد في انظار العقلاء، فلعل الاتفاق واقع في مثله على عدم جواز الاجتماع، وأنه خارج عن النزاع، ولكن نحن نتكلم في جميع الاقسام.

الجهة السادسة: قد يطلق الجواز ويراد به ما يقابل الحرمة أو الوجوب، وقد يطلق ويراد به ما يقابل الفساد الشرعي، كما يقال: يجوز بيع المعاطات، أي يصح ويترب عليه الاثر، وقد يطلق ويراد به الصحة اللغوية، كما يقال: يجوز استعمال المشترك في المعنيين، وقد يطلق ويراد به ما يقابل الامتناع الذاتي، وقد يطلق ويراد به ما يقابل القبح العقلي، فيقال: يجوز ذلك عقلاً

(١) في (خ): الأخير.

أي لا يقبح، سواء تساوي طرفاه ام ترجّح احد طرفيه، وليس المراد من الجواز في محلّ النزاع المعنيين الأولين كما هو واضح.

وأما الثالث وان احتمل كونه محلاً للنزاع، بأن يكون محلّ النزاع في المسألة في الدلالة اللفظية لا العقلية، لكن يأباه تصريح بعضهم بأن النزاع هاهنا في الدلالة العقلية، وجعل بعضهم هذه المسألة من الأدلة العقلية، وقول بعضهم الأنسب وضع هذه المسألة في طيّ الأدلة العقلية، وكون استدلالهم كلّها عقلية لا لفظية.

وأما الرابع، فيشهد بدخوله في النزاع ظاهر عبارة بعضهم، حيث قال الحقّ امتناع توجّه الأمر والنهي الخ .

وأما الخامس فهو ظاهر لفظ الجواز المستعمل في المسائل العقلية وإن كان لها جهة لفظية، كما ان الظاهر من الفقهاء حيث يقولون يجوز أنّه لا يجرم، لكن الاخيرين مشتركان في أنّه اذا قلنا بعدم الجواز بأحد المعنيين، لكان الاجتماع بين الأمر والنهي من الله تعالى ممتنعاً، لكن في احدهما بالذات وفي الآخر بالعرض، فتدبر .

الجهة السابعة: قد عرفت ان النزاع هنا في الدلالة العقلية لا اللفظية، نعم في مسألة النهي في العبادات النزاع في الدلالة اللفظية لا العقلية، ثم ان دخول العامين من وجه في هذا النزاع يقيني، فلا يحتمل اختصاص النزاع هنا بالاعم والاختصاص المطلق، كما يشهد عليه تمثيلهم بصلّ ولا تغصب ونحوه، وكون النزاع في مسألة النهي في العبادات في الاعم والاختصاص المطلق يقيني لا يحتمل

اختصاص النزاع فيها بالعامين من وجه، لكن الاشكال في دخول الاعم والاختصاص المطلق من حيث الدلالة العقلية في هذا النزاع أيضاً، كالعامين من وجه وعدمه، وفي دخول العامين من وجه في مسألة النهي في العبادة من حيث الدلالة اللفظية كالاغم والاختصاص المطلق وعدمه، فيه اشكال واحتمالات يزيد على ثلاثين سيجيء أن شاء الله تعالى تفصيلها في المسألة الآتية.

المقدمة الثانية: في بيان ثمرة النزاع.

قيل ان لازم المجوز صحة العبادة المأتي بها في ضمن الفرد المحرم مع الاثم، كالمغتسل ارتماساً في نهار رمضان، بعد قول الشارع مثلاً اغتسل ولا ترمس في نهار رمضان. اما الصحة، فلما مر. واما الاثم، فللنهي، ولا مانع من اجتماعهما بالفرض، وان لازم المانع الفساد من الاثم. اما الفساد، فلعدم الأمر. واما الاثم، فلوجود النهي. واما في المعاملات فلا ثمرة.

وفيه نظر؛ اذ لا ملازمة بين جواز الاجتماع وصحة العبادة؛ اذ الجواز لا يلزم الوقوع، فلعلّ مذهب المجوز للاجتماع عقلاً أنّ الاجتماع غير واقع في الشرع، وان كان جائزاً لفهم العرف من قوله (صلّ ولا تغصب) تخصيص الأمر بغير المكان المغصوب، وان امكن عقلاً عدم المخصّص.

إلا أن يقال: ان الكلام مع قطع النظر عن الامور الخارجية الدالة على عدم وجود الأمر، وان الكلام من تلك الجهة التي نحن فيها، وهي الدلالة العقلية. وكذا لا ملازمة بين القول بعدم الجواز وبين فساد العبادة؛ لأنّ الصور المتصورة على هذا القول اربعة، فان الأمر والنهي الواردين: اما قطعان بمعنى

حصول القطع لطلب^(١) الماهية في ضمن أي فرد حتّى المغصوب مثلاً، وحصول القطع بحرمة الغصب حتّى في ضمن الصّلاة، وأمّا ظنيان وأمّا الأمر قطعيّ والنهي ظنيّ، وأمّا عكسه.

أمّا في الصورة الأولى، فغير معقولة على مذهب المانع، نعم هي ممكنة على مذهب المجوّز، فالثمرة في مثل ذلك الفرض امكان التحقّق والتعقّل على مذهب المجوز دون المانع، ولا تلازم أيضاً بين الامكان والوقوع والصحة كما مرّ إلاّ ان يقال بما مرّ ولا بين عدم الامكان والفساد؛ اذ لا بدّ حينئذ من طرح احد الشّئين اللذين لو لا الدليل العقلي على امتناع اجتماعهما، لحصل القطع باجتماعهما وكما يمكن حينئذ طرح الأمر كذا يمكن طرح النهي، هذا على فرض امكان كون الأمر والنهي قطعيين بالجواز المذكور، أي تعليقاً على قول المانع، وإلاّ فلا يتصوّر تلك الصورة على هذا القول تنجيّزاً وفعلاً.

وأمّا في الصورة الثالثة، فعلى القول بالجواز لا تعارض بينهما، فلذا يعمل بهما ان قلنا بأنّ الاجتماع اذا كان ممكناً كان واقعاً، وأمّا على مذهب المانع فيحصل التعارض، لحكم العقل بامتناع الاجتماع، فلا بدّ من طرح احدهما، ولا ريب ان المطروح هو النهي الظني لفرض قطعية الأمر، فتصحّ العبادة في ضمن المنهي عنه الظني بغير اثم، فكيف تقول ان لازم المانع الفساد والاثم، نعم الثمرة بين القولين في تلك الصورة حصول الاثم على مذهب المجوز اذا أتى بالعبادة^(٢)

(١) في (خ): بطلب.

(٢) في (خ): بالواجب.

في ضمن الفرد المنهي عنه ظناً، وعدم حصوله على مذهب المانع، فحصل الثمرة في الفسق والعدالة.

وأما في الصورة الرابعة، فلأنَّ المجوز الصحة مع الاثم عملاً بالأمر والنهي معاً إذا قال بأنَّ الجواز مستلزم للوقوع أو كان نظره الى الجهة التي نحن فيها، لكن مع قطع النظر عن الامور الخارجة من فهم العرف التخصيص وغيره، ولازم المانع الفساد مع الاثم؛ لأنَّ لازمه طرح الأمر لظنيته والاخذ بالنهي لقطعيته يتم الثمرة التي ذكرها القائل في تلك الصورة .

وأما في الصورة الثانية فلازم المجوز أيضاً الصحة والاثم في مادة الاجتماع عملاً بهما لعدم تعارضهما كما مرّ، ولازم المانع لحصول التعارض الرجوع في مادة الاجتماع الى المرجحات الخارجيّة، كما هو الطريق الذي ذكره في تعارض العامين من وجه ان وجد مرجح وإن لم يوجد فالمرجح الاصل .

والمرجح يمكن ان يكون في جانب الأمر، فالعبادة صحيحة بغير اثم وقد يكون في جانب النهي فتفسد العبادة وهو اثم، ففي تلك الصورة أيضاً لا يصح ما ذكره هذا القائل على اطلاقه؛ اذ لا دليل على تقديم النهي في جميع صورة الظنيين حتى يتم ما ذكره من الثمرات في تلك الصورة كليّة، إلا ان يقول: ان الدليل على تقديم النهي في الظنيين موجود مطلقاً، وهو احد امور خمسة .

الأول: أصالة الاشتغال؛ لأنّه اذا أتى بالعبادة في ضمن الفرد المحرم شككنا في الصحة^(١) وسقوط الأمر، فمقتضى استصحاب بقاء الأمر بالصلاة مع قاعدة الاشتغال لزوم اعادتها، وهو معنى الفساد.

(١) في (خ): صحّة.

و فيه ان مقتضى اصالة البراءة عدم الإثم في اتيان العبادة في ضمن الفرد المنهي عنه، مع استصحاب بقاء عدالة المصلّى اذا عرفنا عدالته قبل ذلك؛ لأنّه لو حصل الاثم لارتفعت^(١) عدالته بتلك الصّلاة بالاصرار أو بمرة واحدة، والاصل بقاؤها ولازم هذين الاصلين عدم الاثم، كما ان لازم الاصلين الأولين فساد الصّلاة، ولا تعارض بين هذين الاصلين والاصلين السابقين بالذات؛ لا مكان العمل بالجميع بأنّ نحكم بالفساد وعدم الاثم، فان لم يكن اجماع مركّب اقطاعي في البين عملنا بالجميع، وحكمنا بالفساد وعدم الاثم، فلا يكون لازم المانع الفساد والاثم.

وإن كان اجماع مركّب في البين، بأنّ يكون كلّ من قال بعدم الاثم قال بعدم الفساد ومن قال بالفساد، قال بالاثم، حصل التعارض بين هذين الاصلين والاصلين السّابقين بضميمة الاجماع المركب، فيرجع الى المرجحات، ولا ريب ان ضميمة اصالة البراءة الاستصحاب الموضوعي وهو استصحاب العدالة، وضميمة اصالة الشّغل الاستصحاب الحكمي وهو استصحاب الوجوب، فقدّم اصالة البراءة لقوّة ضميمة على قاعدة الشّغل، وإن كانت اصالة الشّغل بالذات مع قطع النظر عن الضميمة اقوى من اصالة البراءة حيثما تعارضا، وحيث قدّمنا اصالة البراءة حكمنا بعدم الاثم، وبالاجماع المركّب نحكم بالصّحّة وعدم الفساد، ولا يمكن قلب الاجماع المركّب لقوّة ضميمة اجماعنا، وهي اصالة البراءة المنضمة بالاستصحاب الموضوعي، فلا يتمّ ما ذكره القائل من الثمرة.

(١) في (خ): لا ترتفع.

الثاني: اتفاق المانعين على تقديم النهي على الأمر.

وفيه أنهم ذكروا في بحث تعارض العامين من وجه أنه في مادة الاجتماع يرجع الى المرجح، وان فقد إلى الاصل، فإن كان مرادهم هناك من العامين من وجه اعم من العام الاصولي ومن العام المنطقي الذي هو محل نزاعنا، فيكون الحكم فيما نحن فيه أيضاً بمقتضى ما ذكره الرجوع الى المرجح، والمرجح قد يكون في جانب الأمر، فكيف يدعي الاتفاق على تقديم النهي.

وان كان مرادهم من العام هناك خصوص العام الاصولي لا المنطقي الذي هو ما نحن فيه فدعوى هذا الاتفاق ممكن، لكن من أين يحصل القطع بأن مرادهم ذلك، بل يمكن كون مرادهم من العام هناك الاعم من القسمين ومع هذا الاحتمال كيف يمكن دعوى الوفاق فيما نحن فيه على تقديم النهي، فهذه الدعوى ممنوعة.

الثالث: الاعتبار العقلي، وهو ان في ارتكاب مادة الاجتماع على قول المانع: اما منفعة محضة، وهي حصول الامتثال على مع عدم الاثم اذا كان المرتفع النهي، واما مضرة محضة، وهي فساد العبادة وحصول الاثم اذا كان المرتفع الأمر، واذا دار الأمر بين جلب المنفعة ودفع المضرة وكان كل منهما محتملاً، فبناء العقلاء مع حكم القوة العاقلة على تقديم دفع المضرة.

وفيه أولاً: منع كون بناء العقلاء مطلقاً على ذلك بل هم قد يقدمون دفع المضرة، كما لو علم شخص^(١) بأنه لو سلك الطريق الفلاني: اما يتفجع بوصول

(١) في (خ): الشخص.

دينار اليه من غير ترتب ضرر عليه اصلاً، وأما يتضرر ضرراً عظيماً كالقتل من دون نفع اصلاً، فيقدم دفع المضرّة على جلب المنفعة، وقد يقدمون جلب المنفعة، كما لو علم في المثال المفروض بأنّه: أمّا ينتفع نفعاً عظيماً بأنّ يصل اليه آلاف من الدينارين من غير ضرر اصلاً، وأما يتضرر بضرر يسير بغير نفع كاستماع شتم ونحوه، فيقدمون جلب المنفعة اذا لم يكن ذلك العاقل ممن ينكسر شأنه بذلك الشتم كثيراً، وقد يتساوي عندهم الأمران، كما لو كان في المثال المفروض يصل اليه دينار أو يسمع شتماً وكان ممن ينكسر شأنه بالشتم قليلاً.

وثانياً: سلّمنا تقديم العقلاء مطلقاً دفع المضرّة، لكنّا نسلّمه في امور المعاش لا المعاد؛ اذ قد تراهم لا يعتمدون على احتمال الضرر العظيم مع عدم وجود نفع في الارتكاب اصلاً، فكيف فيما احتمل فيه وجود نفع، ألا ترى أنّهم فيما دار الأمر بين الوجوب والبراءة أو الحرمة والاباحة يقدّمون البراءة والاباحة.

وثالثاً: انّ فيما نحن فيه الأمر دائر بين الوجوب والحرمة، فكلّ من الفعل والترك محتمل الضرر؛ لدوران الأمر بين المحذورين، فلا نقطع بترك ارتكاب مادّة الاجتماع على دفع الضرر، فليس ما نحن فيه من جزئيات مسألة تقديم دفع المضرّة على جلب المنفعة.

الآن يقال: ان التحريم عيني ان وجدوا، لوجوب لو كان فهو تخييري؛ اذ للمكلّف اتيان الواجب في ضمن غير هذا الفرد كما هو المفروض، فترك ارتكاب مادّة الاجتماع محتمل النفع فقط.

وفيه أنّه على هذا التقدير أيضاً ليس من جزئيات مسألة تقديم المضرة على جلب المنفعة؛ إذ محلّها انما هو حيث كان فعل واحد يحتمل ارتكابه الضرر والنفع بحيث اذا ترك الارتكاب كان سالماً عن ضرره، ولكن يكون فاقد المنفعة المحتملة قطعاً، وهاهنا وإن كان الأمر تخييرياً لكنه اذا ترك الاتيان بالمأمور به في مادة الاجتماع لم يكن فاقداً للمنفعة رأساً؛ اذ يمكنه الامتثال بالواجب في مكان آخر.

والحاصل أنّ الأمر: إمّا عينيّ وإمّا تخيري، و على التقديرين ليس ما نحن فيه من جزئيات مسألة دفع المضرة على جلب المنفعة، إمّا على العينية فلدوران الأمر بين المحذورين، وإمّا على التخيرية فلعدم فقدان النفع على فرض الترك إلاّ ان يقال: وإن كان الأمر كذلك لكنه بعد ما كان العقل والعقلاء يحكمون بلزوم دفع الضرر المحتمل عند تعارضه مع النّفع المحتمل، وان قطعنا بفقدان النّفع اذا دفعنا الضرر، فحكمهم بلزوم دفع الضرر مع بقاء النّفع وامكانه من جهة اخرى كما فيما نحن فيه بطريق أولى، فلزم تقديم النهي أيضاً وان لم يكن من باب درجه في مسألة تقديم المضرة على جلب المنفعة.

الرابع: ان الشارع في اغلب موارد دوران الأمر بين الحرمة، وغيرها قدم الحرمة فيلحق المشكوك على الغالب، ألا ترى ان المرأة اذا شكت في ارتفاع حيضها استظهرت بترك الصلاة، مع دوران الأمر بين الوجوب والحرمة، وفي أنّ الشبهة المحصورة بين المحرم والمباح يجب الاجتناب عن الجميع مع احتمال كلّ واحد من الحرمة وغيرها، وان في الإنائين المشتبهين يقدم جانب الحرمة.

وفيه ان تحقق الغلبة المفيدة للظن ممنوع، بل غالب ما رأيناه أن الشارع قدم مقتضى الاصل على غيره، فان الاصل في أوقات الاستظهار الواجب يحكم بحرمة الصلاة، وفي الشبهة المحصورة بهال الغير الاصل الحرمة^(١)، ورأينا في أنه في يوم الشك من أول شؤال قدم الوجوب الذي هو مقتضى الاصل.

وقد يجاب عن الاستقراء بعدم اتحاد الملحق مع المستقراء فيه؛ اذ الموارد المستقراء فيها التي قدم الحرمة فيها على غيرها انها هو من دليل خارج، بمعنى أنه علم تقديم الحرمة لدليل خارج لا من حيث هي حرمة.

وفيه أن الغرض من الاستقراء الظن بالملحق المسبب عن الغلبة، ولا دخل للعلم بحكم الغالب من الدليل الخارج بالاستقراء ولا يضر به، فان كل استقراء كذلك؛ اذ المشكوك يلحق بالغالب اذ اغلب حكم الغالب من الخارج، فلو علم حال المشكوك أيضاً من الخارج لم يكن ذلك استقراء، ولو لم يعلم حال الغالب من الخارج لم يكن معنى للاستقراء أيضاً.

فان قلت: أن مراد المجيب أنه لو علم ان الشارع قدم الحرمة في الموارد الغالبة لأنها حرمة لا لأجل أمر خارجي، لصحّ الحمل بالاستقراء، وان كان حكم تلك الموارد معلوماً من نص أو ظاهر أو غيرهما، وأما لو لم يعلم تلك الحثية أو علم عدمها، فلا معنى لحمل المشكوك بالغالب للاستقراء لاختلاف المستقراء والمستقراء فيه.

(١) في (خ): للحرمة.

قلنا: لو كان الأمر كذلك لكان تقديم النهي لتنقيح المناط لا للاستقراء، والمفروض ان الدليل هو الاستقراء.

الخامس: أنّ دلالة النهي اقوى من دلالة الأمر؛ اذ النهي للاستغراق والأمر للطبيعة فيطرح الأمر ويؤخذ بالنهي، فيفسد العبادة مع الاثم.

وتوهم ان الأمر وان كان من حيث المطلوب للطبيعة، لكنه من حيث الاجزاء للاستغراق؛ لدلالته التزاماً على أنّه أي فرد من الطبيعة أتى به فقد اجزاءه، فلا فرق بينهما في افادة الاستغراق.

يدفعه ان افادة النهي استغراق كلّ فرد مطابقة^(١)، وافادة الأمر آياه التزام وافادة النهي له لفظية، وافادة الأمر آياه افادة حكمة، فلا ينافي ذلك اظهرية دلالة النهي.

و القول بأنّ هذا انما يتمّ في العبادات لا المعاملات؛ للقطع بسقوط الأمر في الغسل بالماء المغصوب ونحوه، فيصحّ مع الاثم.

يخدشه ان القائل بأنّه على قول المانع يفسد العبادة ويحصل الاثم لأجل تقديم النهي، لعلّ مراده من الصحّة موافقة الأمر لا سقوطه، والصحّة بهذا المعنى لا يتفاوت الحال فيه بين العبادة والمعاملة، فأثما ترتفع في العبادة والمعاملة وان حصل الصحّة بمعنى ترتّب الاثر، فيتمّ ما ذكره من الثمرة، أعني عدم حصول الصحّة مع حصول الاثم في الظنّين على القول بالمنع لتامية الدليل الأخير.

(١) في (خ): النهي للاستغراق مطابقة.

نعم هذا الدليل مجراه فيما كان الدليلان الظنيان لفظيين حتّى يدّعي قوّة دلالة النهي وفهم العرف تقديمه على الأمر، وأمّا في اللّبيين كالاستقراءين فلا يتم فيه فهم العرف وقوّة دلالة النهي، هذا كلّه في بيان الثمرة بين القول بالجواز عقلاً وعدمه كذلك.

وأمّا بين القول بالجواز عقلاً لا لفظاً، بأنّ يدّعي فهم العرف التّخصيص، فبيانه ان الأمر اذا كان قطعياً اشترك ذلك الشخص في الثمرة مع المجوزين عقلاً بالطريق الذي مرّ من الصّحة وحصول الاثم، سواء كان النهي أيضاً قطعياً ام ظنياً؛ لأنّ هذا الشخص يجوز الاجتماع عقلاً، ولكنه يقول يفهم من الاجتماع عرفاً ان المراد من الأمر اتيان الماهيّة في ضمن غير الفرد المنهي عنه، فيفهم العرف التّخصيص، واذا فرض كون الأمر قطعياً حتّى في ضمن الفرد المنهي عنه، فلا يمكن التّخصيص، ويطرح فهم العرف، ويحكم بالاجتماع وبالصّحة مع الاثم عملاً بالدّليلين، ويخالف في هذين القسمين للمانعين؛ لأنّه لا يتصوّر على مذهبهم القطعيان، وفي قطعي الأمر وظني النهي لا اثم على مذهبهم، بخلاف هذا القائل.

واذا كان الأمر ظنياً، اشترك مع المانعين عقلاً، سواء كان النهي قطعياً ام ظنياً؛ لأنّه يقول: ان العرف يفهم تخصّيص الأمر وان جاز عقلاً الاجتماع، ولا مانع حينئذ من التّخصيص، فيطرح الأمر الظني للعرف، فيلزم الفساد والاثم، فيكون موافقاً للمانعين عقلاً ومخالفاً للمجوزين، حيث يحكمون بالصّحة والاثم.

المقدمة الثالثة: في أنّ متعلّق الأوامر والنّواهي هل هي الطبائع ام الافراد وفيه مقامات:

الأول: في بيان ما وضع له لفظ الأمر من التعلّق بالطبيعة أو الفرد، فاعلم أنّه لاخلاف في أنّه لو قال أيتيني بهذا الفرد المخصوص أو الافراد المخصوصة من الصّلاة، كان حقيقةً وكان جائزاً اتفاقاً، وان لم نجد مثله في الشريعة.

وأما لو اطلق المادة ولم يقيدھا بفرد خاص، كقوله صلّ وصم، أو أقم الصّلاة، أو يجب عليك الصّلاة، فالحق ان الوضع اللغوي اللفظي هو طلب الماهية من حيث هي من غير مدخلية للفرد، للتبادر عرفاً، فكذا لغة بضميمة اصالة عدم النقل، ولاتفاق الكل عليه، فتأمل.

ولأنّه لو كان موضوعاً للفرد، فالدّال على الفرد في مثل قولنا يجب عليك الصّلاة: اما هو المادة أعني متعلق الطلب وهو الصّلاة، واما الهيته وهي قولنا يجب، واما المركب منهما، والكلّ باطل.

أما الأول: فلاّنه مستلزم للنقل أو تعدد وضع المادة للاتفاق، على ان المادة أي المصادر الخالية عن اللّام والتنوين موضوعة للماهية لا بشرط شيء، نقل فيه الاسكافي^(١) اجماع اهل العربية، فلو دلّت المادّة في ضمن الأمر على الفرد بالوضع لزّم: اما النقل، واما ان الواضع لم يضع المادّة المطلقة أوّلاً للماهية، بل المادة بوصف عدم وجوده في ضمن الأمر، وفي ضمنه وضعها للفرد، وكلا الأمرين

(١) هو محمد بن أحمد بن الجنيد أبو علي الكاتب الاسكافي، من أكابر علماء الشيعة الامامية، كان أديباً عالماً فقيهاً مصنفاً، له مصنفات تبلغ من خمسين كتاباً، وقد يطلق الاسكافي على أبي جعفر محمد بن عبد الله المعتزلي، أحد المتكلمين من معتزلة البغداديين.

خلاف الاصل.

وأما الثاني: فلأنّ دلالة يجب على الفرد إمّا بطريق كونه قرينة على ان المراد من المادّة وهي الصّلاة فردها، فهو مستلزم إمّا للمجاز أو للتقييد، وكلاهما خلاف الاصل.

ووجه الاستلزام ان كون يجب قرينة على ذلك: إمّا بسبب وضع الواضع وحكمه بأنّ الصّلاة الموضوعه للماهيّة مستعملة في خصوص الفرد وان القرينة عليه «يجب» فهو مجاز، وأمّا ان «يجب» قرينة على ارادة الفرد من الصّلاة بطريق استعمال الكلّي في الفرد، بأنّ يكون الدال على الفرد شيئاً خارجاً، فيكون المادّة مستعملة في معناها الحقيقي أي الماهيّة، فهو تقييد للماهيّة، وأمّا بطريق اخذ الفرد في نفس قولنا «يجب» بأنّ يكون معناه اطلب الفرد أي فرد الصّلاة، فهو مستلزم للتجريد فيما لو قال الأمر يجب عليك فرد الصّلاة، كما في قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا﴾^(١) وهو أيضاً خلاف الأصل.

وأما الثالث: فلأنّ معنى وضع المركب لطلب فرد الصّلاة: إمّا من باب وضع المركّب لذلك، بأنّ يكون الاجزاء من باب زاء زيد وياؤه، كوضع تابّط شراً لشخص علماً، فهو باطل اتفاقاً؛ اذ يفهم عرفاً من اجزاء هذا المركّب المعنى عند الاستعمال وكيس كزاء زيد.

وأما ان كلّ جزء من اللفظ دالّ على جزء من المعنى المركب أي طلب فرد الصّلاة، فنقول ان الدال على الفرد أي جزء منه هل هو لفظ الصّلاة أو يجب،

(١) سورة الاسراء: ١.

فيرد عليه ما ورد من في الشق الأول والثاني من المجازية والتقيد والتجريد والاشتراك والنقل مضافاً الى لفظ (يجب) ولفظ (الصلاة) في قولنا (يجب الصلاة) موضوع لمعنى قطعاً، والاصل عدم طرؤ وضع آخر شخصي على الهيئة، ولأنه لو كان المطلوب من الأمر الفرد وضعاً، فاما ان يكون الموضوع له كل الافراد، أو بعض الافراد، وعلى الأول يلزم التكرار لو صرح بوجوب كل فرد، والنقض لو صرح بوجوب بعضها، وهكذا يقال لو كان الموضوع له بعض الافراد، ولو كان موضوعاً للطبيعة فلا نقض ولا تكرار، وهما خلافاً لأصل.

وفيه أنه يمكن ان يقال: ان الموضوع له مطلق الفرد، فلا نقض ولا تكرار، ولأنه لو كان الفرد موضوعاً له لكان: اما فرداً معيناً عند الأمر والمأمور، فهو باطل اتفاقاً واما معيناً عند الأمر فقط فاغراء بالجهل واما فرد ما فهو ينافي القول بتعلق الاحكام بالافراد لا الطباع، واما كل الافراد استغراقاً، فخلاف الاتفاق وتكليف بما لا يطاق، أو بدلاً وتخييراً فنقول: لا ريب ان المتبادر من الأمر الوجوب العيني بالتبادر الوضعي، ولو كان المفاد التخيير لكان مجازاً، وهو خلاف الاصل، فتعين كون الموضوع له الطبيعة اللا بشرط^(١).

ثم على المختار من كون الأمر موضوعاً لطلب الماهية، فالدال على الطلب هو الهيئة، وعلى الطبيعة هو المادة فهو تعدد مطلوبى، أي هنا دالان ومدلولان، كما في قولنا يجب الصلاة، وأقم الصلاة، وذلك للتبادر وللاتفاق من القائلين بأن الموضوع له الطبيعة على ذلك، ولأن الدال على الطبيعة إن كان هو المادة فهو

(١) في (خ): لا بشرط.

المطلوب، وإن كان غيرها فهو أمّا الهيئة والمركّب، ففيه إن الهيئة إذا دلت على الطّبيعة، فالمادّة أي لفظ الصّلاة: أمّا مهمل لم يستعمل في شيء، فهو باطل اتفاقاً للزوم اللغويّة والهذريّة في ذكر المادّة، وأمّا مستعمل، وعليه أمّا إن يكون المادّة فيه مستعملة في الطّبيعة أيضاً لزم اللغويّة في تعدّد الدلالة مع مخالفة الوفاق، وأمّا أريد من المادّة غير الطّبيعة.

فنقول: ذلك الغير: أما فرد الطّبيعة المرادة من الهيئة، فهو باطل؛ لما مرّ من إن الفرد غير مراد أصلاً لا من الهيئة ولا من المادّة ولا المركّب^(١)، وإن كان غير الفرد فعليك بالبيان.

وأمّا الثاني فباطل أيضاً؛ إذ التركيب إن كان من باب تركيب تابّط شراً، فباطل اتفاقاً، وإن كان كلّ جزء من اللفظ دالاً على جزء من المعنى، فنقول: الدال على الطّبيعة أي جزء، فإن كان المادّة فهو المطلوب، وإن كان الهيئة ففيه ما مرّ.

المقام الثّاني: في إن حكم العقل يقتضي تعلق الحكم بالطّبيعة أم بالافراد، مع قطع النظر عن وضع اللفظ، وتحقيق ذلك يقتضي رسم مقدّمتين:

الأولى: في أنّ الكلّي الطّبيعي موجود في الخارج أم لا، فاعلم إن مفهوم ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين كلٍّ منطقي، ومصاديق ذلك ومعرضاته كلّيات طّبيعية^(٢)، والمركّب منها كلٍّ عقلي، بمعنى إن الطّبيعي مقيداً بوصف عدم امتناع

(١) في (خ): المركّبة.

(٢) في (خ): كلٍّ طّبيعي.

صدقه على كثيرين، بحيث يكون التقييد داخلاً والقيد خارجاً كلياً عقلياً، لا أن المركّب من العارض والمعرض عقلياً، فالحيوان مثلاً من حيث ملاحظة عدم امتناع صدقه على كثيرين كلياً منطقياً، ومن حيث هو طبيعي، ومن حيث ملاحظة كونه موصوفاً بهذا الوصف ومعروضاً له بطريق دخول التقييد وخروج القيد عقلياً، وكلامنا الآن في وجود الكلّي الطبيعي، وهو ما يستفاد من أسماء الاجناس، كالانسان والحيوان والرجل ونحوها.

فالمحققون على أنّه ممكن الوجود خارجاً، كما أنّه موجود ذهنياً، وقيل بامتناع وجوده خارجاً، وكلّ من قال بإمكان وجوده قال بوجوده فعلاً، وكلّ من قال بعدم وجوده حكم بامتناعه، وإن لم يكن ملازمة بين الامكان والوجود، ولا بين عدم الوجود والامتناع، لكن لا مفصل في المقام، وحيث لا اصل من حيث الامكان وعدمه مع القول بالامكان من حيث الوجود وعدمه مع القول بعدم الوجود، فمقتضى العمل بالأصليين تغاير محلّهما وعدم تعارض بينهما بالذات الحكم بالامكان وعدم الوجود، لكن لما قام الاجماع المركّب على تلازم الامكان والوجود، وتلازم عدم الوجود مع عدم الامكان، حصل التعارض بين الاصيلين، فلا اصل في البين.

وامّا من حيث الدليل الاجتهادي، فالحق وجوده في الخارج لوجوه:

الأول: البدهة والوجدان بيانه: أنّك اذا رأيت شيئين ابيضين، فلا ريب انك قد تلاحظ البياض الموجود في احد الشيئين بوصف كونه في هذا المحلّ، وقد تلاحظه بوصف عدم كونه فيه، والبياض الموجود في أحد الشيئين بوصف كونه في هذا المحلّ، وقد تلاحظ بوصف عدم كونه فيه، و البياض بهذين اللحاظين

ليس كلياً طبيعياً، وقد تلاحظ البياض الكائن في احد الشئئين في حال كونه في هذا المحلّ لا بملاحظة كونه فيه أو في غيره، وتستشعر بذلك البياض معرّة عن القيدين، فالبياض بهذا اللّحاظ أعني القاء خصوصيّات المحلّ الخاصّ الموجود في المحلّ الخاصّ لا بوصف^(١) كونه فيه كليّ طبيعي، وهو موجود في الشئئين قدر مشترك بينهما، لكن ذلك البياض اللابشرطي لما كان محلّه في الخارج متعدّداً تعدد بتعدّده، وفي الذهن لما كان محله واحداً صار متّحداً، وهو مرادهم من قولهم ان الوحدة النوعية لا تنافي تعدد الامكنة والأوصاف، فان المراد به ليس الاتحاد الحقيقي، فان المتّحد الحقيقي والشّيء من حيث أنّه متّحد لا يمكن تعدده، بل التّسمية بالواحد مسامحة والمراد اتحاده باتّحاد محلّه، وتعدّده بتعدّد محلّه.

و الحاصل أنّا نشاهد أنّ افراد النّوع الواحد لها مميّزات يتميّز بها بعضها عن بعض، وان لها جامعاً وقدرّاً مشتركاً موجوداً في الكلّ والمنكر مكابر لوجدانه.

الثاني: أنّه لو لم يكن موجوداً لما صحّ حمل الكلّي على أفرادهِ، مع أنّه صحيح اتفاقاً، والملازمة ان الموضوع والمحمول: امّا متّحدان ذهنياً ومتعدّدان خارجاً فهو محال واما متعدّدان ذهنياً وخارجاً، بمعنى تغايرهما في الذهن والخارج، كزيد وعمرو والانسان والفرس، فلا يجوز حمل احدهما على الآخر اتفاقاً، واما متّحدان ذهنياً وخارجاً، فهو قسمان:

قسم يكون الحمل فيه حملاً للشّيء على نفسه، ويكون اظهاراً للبديهي خالياً عن الفائدة، كقولك زيد زيد، وهذا لا يجوز اتفاقاً؛ لأنّه مستهجن.

(١) في (خ): لا يوصف.

وقسم ليس كذلك، بل الفائدة حاصلة كقولك هذا زيد، فإن كلاً من المحمول والموضوع موضوع للشخص الخاص، لكن لما حصل الفائدة بالاجمال والتفصيل صحّ الحمل، بل يرجع ذلك حقيقة الى القسم الآتي.

وأما متعدّدان ذهنياً ومتحدان في الخارج، كزيد ومفهوم الانسان، فهما ذهنياً شيئان: أحدهما اعمّ من الآخر، وفي الخارج على المختار من وجود الكلّي الطبيعي، هما شيئان متحدان في الوجود، موجودان بوجود واحد أحدهما اعمّ من الآخر قد حمل عليه، والحمل صحيح اتفاقاً، ولو لم يكن الكلّي الطبيعي موجوداً لزم بطلان هذا الحمل، لكون المحمول معدوماً، فيغيّر الموضوع لتغيّر الوجود والمعدوم، فيصير الحمل من القسم الثاني الذي لا يجوز اتفاقاً.

فان قلت: المسلّم من بطلان حمل المغاير على المغاير أنّها هو حمل احد الموجودين المغايرين على الآخر، كقولك زيد عمرو، وأما اذا كان الموضوع موجوداً والمحمول معدوماً، فيصحّ الحمل وإن كانا متغايرين لكفاية الوجود الذهني.

قلنا: لو صحّ حمل المغاير كذلك على الآخر يصح حمل الحجر على زيد؛ لأنّ الحجر والانسان كلّهما معدومان خارجاً موجودان ذهنياً، مع بطلان ذلك اتفاقاً.

والحاصل ان المراد بالانسان في زيد انسان: أمّا الفرد المعيّن الذي هو زيد، بأنّ كان الانسان مستعملاً في خصوص زيد مجازاً، فيكون المعنى زيد زيد، فهو حمل للشيء على نفسه وباطل فتأمل، وأمّا الفرد المعيّن الذي هو غير زيد كعمرو،

فكيف يحمل على زيد على المغايرة المبطلّة النافية للحمل اتّفاقاً، وأمّا فرد ما من الانسان أو الطبيعة لا بشرط فهو مسلم، ولازمه الوجود الخارجي حذراً من حصول المغايرة المبطلّة.

الثالث: أنّ افراد النوع الواحد: أمّا ان يكون بينهما اشتراك في شيء في الخارج، كما ان لكلّ من الافراد خصوصيّات ام لا، فان قلت بالثاني فقد أنكرت البديهيّ وخالفت الاتفاق، وان قلت بالأول فنقول: ان ما به الاشتراك أمّا موجود في الخارج ام لا، فان قلت بالثاني فقد نفيت الاشتراك؛ اذ حيث لا شيء يحصل به الاشتراك، فلا اشتراك وان قلت بالأول فالمطلق ثابت، ولو قيل ان الاشتراك بين تلك الافراد أنّها هو في الذّهن وفي شيء جعلي اعتباري لا حقيقي وخارجي.

قلنا: فلم اعتبر الذّهن اشتراك افراد الانسان في الانسانية دون الحجرية ولم يعتبر اشتراك افراد الحجر في الانسانيّة؟ وذلك كاشف عن أنّ هنا شيئاً متأسلاً لا مجرد اعتبار للمعتبر فتأمّل.

الرّابع: أنّه لا ريب في وجود الكلّي الانتزاعيّ من افراد الانواع حتّى على مذهب منكر وجود الكلّي الطّبيعي.

فنقول: لا ريب في ان الانتزاع من افعال الشّخص يحتاج الى فاعل، الى منتزع، الى منتزع منه أي محلّ الانتزاع. أمّا الفاعل، فهو الشخص المصوّر. وأمّا المنتزع، فهو الصورة الخالية المنتزعة. وأمّا المنتزع منه، فلا بد ان يكون هو الافراد.

ولا ريب ان خصوصيات الافراد من حيث الخصوصية ليست قابلة لانتزاع الصورة الكلية منها، فلا بد في انتزاع الصورة الكلية من وجود شيء كلي قدر مشترك بين الافراد ليميز بذلك افراد هذا النوع عن افراد النوع الآخر.

فنقول حينئذ: ان المنتزع منه: اما موجود في الخارج فهو المطلق واما غير موجود، فهو مستلزم لرفع الانتزاع والمنتزع؛ اذ المنتزع لا يكون الا من منتزع منه، مع ان الانتزاع والمنتزع منه قطعيّ الوجود، فيقطع بوجود المنتزع منه فتأمل.

الخامس: أن المولى اذا امر عبده بالصلاة أو الصوم أو باتيان رجل، لتبادر الى ذهنه ارادة الطبيعة، كما هو مقتضى وضع اللفظ، ويعتقد أيضاً ان هذا الظاهر المتبادر مراد المولى، وأنما يأتي بالفرد باعتقاد أتيانه بالماهية الالبشرية في ضمنه، لا باعتقاده ان هذا يدل على الطبيعة، وأنّها لا يمكن أيجادها في الخارج، فاعتقاد اهل العقول وجود الكلي الطبيعي في ضمن الافراد، وأنهم ياتون بالفرد باعتقاد الامثال بالكلي، وذلك مما جرى عليه بناء العقلاء سلفاً وخلفاً في الاعصار والامصار، ومن البعيد بل المقطوع فساد خطا كل أهل العقول.

ولو سلّمنا عدم حصول القطع بوجوده من اتفاق أهل العقول قلنا: ان هذا كاف في اثبات ما نحن بصده من جواز تعلق الاحكام بالطبائع، فأنه يكفي كون اعتقاد العقلاء والعرف ذلك، وإن كان خطأ بمقتضى الدقة الفلسفية، فان الاحكام ورد على تفاهم العرف لا على الدقائق الفلسفية.

السادس: أنّه لا ريب في وجود الاخص في الخارج، ولا ريب^(١) في كون الاعم جزء منه؛ اذ لولاه لم يكن الاخص اخص، وان كان كذلك فالاعم موجود وهو المطلوب.

و فيه أنّ المراد من كون الاعم جزء الأخصّ إن كان أنّه جزءه في الخارج فممنوع، وان كان أنّه جزء الذهني، فهو مسلّم ولا يجديك نفعاً.

السابع: أنّ من المتفق عليه كما نقل كون المراد بل كون كلّ اسماء الاجناس موضوعاً للماهية لا بشرط، فتلك المهيئات: اما موجودات فهو المطلوب، واما معدومات، فهو ارتكاب للغو واغراء بالجهل من الواضع مع كونه حكيماً لا محالة وإن كان بشراً، والحكيم لم وضع الالفاظ للمعدومات مع تمكنه من وضعها للافراد الموجودة وإن كانت غير متناهية، كاسماء الاشارة على مذهب المتأخرين مع أنّه اغراء بالجهل؛ لأنّ العرف بمجرد ما يسمعون اسم الجنس ينصرف ذهنهم الى الطبيعة ويعتقدون ارادتها.

فان قلت: كيف تقول لا معنى لوضع اللفظ للمعدوم مع كونه واقعاً، كلّفظ شريك الباري ولفظ المعدوم والممتنع.

قلنا: اما لفظ شريك الباري فلم يوضع للمعدوم، بل لفظ الشريك موضوع للموجود، كشريك القرآن وشريك زيد، وكذلك لفظ الباري اسم الله تعالى، لكن حصل من تركّب اللفظين الاطلاق على المعدوم. واما لفظ المعدوم

(١) في (خ): ولا شكّ.

والممتنع، فهما وان كانا موضوعين لغير الموجود، لكن عدم الوجود مأخوذ في مفهومهما، فلا اغراء فيهما بالجهل، بخلاف ساير اسماء الاجناس.

فان قلت: لا نسلم بطلان الاغراء بالجهل اذا كان موقعاً في المقصود غير مضر به، والمسلم من قبحه انها هو اذا وقع المخاطب في خلاف المقصود، وهنا ليس كذلك؛ لأنّ المأمور انها يأتي بالفرد، وهو المقصود الاصيل للمولى، وان اعتقد العبد كون الفرد مقدّمة، وان المقصود الاصيل الطبيعة الموجودة في ضمنه لا خصوص الفرد.

قلنا: اذا كان المطلوب يحصل على التقديرين من الوضع للموجودات والمعدومات، فما الداعي لوضع الواضع الالفاظ للمعدومات دون الموجودات، مع كونه بعيداً عن العاقل الحكيم، فذلك يكشف عن أنّ الواضع يعلم بوجود الطبائع في الخارج، فوضع الالفاظ للدلالة عليها.

المقام الثالث^(١):

في بيان أنّ حسن الأشياء وقبحها ذاتيان ام بالوجوه والاعتبارات. فاعلم أنّ الحسن قد يطلق ويراد به ما يوافق المصلحة، والقبح يطلق على ما يقابل ذلك وهو ما يوافق المفسدة، كقولك قتل زيد حسن لاعدائه وقبيح لأوليائه، وقد يطلق ويراد به ما يلائم الطبع، والقبيح يطلق على ما يقابله وهو منافر الطبع، والنسبة بين المعنيين عموم من وجه، وقد يطلق ويراد به صفة^(٢) الكمال وبالقبح صفة النقص، كقولك العلم حسن والجهل قبيح، أي صفة كمال

(١) في (خ): المقدّمة الثانية.

(٢) في (خ): وقد يطلق الحسن على صفة.

ونقص، وقد يطلق الحسن على ما يستحقُّ فاعله المدح، والقبیح على ما يستحقُّ فاعله الذمُّ، وقد يطلق الحسن ويراد به ما لا عيب فيه ولا، والقبیح^(١) على ما يقابله أي ما فيه عيب وحرَج.

إذا عرفت تلك الاطلاقات، فاعلم أنَّ الأولين منها^(٢) مما لا خلاف في ادراك العقل أيهما، وكذا الثالث وإن كان قد يظهر من بعضهم النزاع فيه، ووقع النزاع في ادراك العقل الحسن والقبیح بالمعنيين الآخرين.

إذا ظهر ذلك، فاعلم أنَّهم اختلفوا أولاً في أنَّ الاحكام هل هي تابعة للصفات الكامنة في الاشياء، بمعنى ان لها صفات داعية لتلك الاحكام، سواء كانت تلك الصفات في ذوات الاشياء، أو في أوصافها اللازمة، أو بالوجوه الاعتبارية ام الكل متساو ولا صفة فيها اصلاً، ولكن الله يحكم بما يشاء ويفعل ما يريد، واحكامه ليست معللة بالاغراض؟ اختار الاشاعرة الأخير، والامامية والمعتزلة الأول، فحكموا بأنَّ ما حكم به الشرع حكم به العقل، وأنَّ احكامه تعالى معللة بالاغراض.

ثم اختلفوا في انَّ العقل هل يدرك الحسن والقبیح الكائنين في تلك الافعال بمعنى استحقاق فاعلها المدح والذم ام لا؟ فقدماء الاشاعرة بل كلهم على الظاهر، الا الزركشي^(٣) على الاخير. واما الامامية، فتبعضهم الزركشي في هذا

(١) في (خ): والقبیح.

(٢) في (خ): منها.

(٣) هو أبو عبد الله محمد بدر الدين بن بهادر بن عبد الله التركي المصري المنهاجي، كان أحد أعلام زمانه، له كتاب يقظة العجلان في اصول الفقه وسلاسل الذهب في الاصول، توفي بالقاهرة سنة (٧٩٤) هـ ق.

المقام في الحكم بادراك العقل الحسن والقبح بمعنى المدح والذم، لكن الزركشي مذهبه في المقام الأول غير معلوم هل هو تابع للامامية أم الاشاعرة ثم اختلفوا في ان العقل بعد القول بادراك المدح والذم هل يدرك استحقاق الثواب والعقاب أيضاً أم لا؟ والظاهر ان بعض الاخباريين خالف الامامية، فحكم بالآخر.

ثم اختلفوا بعد القول بادراك المدح والذم والثواب والعقاب في أنه حجة أم لا. وهذا هو نزاعهم في كون ما يستقل به العقل حجة أم لا، فالمجتهدون كلهم أو بعضهم على الحجية، بخلاف الاخباريين.

إذا ظهر ذلك، فنقول: ان الحق في المقام الأول تبعية الاحكام للصفات، وإلا لزم لغوية تشريع الاحكام وارسال الرسل؛ اذ لو كانت الافعال بانفسها وبذواتها مع قطع النظر عن الأمر والنهي متساوية، ولم يكن لها حسن ولا قبح لا بالذات ولا بالوصف اللازم ولا بالوجوه والاعتبارات، بل كان حسنهما معلولاً للامر وقبحها للنهي، لم يكن معنى للامر ببعض منها والنهي عن آخر، فان المختار لا يصدر منه قول ولا فعل إلا لداع وغرض، وإذا كانت الافعال متساوية ولم يكن ثمر وداع في فعل بعضها، وترك بعضها فلم يأمر ببعض وينهى عن بعض ليكون عبثاً.

فان قلت: الداعي لتشريع الاحكام هو حسن اطاعة العباد وانقيادهم لله تعالى، ليستحقوا بالامثال الثواب وبالمخالفة العقاب، بالفعل وإن لم يكن له من حيث هو صفة، لكن الأمر يصير مسبباً لاطاعة العبد، واطاعة العبد لمولاه حسن

من حيث هو، فلا يكون تشريع الاحكام بسنخها خالياً عن داع وغرض، لكن ليس لكل فعل من حيث هو مع قطع النظر عن الأمر والنهي صفة يكون علّة للأمر والنهي، ومحلّ النزاع أنّها هو ذلك.

قلنا: ما ذكرته أنّها ينفي لزوم اللغو في سنخ ترجيح الاحكام، ولكن يلزم الترجيح بلا مرجّح في الخصوصيّات؛ اذ لو كان الغرض مجرد اطاعة امر المولى، وكانت نفس الافعال متساوية، فذلك يحصل بتحقيق الأمر والنهي عن المولى بأي وجه اتفق، فلم ان الشارح رجّح بعض الافعال على بعض في مقام الطلب، فجعل صلاة المغرب مثلاً ثلاث ركعات، والعشاء اربع ركعات مع ان الفرض يحصل بعكس^(١) ذلك، وجعل الظهرين اخفائية والعشائين جهرية مع امكان العكس؛ اذ المفروض تساوي الافعال بذاتها، وان الغرض مجرد اطاعة العبد، وذلك يحصل في العكس أيضاً لو أمر به، فلا بد ان يكون في نفس تلك الافعال أيضاً صفات يقتضي الأمر ببعضهما بالخصوص والنهي عن الآخر بالخصوص، والحقّ في المقام الثاني هو ادراك العقل المدح والذم، كما يشهد به الوجدان.

و في المقام الثالث هو ادراكه للثواب والعقاب أيضاً للوجدان، فلو احسن احد الى نبيّ فأسقاه لوجه الله تعالى حين موته من العطش، حكم العقل بداهة بأنّه ممدوح ومستحق للثواب، وان لم يامر به المولى به، وكذا من اساء غاية الإساءة الى من احسن اليه غاية الاحسان، بحيث لم يصدر منه الا الاحسان اليه دائماً، مذموم عند العقل ومحكوم باستحقاق المسيء للعقاب^(٢) من مولاه أي الحكيم

(١) في (خ): في عكس.

(٢) في (خ): العقاب.

على الاطلاق وكذا من لطم اليتيم بغير سبب يحكم العقل بقبحه واستحقاقه العقاب من الحكيم وإن لم ينه عنه.

وفي المقام الرابع:

هو الحجية والقول بأن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع لوجهين: أحدهما: أنه بعد تسليم ادراك العقل المدح والثواب والذم والعقاب وقطعه بذلك، لا يتصور الشك في الحجية؛ اذ الشك في الحجية معناه الشك في استحقاق الثواب والعقاب، والمفروض ان العقل قاطع باستحقاقها وان لم يصدر من المولى امر ونهي لسانی، فكيف يتصور بعد ذلك الشك في الحجية، فلا جرم بعد ذلك من الحكم بالوجوب والحرمة ونحوهما بمقتضى العقل، والعجب من بعض حيث سلم المقامات الثلاث وانكر الحجية.

فان قلت: يتصور الشك المذكور، مع القطع المذكور بأن يقطع العقل بالحكم الواقعي دون الظاهري، والحجية أنها هي مرحلة الحكم الظاهري.

أولاً: أن العقل كلما قطع بالحكم الواقعي يقطع بالحكم الظاهري أيضاً بالوجدان، فلا ينفك احدهما عن الآخر.

وثانياً: سلمنا ان العقل ما قطع الا بالحكم الواقعي، ولكن نقول: كلما كان حكماً واقعياً معلوماً بالتفصيل، كان حكماً ظاهرياً كذلك؛ للدالة القائمة على حجية العلم، وسيجيء ذكرها انشاء الله في بحث حجية الظن.

وثانيهما: أن العقل اما حجة فهو المطلوب، واما ليس بحجة فهو ملازم لعدم حجية الشرع؛ لأنه الدليل على حجية الشرع، كما سيذكر تفصيلاً في بحث الادلة العقلية ان شاء الله.

إذا عرفت^(١) تلك المقامات الاربعة، علمت أنه على مذهب الاشاعرة المنكرين لبتعية الاحكام للصفات، والقائلين بأنه تعالى يحكم ما يشاء، يمكن ان يكون متعلق الأحكام الافراد، ويمكن ان يكون متعلقها الطبائع ان لم يكن مانع من جهة اخرى، كقولهم بعدم وجود الكلّي الطبيعي.

وأما على المختار من التبعية للصفات، فلا بدّ ان يعلم أولاً ان حسن الأشياء وقبحها ذاتيان أم بالوجوه والاعتبارات، حتّى يظهر ان لازمنا تعلق الحكم بالطبيعة أو الفرد.

فنقول: ان في مثل (الصدق) أي الكلام المطابق للواقع، يمكن ان يكون الحسن الموجود فيه على القول بوجود الحسن فيه، مع قطع النظر عن امر الشارع كائنا في ذاته أي جنسه، وهو الكلام بوصف اتّصافه بالمطابقة للواقع على طريق دخول التقييد وخروج القيد أي الجنس المنفصل بذلك الوصف، فيكون مقتضى للحسن هو ذات الصدق لا وضعه ولا امر خارج عنه، ويمكن ان يكون الحسن فيه لوصفه اللازم وهو فعله أي المطابقة للواقع، بمعنى ان المتّصف بالحسن أيضاً نفس الكلام، ولكن سبب الاتصاف وعليه هو وصفه اللازم لا ذاته من حيث هو.

ويمكن ان يكون الحسن فيه لوجوه اعتبارية خارجة عن ذاته وعن وصفه اللازم، كأن يكون نفس الصدق سبباً لحسنه، وضرره سبباً لقبحه، ويكون حسنه موقوفاً على انتفاء الجهات المقبحة، وهذا الاخير يحتمل وجهين:

(١) في (خ): تقرّر.

أحدهما: أن يكون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات المغيرة للاحكام الشرعية، كالضرر والنفع والغصب في الصلاة وعدمه وامثال ذلك، حتى من العلم والجهل بمعنى ان لهما أيضاً مدخلية في تحقق الحسن والقبح، ولا بد في وجود الحسن أو القبح من وجودهما.

وثانيهما: ان يكون بالوجوه والاعتبارات ما سوى العلم والجهل، بل الحسن والقبح بالنسبة اليهما لا بشرط شيء، ويحتمل التبعض بأن يكون الحسن في بعض الموارد بالذات وفي بعضها بالوصف اللازم، وفي بعضها بالوجوه الاعتبارية.

اذا ظهر تلك الاحتمالات، فاعلم أنه على الاحتمالين الأولين يكون ماهية الصدق حسنة لا يتبدل بالقبح ابداً، ويكون ماهية النفع أيضاً حسنة، وبينها عموم من وجه فان تصادقا كان الحسنان متعاضدين، وان تحقق الصدق بغير نفع، بل كان مضرًا موجباً لقتل نفس محترمة مثلاً، فيتعارض الذاتيان أي حسن ذات الصدق وقبح ذات الضرر، فلا بد من الرجوع الى المرجحات وتقديم ما هو الاهم، ولا يصير الصدق حينئذ قبيحاً اصلاً، ولا الضرر حسناً اصلاً، وكذا الكذب والضرر فقد يتعاضد فيه الذاتيان كالكذب الضار، وقد يتعارضان كالكذب النافع الموجب لنجاة نفس محترمة.

وامّا على الوجوه والاعتبارات، فلا يتصور فيه التعارض، بل وجود الحسن موقوف على انتفاء الجهات المقبحة، فالكذب اذا نفع كان حسناً، والصدق اذا أضر كان قبيحاً.

وبعد ما عرفت ذلك، فهل الحقّ كون حسن الاشياء وقبحها ذاتية، أو بالوصف اللازم، أو بالوجوه والاعتبارات، ام المقامات تختلف في ذلك، ففي بعضها بالذات، وفي بعضها بالوصف اللازم، وفي بعضها بالوجوه الاعتبارية؟ فيه احتمالات كثيرة، والذي يظهر ان احتمال كونها بالوجوه الاعتبارية مع مدخلية العلم والجهل فاسد لوجوه:

الأول: أنّه موجب للتصويب الذي اتفق الامامية على بطلانه.

وجه الملازمة: ان من يقول بمدخلية شيء في الحسن والقبح يقول لا بد في الحسن من تحقق جميع ما له مدخلية فيه، بحيث لو انتفي واحد مما له مدخلية فيه لم يحصل الحسن وكذا القبح، وحينئذ فيختلف أحكام الله تعالى بعلم العباد وجعلهم، وهذا هو التصويب، فكلّمًا علموا به صار حسناً، وما جهلوا به صار قبيحاً.

الثاني: ان بناء العقلاء على أنّه لا يختلف عندهم حسن المأمور به وقبح المنهي عنه بالعلم والجهل من المخاطب، فلو امر عبده بشراء الرّمان، فاشترى التمر خطأً و جهلاً، لم يصّر التمر بسبب علم العبد محبوباً عند المولى والرمان بسبب جهله مبغوضاً عنده، غاية ما في الباب معذورية العبد بجهله^(١)، لا تبدل والمطلوبية والحسن والقبح عند المولى بسبب جهل العبد، بل الرمان محبوب عنده علم به العبد أم جهل، والتمر مبغوض عنده كذلك.

(١) في (خ): لجهله.

الثالث: لزوم الدور على ذلك الاحتمال؛ لأن صدور خطاب الشارع كتاباً أو سنة بوجوب شيء مثلاً موقوف على كون ذلك الشيء حسناً حتى يتبعه الأمر؛ لما مر في المقام الأول من تبعية الاحكام للصّفات، فلا بدّ من كون متعلّق الأمر حسناً قبل صدور الأمر وصدور الخطاب، وعلم المكلف بأنّه مأمور بالواجب الفلاني موقوف على علمه بصدور الخطاب، فلو كان علمه مما له مدخلية في لزوم حصول الحسن، لزم توقف الحسن الحاصل في المتعلّق على علم المأمور بالخطاب، مع ان الخطاب قبل علم المأمور وحسن المتعلّق قبل الخطاب.

والحاصل ان صدور الأمر موقوف على حسن متعلّقه، و حسن متعلّقه موقوف على علم المكلف بالحكم، وعلم المكلف بالحكم موقوف على صدور الأمر، وكذا احتمال كونها بالوجه والاعتبارات على الاطلاق من غير مدخلية العلم والجهل، فاسد أيضاً؛ لأننا نرى في بعض الموارد ان حسنه أو قبحه ذاتي له، أي لا يختلف بالاعتبار وان كان بوصفه اللازم كالصدق.

بيانه: أنّك عرفت سابقاً أنّه مع القول بالذاتية أو الوصف اللازم، يكون في مثل الصدق الضرر الموجب لقتل نفس محترمة الحسن والقبح كلاهما موجودين بنحو التعارض بين الذاتيتين، فحيث إنّ كان للشخص مفرّ عن ذلك، بأن كان يمكنه اخفاء نفسه حتّى لا يسأله احد عن الشخص الذي يتلف باخباره، لزمه التحرز وعدم الصدق والكذب اذ في كلّ منهما محذور، فلو صدق مع ذلك وصار سبباً لقتل النفس المحترمة، لكان ذلك على القول بالذاتية ام الوصف اللازم مطيعاً وممدوحاً من جهة أنّه صادق، وعاصياً ومذموماً من جهة الاضرار.

وإن لم يكن له مفرّ، ودار أمره بين الصدق الموجب لهلاك النفس المحترمة والكذب الموجب لنجاتها، فلا بد من ترجيح أحد الطرفين إن كان أحدهما أشدّ واهمّ والآ فالتخير.

وأما على القول بالوجوه الاعتباريّة، ففيما له مفرّ لا يكون الحسن والقبح مجتمعين بل قبيح محض؛ لتوقف الحسن على انتفاء جهة القبح، وكذا فيما لا مفر له لكن لأجل عدم لزوم التكلّيف بما لا يطاق هو مكلّف بارتكاب أحد المحذورين بل أقل القبيحين، فلا يكون في الصورتين إلا القبح، بخلاف الذاتي أو الوصف اللازم، فإن لازمهما اجتماع الحسن والقبح في الصورتين، أي فيما لا مفر له وفيما له مفرّ.

ومحصّل الثمرة عملاً في صورة وجود المفرّ أنّه على الذاتي أو الوصف اللازم ممثّل من جهة، ومعاقب من جهة أخرى، وعلى الاعتباري إما مثاب محض، أو معاقب محض.

إذا عرفت ذلك، فنقول: أنا إذا رجعنا أهل العقول والعرف نراهم في الصدق المضّر يمدحون من جهة الصدق، ويذمون من جهة الضرر، وذلك كاشف عن أن حسنه عندهم وفي الواقع ليس إلا الاعتبار، والآ لكان الموجود عندهم الذمّ صرفاً أم المدح كذلك، لكن هل ذلك بالذات أو الوصف اللازم؟ الحق الأخير لأنّا نراهم يطلقون الحسن والمدح بالمطابقة للواقع ولا يقيّدونه بها، فالجهة عندهم تعليلية لا تقييدية، بمعنى أن المتّصف بالحسن عند العقاب الكلام الموصوف بالمطابقة؛ لأنّه مطابق للواقع، لا الكلام المقيّد بالتطابق على نحو يكون التقيّد داخلياً والقيد خارجاً.

فظهر الى هنا أنّ حسن الاشياء وقبحها ليس بالوجوه والاعتبار مع مدخلية العلم والجهل، ولا بالوجوه والاعتبار من غير مدخليتهما على الاطلاق، بل في بعض المقامات الحسن والقبح بالوصف اللازم كما مثلنا، وأما في سائر الموارد والمقامات، فنحن متوقفون في كون الحسن والقبح فيها بالذات أو الوصف اللازم، أم الوجوه الاعتبارية، أم التبعية.

اذا عرفت ذلك، فلازم الاشاعة المنكرين لتبعية الأحكام للصفات أنّه يمكن كون متعلق الحكم الطبيعية، ويمكن ان يكون متعلقة الفرد، بمعنى أنّه في الواقع يحتمل الأمرين، ويمكن كلاهما نظراً الى إن الشارع ان جعل متعلق امره الطبيعية صارت حسنة ومتعلقة للحكم، وان جعل متعلقه الأفراد فكذلك.

أما على المختار من تبعية الاحكام للصفات وادراك العقل الحسن والقبح، فان توقفنا في ان حسن الاشياء أو قبحها ذاتي ام بالوصف اللازم ام بالاعتبار، فكلاً الأمرين أيضاً محتملان؛ اذ يحتمل في الواقع كونها بالاعتبارات، فيكون متعلق الاحكام الافراد وكونها ذاتيين، فيكون متعلق الاحكام الطوائف.

والفرق بين هذا وبين الاشاعة أنّه، على مذهب الاشعري يحتمل الأمران، بالنظر الى الواقع ونفس الأمر. وأما على هذا المذهب فالاحتمال ظاهري نظري، بمعنى أنّه في الواقع يحتمل كونها بالاعتبارات، فيلزم التعلق بالافراد أو بالذات، فيلزم التعلق بالطبائع لا أنّه قابل للأمرين في الواقع، وان كلاً منهما ممكن بالذات.

وان قلنا أنّهما بالذات أو الوصف اللازم في جميع المقامات، فلازمه تعلّق الاحكام بالطبائع لا غير؛ لوجود الحسن فيها بالعرض فيتّبعه الحكم، حتى أنّه لو تعلّق حكم بفرد خاصّ في مورد من الموارد، لكان ملحوظ الشارع جهة الكلّي الموجود في تلك الخصوصية، لا الخصوصية من حيث هي؛ لعدم وجود حسن جنس فيها بالعرض.

وان قلنا أنّها بالاعتبارات مطلقاً، فقالوا: ان لازمه تعلّق الاحكام بالافراد؛ لأنّ الحسن والقبح حينئذ في الاعتبارات مشخّصة، فيتّبعها الحكم ولا صفة في الماهيّة من حيث هي يتعلّق بها حكم.

وفيه أنّهم ان ارادوا من خصوصيّات الافراد الخصوصيات الشخصية، ففاسد؛ اذ لا يختلف الاحكام بكلّ اعتبار وبكلّ وجه شخصي؛ اذ لا ريب في عدم مدخليّة اكثر الاعتبارات والوجوه في اختلاف الاحكام، بل الوجوه التي يختلف بسببها الاحكام الشرعية التي بسببها يتّصف الشيء بالحسن والقبح هي الوجوه الخاصّة التي لها صنفية وكلّية بالنسبة الى ما تحته من الافراد كإباحة المكان والغصب، أو نفع الصدق وضرره، ولا ريب ان ذلك صنف، فيكون المتعلّق في الحقيقة أيضاً كلياً.

وإن ارادوا من الوجوه والافراد اعمّ من الاصناف، فهو كما قالوه، لكن لا يترتّب عليه ما قالوه من امتناع اجتماع الأمر والنهي على هذا القول، فأنّه انما يتم ان ارادوا من الافراد الخصوصيات الشخصية لا الصنفية التي لها جهة كلّية، فان الصنف كالطبيعة الكلّية من هذه الجهة.

لكن الانصاف كون مرادهم من الافراد اعم من الاصناف، ومع ذلك يترتب عليه ما قالوه من امتناع اجتماع الأمر والنهي؛ اذ على قول^(١) الاعتباريين ماهية الصلاة مثلاً من حيث هي لا حسن لها ولا قبح، بل ان انتفي منها الجهات المقبحة كالغصبيّة وغيرها لحسنت والآ فلا، فالصلاة في المكان المغصوب لا حسن لها، فلا امر بها فلا صحّة فيها، فلا اجتماع بين الأمر والنهي.

وان قلنا بأنّ الحسن والقبح في بعض الموارد ذاتي، وفي بعضها بالوصف اللازم، وفي بعضها بالاعتبار، فتعلق الحكم بالطبيعة أو الفرد أيضاً يختلف بحسب الموارد.

وأما على المذهب المختار، ففيما علمنا ان الحسن والقبح بالوصف اللازم، حكمنا بتعلق الحكم بالطبيعة، وفيما توقفنا فيه احتمال عندنا التعلق بالطبيعة وبالفرد، ولكن في مقام العمل في موضع التوقّف يحكم بعدم حصول الامثال اذا صلّى في الدار المغصوبة مثلاً؛ لاحتمال تعلق الحكم بالفرد وعدم جواز اجتماع الأمر والنهي حينئذ فيعيد الصلاة لقاعدة الاشتغال، فيشترك في مقام العمل مع الاعتباريين، لكن عملنا باصل الاشتغال انها هو اذا كان الدليل على المأمور به لبيّاً، وأما اذا كان لفظياً كقوله «صلّ» حكمنا بأن متعلّق الأمر الطّبيعة لظاهر اللفظ السّليم عمّا يعارضه من العقل؛ لفرض التوقّف من حيث حكم العقل، فنعمل^(٢) بمقتضى ظاهر اللفظ، ونشترك في الثمرة مع القول بأنّ الحسن والقبح من الذاتيات.

(١) في (خ): القول.

(٢) في (خ): فيعمل.

ثم القائل بتعلّق الاحكام بالافراد وامتناع تعلّقها بالطبائع يتصور له وجوه:
 الأوّل: أنّ الكلّي الطبيعي ممتنع الوجود في الخارج، وكلّ ما هو ممتنع الوجود
 في التكلّيف بأيجاده من الحكيم ممتنع.

وفيه امّا أولاً: أنّا بيّنا وجوده في الخارج وبرهنا عليه.

وثانياً: سلّمنا أنّه لا دليل على امكان وجوده، لكن لا دليل على امتناعه أيضاً،
 فيحتمل ان يكون موجوداً، فيتعلّق به الحكم، ويحتمل ان لا يكون موجوداً،
 فيتعلّق الحكم بالفرد، واذا صار الأمر محلّ الشكّ، رجعنا الى ظاهر اللفظ السليم
 عن المعارض المقتضى لتعلّق الاحكام بالطبيعة، ولا نصرفه عن ظاهره بمجرد
 احتمال امتناع وجود الكلّي

وثالثاً: سلّمنا أنّه ممتنع الوجود بتّاً، لكن قد مرّ ان اعتقاد أهل العرف
 والعقلاء على وجوه، وان هذا القدر كاف في الحكم بتعلّق الأحكام بالطبائع.

فان قلت: يلزم حينئذ من الحكيم التكلّيف بالمحال.

قلنا: المسلّم من قبح التكلّيف بالمحال انها هو حيث اعتقد المخاطب بالمحالية
 ولم يقبل المولى منه غير ذلك المحال، واما اذا كان اعتقاده أنّه ممكن وأتى بشيء
 وهو الفرد بزعم أتياه بالكلّي في ضمنه، فقبل المولى عمله وحكم بامثاله وان
 كان زعم العبد فاسداً، فلا دليل على قبح مثل ذلك، وامتناعه من الحكيم نظير
 ذلك التكاليف التوطينية، فهانها قصد الأمر اصاله وذاتا هو الفرد، واستعمل
 اللفظ في الكلّي، فهو حقيقة أيضاً لا مجاز، وكونه اغراء بالجهل غير مسلّم قبحه
 اذا كان موقفاً في المقصود كالتوطيني.

فان قلت: حيث لم يكن الكلّي موجوداً لم يكن فيه صفة حسن وقبح، فكيف يتعلّق به الأمر مع قولك بدوران الاحكام مدار الصفات.

قلنا: القدر المسلّم من الدوران هو وجود الصّفة: أمّا في نفس متعلق الأمر، أو فيما هو المقصود بالذات من الأمر، وهو هنا هو الفرد والصّفة فيه موجودة نظير التكلّيف التوطيني، فان الحسن فيه أنّما هو فيما هو المقصود بالذات من الأمر لا في نفس المتعلّق، فإنّه قد يكون قبيحاً كأمر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده.

ثمّ إنّ كلّ ذا إذا أراد القائل بتعلّق الأمر بالحكم بالفرد من الافراد الشخصية على سبيل التخيير، وأمّا اذا اراد فرداً ما، فيرد عليه مضافاً الى ما سبق ان فرداً ما أيضاً كلّّي، فهو كرّر على ما فرّ منه.

الثاني: أنّ متعلّق الحكم لا بدّ ان يكون فعل المكلف بلا واسطة، و ما فيه واسطة بينه وبين المكلف، كما فيما نحن فيه من أنّ الفرد واسطة في صدور الكلّي منه لا يتعلّق به التكلّيف لوجهين:

الأول: ان المسبّب وهو الكلّي لو كان واجباً على المكلف دون سببه الذي هو الفرد لزم: أمّا التكلّيف بها لا يطاق إن كان التكلّيف بالمسبب حال عدم وجود السبب وأمّا التكلّيف بتحصيل الحاصل إن كان التكلّيف بالمسبب حال وجود السبب، وأمّا الأمران معاً إن كان التكلّيف بالمسبب في الحالين، فلا بدّ ان يكون الأمر بالمسبب أمراً باسبابه لا به حذراً من المحذورين المذكورين، ولازم ذلك عدم تعلّق الأمر بالكلّي وان كان موجوداً في الخارج

الثاني: أنَّ موضوع علم الفقه افعال المكلفين^(١) وعرفوا الحكم بأنَّه خطاب الله المتعلق بفعل المكلف والمسببات، كالكلِّي الطبيعي ليست فعلاً للمكلف بل هي آثار افعاله، فلا يمكن تعلق الحكم بها، فلا بدَّ من تعلق الحكم بنفس السبب وهو الفرد.

والجواب عن التقرير الأول أولاً: أنَّ سببيَّة الفرد للكلِّي ومسبيَّة الكلِّي له أول الكلام، بل هما موجودان بوجود واحد، ولهما اتحاد في الوجود، ولذا يجوز حمل أحدهما على الآخر، بخلاف السبب والمسبب، فإنَّ وجود أحدهما تابع لوجود الآخر ومتاخر عنه ذاتاً، والكلِّي مع فردة موجودان بوجود واحد، إلا أن أحدهما اصل والآخر تابع، فهما كلاهما فعل المكلف بلا واسطة

وثانياً: النقص بالواجبات المطلقة بالنسبة الى شروطها الوجودية، فإن الأمر بالصلاة ان كان حال وجود الطهارة خاصّة انقلب الواجب المطلق مشروطاً، وإن كان حال فقدائها خاصّة لزم التكليف بما لا يطاق، وأما في الحالتين معاً فهو أيضاً مستلزم للتكليف بالمحال؛ لأنَّ المشروط بدون الشرط محال، فالتكليف حال عدم الشرط كالتكليف بالمسبب حال عدم السبب

وثالثاً: الحلّ، وهو أنَّ الأمر بالمسبب حال عدم السبب لا بشرط عدمه، والمقدور بالواسطة مقدور، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، والحاصل أنَّ ظرف الأمر حال عدم السبب وظرف المأمور به حال وجوده.

(١) في (خ): المكلف.

و عن التقرير الثاني: بأنّ كون الكلّي اثر الفعل المكلف ممنوع، بل هو نفس فعله؛ لما مرّ من أنّه مع الفرد موجود بوجود واحد لا سبب ولا مسبب، مضافاً الى أنّ الافعال التوليدية كالمسيّبات افعال للشخص حقيقة، وموضوع الفقه هو فعل المكلف حينئذ، والى أنّه لا دليل على أنّ المراد من فعل المكلف في تعريف موضوع الفقه الفعل بلا واسطة خاصّة، بل هو أعمّ منه ومما له واسطة، فان متعلّق الاحكام كثيراً ما هو الأفعال مع الواسطة.

الثالث: من الوجوه: أنّ الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات ولازمه تعلق الاحكام بالأفراد وإن كان المراد منها الاصناف كما مرّ.

وفيه أولاً: أنّنا بطلان القول بأنّ الحسن والقبح بالاعتبارات في كلّ الموارد، وأبطلنا هذا الأيجاب الكلّي.

وثانياً: سلّمنا أنّه لا دليل لنا على بطلان ذلك، لكن لا دليل أيضاً على صحّته، فيتوقّف فيه ويرجع الى ظاهر اللفظ المقتضي لتعلّق الحكم بالطبيعة السليمة عن المعارض.

وثالثاً: سلّمنا صحّة هذا القول، لكن لازمه تعلق الحكم بالطبيعة؛ لأنّ من جملة الاعتبارات المحسنة والمقبّحة العلم والجهل، وقد عرفت ان اعتقاد أهل العرف والعقلاء أنّ المطلوب والمنهي^(١) هو الطبيعة، فهي المتّصفة بالحسن والقبح، فهي متعلّقة للحكم.

(١) في (خ): والنهي.

ورابعاً: أنا أنّ سلّمنا صحّة هذا القول مع عدم مدخليّة العلم والجهل، لكن نقول: ما المانع من تعلّق الحكم بالطّبيعة مع كون الحسن في الفرد، بأنّ يكون المقصود بالذات هو الفرد ويكون متعلّق الخطاب هو الكلّي، فيختلف المقصود بالذات مع متعلّق الطلب نظير التوطيّنات، ولا يلزم من تبعيّة الحكم للصفات ازيد من ذلك كما مرّ.

فان قلت: ما الباعث على تعلّق الأمر بالكلّي؟ مع وجود الحسن والقبح في الفرد وكونه المقصود بالذات وليس الأمر أيضاً توطيئاً.

قلنا: لعلّ المصلحة الاعلام بجواز اجتماع الأمر والنهي، واطهار أنّه لو أتى بالماهية في ضمن الفرد المحرم كان ممثلاً ومعاقباً، فتأمل.

فظهر ان القول بالوجوه والاعتبار لا يلزم تعلّق الحكم بالفرد، كما ان القول بالذاتية أيضاً لا يلزم تعلّقه بالطّبيعة؛ اذ لا مانع من وجود المصلحة في الطّبيعة، وكونها المقصود بالذات مع تعلّق الطلب بالفرد، ولعلّ المصلحة الاعلام بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي، واطهار عدم حصول الامتثال في ضمن الفرد المحرّم.

فيلخصّ من جميع ما ذكر ان العقل حاكم بجواز تعلّق الاحكام بالطبائع والافراد على جميع الوجوه، ولكن لو وجد دليل لفظي كما هو الظاهر يؤخذ بظاهره، والآ يرجع الى الاصل، وهو مع الاعتباريين بالنسبة الى اصالة الاشتغال.

المقام الرابع^(١): في أنّه لا فرق في كلّ ما مر بين الأمر وغيره من الاحكام، فمقتضى الوضع في الجميع الطّبيعية، ومقتضى العقل جواز تعلّق الحكم بها أو بالفرد، وإن الواقع في الأوامر وغيرها هو ارادة الطّبيعية؛ لظهور الالفاظ من دون وجود مانع، نعم في الاباحات والنواهي يفهم الاستغراق دون الأوامر.

ثمّ إنّ كلّ ما مرّ الى هنا إنّما هو في الاحكام التّكليفيّة، وأمّا الاحكام الوصفية كالطّهارة والنّجاسة فالظاهر أنّها أيضاً كاحكام التّكليفيّة في جواز تعلّق الحكم عقلاً بالطّباع والافراد، بعد ما علمنا بأنّ تلك الأحكام أيضاً لا تخلو عن مصالح وصفات كامنة، وأمّا ظاهر اللفظ فهو التعلّق بالطّباع كما في التّكليفيّات، لكن يفهم فيها سريان الحكم في جميع الافراد.

المقدّمة الرابعة: في تأسيس الأصل.

فاعلم أنّ من المانعين من يمنع جواز اجتماع الأمر والنّهي عقلاً، ولازمه المنع لفظاً أيضاً ومنهم من منع لفظاً وجوّز عقلاً، وقيل بالجواز عقلاً ولفظاً.

إذا ظهر ذلك، فنقول: إنّ الاصل من حيث الامكان وعدم الامكان مع المجوزين، وكذا من حيث اللفظ؛ لأنّ من لم يجوز لزمه التّقييد والتّخصيص في احد الخطابين، وهما خلافا الاصل، ومن حيث العمل الاصل مع المانعين، فأنهم بعد لزوم دفع احد التّكليّفين عن مادة الاجتماع أو دفع كليهما، عملوا بمقتضى الاشتغال ان اطرحوا الأمر، وبمقتضى اصالة البراءة ان اطرحوا النّهي، وبمقتضى الاصلين معاً ان اطرحوهما معاً، وأمّا المجوز فلا يعمل بشيء من

(١) في (خ): الثالث.

الاصلين، بل يحكم بالصحة والاثم، ولكن بعد تعارض الاصل اللبى الذي هو مع المانعين واللفظي الذي هو مع المجوزين يقدم الاخير، فيكون الاصل مع المجوزين.

اذا ظهر تلك المقدمات فهاهنا مقامات:

الأول: في جواز اجتماع المأمور به مع المنهي عنه في العامين من وجه، وفي الاعم والاختصاص مطلق من حيث الدلالة العقلية.

فالكلام أولاً في العامين من وجه في الالزاميين مع كون النهي عينياً ومتعلقاً بالوصف الفارق، كقولك صل ولا تغصب، سواء كان الواجب تعدياً صرفاً أم توصلياً كذلك أم مركباً منهما ارتباطاً أم استقلالاً، فذهب المشهور الى عدم الجواز، والحق الجواز.

لنا وجوه:

الأول: أنه لم يجز لم يقع في الشرع، وقد وقع كثيراً منها العبادات المكروهة كالصلاة في الحمام، فأنها منهية عنها تنزيهاً مع ان النسبة عموم وخصوص مطلق، واذا جاز الاجتماع في مثله ففي العامين من وجه بطريق أولى اذا تعلّق النهي فيه بعين ما تعلّق به الأمر، وفي العامين من وجه بشيء خارج من المأمور به وهو الغصب مثلاً، ولا يضر في النقض كون النهي هنا تنزيهياً، وفيما نحن فيه الزامياً؛ لاتحاد الطريق، فإنه ان لم يجز اجتماع المأمور به والمنهي عنه عقلاً في الالزاميين للزم اجتماع المتضادين لم يجز في شيء من الموارد؛ لأن الاحكام الخمسة بأسرها متضادة، وان جاز جاز مطلقاً.

فنقول على الخصم: ان الصلاة الكلي: اما ان يكون افرادها مأموراً بها حتى الفرد الواقع في الحما على ما هو مذاق الخصم من تعلّق الحكم بالفرد، فالمطلوب ثابت؛ لأنّ هذا الفرد حينئذ مطلوب الفعل لوجوبه، ومطلوب الترك لكونه مكروهاً بالاتفاق، وان كان المأمور به الافراد الواقعة في غير الحما، فلا معنى للحكم بصحة الصلاة الواقعة في الحما، مع ان الكلّ يحكمون بالصحة حتى الخصم.

فان قلت: انا نختار وجود الأمر حتى في الفرد الواقع في الحما، ولكن نقول: ان المراد بالكراهة فيه كونه أقل ثواباً لا كونه مبغوضاً ومطلوب الترك، حتى يلزم كون الشيء الواحد محبوباً ومبغوضاً من جهتين، ويلزم اجتماع الأمر والنهي بالمعنى المتنازع فيه، فان قلة الثواب لا يتلازم المبغوضية، بل هو محبوب صرف لكنّه قليل الثواب.

قلنا: أولاً أنّ في ارادة هذا المعنى من النهي ارتكاباً لخلاف الظاهر؛ لأنّ ظاهره طلب الترك لتضمّن النهي عنه المفسدة، وان خرج النهي هنا عن ظاهره أعني التحريم، لكن ما ذكر أقرب المجازات.

وثانياً: ان المراد بكون هذا الفرد أقلّ ثواباً: إمّا أنّه أقلّ ثواباً من الغير مطلقاً مماثلاً كان لهذا الفرد، كالفرد الآخر من الصلاة في الحما، ام مخالفاً كالصلاة في الخارج من الحما، وكغير الصلاة من الزكاة ونحوها واما كونه أنّه أقلّ ثواباً من الغير في الجملة، بمعنى ان يصدق عليه أنّه أقلّ ثواباً من غيره في الجملة، وإن كان هو أيضاً أكثر ثواباً من بعض العبادات، وإمّا أنّه أقلّ ثواباً من غير معيّن في

الخارج، بمعنى ان للطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن الخصوصيات لها ثواباً مقررأ كمائة مثلاً، ولكن اذا اختصّت بالخصوصيات، فقد لا يؤثر الخصوصية في الطبيعة زيادة ونقصاناً، وقد تزيد عليه وقد تنقص عنه لأجل الخصوصية، وهذه الثلاثة كالصلاة في البيت والمسجد والحمام، والاخيرة منها تسمّى مكروهة، والمراد بالكراهة حينئذ أنّه اقل ثواباً من اصل الطبيعة من حيث هي، والكل باطل.

أمّا بطلان الأول: فأولاً عدم الانعكاس؛ اذ لا ريب في ان مراتب المكروهات متدرجة، فالصلاة في الحمام بسنخها مكروهة، وقعت بالجماعة أم فرادى، بحضور القلب ام بغيره، ولا ريب في ان ثواب الانفراد اقل من الجماعة، وما لا حضور فيه أقل ثواباً ممّا فيه الحضور وان كان الكل مكروها لوقوعها في الحمام. ولازم المعنى الأول ان المكروه من الصلاة الواقعة في الحمام هو ما كان أقل ثواباً مما عده مطلقاً مائثاً ومخالفأ، فتتخصر الكراهة في الفرد الذي وقع في الحمام وكان اقل ثواباً من جميع الافراد، فيخرج جملة من افراد الصلاة الواقعة في الحمام عن كونها مكروهة، وينحصر مكرر العبادة في فرد واحد وهو أقل ثواباً من الكل، فلا ينعكس تعريف مكروه العبادة أعني بأنّه عبادة عمّا هو اقل ثواباً من الغير على الاطلاق.

وثانياً: بأنّ ارادة قلّة الثواب، و بيان ذلك إمّا من نفس النهي، بأن يكون لا تصلّ في الحمام مستعملاً الثواب، ويكون اخباراً عن قلّة الثواب لا انشاءً، وأمّا انّ النهي مستعمل في طلب الترك، لكن الدّاعي لطلب الترك قلّة الثواب لا

وجود المفسدة في الفعل حتّى لزم اجتماع المتضادين ويصير من محلّ النزاع، وكلاهما فاسدان.

أمّا الأول: فلاّته لا يصحّ ارادة هذا المجاز من النهي؛ لعدم وجود العلاقة المأنوسة، فهو غلط لغة، وان اقيم عليه قرينة.

سَلّمنا صحّة ارادة هذا المجاز من النهي بالذات، لكنه فرع قيام القرينة على ارادته^(١)، ولا يكفي في ارادته بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي؛ اذ ليس ذلك اقرب المجازات حتّى يتعيّن بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة، بل هو ابعد المجازات؛ لأنّ المعنى الحقيقي هو طلب الترك الحتمي لوجود المفسدة المقتضية له، والمجاز الاقرب طلب الترك لوجود المفسدة في النهي عنه لكن لا؟ بحيث يوجب حتم الترك، ثم طلب الترك مع عدم وجود المفسدة اصلاً كالاّحتمال الثاني من الاحتمالين، ثم استعمال النهي في غير الطّلب كالاّحتمال الذي ممّا نحن فيه فهو ابعد المجازات، و ارادته بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة ك ارادة المجاز دون قرينة على عدم ارادة الحقيقة.

فنقول: لا معنى لارادة ابعد المجاز من التّهيّ التنزيهى بعد قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي مع وجود اقرب المجازات؛ لأنّ ذلك اغراء بالجهل، وأنّما الذهن ينصرف الى اقرب المجازات، إلّا ان يدعي وجود القرينة الصّارفة عن الحقيقة والمعنيّة لارادة هذا المعنى المجازي، وهو كما ترى.

و اما الثاني، أولاً: فلأنّ قلّة الثواب لا تصلح كونه داعياً لطلب الترك، فان الصلّاة في البيت أقلّ ثواباً من المسجد مع عدم ورود النهي عنها، وربّ شيء هو قليل الثواب ولم يرد فيه نهي اصلاً، فذلك كاشف عن ان قلّة الثواب لا تصير داعية وسبباً لطلب الترك، وأنّما الدّاعي له وجود المفسدة في المطلوب تركه ولو بحسبه، مع أنّ هذا أيضاً مجاز بعيد لا معنى لارادته^(١) مع وجود الاقرب بمجرّد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة، ولا قرينة معيّنة لارادة هذا المجاز بخصوصه.

وثانياً^(٢): بأنّ ذلك انما يتم فيما له بدل من العبادات، واما ما لا يدلّ له من العبادات كالصلّاة المبتدأة في الأوقات المكروهة، والصيام في الأيام المخصوصة المنهي عنها تنزيهاً، فلا؛ فان الصلاة المبتدأة مستحبة في كلّ ان يسع لها، والصّوم مستحب في كلّ يوم، فلا معنى لطلب الشارع ترك تلك العبادة مع عدم امكان التّدارك، ولا يكون مجرّد قلّة الثواب داعياً لترك ذلك العبادة وتفويت ذلك الثواب، بل الاثمة عليهم كانوا يواظبون على تركها ويأمرون شيعتهم بالترك، فلو لم يكن في تلك العبادة مفسدة وقبح بحسبها، لم يفعلوا كذلك بمجرّد قلّة الثواب، مع عدم البدل وعدم امكان التّدارك وعدم وجود جابر لتركها، فكيف ينهى الشارع عن ارتكاب تلك العبادة ويأمر باتيان نقيضها الذي لا ثواب فيه أصلاً بمجرّد كونها قليل الثواب، نعم اذا كان لها بدل، يمكن ان يقال: ان الشارع نهي عن تلك العبادة وأمر باتيان ما هو احسن منها واكثر ثواباً.

(١) في (خ): لارادة.

(٢) في (خ): وثالثاً.

فان قلت: لا يلزم كون البدل من جنس المبدل، فالصلاة في الأوقات المكروهة أمر المعصوم عليه السلام بتركها، وبارتكاب غيرها في تلك الأوقات، كقراءة القرآن وزيارة القبور، وغيرهما مما هو أكثر ثواباً من تلك العبادة المكروهة، فطلب ترك ما هو الأقل ثواباً إنما هو لتضاده مع ما هو أكثر ثواباً، فطلب ترك هذا ليأتي المكلف بذلك، فلا يختص ذلك بما له بدل من جنسه.

قلنا: ما ذكرته صحيح في العبادة الفعلية وان لم يكن لها بدل من جنسها، وأما التركية التي تجتمع وتجامع كل عبادة كالصوم، فلم يحكم بتركها مع أنه لا بدل لها أصلاً، فلا جرم يكون النهي لوجود المفسدة.

وأما بطلان الثاني، فأولاً: بعدم الاطراد، ولأن الصلاة في البيت أيضاً أقل ثواباً من غيره في الجملة، وصلاة المسجد فرادى أقل ثواباً من الجماعة فيه، ولا يبقى عبادة غير مكروهة الا الفرد الافضل من كل الافراد مكاناً وزماناً وكيفية، ولا يقول به الخصم، بل لازم ذلك عدم انقسام العبادة الواجبة الى المستحبة والمكروهة والمباحة؛ لدخول المباحة مع أكثر افراد المستحبة في المكروه وثانياً^(١): بالوجهين الأخيرين المذكورين في بطلان الأول.

وأما بطلان الثالث، فأولاً: بأن وجود الثواب في الطيبة من حيث هي فرع حسننها من حيث هي، وهو ينافي تعلّق الحكم بالافراد، والقول بأن الحسن والقبح بالاعتبار، بل ذلك يناسب مذهب الذاتيين والقائلين بتعلّق الاحكام بالطبائع.

(١) في (خ): وثانياً وثالثاً.

فان قلت: لعلَّ الخصم يمنع جواز اجتماع الأمر والنهي لأجل تعلّق الحكم بالفرد وكون الحسن والقبح بالاعتبار بل لأجل أنّه يقول بوجوب مقدّمة الواجب، والافراد مقدّمات للطبيعة، فللطبيعة من حيث هي ثواب مقرر، والخصوصيات بعضها مباحة، وبعضها مستحبة، وبعضها مكروهة، كصلاة البيت والمسجد والحمام، وعلى ذلك لا يتمشى هذا الجواب.

قلنا: نعم ولكن على القول بوجوب المقدّمة لا بدّ من التصرف في احد الخطابين: أمّا الأمر، وأمّا النهي فمسلّم فيما اذا كان الأمر والنهي الزاميين، خصّصنا^(١) الأمر في مادّة الاجتماع، وابقينا^(٢) النهي بحاله، وفي النهي التنزيهي وان كان الأمر الزامياً كالفريضة في الحمام قدمنا^(٣) الأمر وحكم^(٤) بالصحة، وتصرفت في النهي وحملته على قلة الثواب، فأمّا تصرف في المقامين في الأمر، وأمّا في النهي، فما معنى التشكيك، ألاّ ان يقول: ان في الالزاميين كان مقتضى الخطابين متضادين من كلّ جهة، فخصّصنا الأمر لقوة دلالة النهي.

وأمّا في النهي التنزيهي والأمر الالزامي، فلمّا كان كلّ الخطابين متفقين في الدلالة على صحّة العبادة، وكان جهة الأمر حينئذ أقوى لاعتضاده بدلالة النهي التنزيهي على الصحّة، قدمنا الأمر وتصرفنا في النهي، وحملناه على قلة الثواب لا على وجود المفسدة.

(١) في (خ): خصّصت.

(٢) في (خ): أبقيت.

(٣) في (خ): قدّمت.

(٤) في (خ): وحكمت.

وفيه ان الذي يقول بوجوب المقدّمة انها يقول بوجوب الافراد المباحة، واما المحرمة فلم يتعلق بها الأمر المقدمي اصلاً حتى على القول بوجوب المقدّمة.

فنقول: على ذلك القول الذي يقول بوجوب المقدّمة لوجود الأمر المقدمي ويتعلّق الحكم الاصيل بالطبيعة: انك قد خصّصت الأمر المقدمي بالفرد المباح، فهل تخصيص الأمر المقدمي بالمباح يوجب تخصيص الأمر بذى المقدّمة أيضاً بتلك الافراد، بأن يكون المطلوب الاصيل ايجاد الماهية في ضمن الفرد المباح، لا ايجاد الماهية حيثما كانت، فلو أتى بالماهية في ضمن الفرد المحرم لم يكن ممثلاً، ام لا يوجب تخصيص الأمر المقدمي تخصيص الأمر بذى المقدّمة، بل الماهية من حيث هي مطلوبة حيثما وجدت ولو في ضمن الفرد المحرم، لكن الأمر المقدمي لا يحصل الامثال به الا اذا أتى بالماهية في ضمن الفرد المباح، واما نفس الماهية فيحصل^(١) الامثال بها في ضمن كلّ فرد.

فان قال بالأول قلنا: ان ذلك ليس معنى تعلّق الأمر الاصيل بالطبيعة من حيث هي، بل بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد المباح، وذلك ليس الا عين تعلّق الحكم بالفرد الذي يقول به القائل بالوجوه والاعتبارات.

وان قال بالثاني قلنا: ما الدّاعي حينئذ للحكم بعدم صحّة الطبيعة الماتى بها في ضمن الفرد المحرم، غاية ما في الباب كون المقدّمة حراماً صرفاً مسقطاً عن الواجب.

وثانياً وثالثاً بالوجهين الأخيرين المذكورين في بطلان الأول، هذا.

(١) في (خ): فحصل.

و في المقام اشكال وارد علينا مشترك بيننا وبين الخصم، فللخصم ان يقول: علينا ما تقولون انتم في العبادات المكروهة التي لا بدّل لها، وما معنى الكراهة فيها؟ فان قلتم ان المراد بكراهتها قلة الثواب، ورد عليكم الايرادات السابقة.

وان قلتم ان المراد بالكراهة الكراهة المصطلحة الكاشف عن المفسدة، فهو مستلزم لأجل عدم وجود البدل وانحصار الكلي في الفرد للجمع الأمر ي بين الأمر والنهي، وهو قبيح لعدم امكان الامتثال بالخطابين، فهو تكليف بما لا يطاق، ويلزم أيضاً على القول بتعلّق الحكم بالفرد اجتماع الضدين، أي الأمر والنهي في شيء واحد شخصي من جهة الخصوصية.

وان قلنا بتعلّق الحكم اصالة بالطبيعة وبوجوب الفرد مقدمة، لزم ذلك أيضاً.

وان قلنا بتعلّق الحكم بالطبيعة وبعدم وجوب المقدّمة رأساً، فلا يلزم فيه الآ عدم امكان الامتثال؛ للانحصار في الفرد المنهي عنه.

والحاصل أنّ الأمر والنهي: امّا متعلقان بالطبيعة، أو بالفرد، أو الأمر بالطبيعة، والنهي عن الفرد^(١) أو بالعكس^(٢)، والأولان مستلزمان لاجتماع المتضادين وللتكليف بما لا يطاق.

والثالث مستلزم للتكليف بما لا يطاق.

والرابع غير معقول.

(١) في (خ): بالفرد.

(٢) في (خ): العكس.

والجواب: أنَّ النهي التنزيهي في تلك العبادات باق بحاله ولا امر في البين.

فان قلت: حيث لا امر فلا صحّة، والحال انك تحكم بالصحة.

قلنا: أنَّ الشيء الذي هو محبوب عند المولى قد يتعلّق به الأمر، فيكون الآتي به مثاباً وممثلاً للأمر، ويكون عبادته صحيحة بمعنى موافقته^(١) الأمر، ولكن مع ذلك لو أتى به العبد لأنّه محبوب عند المولى كان مثاباً، وان لم يكن هاهنا امر حتى لو ذم المولى العبد باتيان ذلك الشيء لذهمه العقلاء، ففي هذا القسم يحصل الثواب، ويكون عبادة صحيحة بمعنى موافقة المحبوب والصحة التي هي حاصلة في تلك العبادات المكروهة التي لا بدل لها من القسم الاخير، فان الطبيعة محبوبة من حيث هي وان لم يتعلّق بها امر، فالآتي بها مثاب ولو ترك هذا الفرد بقصد ان المولى امر بتركه كان مثاباً أيضاً فهو مكروه ليس الاّ إذ لا أمر، ومع ذلك يصحّ الفعل بالمعنى المذكور.

وفيه أولاً: أنَّ وجود الحسن في تلك العبادات لا دليل عليه حتّى يقال أنّها صحيحة بمعنى موافقة المحبوب؛ اذ الكاشف عن حسن الطبيعة في ضمن تلك الافراد: اما العقل فهو غير مستقل في ادراك حكم العبادة التعبدية وحسنها وقبحها، إلا أن يكون مذهب المجيب كون حسن الاشياء وقبحها بالذات، أو الوصف اللازم في بعض جميع المقامات والموارد، فيكون الكاشف عن الحسن الذاتي هو العقل عموماً، وان لم يدرك خصوص المقام، واما وجود الأمر بها الكاشف عن حسنها، فالمفروض انتفائه، واما الاتفاق على حسنها في ضمن تلك

(١) في (خ): موافقة.

الأفراد فممنوع، وأمّا دلالة النهي التنزيهي على الصّحة التزاماً والا كان حراماً؛ لأنّ العبادة من حيث هي إمّا راجحة وأمّا محرّمة للتشريع، فمنع دلالة النهي التنزيهي على الصّحة؛ اذ رب مكروه لا ثواب في فعله ولا رجحان فيه أصلاً، كأكّل لحم الحمير، فلزم كون العبادة إمّا راجحة وأمّا محرّمة للتشريع.

يدفعه أنّ التشريع أنّما يلزم حيث لم ياذن الشارع في الفعل، وهاهنا اذن فيه حيث جعله مكروهاً لا حراماً، ووجود الثواب في فعل العبادة مطلقاً لا لزوم فيه عقلاً، وأمّا العمومات كقوله (الصّلاة خير موضوع)^(١) و(الصوم جنة من النار)^(٢) فمنع دلالتها عرفاً على الحسن بعد ورود النهي عن تلك العبادات.

وثانياً: النقض؛ اذ لو كان مجرّد وجود الصّفة في الشيء سبباً لصحّته وإن لم يتعلّق به أمر، لزم صحّة الصّلاة المبتدأة في المكان المغصوب، وإن انحصر المكان فيه لوجود الحسن أعني الصّفة الذاتية، كما هو لازم من يقول فيما نحن فيه بوجود الحسن مع وجود جهة المفسدة، فإن ذلك لا يلازم القول بالذاتية أو الوصف اللازم، مع اجماعهم حين الانحصار على سقوط الأمر وعلى عدم الصّحة، مستندين بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي الأمر، وعلى ما يقوله^(٣) المجيب لا يلازم من سقوط الأمر عدم الصّحة لوجود الحسن، فلا معنى لاستنادهم في عدم بقاء الصّحة على عدم بقاء الأمر، معلّلين آياه بعدم جواز

(١) بحار الأنوار ٨٣: ٣٠٨ ح ٩ عن كتاب الإمامة والتبصرة.

(٢) أصول الكافي ٣: ١٩ و ٣٤، فروع الكافي ٤: ٦٣ ح ١.

(٣) في (خ): يقول.

اجتماع الآمري، بل لازم هذا المجيب صحّة الفريضة في الدّار المغصوبة أيضاً لوجود الصّفة، فلا معنى للامر بالاعادة لحصول الغرض وهو حصول الصّفة. فان قيل: إنّ ما نحن فيه من العبادات لا المعاملات حتّى يسقط الأمر بحصول الغرض.

قلنا: على ما يقوله هذا المجيب يكون تلك العبادات مثل المعاملات، فيلزمه ما ذكر فتأمل.

وثالثاً: أنّ تلك العبادات قد تعلق النهي التنزيهي بها لذاتها، كتعلق النهي التحريمي بصلاة الحائض، فكما ان الحائض حال الحيض منهيّة عن ماهيّة الصّلاة، فكذا الشخص في الأوقات منهي^(١) عن ماهيّة العبادات، والعرف يفهم تعلق النهي بالماهية في المقامين، واذا تعلق النهي بذات العبادة المكروهة التي لا بدل لها، فكيف يتصوّر الحسن في ماهياتها هنا من حيث هي حتّى تكون صحيحة بمعنى موافقة المحبوبة.

ورابعاً: أنّه بعد عدم وجود الأمر في تلك العبادات كما يدعيه المجيب، لا معنى للاستدلال على جواز اجتماع الأمر والنهي بالنقض بالعبادات المكروهة التي لا بدل لها؛ لأنّها ليست من محلّ النزاع؛ لعدم كون النهي فيها الزامياً، وليست أيضاً نظير محلّ النزاع؛ لأنّ نظيره ما اجتمع فيه الأمر والنهي وان لم يكونا الزاميين، وهاهنا لا امر حتى يكون من اجتماع الأمر والنهي، فلا وجه للنقض بها اصلاً.

(١) في (خ): منهيّة.

فان قلت: لعلّ نقض المجيب بما اجتمع فيه الاطاعة وضدها وان لم يكن أمر، وفي تلك العبادات اجتمع الاطاعة وضدها وان لم يكن أمر، فالنقض بمحلّه. قلنا: الكلام ليس في مطلق اجتماع الاطاعة والعصيان، بل في الاطاعة والعصيان المسيبين من الأمر والنهي، ألا ان يقال: ان النقض انها هو بالعبادات المكروهة لا بخصوص ما لا بدل له، ويكفي في صحّة النّقض كون المكروهات التي لها بدل^(١) مما اجتمع فيه الأمر والنهي؛ اذ يكفي للنقض مورد واحد، فأصل الاستدلال بالنقض في العبادات المكروهة صحيح مضافاً الى أنّه يمكن ان يقال من جانب المجيب: ان محط نظر منكر جواز الاجتماع هو تعلّق الحكم بالفرد؛ لكون الحسن والقبح بالاعتبار وعدم اتصاف الذات من حيث هي بصفة الحسن والقبح.

فنوقض بما لا بدل له من مكروه العبادة رافعاً لما تخيّل الخضم في وجه المنع من عدم اتصاف الذات من حيث هي بالصّفات، فاتّأ نرى في تلك العبادات التي لا بدل لها أنّها منهية عنها لأجل شخصها، مع كونها ذي صفات بالذات وان لم يكن فيها أمر، فلو كان الحسن والقبح بالاعتبار لما اتّصفت هذه بالحسن الذاتي مع أنّها متصفة به، ولذا يحصل الاطاعة بها عند اتیان المأمور بقصد أنّها محبوبة عند المولى، فتأمّل.

وخامساً: أن الظاهر من صحّة العبادات المكروهة في كلام الأصحاب هو موافقة الأمر لا المحبوبة، فهذا الجواب يخالف لظاهر كلماتهم، فظهر بطلان هذا الجواب بكلّ تلك الوجوه، أو بعضها الخالي عن الأيراد.

(١) في (ط): التي لا بدل لها.

والحاصل أننا نقول: لا معنى لصحة تلك العبادات مع كراهتها للزوم التكليف بالمحال، بل لا بد إما من القول بالكراهة والفساد، وإما بالصحة مع عدم الكراهة، أو جعل الكراهة بمعنى قلة الثواب.

ثم إن المانعين لو أجابوا عن أصل النقص بالعبادات المكروهة، بأن المناهي التنزيهية راجعة إلى شيء خارج عن العبادة، بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء، فإن النهي^(١) عن الصلاة في الحمام إنما هو نهي عن تعرض الرشاش، وفي مواطن الأبل عن إنفاره، وفي البطائح عن تعرض السيل، ونحو ذلك، فلم يجتمع الأمر والنهي في متعلق واحد ذي جهتين، بل تعدد المتعلق وخرج عما نحن فيه.

لأجبنا عنه أولاً: بالنقص بالعبادة المكروهة التي لا بد لها التي تعلق النهي فيها بها لذاتها كما مرّ، فأين الأمر الخارج الذي تعلق النهي به، وإن جعلوا الكراهة بمعنى قلة الثواب، فخرجوا عن هذا الجواب، ورجعوا إلى الجواب الأول.

وثانياً: أننا استقرينا ووجدنا التواهي المتعلقة بالعبادات المكروهة كلّها أو جلّها متعلقة بها نفسها، كقوله (لا تصلّ في الحمام)^(٢) و(لا تصلّ في مبارك إلا بل^(٣) وفي البطائح)^(٤) وهكذا بخلاف التحريمية التي نحن فيها؛ إذ المفروض هو تعلق النهي فيها بشيء خارج، كصلّ ولا تغضب فالأمر بعكس ما ذكرتموه.

(١) في (خ): فالنهي.

(٢) فروع الكافي ٣: ٣٩٠ ح ١٣، التهذيب ٣: ٣١٩، ح ٨٦٣.

(٣) بحار الأنوار ٦٤: ١١٠-١١١.

(٤) الكافي ٣: ٣٩٠ ح ١٣، من لا يحضره الفقيه ١: ١٥٦، الخصال، ص ٤٣٤، ح ٣١.

وثالثاً: أنّه لا فرق بين تعلّق النهي بشيء خارج من العبادة، وبين تعلّقه بالعبادة لأمّ خارج عنها، وما نحن فيه من الآخر، وكذلك النواهي التنزيهية حيث تعلّق النهي فيها بالعبادة لأمر خارج فلا فرق بين التحريمي والتنزيهي.

ورابعاً: أنّا سلّمنا تعلّق النهي التنزيهي بأمر خارج، كتعلّقه بتعرّض الرشاش، لكن حينئذ يكون النسبة بين المأمور به والمنهي عنه تنزيهاً عموماً من وجه، ويكون مثل ما نحن فيه، فما الداعي لتجويز الاجتماع في أحدهما دون الآخر؟.

وخامساً: أنّا سلّمنا عدم تعلّق النهي التنزيهي بذات العبادة، لكن نقول: ان متعلّق النهي التنزيهي أمّا هو الأمر الخارجي، أي الكون في معرض الرشاش مطلقاً، وان لم يكن في ضمن الصلاة، فهو مستلزم لمحذورين: أحدهما كون الصّلاة في الحّمّام اذا لم تكن في معرض الرشاش غير مكروه، والآخر كراهة الكون في معرض الرشاش وان لم يكن مصلياً. وأمّا الكون في معرض الرشاش الحاصل في ضمن الصّلاة، فهو مستلزم للمحذور الأول، وهو اختصاص الكراهة بصورة معرض الرّشاش لا مطلقاً.

وما يقال: أنّه لا يلزم الاطراد في العلل الشرعية، كما في استحباب غسل الجمعة لرفع ارياح الأباط مع استحباب، وان لم يكن ريح، فلا يقدح بقاء الحكم مع زوال العلة الشرعية كما هو مشاهد، فلا يلزم المحذور الأول.

يدفعه انا قد برهنا تبعية الاحكام للصفات بالبرهان العقلي، فالقائل بعدم لزوم الاطراد في العلل ان اراد ان هذا الشيء علّة للحكم، ومع ذلك يبقى

الحكم بعد انتفائه، فهو باطل؛ إذ من المحال بقاء المعلول بعد ارتفاع العلة، فبقاء الحكم بعد ارتفاع ذلك الشيء كاشف عن عدم كونه علة له، ومن عدم كون الصفة الكامنة، والألزم وجود الحكم بغير الصفة الكامنة.

وإن أراد أن العلل المنصوصة شرعاً معرّفات لا علل حقيقة، كتشريع العدة لبراءة الرحم حتّى فيما علم فيه بالبراءة، وتحريم الخمر للاسكار مع حرمة القطرة الغير المسكرة، فهو حقّ لكن المثال الذي ناقشنا فيه وقلنا فيه بلزوم المحذورين أو المحذور الواحد ليس علة منصوصة من الشرع بل مستنبطة، فما معنى التفوه بهذا الكلام في المقام كما صدر عن بعض الأعلام.

ثمّ أنّهم لو أجابوا عن أصل النقض بأنّ الكراهة في العبادات المكروهة عبارة عن مرجوحيتها بالاضافة الى غيرها، فكلّ عبادة راجحة بذاتها إلا أن بعضها ارجح من بعض.

والفرق بين هذا الجواب والجواب الأول: أن المرجوحية بهذا المعنى ملزوم لقلة الثواب، وقلة الثواب لازم لها، لكن المجيب في الجواب الأول كان نظره الى تدرّج مراتب اللازم وهو الثواب، وهنا الى تدرّج مراتب الملزوم أي المرجوحية بالمعنى المذكور، فالجوابان متقاربان.

لأجبنا عنه بما أجبنا عنه في الجواب الأول، من أن المراد من الغير: أمّا الغير على الإطلاق، وأمّا في الجملة وأمّا الغير المعيّن الى آخر ما مرّ، هذا إذا كان مراد المجيب من المرجوحية عدم حصول منقصة اصلاً في نفس العبادة، بل مجرد كونها ارجح كما قلنا.

ولو اراد من المرجوحية بالاضافة حصول منقصة فيها لأجل كون فعلها موجباً لترك الأرجح، وبذلك يحصل فيها منقصة، قلنا: مضافاً الى ما مر من ان متعلق الأمر والنهي التنزيهي الكاشف عن وجود المفسدة: أما الطبيعة، وأما الفرد، وأما متعلق الأمر الكلي ومتعلق النهي الفرد، وأما العكس، والأخير غير معقول، ولو كان معقولاً لم يضرنا بل يجدينا، وأولاً لان مستلزمان للاجتماع الأمرى واجتماع الضدين.

والثالث: ثبت به المطلوب، أعني الجواز في الالزاميين أيضاً؛ لاتحاد المناط باجتماع الحكمين المتضادين مع تعدد الجهة.

فان قلت: الكراهة في العبادات المكروهة بالمعنى المصطلح، لكن فرق بينها وبين ما نحن فيه وهو أنه لو اريد الطبيعة السارية في الافراد وفيما نحن فيه، لزم ان يكون الكلي الموجود في ضمن الفرد المحرم أيضاً مطلوباً، ويكون العبد بأتيانه ممثلاً ومرخصاً في اتیان الطبيعة من حيث هي مطلقاً، وان لم يرخص في الفرد المحرم من حيث الخصوصية، وذلك مناف لغرض المولى، وهو عدم ارتكاب العبد الفرد المحرم، بخلاف ما لو اراد الطبيعة في ضمن الفرد المباح خاصة، فلا منافاة للغرض، ولا يجوز معه اجتماع الأمر والنهي.

وأما في العبادة المكروهة، فلما لم يكن الترك غرضاً للأمر لأنه قد اخذ في مفهوم الكراهة الرخصة في الارتكاب، فلا يلزم منافاة الغرض في ارادة الطبيعة السارية من الأمر حتى في الفرد المكروه.

قلنا: إنّ غرض كلّ شيء بحسبه، فإن الغرض في المكروه المصطلح أيضاً تعلق بعدم وجود المفسدة في الخارج، وعدم صدوره من المكلف، وإن لم يكن ذلك بطريق البت والجرم، فمن تجويز الاتيان بالكلي في ضمن المكروه ينتفي الغرض الذي صار سبباً للطلب التنزيهي، فمنافاة الغرض حاصلة في المقامين على ما زعمته، مع أنّه لا منافاة للغرض قطعاً بعد الوقوع من الحكيم، فثبت جواز الاجتماع الأمر والنهي فيما نحن فيه؛ لأنّه لو لم يجز لم يقع، وقد وقع كثيراً منها العبادات المكروهة.

ومنها العبادات المباحة بالاباحة بالمعنى الاخصّ كصلاة البيت، فإن متعلّق الوجوب والاباحة: أمّا الطّبيعة، وأمّا الفرد، وأمّا متعلّق الوجوب الطّبيعة ومتعلّق الاباحة الفرد، وأمّا العكس والاخير غير متصوّر، والأولان مستلزمان لاجتماع الضدّين، والثالث مثبت المطلوب بنحو ما مرّ من المناط.

و جعل الاباحة بمعنى قلة الثواب قد مرّ الجواب عنها بما يمكن استخراجها هنا، مع أنّها حينئذ لا تكون مباحة بل مكروهة بناءً على هذا الجواب في العبادات المكروهة، وكذا القول بلزوم منافاة الغرض قد مرّ جوابه، فإن اللزوم ممنوع، والا لزم في المكروهات.

ومنها العبادات المستحبّة بنفسها مع أتيانها بوجه مستحب، كالصّلاة المستحبّة في المسجد، فإن متعلّق الأمرين الاستحبابين: أمّا الكلي، وأمّا الفرد، وأمّا متعلّق احدهما الكلي ومتعلّق الآخر الفرد، والأولان مستلزمان لاجتماع المثليين وهو محال، وفي الاخيرين يصحّ، فيقول ان كفي تعدد الجهة في اجتماع

المثلين كفي مطلقاً حتى في اجتماع الضدين لمشاركتها مع الضدين في امتناع الاجتماع في محل واحد، وإن لم يكف لم يكف مطلقاً.

ومنها العبادات الواجبة المستحبة، كالفريضة في المسجد، فأنتها مشتملة على واجب ومستحب، فإن متعلق الأمر الاستحبابي وهو طلب الفعل لا على سبيل الحتم والالزام: أما هو نفس الصلاة، وأما مطلق الكون في المسجد مثلاً، وأما الكون في المسجد حالكونه في ضمن الصلاة.

فإن قلت بالأول، قلنا: إن متعلق الأمر الوجوبي والندبي أما الكلّي، أو الفرد، أو متعلق الأمر الإيجابى الفرد ومتعلق الأمر الندبي هو الكلّي، أو العكس، و الأول مستلزم لاجتماع الضدين في الكلّي، وهما الاذن في الترك والمنع عن الترك، وهو محال ومستلزم لكون الصلاة في غير ذلك المكان المستحبّ أو الزمان المستحب مستحبة أيضاً لسريان الكلّي المستحب من حيث هو كما هو المفروض في جميع الافراد، فيكون الصلاة في البيت أيضاً مستحبة

و الثاني موجب لاجتماع الضدين في الفرد، ولعدم كون الصلاة في غير المسجد مثلاً واجبة؛ لفرض تعلق الأمر الوجوبي بخصوص الفرد المستحب، ألا إن يقول بتعلق الأحكام بالافراد تخييراً، فالفرد الواقع في المسجد واجب تخييراً كالواقع في غيره ولكنه مستحبّ أيضاً، بخلاف غيره من الافراد، فيندفع المحذورين الاخيرين على مذهبه، ويبقى الأول وهو اجتماع الضدين في الفرد.

و الثالث مستلزم لعدم كون افراد الصلاة ما عدا المسجد واجبة، ولكون خصوص الصلاة في المسجد واجبة، وكلاهما بديهي الفساد.

والرابع موجب لاجتماع الضدين^(١) في محل واحد مع تعدد الجهة، فيكون مثبتاً للمطلوب من كفاية تعدد الجهة في اجتماع المتضادين، فلازمه جواز اجتماع الأمر والنهي.

وان كان الثاني، ففيه أولاً: أنه لا يتم في المستحبات الزمانية، كالصلاة الصلاة الواجبة في أوقات الفضيلة، فلا يمكن ان يقال: ان الأمر الاستحبابي متعلقه مطلب الكون في هذا الزمان وان لم يكن في ضمن الصلاة؛ لأن الكون في ذلك الزمان من القهريات ولا يمكن استحبابه.

وثانياً: سلّمنا كون مطلق الكون في المسجد من حيث هو مستحباً، لكن الاستحباب الحاصل للصلاة أنّها هو استحباب خاص للصلاة لا لأجل حصول الكون المطلق فيه، فهنا حقيقة استحبابان: أحدهما الكون في المسجد من حيث هو، والآخر الكون فيه للصلاة، ونقضنا أنّها هو باجتماع الاستحباب الصلّاتي مع الوجوب، فيعود ذلك الى الشق الأول، وسيجيء فيه التريديدات الأربعة بعين ما مرّ

وثالثاً: سلّمنا تعلّق الاستحباب بمطلق الكون في المسجد ليس الا، لكن حينئذ يكون النسبة بين الواجب والمستحب المتضادين عموماً من وجه، ففي مادة الاجتماع لا بدّ من كفاية تعدد الجهة، فيثبت به المطلوب، وان كان الثالث فظهر جوابه ممّا مرّ في الثاني؛ لجريان الجواب الاخير هنا أيضاً ان لم نقل بجريان الأولين أيضاً.

(١) في (خ): المتضادين.

فان قلت: ان الأمر الاستحبابي في الصّلاة الواجبة في المسجد مثلاً ليس باقياً على المعنى المصطلح، بل هو كناية عن مطلق الرجحان الحاصل في العبادة الغير الموجب للمنع عن الترك.

قلنا: أولاً: انّ حمل الأمر الاستحبابي على ذلك خلاف الظاهر لا دليل عليه. وثانياً: سلّمنا لكن نقول: ان مورد الصّفتين اللّتين احدهما الرجحان الموجب للمنع من الترك، وثانيهما الرجحان الغير المستلزم لذلك: امّا الكلّي، أو الفرد، أو مورد الصّفة الوجوبية الفرد ومورد الاستحبابية الكلّي، واما العكس، والأولان مستلزمان لاجتماع الضدين في شيء واحد؛ لتضاد الصّفتين أعني الرجحانين من حيث اللاّزم، أعني استلزام المنع عن الترك والاذن فيه، فيتضادّ الوصفان والملزومان بالعرض فلا يجوز الاجتماع.

والثالث: مستلزم لاستحباب الكلّي حيثما وجد حتّى في البيت، وهو فاسد، كما أنّه يلزم ذلك أيضاً في صورة تواردهما معاً على الكلّي، والأخير موجب لاجتماع الضدين بتعدد الجهتين فيثبت المطلوب، ومع ذلك يكون الارتكاب خلاف الظاهر في الأمر الاستحبابي خالياً عن الفائدة.

الدّليل الثاني على جواز اجتماع الأمر والنّهي فيما نحن فيه: ان بناء العقلاء طرّاً قديماً وحديثاً سلفاً وخلفاً ممّن لا يكون ذهنه مسبوقاً بشبهة على جواز الاجتماع، فلو امر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن التصرف في ملك الغير فخاطه في ملك الغير، عدّ ممتثلاً ومطيعاً من جهة الأمر، ومعاقباً وعاصياً من جهة النهي، ولا يؤمر بالخياطة مرّة ثانية، ومن المقطوع ان كلّ اهل العقول الذين اذهأتهم غير

محفوفة بالشبهات اذا كان بناؤهم في كل زمان على الجواز، لم يكن ذلك خطأ بل يكون ثواباً وحقاً.

فان قلت: ان وجوب الخياطة توصيلي، والواجب التوصل لي لو اجتمع مع الحرام سقط الأمر عند العقلاء، لكن كلامنا ليس في سقوط الأمر، بل في اجتماع الإطاعة والعصيان، وسقوط الأمر اعم من حصول الامثال.

قلنا: أننا قد ادّعينا حصول الامثال عند العقلاء، لا مجرد سقوط الأمر حتى يخرج عن محل النزاع.

فان قلت: سلمنا جواز الاجماع في التوصليات، لكن كلامنا في الواجبات التعبدية.

قلنا: المناط واحد؛ لأنه اذا كفي عقلاً تعدد الجهة في اجتماع المتنافيين، وهما الاطاعة والعصيان في مورد، لكفي^(١) المطلوب، وان لم يكف لم يكف المطلوب.

فان قلت: محل النزاع في الاجتماع المصداقي، وفي المثال المذكور الاجتماع موردّي لا مصداقي؛ اذ الكون المنهّي عنه من لوازم الجسم لا من اجزاء الخياطة المأمور بها، فالمثال خارج عما نحن فيه.

قلنا: أولاً: ان انكار كون تحريك الاصبع وادخال الابرّة في الثوب واخراجها جزء للخياطة، والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة، ولعله حمل الكون على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم، فأنه هو

(١) في (خ): كفى.

الذي يمكن منع جزئيته، كما يمكن منع ذلك في الصّلاة أيضاً، ولا ريب ان المنهي عنه كلّ صور التصرف في مال الغير، بحيث يشمل الكون الذي هو جزء الخياطة.

وثانياً: ان ذلك مناقشة في المثال، فنمثّل بامر المولى عبده بمشي خمسين خطوة في كلّ يوم، ونهاه عن التصرف في ملك الغير، فمشي الخمسين في ملك الغير فأنّه مطيع عاص لجهتي الأمر والنهي عند العقلاء.

فان قلت: في الجواب الأول نظر؛ لأنّ قول المولى خط هذا الثوب يحتمل وجهين: احدهما ان يريد حصول أثر الخياطة بمباشرة العبد بنفسه، والآخر حصول الاثر كيف اتفق، سواء أوجده العبد ام امر غيره بأيجاده، وعلى الأول الكون المنهي عنه من اجزاء الخياطة، وعلى الثاني ليس من اجزاء الخياطة الكون المنهي عنه العبد؛ لا مكان امره باتيان الغير أياه الذي هو منهيا عن هذا الكون. فنقول: انّ امر المولى محتمل لوجهين معاً، ولا يتم الجواب الأول الا على الوجه الأول.

قلنا: أولاً: انّ ظاهر الخطاب ارادة الوجه الأول.

وثانياً: سلّمنا ارادة الوجه الأخير، لكن ربما ياتى العبد بالخياطة بنفسه وبمباشرة لكونه مخيراً، فيكون الكون حينئذ جزءً ولا يخرج بالتعميم في كيفية الاتيان عن كونه جزءً حين أتياه الخياطة بنفسه.

وثالثاً: أنّ هذا مناقشة في المثال، وكيفيك المثال الذي مثلناه أخيراً.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنهم مثّلوا بأمر المولى عبده بخياطة الثوب ونهيه أياه عن الكون في المكان المخصوص، فخاطه العبد في ذلك المكان، وفي ذلك المثال نظر من وجهين:

الأول: أنّ ظاهر هذا النهي هو النهي عن الكون الذي هو من لوازم الجسم، فإن العرف لا يفهم من قول المولى لعبده لا تكن في دار زيد إلا حرمة قيامه وجلسه ونحوهما في داره، لا حرمة مثل ادخال يده في دار زيد وهو واقف في خارج الدار، فمثل هذا الكون لا يفهم حرمة عن النهي عن الكون في المكان المخصوص، والكون الذي هو جزء الخياطة من قبيل الأخير، فلعلّ المناقش في المثال المذكور^(١) من جهة أنّ الكون ليس من أجزاء الخياطة كان نظره الى ظاهر المثال، ويكون الحقّ معه.

الثاني: أنّ الخياطة عبارة حقيقة عن وصل بعض قطعات الثوب مثلاً ببعض بالكيفيات الخاصّة، بحيث لا ينفصل بعضها عن بعض إلا بسبب خارجي، وحركة اليد وادخال الابرّة واخراجها إنّما هي أسباب حصول الخياطة لا أنّها عينها أو اجزائها، فاذن متعلّق النهي السبب، ومتعلّق الأمر المسبّب فصار اجتماع الأمر والنهي في مثال الخياطة موردّاً لا مصداقيّاً، فخرج عن محلّ النزاع.

الآن يقال: إنّ الأمر بالمسبّب عين الأمر بالسبب أو مستلزم له، ففي الأول يجتمع في سبب الخياطة الأمر والنهي الاصيلين، وفي الثاني النهي الاصيلي والأمر المقدّم، ويكون من محلّ النزاع، لكن لا يتمّ التمثيل عن القول بأنّ الأمر

(١) في (خ): المذكورة.

بالسبب ليس عين الأمر بالسبب ولا مستلزماً له، فلعلّ المانع يكون مذهبه ذلك، فلا يتم المثال على جميع الاقوال بل بعضها، فالاحسن التمثيل بما ذكرناه من الخطوة في ملك الغير.

الثالث: أنّه لو لم يجز الاجتماع لما جاز التصريح به، مع أنّه جائز عقلاً؛ اذ لا قبح عند العقل في تصريح الأمر بأني اطلب ماهية الصلاة لا بشرط وأتّهي عن الفرد المخصوص، ولكن لو عصيتني وأتيت بالماهية في ضمن هذا الفرد، لعاقبتك على الاتيان بالفرد لا على عدم الامتثال بالماهية من حيث هي، بل انت ممثّل بها مطلقاً، فاعطيتك من جهة وأعاقبك من جهة أخرى.

الرابع من الادلة: أنّ المقتضى- للجواز موجود لتعدّد مطلق الأمر والنهي، وكون كلّ من الكلّيتين متعلّقاً لاحد الخطابين، أو كون الأمر متعلّقاً بكلّي الصّلاة، وكون النهي متعلّقاً بالفرد، فاختلف المتعلقان، وأمّا المانع فمفقود؛ لأنّه إن كان لزوم اجتماع الحكمين المتضادين في محلّ واحد، فقد عرفت ان المحلّ متعدّد، وإن كان لزوم اجتماع المحبوبيّة والمبغوضيّة في شيء واحد، فقد عرفت ان هاهنا شيئان لا شيء واحد، وإن كان عدم امكان الامتثال، فقد عرفت ان محلّ الكلام فيما امكن الامتثال وأيجاد الماهية في ضمن الفرد المباح، وان كان لزوم منافاة الغرض، فقد عرفت عدم المنافاة؛ اذ الأمر لم يجوز الاتيان بالفرد المحرم بمجرد حكمه بحصول الامتثال بالكلّي في ضمنه.

الخامس: انا سلمنا عدم وجود الدليل على الجواز، لكن لا دليل أيضاً على عدم الجواز، فيرجع الى الاصل وهو الجواز، لاصالة الامكان المؤيدة بأصالة عدم التخصيص والتقييد في اللفظ.

السادس: آتَا سَلَّمْنَا وجود الدَّلِيل على عدم الجواز بعد الدقة الفلسفية، لكن قد عرفت أَنَّ فهم العرف والعقلاء وبنائهم على الجواز، وإن كان ذلك خطأً منهم، وهذا يكفيننا في الحكم بالجواز؛ لأنَّا مكلفون على متفاهم العرف، كما قلنا ذلك في وجود الكلِّي الطبيعي بعد تسليم حكم العقل بالدقة الفلسفية على عدم وجوده وبرهناً عليه فلا حظ.

فان قلت: إنَّ مقدّمة الواجب واجبة، ولازمه عدم جواز اجتماع الأمر والنهي؛ لأنَّ الفرد الواجب مقدّمة للكلِّي الواجب بالاصالة: أمّا فرد معيّن عند الأمر والمأمور، أو عند الأمر فقط فهو بديهي البطلان، وأمّا فرد ما فهو أيضاً كلّي يحتاج في الوجود الخارجي الى مقدمة له، فيتعلّق الوجوب بالفرد الخارجي ولو بواسطة، ونحن نتكلّم في الفرد الخارجي الواجب من باب المقدّمة: أمّا بلا واسطة أو مع الوسطة، فيرجع الى احد الاحتمالات الباقية.

وأما جميع الافراد من الواجبة والمحرمّة، فإن كان الوجوب عينياً؛ لزم التكلّيف بما لا يطاق، ولزم الجمع الأمرى في الافراد المحرمة بين الأمر والنهي، ولزم اجتماع الضدين، ولزم مخالفة الاتفاق، أو تخييراً لزم اجتماع المتضادين والاجتماع^(١) الأمرى في الافراد المحرمة، والكلّ فاسد.

وأما خصوص الافراد المحرمة، فإن كان عينياً لزم التكلّيف بما لا يطاق، وخلاف الاتفاق واجتماع الضدين في شخص الافراد، أو تخييراً لزم الاخير من الثلاثة.

(١) في (خ): والجمع.

واما خصوص الافراد المباحة عيناً، فهو تكليف بما لا يطاق، أو تخيراً فهو المطلوب وهو الصحيح، فيكون نوع الفرد المباح وجوبه عينياً من باب المقدمة، وخصوصيات افراده تخييرياً كذلك، ولازم ذلك عدم جواز اجتماع الأمر والنهي؛ اذ المفروض عدم كون الفرد المحرم مأموراً به، فلو أتى به لم يكن ممثلاً اذ حيث لا أمر فلا امتثال.

قلنا: أولاً: انك قد خصّصت الأمر المقدمي بالافراد المباحة، فهل تخصيص الأمر المقدمي بالفرد المباح يوجب تخصيص الأمر بذى المقدمة أيضاً بالفرد المباح بأن يكون المطلب الاصيل هو الكلي الموجود في ضمن الفرد المباح خاصة ام لا يوجب ذلكفان قلت بالأول فقد رجعت عن قولك بتعلّق الاحكام بالطبائع لتعلق الحكم بالفرد كما يقوله القائل بتعلّق الحكم الاحكام بالافراد فان مراده اعمّ من الاصناف والطبيعة المقيدة بوجودها في ضمن الفرد المباح أيضاً صنف. فان قلت: بالثاني أي بأن المطلب هو الكلي من حيث هو حيثما وجد من غير تخصيص فيه فلازمه حصول الامتثال الكلي اذ أتى به في ضمن الفرد المحرم وإن كان تاركاً للامتثال بالأمر المقدمي المتعلّق بالمباح وهذا عين جواز اجتماع الأمر والنهي.

وثانياً: انك لا تجوز اجتماع الأمر والنهي، فكيف تقول بأن الافراد المباحة واجبة من باب المقدمة؟ وكيف يكون الفرد مباحاً واجباً، فيجتمع الوجوب العيني مع الاباحة إن لاحظنا سنخ المباح، والوجوب التخيري مع المباح ان لاحظنا اشخاص صنف المباح، فيلزم اجتماع المتضادين في الافراد المباحة، فان اعتبرت تعدد الجهة، فاعتبره في جميع المقامات لوحدة المناط، وان لم تعتبره فلا بدّ

لك في رفع محذور اجتماع المتضادين في الفرد من الحكيم برفع الاباحة، أو الحكم برفع الوجوب المقدمي، أو الحكم برفعها معاً، فإن رفعت الوجوب فقد خالفت الاتفاق؛ إذ الوجوب موجود ولو تبعاً، مع ان ذلك ملازم لجواز اجتماع الأمر والنهي؛ إذ المانع عن الجواز في نظرك هو الأمر المقدمي وقد رفعته، فلا مانع عن الجواز، وإن رفعت الاباحة لزم خلوّ الواقعة عن الحكم، ولا يكفي وجود المقدمي؛ إذ كلّ شيء لا بدّ له من حكم بذاته وبحيال نفسه مع قطع النظر عن كونه مقدّمة، فإن الشيء بذاته مع قطع النظر عن كونه مقدّمة لشيء: أما مسأو طرفاه، أو احد طرفيه ارجح، وقد قرر^(١) في محلّه عدم خلوّ الواقعة عن الحكم، وهاهنا وجوب الفرد المباح ليس بنفسه بل هو توصلي، فنوع الفرد المباح من حيث هو لا يكون له حكم بنفسه، بل يلزم عدم وجود حكم له بنفسه حذراً من اجتماع المتضادين، فيجب ان لا يكون حكم آخر سوى الوجوب التوصلي للافراد المباحة، فيلزم خلوّ الواقعة عن الحكم، بمعنى أنّه لزم الخلوّ ووجب عقلاً، لا أنّه حصل الخلو من باب الاتفاق، مع ان العقل لو لم يحكم بلزوم عدم الخلو لم يحكم بلزوم الخلو، فلا اقلّ من الشكّ عند العقل، وإن رفعت الأمرين معاً فاشد اشكالاً، فلا مفرّ لك من اعتبار تعدد الجهة، والقول بأنّ الاباحة ذاتية والوجوب عرضية باختلاف الجهة، بل اتصاف افراد الصّلاة بالاحكام وانقسامها بالنسبة الى افرادها الى الواجبة والمستحبّة والمباحة والمكروهة والمحرمّة اتفاقي، فلا مفرّ من اعتبار تعدد الجهة، والمراد بالمباح هنا ما يقابل الحرام.

(١) في (خ): مرّ.

وثالثاً: أنّه لا ريب في دلالة الأمر على حسن المأمور به، ولا في دلالاته على الصحة والاجزاء الذي هو من لوازمه، ولا في دلالاته على الرخصة في اتيان الافراد لأيجاد الطّبيعة، والدالتان الاخيرتان عقليتان وفهماهما العقل بواسطة خطاب الشرع باتيان المأمور به، ولا ريب ان حكم العقل باتيان الفرد انها هو على سبيل التخيير لا الاستغراق ولا الفرد المعين، ولا ريب ان رخصة العقل باتيان الفرد يتصوّر على قسمين:

أحدهما: الرخصة المطلقة، بأنّ يرخص في اتيان الفرد من جميع الجهات، ويحكم بأنّه لا عقاب في الفرد المأتى لأيجاد الكلّي أصلاً ومن جهة من الجهات.

وثانيهما: الرخصة في الجملة، بمعنى ان يحكم بأنّ الفرد مرخص فيه من جهة أيجاد الكلّي ومن تلك الحثية، وإن كان يمكن عدم الصحة من جهة اخرى.

اذا ظهر ذلك قلنا: ان الرخصة بالمعنى الأول لا يجمع وجود الحرمة في الفرد من جهة من الجهات، وبالمعنى الثاني يجمع وجود الحرمة من جهة اخرى.

ولا ريب ان الرخصة المستفادة من العقل في أيجاد الفرد انها هي الرخصة بالمعنى الثاني لا الأول، فان القدر المستفاد من العقل أنّه لا عقاب في الفرد من جهة أيجاد الكلّي المطلق، كما هو لازم عقلي لكلّ امر صدر من المولى، ولا يحكم بالرخصة من كلّ جهة، ولا يدرك عدم وجود العقاب على الفرد من جهة اخرى، بل يحكم بعدم العقاب على الفرد من تلك الجهة المحصّلة للطبيعة، وان كان يمكنه^(١) عقابه من جهة اخرى، نعم لو كان الدليل على الرخصة باتيان الفرد لفظاً، لكان ظاهره الرخصة المطلقة، لكن العقل لب لا ظاهر له.

(١) في (خ): يمكن.

وحينئذ نقول على الخصم أولاً: انك تزعم ان الفرد اذا كان واجباً تخييرياً بحكم العقل، فكيف يجوز العقل الاتيان بالفرد المحرم، وقد قلنا: ان الذي يجوزُه العقل هو الرخصة في الجملة، أي من حيث الاتيان بالماهية، وان ذلك يمكن مجامعته مع الحرام، فلم لا يجوز اجتماع الأمر والنهي؟.

وثانياً: أنك قد اعترفت بالرخصة العقلية في الفرد المباح، ونحن نقول: ان رخصة العقل باتيان الفرد المباح: اما مطلقة، واما رخصة في الجملة، فان ادّعت الأول منعنا حكم العقل بتلك الرخصة؛ لأنه لا يدرك إلا الرخصة في الجملة ومن تلك الجهة، وان ادّعت الثاني قلنا: ان نحو تلك الرخصة موجودة في الفرد المحرم أيضاً، فما وجه تخصيص الأمر المقدمي بالأفراد المباحة؟ فتأمل.

وثالثاً^(١): سلّمنا انحصار الأمر المقدمي والحكم التكليفي بالفرد المباح، ولكن عموم الحكم الوضعي، أعني الصحة والإجزاء الذي هو من اللوازم العقلية للاتيان بالمأمور به بحاله، غاية في ما الباب عدم وجود الحكم التكليفي في الفرد المحرم، والوضعي موجود وهو يجامع الحرام، وقصارى ما يتخيل عدم حصول الامتثال بالأمر المقدمي، وهو يستلزم عدم حصول الامتثال الاصيلي، فالفرد حرام مسقط عن الواجب، وانحصار الأمر المقدمي بالمباح لا يوجب انحصار المقدمية فيه، بل نحن نقول لا عقاب أيضاً على ترك الأمر المقدمي بعد حصول الامتثال بالأمر الاصيلي؛ لأن ترك المقدمة على القول بوجوبها إنما يوجب العقاب حيث افضى الى ترك ذي المقدمة وليس هنا كذلك.

(١) في (خ): ورابعاً.

سَلَّمْنَا وجود العقاب على ترك المقدّمة^(١)، ولا يضرّنا ذلك اذ الغرض من الاجتماع اثبات حصول الامتثال بالأمر الاصيلي.

فان قلت: تخصيص الأمر المقدمي بالمباح يوجب تخصيص الأمر الاصيلي به لفهم العرف.

قلنا أوّلاً: نمنع فهم العرف من احد التخصيصين التخصيص الآخر.

وثانياً نقول: على فرض تسليم ذلك أنّها نسلّمه حيث كان الأمر لفظياً، وأمّا اذا كان ليّياً ففهم العرف ممنوع، مضافاً الى ان هذا القول مناف للقول بتعلق الاحكام بالطبائع، كما مرّ.

و محصّل المقام: ان الخصم المانع لجواز اجتماع الأمر والنهي: أمّا يقول بعدم جواز اجتماعهما مطلقاً، أي لا في الأمر والنهي الاصيلين، ولا في الأمر والنهي المقدميين، فيخصّص الأمر المقدمي أيضاً بالافراد المباحة، أو يقول بعدم جواز اجتماعهما في الأمر والنهي المقدميين، وبجواز اجتماعهما في الأمر والنهي الاصيلين، كما هو مذهب الفاضل القمي رحمه الله، حيث سلّم تعلق الأمر المقدمي بالفرد، ومنع من شموله للافراد المحرّمة، فمنع من اجتماع الأمر والنهي في الأمر المقدمي، وحكم بأنّ المقدّمة حرام صرف مسقط عن الواجب، وجواز اجتماعهما في الأمر الاصيلي لمنعه الصغرى، أعني تعلق الاحكام الاصلية بالافراد، وقال: أنّها متعلّقة بالطبائع، فيجوز الاجتماع في الاصيلين على مذهبه لا في المقدميين.

(١) في (ط): ذي المقدّمة.

ونحن نقول: ان الحق هو جواز الاجتماع في الاصليين والمقدميين، ونقول: ان الذي يرد على الطائفة الأولى المخالفة معنا من وجوه خمسة مرت اليها الاشارة:

أولها: أنك أيها الخصم خصصت الأمر المقدمي بالفرد المباح، وجعلته دليلاً على امتناع اجتماع الأمر والنهي الاصيلين، ونحن نقول ان تخصيص الأمر المقدمي بالفرد المباح ان أوجب عندك تخصيص الأمر الاصيلي أيضاً بالكلّي الموجود في ضمن المباح، فهو خروج عن القول بتعلق الحكم بالطبيعة، مع انك تقول بتعلق الاحكام بالطبائع، وتمنع من الاجتماع لأجل الأمر المقدمي، وان لم يوجب ذلك، فلم لا تجوز اجتماع الأمر والنهي الاصيليين، وهذا الأيراد انها يرد على جزء مطلوب الخصم، أعني منع جواز الاجتماع في الاصيليين.

وثانيها: أنك أيها الخصم لا تجوز اجتماع الأمر المقدمي مع النهي، فكيف تجوز اجتماعه مع الاباحة، فان الأمر كما أنه مضاد مع النهي فكذا مع الاباحة، فان اعتبرت تعدد الجهة فاعتبره في المقامين، وان لم تعتبر تعدد الجهة فلا بد لك اما رفع الأمر من الفرد، أو من رفع الاباحة، أو من رفعها معاً حذراً من اجتماع الضدين، وقد عرفت فساد الكل، وهذا الأيراد انها يرد على جزء مطلوبه، وهو عدم اجتماع الأمر المقدمي مع الحرام.

وثالثها ورابعها: أن التخيير المستفاد من العقل لأجل الأمر المقدمي بالنسبة الى الافراد المباحة انما هو التخيير في الجملة والرخصة في الجملة، وهذا لا مانع من اجتماعه مع الحرام، فلم لا نقول باجتماع الأمر والنهي الاصيليين أولاً، ولم لا

تقول باجتماع الأمر والنهي المقدميين ثانياً، وهذان الأيرادان كلّ واحد منهما يرد على جزء مطلوبه.

و خامسها: أنّ الأمر التكلّيفي المقدمي و ان كان مختصّاً بالفرد المباح بعد التسليم، لكن الحكم الوضعي المستفاد من الأمر أي: الصحة والاجزاء باق بعمومه، كما مرّ تفصيله، فلم لا تجوز اجتماع الأمر والنهي الاصيلين، وهذا الأيراد أيضاً على جزء مطلوبه^(١).

ويرد على الطائفة الثانية المخالفة معنا من جهة واحدة ما سوى الأول والخامس من تلك الخمسة، فتأمل، فالحق جواز الاجتماع مطلقاً في الاصيلين والمقدميين.

فان قلت: انا نمنع من جواز اجتماع الأمر والنهي: اما لعدم وجود الكلي الطبيعي، واما لأنّ المقدور مع الواسطة ليس بمقدور، واما لأنّ حسن الاشياء وقبحها بالوجوه والاعتبارات، و لازم الجميع تعلّق الاحكام بالافراد، ولازمه امتناع اجتماع الأمر والنهي للزوم الجمع الآمرى.

قلنا أولاً: انا نمنع تعلّق الاحكام بالافراد، وقد ابطلنا جميع هذه المدارك، واثبتنا تعلّق الاحكام بالطبائع.

وثانياً: أنّ النقض بأفراد الصلاة حاصل لأنقسامها بالاتّفاق الى الكراهة والاستحباب، والاباحة وذلك كاشف عن كفاية تعدد الجهة.

(١) في (خ): أيضاً يحرّره مطلوبه.

وثالثاً: أنّه لو لم يحز الاجتماع في الأصليين على تقدير تعلّق كون متعلّق الاحكام الافراد، لما جاز الاجتماع في المقدّمين على تقدير تعلّق الأمر المقدمى بالفرد، وقد اثبتنا جواز الاجتماع في المقدّمين على تقدير الأمر المقدمى بالفرد، وقد اثبتنا جواز الاجتماع في المقدّمين على هذا التقدير، ولازمه جواز الاجتماع في الأصليين على ذلك التقدير لوحدة المناط.

ورابعاً: أنّه لا مانع عند العقل من الأمر باتيان الفرد المخصوص من جهة أنّه فرد الصلّة، والنهي عنه مع ذلك من جهة أنّه فرد الغصب، فالجهتان اذن تقيديتان لا تعليليتان حتّى يتّحد المتعلّق.

فان قلت: أنّ ذلك مستلزم للتكليف بما لا يطاق؛ لعدم امكان الامثال بالخطابين معاً.

قلنا: لا يمكن الامثال اذا كان الأمر بالفرد المحرم عينياً، والفرض أنّه تخيري، فيمكنه الامثال بالأمر في ضمن الفرد الآخر مع ترك المنهي عنه والامثال به.

فان قلت: ان الأمر باتيان الفرد الخاص المحرّم لغو.

قلنا: لا لغويّة فيه؛ اذ الفائدة انها هي حصول الامثال والثواب لو ترك الفرد المباح وأتى بالمحرم من جهة حصول المأمور به التخيري، وإن كان معاقباً من جهة أخرى.

فان قلت: يلزم اجتماع الحكمين المتنافيين في شيء واحد شخصي، وكذا اجتماع المحبوبة والمبغوضية في شيء واحد شخصي.

قلنا: بعد تعدّد الجهة تعدّد المتعلق لصيرورتها تقييدية لا تعليلية، فلا يلزم الاجتماع حقيقة.

فان قلت: لعلّ الشخص يقول بعدم وجود الكلّي الطبيعي، فلا جهة حقيقة يكثر الموضوع.

قلنا: انتفاء الكلّي الطبيعي على فرض تسليمه لا يوجب انتفاء تعدد الجهة فتأمل.

ثم أنّك اذا علمت جواز الاجتماع في الأمر والنهي الالزاميين، علمت جواز اجتماع ساير الاحكام الخمسة، كلّ واحد مع مثله ومع الآخر، بالاجماع المركّب، والأولوية القطعية، واتحاد المناط، هذا تمام الكلام في العامّين من وجه.

وأما في الاعمّ والاختصاص المطلق كقوله «صلّ ولا تصلّ في الدار المغصوبة» فيمكن أن يقال بعدم جواز الاجتماع عقلاً، كما أنّه لا يجوز لفظاً.

بيانه انّ متعلّق النهي في مثل لا تصلّ في الدار المغصوبة: اما هو مطلق الغصب، ولكن كان النهي عن الصلّاة ظاهراً لأجل أنّها مقدّمة لحصول الغصب المنهي عنه، واما الغصب في ضمن الصلّاة وتعلق النهي بالصلّاة أيضاً انما هو لأجل كونها مقدّمة لحصول الغصب المنهي عنه الذي هو الغصب في ضمن الصلّاة، واما متعلّق النهي الاصيل هو الصلّاة وان كان العلة الغصب.

أما القسمان الأولان، فحالهما كحال العامّين من وجه؛ لتعلّق النهي حقيقة بالأمر الخارج، والكلام في العام المطلق انما هو في القسم الأخير.

فنعول في هذا القسم: ان تعلّق النهي بالاختصّ المطلق، فهو كاشف عن فساد الاتيان بالكلّي في ضمن هذا الاختصّ وعن ان المحبوب هو الكلّي الموجود في ضمن غير هذا الفرد، فلا يكون الاختصّ متعلّقاً للأمر اصلاً؛ لأنّه لو تعلّق به الأمر فإمّا ان لا يكون حسن في الكلّي اصلاً ولا في فردية الفرد، فهو مناف لتبعية الاحكام للصفات الكامنة، وإمّا ان يكون الحسن في الاختصّ فقط، فهو مستلزم لاجتماع المتضادين فيه لفرض قبحه وتعلّق النهي به، وإمّا ان يكون الحسن في غير الاختصّ فقط، أي في الفرد المباح لا غير، فهو مستلزم لعدم تعلّق الأمر بالاختصّ وعدم حصول الامثال اذا أتى به، وهو المطلوب، وإمّا ان يكون الحسن في القدر المشترك بين الاختصّ وغير الاختصّ من حيث هو، فهو غير معقول؛ اذ الكلّي من حيث هو كلّ لو كان حسناً لكان جميع أفرادهِ حسناً لوجوده في ضمن كلّ الافراد، ولا يمكن انتزاع الكلّي الآمن من الافراد ولا يمكن انتزاع المحبوب الصرف عن المحبوب والمبغوض، فتعيّن البطلان في ضمن الاختصّ وهو المطلق.

واذا ثبت عدم جواز الاجتماع في الاختصّ المطلق اذا كان الوصف مفارقاً، ثبت فيما اذا كان الوصف لازماً كقوله (اغتسل ولا تغتسل في نهار رمضان) بالاجماع المركّب، والأولوية القطعية، واتحاد المناط، وهذا الدليل كما يجري في الاعم والاختصّ المطلق الالتزاميين، كذا يجري فيما اذا كان النهي تنزيهياً، كما في العبادة المكروهة لمنافاة المحبوبة والمبغضية، وعدم امكان انتزاع المحبوب الصرف من المحبوب والمبغوض الصّرفين، فلا بد من القول إمّا بعدم الكراهة في تلك العبادات، وإمّا جعل الكراهة بمعنى قلة الثواب.

والايراد بأن قليل الثواب كثير، فلم لم ينه الشارع عنها.

مدفوع بأن ذلك لعله لكون ما نهى عنه بمكان من القلة، فلذلك نهى عنه لا عن غيره، فان لقلة الثواب مراتب.

والايراد بأن المراد من الغير: إمّا الغير في الجملة، أو على الاطلاق أو غير معيّن في الخارج، والكّل باطل كما مر.

يدفعه ان المراد بالغير غير ما نهى عنه تنزيهاً من العبادات، ولا نعرفه حتّى ينتقض طرداً وعكساً.

ثمّ هذا الدليل كما يجري في الاعمّ والاختصاص المطلق يجري في العامين من وجه أيضاً، مضافاً الى ان الأمر بالصلاة امر بكل فرد منها؛ لأنّه مقدّماتها، والأمر المقدّم من اللوازم العقلية كما مرّ، والنهي عن الغضب نهى عن جميع الأفراد^(١)، فاصل الأمر والنهي وان تعلّق كلّ منهما بكليّ سوى الآخر لأنّه يلزم اتحاد المتعلّق في الأمر والنهي المقدميّين، وهو مستلزم لاجتماع الضدين في شيء واحد شخصي هذا.

والحقّ فساد هذا الدليل، وجواز الاجتماع في الاعمّ والاختصاص المطلق كما يحتاج في العامين من وجه، وبيان فساده يحتاج الى ذكر أمور:

الأول: أنّ الاعيان لا دخل لها؛ لاختلاف الأحوال والكيفية والزمان والمكان في قوامها وتشخصها، فزيد هو زيد سمن أو هزل صحّ أو مرض في أي زمان كان وفي أي مكان كان، وأمّا الافعال فلا ريب في مدخلية والكيفية في الجملة في

(١) في (خ): أفراده.

قوامها، وأنها تختلف باختلافها، وأنما الشك في مدخلية الزمان والمكان في قوام الأفعال وتشخصها، والظاهر عدم المدخلية؛ إذ يحكم الوجدان بأنه لو فعل زيد فعلاً في زمان أو مكان، وفرضنا أنه فعل ذلك الفعل بعينه لا في هذا المكان والزمان، بل في زمان ومكان آخر، لم يكن ذلك سبباً لتعدد الفعل واختلافه ومغايرته، فلو صُلِّي ركعتين في مكان، وفرض^(١) أنه لم يصل في هذا المكان بل أتى بهاتين الركعتين بعينهما في مكان آخر، لم يكن ذلك الفعل مغايراً له ولا متعدداً، بل هو فعل واحد في أي مكان حصل، فذات هذا الفعل لا يختلف باختلاف مكانه وزمانه، كما أن ذات زيد لا يختلف باختلاف المكان والزمان.

الثاني: أن النهي في مثل لا تصل في الدار المغصوبة: إما أن يكون من كيفية ذلك الفرد، بحيث لو لم يكن لخصوصية المكان مدخلية في النهي، ولم يكن تلك الخصوصية علة للنهي، بل تلك الكيفية منهية عنها، وإن فرضنا وجودها في غير ذلك المكان، ولكن اتفق وقوعها في ذلك المكان لا غير، وإما أن يكون من الكيفية أيضاً، لكن مع مدخلية خصوص المكان في النهي، بمعنى أن النهي أنها هو لأجل خصوصية المكان وإن له دخلاً فيه.

وعلى التقديرين إما أن لا يكون المكان من مقومات الكيفية والفرد أو لا يكون بمعنى أنه هل يكون للمكان دخل في قوام الفرد، كما أن له دخلاً في النهي أم لا؟.

(١) في (خ): وفرضنا.

أما على التقدير الأول، فلا يجوز اجتماع الأمر والنهي، أي لا يجوز تعلّق الأمر بذلك الفرد وتلك الكيفية لفرض مبعوضيتها بذاتها، سواء قلنا بأن المكان من المقومات أم لم نقل به.

وأما على التقدير الثاني، أعني مدخلية المكان في النهي، فإن قلنا بمدخلية المكان في القوام، كما ان له مدخلية في النهي، لم يحز الاجتماع أيضاً لما مرّ، والّا جاز؛ لأنّ المأمور به ذات الكيفية مع قطع النظر عن جهة الاضافة وعن كونها في هذا المكان، فإن المفروض ان المكان ليس من القوام، والمنهي عنه انما هو من جهة الاضافة، أعني الكون في المكان المخصوص، فهاهنا في الحقيقة فردان: أحدهما مأمور به والآخر منهي عنه، فلا مانع من الاجتماع، وهذا هو المراد من تعدد الجهة.

الثالث: في بيان أنّ في قولنا (لا تصلّ في الدار المغصوبة) المراد أي من الاحتمالات المذكورة في الأمر الثاني؟ فاعلم ان الاحتمال الأول أي تعلّق النهي بالكيفية من دون مدخلية المكان، فاسد عقلاً؛ لأنّ كيفة^(١) الصّلاة من حيث هي غير مرتبة وغير موجودة في الخارج حتّى ينهى عنها، فأنّه بعد فقد الميّز يكون التكلّيف تكلّيفاً بما لا يطاق، واغراء بالجهل؛ لأنّ انظار اهل العرف ليست بالكيفيات المتعددة المتصورة، بل الذي يخيل في أذهانهم عند الخطاب والتكلّيف ولو لبّاً أنّها هو المكيفات ببعض خصوصيّات يميزها عن الغير، وهاهنا لما لم يكن للمكان مدخلية، وكانت الكيفيات بانفسها ممنوعة عنها، فهي غير معلومة لهم.

(١) في (خ): كيفيات.

فان قلت: أن الشارع لما علم ان تلك الكيفيات الفاسدة الممنوع عنها لا تقع الا في المكان المغصوب مثلاً وان لم يكن للمكان دخل، جعل المكان الخاص مميّزاً لتلك الكيفيات المنهي عنها عن غيرها، فلا تكليف بما لا يطاق، ولا اغراء بالجهل.

قلنا: الأمر كما ذكرت من فقد الاغراء بالجهل، ولكن لازم كلامك ان تكون كيفيات الصلاة من حيث هي بعضها محبوبة وبعضها مبغوضة لفرض عدم مدخلية المكان، وهذا غير معقول؛ لأن الكيفيات من حيث هي كلّها في مرتبة سواء، فلم لم يكن جميع الكيفيات منهياً عنها، ولا يتصور كون الشيء من حيث هو متصفاً بالمتضادين.

فان قلت: لعل لتلك الكيفيات المنهي عنها صفات مفسدة لها غير موجودة في غيرها من الافراد ولذلك اختص النهي بها.

قلنا أولاً: ان الوجدان القطعي حاكم بعدم الفرق بين كيفيات الصلاة من حيث هي، مع قطع النظر عن المكان أو عروض امر خارجي.

وثانياً: أنه لم يتفق واحد من تلك الكيفيات الفاسدة في غير ذلك المكان مع عدم مدخلية المكان أصلاً بالفرض، بل وقع كلّ كيفية فاسدة في هذا المكان، وكلّ كيفية صحيحة في غيره من باب القضية الاتفاقية، وهذا مما هو مستبعد عند العقل جداً، بل تعلّق النهي بالكيفية مع قطع النظر عن الخارج مقطوع بالفساد.

واذا تحقق بطلان الاحتمال الأول بقي احتمالان آخران، وقد قلنا في المقام الأول: ان المكان ليس من مقومات شخص الفعل، فبقى الاخير وهو تعلّق

النهي بالصلاة في الدار المغصوبة لأجل خصوصية المكان الذي ليس هو من مقومات الشخص بل علة للنهي، وقد عرفت ان لازمه جواز اجتماع الأمر والنهي عقلاً؛ لصيرورة متعلّق الأمر والنهي مختلفاً، بل حصل هنا - أي في الوصف المفارق - فردان: أحدهما فرد الصلاة، وهو الكيفية مع قطع النظر عن جهة الاضافة الى المكان، وهو حسن دائماً حيثما وجد، فلا يرد ان الكلّي من حيث هو ليس محبوباً^(١)؛ لأنّ فردّه مبغوض صرف، والآخر فرد المنهي عنه، وهو جهة الاضافة الى المكان الخارجة من حقيقة الفرد.

فظهر جواز الاجتماع في الاعمّ والاختصاص المطلق، وبطريق أولى في العامين من وجه، كقولك (صلّ ولا تغصب) مضافاً في الاخير الى أنّا لو سلّمنا ان المكان من المقومات تم الجواز أيضاً؛ اذ غاية ما في الباب كون المكان مقوماً، ولكن النهي أنّما هو لأجل عدم رضا المالك، وهو ليس من المقومات للفعل، والمكان ليس مأخوذاً في النهي عن الغصب، بخلاف النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة، بل المأخوذ في النهي عن الغصب جهة عدم رضا المالك.

وأما الدليل الذي ذكره في العامين من وجه، مضافاً الى الدليل الأول، أعني لزوم الاجتماع الشخصي في الأمر والنهي المقدمين فيه أولاً: النقض باجتماع الأمر المقدمي، أي الوجوب الغيري مع النذب في غسل الجنابة عند من يقول بالاستحباب النفسي والوجوب الغيري .

وثانياً: بما مرّ من تعدد الجهة بل الفرد حقيقة.

(١) في (خ): بمحبوب.

وثالثاً: بأنّ الوجوب المقدمى في الحقيقة خارج عن الوجوب، بل المراد به مجرد التوصل الى الغير، ولا مانع من اجتماعه مع الحرام، فتدبر.

فان قلت: يلزم على المجوز اجتماع الأمر والنهي انعقاد الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة، ومتى انعقدت صحيحة اجتمع أمران ونهي الأمر بالصلاة والأمر بالانتمام؛ لقوله تعالى: ﴿لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^(١) والنهي عن الغضب، فلا يجوز له بعد الشروع والدخول على وجه الصحة القطع ولا عدم القطع؛ اذ لو قطع عوقب على عدم الانتمام، ولو لم يقطع عوقب على الغضب، وهذا تكليف بما لا يطاق، فالقول بجواز الاجتماع فاسد.

وتوهم ان هذا الايراد يتم في العبادات لا المعاملات.

يدفعه أنّ المراد اثبات عدم الجواز في الجملة.

وتوهم ان هذا مسبب من سوء اختيار المكلف، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فهو مكلف بالتكليفات الثلاثة، وان لزوم التكليف بما لا يطاق.

يدفعه أنّ الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطباً، وان لم ينافيه عقاباً، كما سيجيء ان شاء الله تعالى، فلا بدّ من رفع كلّ التكليفات أو بعضها، بحيث لا يلزم الاجتماع وهو المطلوب.

قلنا: ان محلّ نزاعنا انما هو العامان من وجه، والنسبة بين الأمر بالانتمام والنهي عن الغضب أيضاً عموم من وجه، ولكن نزاعنا ليس في كلّ عامين من وجه، بل في العامين من وجه اللذين يمكن الامتناع فيها بالمأمور به منها بعد

(١) سورة محمد (صلى الله عليه وسلم): ٣٣.

استقرار الوجوب في الذمة، كما في الأمر والنهي عن الغضب، فأنه بعد استقرار الوجوب في الذمة يمكن الامتثال بالصلاة في ضمن المباح والحرام.

وأما الامتثال بالأمر بالاتمام والنهي عن الغضب، فليس من هذا القبيل؛ اذ بعد تعلّق أمر الاتمام بالذمة وهو ما بعد الشروع في الصلاة، لا يمكنه الامتثال بالأمر بالاتمام في ضمن الفردين المباح والحرام، بل ان شرع في الصلاة في المباح امكنه الاتمام فيه لا غير، وان شرع فيها في الحرام لم يمكنه الاتمام الا فيه، وليس بحيث يكون المكلف بعد تعلّق الأمر بالاتمام تنجزاً ومستقراً في الذمة، يتمكّن من الامتثال به في كلّ من المباح والفرد والمحرم، فهو خارج عن محلّ النزاع، وانما لزم التكلّف بما لا يطاق هنا من جهة الأمر بالاتمام، فلو فرض انتفاؤه لم يكن مانعاً من اجتماع الأمر بالصلاة والنهي عن الغضب، فتأمل، هذا كلّ في الوصف المفارق.

وأما في الوصف اللازم في العامين من وجه وفي الاعمّ والاختصاص المطلق، فتفصيل الكلام فيه: ان الوصف اللازم قسماً: وصف لازم للشخص، ووصف لازم للماهية، كما مر ذلك في المقدمات.

أما القسم الأول، فلم يعهد وروده في الشريعة، بل لا يصحّ عقلاً؛ لعدم وجود الحسن في الاشخاص الجزئية الخارجية، بل اما في الذات، أو في الاصناف حتّى على مذهب الاعتباريين كما عرفت سابقاً.

والحاصل أنّ الظاهر إن لم نقل بالقطع عدم وجود الحسن في الجزئيات الحقيقية.

وأما القسم الثاني: المتعلق فيه النهي بالوضوء اللازم كقوله للماهية، كقوله اغتسل ولا تغتسل مرتسماً واغتسل ولا ترمس، فالحق عدم جواز اجتماع الأمر والنهي فيه إذا كانت النسبة عموماً وخصوصاً مطلقاً؛ إذ المفروض كون ذات الغسل الارتماسي منهياً عنه؛ إذ الارتماس ذاتي للغسل الارتماسي، وحيث صار هذا الفرد من الغسل قبيحاً بالذات لم يتعلّق به الأمر لأنّه فرع الحسن، والحسن أمّا في هذا الفرد المنهي عنه، وأمّا في ضده وأمّا في القدر المشترك، والأول مستلزم لاجتماع الضدين، والثاني لعدم صحّة الفرد المنهي عنه لعدم الأمر وهو المطلوب، والثالث غير متصور؛ لأنّ كون الكلّي من حيث هو محبوباً صرفاً فرع كون كلّ افرادة محبوبة صرفة من حيث أنّها افرادة، والمفروض ان بعض الافراد مبغوض بذاته، فكيف يكون القدر المشترك بين المحبوب الصرف والمبغوض الصرف محبوباً صرفاً.

ألا ترى أنّه لا يمكن انتزاع البياض الصرف من الأبيض والأسود، وهذا الدليل يجري في العامين من وجه أيضاً إذا كان النهي متعلّقاً بالوصف اللازم، فلا يجوز الاجتماع فيهما أيضاً في الوصف اللازم.

فان قلت: الجواب المذكور عن هذا الايراد في الوصف المفارق جار هنا أيضاً.

قلنا: ليس كذلك لما عرفت من ان الوصف جعل المأمور به فرداً والمنهي عنه فرداً آخر لا دخل لذات احدهما في الآخر بخلاف اللازم.

أقول: الاظهر جريان الجواب السابق هنا أيضاً؛ اذ كما يمكن اعتبار تعدّد الجهة في فرد واحد فيما اذا قلنا بتعلّق الأحكام بالأفراد أصالة، فكذلك هنا، ولا فرق بين كون الوصف لازماً أم مفارقاً، فلا بعد عند العقل في كون الجنس من حيث هو محبوباً وفصله مبغوضاً، فالمحبوبية موجودة في الفرد المحرم من حيث جنسه وليس مبغوضاً صرفاً، حتّى لا يمكن كون القدر المشترك محبوباً صرفاً فالحقّ الجواز على الاطلاق.

المقام الثاني: في جواز اجتماع الأمر والنهي في العامّين من وجه من حيث الدلالة اللفظية، وأما المطلق فموكول الى البحث الآتي ان شاء الله تعالى .

فاعلم أنّ كلّ موضع حكم فيه بعدم الجواز عقلاً فلازمه عدم الجواز لفظاً، وفهم العرف التقييد. وأما اذا حكم بالجواز عقلاً، فان كان النهي متعلّقاً بالوصف اللازم لم يجز أيضاً لفظاً، وان كان متعلّقاً بالوصف المفارق فان كان في التوصلات لم يفهم العرف التقييد، فيجوز الاجتماع لفظاً أيضاً، وان كان في التعدييات ففي الجواز اللفظي إشكال.

المقام الثالث: في أنّه هل يجوز اجتماع الأمر والنهي من جانب الأمر، بحيث لم يمكن الامتثال بهما معاً، ولكن كان سبب الاجتماع هو المأمور، كما لو دخل دار غيره غضباً اختياراً، فهو منهى من الغضب أصالة ومأمور بالخروج؛ لأنّه سبب للتخلص من الغضب، وسبب الواجب واجب، مع ان الخروج أيضاً غضب ومنهى عنه من جهة كونه غضباً أم ليس على ذلك الشخص حينئذ الا تكليف واحد إمّا الأمر وأما النهي، ونحوه من أولج فرجه في فرج محرم عمداً، فهو

مامور باخراجه، واخراجه أيضاً زناء محرم، ومن شرع في الصلاة في مكان مغضوب^(١)، فهو مأمور بالاتمام ومنهي عن الغضب، ولا يمكن الامتثال بهما.

فهل هو مكلف في تلك الامثلة ونحوها بالتكليفين ام باحدهما خاصة؟ قيل بوجود التكليفين معاً، فهو معاقب فعل أو ترك بعقاب واحد في الجميع، وقيل: ببقاء الالهم من الأمر والنهي، وارتفاع غير الالهم مع ارتفاع اثره معه أيضاً وقيل: بالثاني مع بقاء الاثر، فهاهنا جهات من الكلام:

الأولى: في أنه هل يبقى كلا الطرفين التكليفين من الأمر والنهي ام يبقى الالهم فقط؟

الثانية: في أنه على الاخير هل الالهم هو الأمر أم النهي؟.

الثالثة: في أنه بعد ارتفاع غير الالهم هل يجوز بقاء اثره عقلاً أم لا؟.

الرابعة: في أنه على فرض الجواز عقلاً هل هو واقع شرعاً أم لا؟.

ولا بد قبل بيان الجهات من ذكر مقدّمة، وهي ان الامتناع بالاختيار هل ينافي الاختيار أم لا؟.

فاعلم انّ الامتناع بالاختيار اما مع بقاء الاختيار، كامتناع الامتثال بالصلاة من الكافر لاختياره الكفر، لكنه قادر على الاسلام والامتثال بعده. واما مع سلب الاختيار، كمن قطع يده اختياراً فلا يمكنه الوضوء الصحيح التام ابداً، وكمن أخر الخروج الى الحجّ مع القافلة حتّى ضاق الوقت بحيث لا يمكنه الوصول الى الميقات.

(١) في (خ): المكان المغضوب.

أما القسم الأول، فادّعى الوفاق على عدم المنافاة، الا عن بعض العامة غير الجبرية منهم، وأما الجبرية فلا يتصوّر على مذهبهم الاختيار ولا الامتناع بالاختيار.

وأما القسم الثاني كما مثلناه بالحجّ، فالحق فيه ان المكلف مستحقّ للعقاب على ترك ذي المقدّمة، وهو الحجّ بمجرد ترك المقدّمة، وهي المبادرة الى طيّ المسافة، ويظهر الثمرة في الفسق والعدالة، وقد مرّ هذا مفصلاً في بحث مقدّمة الواجب فلا حظ.

اذا عرفت ذلك فاعلم ان المعظم قالوا: ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار، وقيل بعدم المنافاة، وظاهر كلّما الأولين المنافاة خطاباً وعقاباً، بمعنى أنّه بعد سلب القدرة لا يصح الطلب، ولا تترتب الاثر.

وظاهر القول الثاني عدم المنافاة خطاباً وعقاباً، لكن نقل القول الثالث في المقام الثالث الذي نحن فيه ببقاء الأمر دون النهي يوهن اطلاق كلّما الطرفين في مسألة منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار وعدمه.

فيحتمل ان يكون مراد القائل بالمنافاة المنافاة خطاباً لا عقاباً، ومراد القائل بعدم المنافاة عدم المنافاة عقاباً لا خطاباً، الا ان القول الثالث في المقام نسب الى شذمة قليلة، وليس قابلاً للوهن في كلّما القوم في هذا المقام.

وكيف كان فالحق بالمنافاة خطاباً وعدم المنافاة عقاباً. أما المنافاة خطاباً، فلما مر في بحث مقدّمة الواجب من ارتفاع التكلّيف بذوي المقدّمة حين ترك المقدّمة، ويدلّ عليه القوة العاقلة، وبناء العقلاء، والادلّة الشرعية. وأما عدم المنافاة

عقاباً، فللاصل، ولوقوعه كما في الحجّ الذي اتَّفَقُوا ظاهراً على وجود العقاب بعد ترك المقدّمة وسلب الاختيار مع عدم وجود الخطاب بعد ذلك كما عرفت، وكتكليف الكفار بالقضاء واستحقاقهم العقاب على تركه، مع أنّه لا يمكنهم القضاء لا في زمن الكفر لعدم وجود شرط الصّحة ولا بعد الاسلام؛ لأنّه يسقط^(١) ما قبله، فلا يمكنه الامتثال بعد صيرورته مكلفاً بالقضاء ابداً.

والعجب من المشهور كيف قالوا بالمنافاة خطاباً وعقاباً، كما هو ظاهر اطلاقهم، وقالوا مع ذلك بأنّ الكفار مكلفون بالقضاء فأتّهما متناقضان؛ لما عرفت من عدم امكان امتثاله بخطاب القضاء رأساً.

فان قيل^(٢): الايراد بالقضاء يرد عليكم أيضاً؛ لأنكم سلمتم المنافاة خطاباً، فكيف تقولون بأنّه مكلف بالقضاء؟ مع أنّه بعد تعلق تكليف القضاء غير قادر عليه أبداً، فهو تكليف بما لا يطاق وان كان مسبباً عن سوء اختياره، وانتم لا تجوزون الخطاب والتكليف في هذه الصورة، نعم لو كان له زمان يتمكن من القضاء صح خطابه به وليس، فهذا الايراد مشترك الورود بينكم وبين المشهور. قلنا: بعد البلوغ وحصول رتبة التكاليف قد تعلق التكليف، بأجمعها على المكلف، لكن في كلّ وقته يتعلق التكليف بالفرائض الخمسة مثلاً ما دام العمر لكن بعد دخول أوقاتها، فبعد دخول الوقت لما فوت المكلف الكافر الاداء، فقد فوت التكليفين الاداء والقضاء فحينئذ نقول باستحقاق العقاب حال التفويت لأجل التكليف السابق التعليقي الذي تعلق بالمكلف كلفة.

(١) في (خ): يجب.

(٢) في (خ): فان قلت.

ثمَّ انَّ كُلَّ ما مرَّ في مسألة الامتناع بالاختيار انما هو في حكم العقل، واما من حيث الوقوع فنحن فيه تابع للشرع، ولانصراف الادلة، فان مجرد جواز ترتب الاثر عقلاً بعد ارتفاع الخطاب لا يلزم ان يكون في الشرع واقعاً كذلك، فحيثما وجد دليل على ترتب الاثر اخذنا به، والاّ حكمنا بعدم ترتب الاثر أيضاً، لأصالة البراءة وان جاز الترتب عقلاً.

اذا ظهر هذه المقدّمة ظهر حال المقام الثالث في اكثر الجهات الاربع، فأنّه قد ظهر من المقدّمة انّ بقاء التكاليفين معاً لا وجه له عقلاً؛ لأنّ الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطاباً فلا بدّ من ابقاء الاهمّ فقط، والاهمّ من الأمر والنهي يختلف بحسب المقامات، ولا معيار له ظاهراً، ففي مثال الخروج من الغضب والاخراج من الفرج المحرم الظاهر انّ الاهمّ ابقاء الأمر بالخروج والاخراج والنهي، وفي الصلّاة في الدار المغصوبة يحتمل قوياً كون الاهمّ هو حقّ النّاس لا حقّ الله الذي هو الاتمام، فلا بدّ على هذا من رفع الأمر وابقاء النهي.

وامّا بعد رفع غير الاهمّ، فهل يبقى اثره عقلاً ام لا؟ فقد عرفت مما مر ان العقل لا يابى عن ابقاء الاثر.

وامّا أنّه بعد الجواز العقلي واقع أم لا، فهو يختلف بالنسبة الى المقامات كالاهمّ، ففي مثال الاخراج أو الخروج بناء العقلاء والعرف على عدم العقاب على التخلص، واما في مثل اتمام الصلّاة فبنائهم على بقاء الاثر ووقوعه فلو قال المولى لعبده امش كلّ يوم خمسين خطوة، ولكن بعد الشروع في التخطي يجب عليك اتمامه، ولا يجوز لك القطع، ويحرم عليك الغضب، أو التخطي في المكان المغصوب، ثم تخطّي العبد بعض الخطوة في المكان المغصوب، ثمّ قطعها قبل الاتمام، فهو يعاقبه على الأمرين الغضب وقطع التخطي.

ضابطة

مسألة دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات

اختلفوا في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على أقوال: ثالثها التفصيل، فيدلّ في العبادات مطلقاً دون المعاملات، ورابعها أنّه يدلّ عليه فيهما شرعاً لا لغةً، وخامسها أنّه يدلّ عليه شرعاً في العبادات دون المعاملات مطلقاً، وسادسها أنّه يدلّ على الصّحّة، وفي المقام أقوال متشكّكة أُخر، ولا بدّ في تنقيح المسألة من رسم مقدمات:

المقدمة الأولى: في بيان معنى العبادة والمعاملة والتمييز بين الموارد، وفي تلك المقدّمة نتكلّم في جهات ثلاثة:

الأولى: اعلم أنّ العبادة قد يطلق ويراد بها ما يشترط في ترتّب أثره نيّة القربة من حيث أنّه مشروط بها، فالذي يتوقف ترتّب الأثر على نيّة التقرب، فهو من هذه الحيشية عبادة، والمعاملة ضدّ ذلك، وهي ما لا يشترط في ترتّب أثره نيّة القربة^(١) من حيث أنّه غير مشروط بها.

والشاهد على هذا الاطلاق قولهم في باب المعاملات كالنكاح والبيع إنّ هذا قد يكون عبادة على بعض الوجوه، ومرادهم صورة الاتيان به على قصد التقرب في الامثال بالأمر الوجوبي أو الندبي الواردين فيه، والنسبة بين المعنيين عموم من وجه، يتصادقان في مثل النكاح المأتي به بقصد امثال الأمر، ويفترقان في الصلاة والبيع المباح.

وقد تطلق العبادة على الفعل المعدّ للاطاعة والالتقياد محضاً، فهي إذن ما أعدّ للاطاعة والتعبّدية، والمعاملة تقابلها، وهي ما لم تعدّ للاطاعة والتعبّد من حيث ذاته، وإن أمكن كونه عبادة على بعض الاعتبارات، كما لو قصد به التقرب،

(١) في (خ): التقرب.

فمرجع الاطلاق الأوّل إلى ملاحظة الوصف الخارج عن الفعل، وهو الاشتراط بقصد التقرب وعدمه، وهاهنا الى ملاحظة ذات الفعل من حيث هو.

والشاهد على الاطلاق الثاني في كلماتهم أنّهم نقلوا في بحث الحقيقة الشرعية أقوالاً، منها التفصيل بين العبادات والمعاملات، ومرادهم من العبادات هناك الماهيات المخترعة للاطاعة، كالصلاة والحج لا مثل النكاح، ومن المعاملة ما يقابل ذلك، والنسبة بين المعنيين الآخرين تباين كلي، وبين المعنى الأوّل للعبادة والآخر لها عموم وخصوص مطلق؛ لأنّ الثاني أخص مطلق من الأوّل لشمول الأوّل مثل النكاح المأتي به بقصد القرية دون الآخر، وبين المعنى الأوّل للمعاملة ومعناه الأخير أيضاً عموم وخصوص مطلق، لكن الأوّل هنا أخص من الثاني عكس العبادة فتأمل.

الجهة الثانية: الحق أنّ لفظ العبادة حقيقة في الاتيان بالمحسوب على وجه المحبوبة، فعلاً كان أو تركاً، كلّ به أم لا، فهذا قدر مشترك بين ما أعدّ للاطاعة وما لم يعدّ لها، ولكن له جهة انقياد كالنكاح، وهذا المعنى مرادف للمعنى الأوّل للتبادر، فلفظ العبادة حقيقة في المعنى الأوّل، واطلاقها على المعنى الثاني من باب اطلاق الكلي على الفرد.

فان قلت: المتبادر عند الاطلاق هو المعنى الأخير.

قلنا: أنّه تبادر اطلاقي يشهد عليه عدم صحّة سلب العبادة عن النكاح المأتي به تقرباً.

فان قلت: يقال في النكاح بقول مطلق أنّه معاملة، ولا يقال عليه بقول مطلق

أنَّ عباده كما يقال في الصَّلَاة، فيصحَّ سلب العبادة عن مثل ما له جهات، كالنكاح ونحوه ممَّا لم يعدَّ للأنقياد.

قلنا: وإن كان لا يقال لمثل النكاح بقول مطلق أنَّ عبادة، لكن بعد التقييد بالوجه الخاصَّ يقال أنَّ عبادة، فيقال: النكاح لوجه الله عبادة، لا يصحَّ سلب العبادة عنه بعد التقييد بهذا القيد.

فان قلت: عدم صحَّة السَّلب مع التقييد لا يدلُّ على الحقيقة، ألا ترى عدم صحَّة سلب أسد يرمى عن الرَّجل الشجاع، مع أنَّ الأسد ليس حقيقة فيه.

قلنا: القيد إن كان قيداً للمجهول كما في المثال الذي ذكرت، فعدم صحَّة السَّلب لا يدلُّ على الحقيقة، وإن كان قيداً للموضوع، فهو لا يضرُّ بدلالته على الحقيقة، كما في عدم صحَّة سلب الإنسان عن الرجل البليد.

فالحقُّ كونه حقيقة في القدر المشترك؟ غاية ما في الباب أنَّ ما لم يعدَّ للأنقياد لا يقال عليه بقول مطلق أنَّ عبادة، بخلاف ما أُعدَّ له، وإنَّ الأمر فيما أُعدَّ للأنقياد لا يسقط الا بقصد التقرب، وفيما لم يعدَّ للأنقياد يمكن سقوط الأمر بدون قصد التقرب.

والمشهور ذكروا تعريفات أخر للعبادة والمعاملة، فقالوا: إنَّ العبادة ما يشترط فيه النية، والمعاملة ما لا يشترط فيه النية.

وفيه أنَّهم إن أرادوا من اشتراط التقرب في العبادة الاشتراط ولو في الجملة، ومن عدم اشتراطها في المعاملة عدم الاشتراط ولو في الجملة ليشمل التعريف مثل ما له جهتان، فهو حقٌّ لكنَّه خلاف ظاهرهم؛ لأنَّ ظاهر التعريف الاشتراط بالتقرب على الإطلاق في العبادة، وفي عدم الاشتراط على الإطلاق في المعاملة،

وهو مستلزم لعدم انعكاس تعريف العبادة؛ لأنّه لا يشمل حينئذ إلا ما كان معدّاً للطاعة، كما ماهيات المخترعة لا مثل النكاح المأتي به تقرباً مع أنّك عرفت أنّ العبادة حقيقة في القدر المشترك بين القسمين، وكذا يخرج مثل النكاح عن تعريف المعاملة للاحتياج فيه الى قصد التقرب من جهة واحدة وليس، بحيث لا يشترط فيه النية على الإطلاق.

ومن جميع الجهات فلا ينعكس تعريفها أيضاً إلا أن يريدوا من قولهم (المعاملة ما لا يحتاج الى قصد التقرب) سلب العموم لا عموم السلب، بأن كان غرضهم أنّ العبادة ما يحتاج اليه من جميع الجهات، والمعاملة ما لا يحتاج اليه من جميع الجهات أعم من ان لا يحتاج اليه أصلاً، أو احتاج اليه من جهة دون جهة أخرى، فيدخل مثل النكاح في تعريف المعاملة، وينحصر الايراد بعدم انعكاس تعريف العبادة، وأيضاً مرادهم من احتياج العبادة الى قصد القرية إمّا أنّ صحتها تحتاج اليه، فهو حقّ لكنّه لا يظهر من اللفظ، وإمّا أنّ وجودها يحتاج اليه، فهو باطل لتحقق ماهية العبادة بدون النية، إلا أن يقال: إنّ ألفاظ العبادة أسامى للصحيحة لا غير.

ثم ان الشهيد رحمه الله في الذكرى قسم الحكم الشرعي الى العبادة والمعاملة، فقال ما حاصله: إنّ الحكم الشرعي: إمّا يشترط فيه النية، أو لا يشترط، والاول عبادة، والثاني معاملة، ثم الأخير: إمّا أن لا يحتاج الى صيغة، فهو من السياسات الشرعية كالحدود، أو يحتاج اليها من الطرفين فهو العقد، والا فلا يقع^(١).

وفيه أنّ الحكم الشرعى بنفسه لا ينقسم الى العباداة والمعاملة، بل المنقسم اليهما أنّما هو متعلّق بالحكم لا نفسه، الاّ أن يريد من الحكم متعلّقه وهو كما ترى، وأيضاً مثل أحكام الارث والأطعمة والأشربة خارجة عن هذا التقسيم، فهو غير خاصّ للمقسم.

الجهة الثالثة: لا شكّ في توقّف حصول الامتثال بالأمر، سواء كان تعبدياً صرفاً، أم توصلياً صرفاً، أم تعبدياً وتوصلياً ارتباطياً، أم استقلالياً على قصد التقرب وإمّا سقوط الأمر.

ففى الأوّل والثالث يتوقّف على نية التقرب أيضاً، بحيث لو أتى بالفعل من دون التقرب لزم الاعداء.

وفى الثانى والرابع يسقط الأمر بمجرد ايجاد الفعل فى الخارج على أيّ نحو اتّفق، لكن فى الأوّل منها لا يعاقب على ترك قصد التقرب، وفى الأخير منها يعاقب على تركه، وان سقط الأمر فى الصورتين.

وحيث اختلف الأحكام فى تلك الاقسام الأربعة، فان علمنا بأنّ الأمر الوارد من الشرع من أيّ قسم منها علمنا بمقتضاه، وان ورد أمر وشككنا فى أنّه أيّ قسم من تلك الأقسام الأربعة، فلا بدّ لنا من ميزان نرجع اليه.

فنقول: إنّ للشكّ صور، منها ما لو دار الأمر الوارد فى^(١) الشرع بين الأقسام الأربعة، بأنّ علمنا بوجود الأمر بالوضوء مثلاً وشككنا فى أنّه من أيّ قسم من تلك الأقسام الأربعة، وتحقيقها يحتاج الى بيان مقامات:

(١) فى (خ): من.

الأول: اعلم أنّ مقتضى الأصل الاعتباري في هذه الصورة أن لا يكون هذا الأمر توصلياً صرفاً ولا مركباً استقلالياً؛ لأنّ لوازمها سقوط الأمر بمجرد إيجاد الفعل وان لم يقصد التقرب، ولازم التعبدى الصرف والمركب الارتباطى عدم سقوط الأمر الآبقصد التقرب، ومقتضى أصالة الاشتغال واستصحاب الأمر عدم سقوط الأمر الآبقصد التقرب.

مضافاً في نفي المركب الاستقلالى الى أصالة البراءة، فإنّ مرجعه الى تكليفين، بخلاف القسمين الأخيرين، فإنّ مرجع كلّ منهما الى تكليف واحد، فيحكم به حينئذ بكون هذا الأمر من القسمين الأخيرين اللذين لازمها اشتراط قصد التقرب في سقوط الأمر، ولا بدّ حينئذ من الترجيح بين التعبدى الصرف والمركب الارتباطى.

فنقول: لا بدّ من ملاحظة الشيء الذي يحتمل كون هذا الأمر مقدّمة له حتّى يكون مركباً ارتباطياً، ويحتمل عدم كونه مقدّمة له بل واجباً مستقلاً حتّى يكون تعبدياً صرفاً، فإن كان ذلك الشيء ممّا أمر به أيضاً، كما لو أمر بالصلاة ثمّ بالوضوء، وشككنا في أنّ الوضوء مقدّمة للصلاة حتّى يكون مركباً ارتباطياً أم واجب تعبدى مستقلّ، فلا بدّ من ملاحظة دليل ذلك الشيء أي الصلاة، فإن كان دليله لفظياً تعارض قاعدة الاشتغال بالصلاة المقتضية لكون الوضوء مقدّمة لها، فيكون الوضوء مركباً ارتباطياً، مع اطلاق الدليل اللفظي المقتضى لعدم كون الوضوء مقدّمة لها وعدم اشتراطها به، فيكون تعبدياً صرفاً، فيقدّم الاطلاق على أصالة الاشتغال، ويحكم بعدم كون الوضوء مقدّمة للصلاة، بل

واجباً تعبدياً صرفاً، وإن كان دليلاً لبياً كان أصالة الاشتغال سليمة عن المعارض، فيحكم بأن الوضوء مقدّمة للصلاة، وأنّه واجب تعبدى وتوصلى ارتباطاً.

وإن كان ذلك الشيء ممّا لم يؤمر به أصلاً، بل كان وجوبه مجرد احتمال، فلا أصل في البين يرجح أحد الطرفين فلا بدّ من التوقف.

فان قلت: الأصل موجود في البين؛ لأنّ أمر الوضوء إن كان مركباً ارتباطياً احتاج الى التفات الأمر الى جهتي التعبد والتوصل معاً، بخلاف ما لو كان تعبدياً صرفاً، فإنّه لا يحتاج إلا الى الالتفات الى جهة واحدة هي جهة التعبد، فأصالة عدم تعدّد الالتفات من الأمر يوجب الحكم بأنّه تعبدى صرف.

قلنا: هذا الأصل ليس بمعتبر عندنا، هذا كلّ من حيث لزوم قصد التقرب وعدمه.

وأما من حيث لزوم المباشرة وعدمه بعد ثبوت اشتراط التقرب، فالكلام فيه هو الكلام في اشتراط التقرب.

فإن قاعدة الاشتغال يقتضى اشتراط المباشرة أيضاً، كما يقتضى اشتراط قصد التقرب، وكل ما ذكرناه في جانب قصد التقرب آتٍ هنا أيضاً.

فان قلت: بعد ثبوت اشتراط قصد التقرب لا يحتمل عدم اشتراط المباشرة؛ اذ لا معنى لوجوب قصد التقرب^(١) مع عدم لزوم المباشرة من المخاطب، فاشتراط قصد التقرب ملازم لاشتراط المباشرة النفسية.

(١) في (خ): القرية.

قلنا: لا ملازمة في البين؛ اذ يمكن عقلاً أن يأمر المولى عبده بشيء ويقول: لا يلزم عليك فيه قصد القرية والمباشرة النفسية، وأن يأمره ويقول له: مقصودي حصول ذلك الشيء، فان أتى به بعض عبيدي سقط عنك، ولكن كل من يأتي به من العبيد عوضاً عنك لا بد له من قصد القرية، وأنت إن أتيت به لزم عليك أيضاً قصد القرية، وأن يأمره ويقول له: ان أتى الغير به سقط عنك مطلقاً، ولكّنتك إن أتيت به لزم عليك قصد القرية، والحال أنّ في القسمين الأخيرين انفكّ المباشرة عن لزوم قصد التقرب، كما ترى أنّه لو أمر عبده بسقيه سقط عنه بفعل غيره مطلقاً، ولكنه ان أتى به وجب عليه قصد القرية، فلا منافاة بين لزوم قصد القرية وعدم الاشتراط بالمباشرة.

المقام الثاني: في بيان ما هو مقتضى ظاهر اللفظ في هذه الصورة من الشكّ، فاعلم أنّ لصيغة (اضرب) وضعين: مادي وهو الوضع الاسمي المصدرى أعني وضعه للماهية من حيث هي وهيئي وهو وضع الهيئة لطلب ايجاد الماهية، وهذه الوضع الهيئي من حيث لزوم قصد القرية وعدمه مطلق، فاللفظ لغة مدلوله ايجاد المادة، سواء كان بقصد التقرب أم لا.

فاطلاق اللفظ بمقتضى الوضع اللغوي ينفي اشتراط القرية، ويقتضى حصول الامتثال وسقوط الأمر بمجرد حصول الماهية؛ لأنّه يدلّ على طلب الماهية مطلقاً من دون تقييد بالقرية، فالحكم باشتراط القرية تقييد في اطلاق اللفظ.

وأما من حيث المباشرة النفسية، فمقتضى إطلاق اللفظ لزوم المباشرة النفسية، إذ اللفظ بوضعه يدلّ على لزوم إيجاد الماهية على المخاطب، سواء أوجدها غيره أم لا، فالحكم بسقوط الأمر إذا أوجد الماهية غير المخاطب تقييد في إطلاق اللفظ.

فظهر أنّ مقتضى الإطلاق اللفظي ومقتضى الوضع اللغوي عدم اشتراط القربة واشتراط المباشرة، فاختلف جهة الوضع اللفظي لغةً مع الأصل الاعتباري في جهة اشتراط القربة وعدمه.

وأما الوضع العرفي، فالحقّ مطابقتها مع الوضع اللغوي في الدلالة على عدم اشتراط القربة واشتراط المباشرة، لأجل التبادر عرفاً، وأصالة عدم النقل، لكن بناء العرف والعقلاء على أنّ قصد القربة واجب مستقل على حدة، لا أنّه شرط للامتنال وسقوط الأمر، فهو معاقب على ترك قصد القربة وإن سقط الأمر، وذلك لأنّ شأن العبد اطاعة مولاه، فلا فرق بين الوضع اللغوي والعرفي من جهة الدلالة اللفظية، فيحكم العرف لفظاً كاللغة بلزوم المباشرة النفسية، وعدم اشتراط القربة في حصول الامتنال وسقوط الأمر، وإن حكم العرف والعقلاء من الخارج بوجوب قصد الطاعة وجوباً مستقلاً، فالعقلاء مطابقون مع الأصل الاعتباري في وجوب قصد القربة، لكن الأصل الاعتباري يقتضى الوجوب الشرطي، بمعنى عدم حصول الامتنال وسقوط الأمر لا بقصد القربة، والعقلاء وأهل العرف إنّما يحكمون بوجوبه مستقلاً لا بكونه شرطاً في حصول الامتنال وسقوط الأمر، فالعرف مطابق لفظاً مع الوضع اللفظي لغة من حيث عدم اشتراط القربة واشتراط المباشرة، وحكم العرف مع ذلك بوجوب قصد

القربة استقلالاً لا ينافي عدم اشتراطه في حصول الامتثال، فالوضع العرفي مثل الوضع اللغوي في تعارضه مع الأصل الاعتباري في اشتراط القربة وعدمه. وحيث كان مقتضى القواعد اللفظية مخالفاً للأصل الاعتباري، كان المدار على اللفظ ما لم يرد دليل شرعي على خلاف ظاهره.

المقام الثالث: في أنّه هل ورد دليل شرعي عامّ على خلاف ما اقتضاه ظاهر اللفظ، وهو لزوم المباشرة وعدم لزوم قصد التقرب أم لم يرد على خلافه دليل، فيحكم بمقتضى ظاهر اللفظ حتّى يثبت خلافه من الشرع. والحقّ أنّه لم يرد من الشرع دليل على خلاف ظاهر اللفظ بأن تكون قاعدة كلّية تعمل بها بمجرد ورود أمر لفظي من الشارع، وعلى من يدّعي ذلك الاثبات.

فان قلت: لم نجد في الشريعة ما لزم فيه المباشرة لا قصد القربة، بل كلّ ما لزم فيه المباشرة لزم قصد القربة، وكلّ ما لم يلزم فيه قصد القربة لم يلزم فيه المباشرة، فالتفكيك منفي بتلك الكليّة المستفادة من الاستقراء، وبعد ملاحظة هذه الكليّة حصل التعارض بين الاطلاقين المقتضى أحدهما للزوم قصد القربة، والآخر لعدم لزوم المباشرة، فلا بدّ من أخذ أحد الاطلاقين وطرح الآخر، أو طرحهما معاً، فان أطرحناهما معاً رجعنا الى الأصل الاعتباري، ومقتضاه لزوم قصد القربة والمباشرة معاً، كما مرّ في المقام الأوّل، فان رجّحنا الاطلاق المقتضى للزوم المباشرة النفسية بالنسبة الى الاطلاق المقتضى لعدم لزوم قصد القربة لأجل استتار ضمير أنت في افعل الدالّ على لزوم اتيان المخاطب بنفسه، فلا بد أيضاً من طرح الاطلاق الآخر، والحكم بلزوم القربة للكليّة المذكورة، فما معنى القول بالصحّة وسقوط الأمر بلا تقرب؟.

قلنا: الاستقراء المذكور ممنوع؛ اذ على مذهبنا أكثر الواجبات التعبدية من هذا الباب؛ لعدم ورود الدليل الخاص فيها على لزوم قصد القربة.

والحاصل أنّ الدليل على لزوم قصد القربة في الأوامر عند الشك، بحيث يكون ذلك شرطاً في سقوط الأمر: أما العقل فلا دلالة فيه أصلاً، وإما الاجماع فهو ممنوع، وأما الآية الكريمة ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾^(١) بناءً على عدم صدق الاطاعة عرفاً إلا مع قصد القربة؛ اذ لا يسمى مجرد الاتيان بالشيء وإن لم يكن لأجل امر المولى اطاعة.

ففيها أولاً: لزوم الدور؛ لأنّ للاطاعة معنيين: أحدهما الاتيان بالمأمور به بقصد الامتثال بأمر المولى، وثانيهما أن يراد بالاطاعة عدم المخالفة، بأن يأتي المأمور بما أمر به كما أمر به كيفيةً وكميةً، فان أمره وجوباً أتى به وجوباً، وان ندباً فندباً، وإن ناهى انتهى إن تبّاً فتبّاً وإن تنزهاً فتنزهاً.

ومن لوازم هذا المعنى أنّه لو أمره بشيء، فان تركه رأساً صدق عدم الاطاعة، وان أتى به بقصد الامتثال صدق الاطاعة، أعني عدم المخالفة، وان أتى به لا بقصد الامتثال والتقرب، فهو قابل لصدق المخالفة، ولصدق عدم المخالفة ولا تناقض؛ اذ لا بدّ من ملاحظة أمر الأمر بهذا الشيء، فان أمر به على وجه التقرب، بأن أوجب عليه القربة في الاتيان وشرطه في الامتثال، صدق المخالفة وعدم الاطاعة، وان أمر به وباتيانه بأيّ وجه اتفق، صدق عدم المخالفة، فصدق المخالفة حينئذ موقوف على ملاحظة أمر الأمر في أنّه هل شرط القربة في الاتيان

بالمأمور به أم لا، فتوجّه أمر (أطيعوا) بهذا المعنى موقوف على وجود جهة القربة وشرط الأمر أيّاهما في الاتيان.

والمراد من الاطاعة في الآية الشريفة هو المعنى الأخير الذى يصدق فى بعض الصور مع عدم قصد القربة أيضاً، وذلك لأنّ أمر أطيعوا شامل لكلّ الاحكام التى منها النواهي.

ولا ريب أنّ المراد من النواهي فى أكثر المقامات مجرّد حصول الترك، ونفس أن لا يفعل الذى يحصل بغير قصد التقرب أيضاً، واذا كان المراد من أمر أطيعوا أعمّ من النواهي لا خصوص الأوامر فقط حتّى يلزم تخصيص الأكثر، فلا بدّ من حملة على المعنى الثانى حتّى يصدق فى النواهي التى لا يلاحظ فيها إلاّ نفس أن لا يفعل.

واذا ثبت أنّ المراد من الآية المعنى الثانى، وأنّ^(١) توجّه الأمر بالمعنى الثانى موقوف على جهة التقرب واشتراطه فى المأمور به، فلو توقّف وجود التقرب فى المأمور به على توجّه أمر أطيعوا لزم الدور^(٢).

سلمنا كون المراد المعنى الأوّل، لكن غاية ما فى الباب كون قصد القربة واجباً نفسياً، ولا يلزم^(٣) من ذلك توقّف سقوط الأمر عليه، إلاّ أن يجعل وجوب الاطاعة وجوباً غيرياً أو شرطياً، بأن يجعل الآية الكريمة بياناً لشرطية قصد القربة، وهما خلافاً الأصل؛ اذ الأمر حقيقة فى الوجوب النفسى.

(١) فى (خ): بأنّ.

(٢) وبعبارة أخرى: العلم بشرطية القربة موقوف على العلم بدلالة أطيعوا بالعكس (منه).

(٣) فى (خ): ولا يثبت.

سَلَّمْنَا ولكن النسبة بين قولنا صَلَّ وأطيعوا عموم وخصوص مطلق؛ لأنَّ أطيعوا يشمل الصَّلَاةَ وغيرها دون صَلَّ، فلا بدَّ من ترجيح الأخصَّ، وهو صَلَّ الدَّالُّ باطلاقه على عدم اشتراط القربة، ولكن في الجواب الأخير كلام؛ اذ النسبة عموم من وجه من وجهين:

الأول: أنَّ اطلاق صَلَّ شامل بالنسبة الى نية التقرب وعدمها، وستر العورة وعدمه، واستقبال القبلة وعدمه، وأطيعوا شامل للصَّلَاة وغيرها من الصوم وغيره، فاطلاق (صَلَّ) لا معارض له من جانب الآية في اقتضاء عدم اشتراط ستر العورة في الصلاة، وأطلاق (أطيعوا) لا معارض له بالنسبة الى اشتراط الاطاعة في الصوم، وأمَّا اشتراط القربة في الصلاة فقد تعارض فيه صَلَّ وأطيعوا.

الثاني: أنَّ الصلاة بقصد القربة يحكم بأجزائها صَلَّ وأطيعوا، والصَّلَاة لا مع القربة يحكم بأجزائها صَلَّ لا أطيعوا، والصوم مع القدرة يحكم بأجزائه أطيعوا ولا دخل لصلَّ فيه، واذا كانت النسبة عموماً من وجه، فلا بدَّ من الرجوع الى المرجّحات الخارجية.

ونحن نقول: انَّ العرف يفهم ورود (أطيعوا) عند التعارض، بل لو سَلَّمْنَا كون صَلَّ أخصَّ مطلق، قلنا أيضاً بتقديم أطيعوا لفهم العرف، وأمَّا قوله تعالى ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾^(١) بمعنى القصد باتفاق المفسرين.

فنقول: كل أمر شك فيه في كونه تعبدياً صرفاً، فان قلنا ان هذا الأمر من الأوامر، وكلّ أمر من الأوامر يجب خلوص القصد فيه لتلك الآية الشريفة.

ففيه أولاً: ان ضمير الغائب في (أمرُوا) يحتمل رجوعه الى الأمم السابقة، بل في سابق الآية أهل الكتاب المذكورون^(١)، ولا دليل على اشتراكنا معهم في التكليف.

فان قلت: الدليل الاستصحاب.

قلنا: لا يجري الاستصحاب هنا؛ للقطع بنسخ العبادات المأمور بها على الأمم السالفة، وبعد ذهاب الأمر يذهب لزوم قصد القرية، اذ ذلك التكليف فرع بقاء المأمور به، وأيضاً سلّمنا جريان الاستصحاب للشك في النسخ، لكن غلبة وجود النسخ في العبادات المشكوك فيها لزوم التقرب يوهن حجّة هذا الاستصحاب في مثل ما نحن فيه، ولا نسلّم مجيئه هنا.

وثانياً: سلّمنا تعلّق الخطاب بنا لا بالأمم السابقة، لكن يحتمل تعلّقه بطائفة خاصّة منّا كالمعصومين عليهم السلام، ولا يلزم من ذلك التجوّز في الضمير أيضاً؛ لأنّ وضعه وضع المبهّمات، وفي أيّ قدر استعمل من الجمع كان حقيقة.

فان قلت: اذا كان كذلك يثبت هذا التكليف لنا أيضاً بالاجماع على الاشتراك في التكليف.

(١) في (خ): مذكور.

قلنا: القدر المسلّم من الاجماع على الاشتراك هو صورة تعلق التكليف بالحاضرين، ولا اجماع على الاشتراك مع المعصومين عليه السلام، وأمّا غلبة الاشتراك مع المعصومين عليه السلام في التكاليف فلا تقاوم ظاهر اللفظ الدال على عدم لزوم قصد القرية، ومنشأ هذين الايرادين الاجمال في الآية الشريفة.

وثالثاً: سلّمنا الاجمال وتعلّق الخطاب بالحاضرين أجمع، لكنّه يحتمل كون الأمر اللازم فيه الاخلاص أمراً واحداً معهوداً؛ اذ لم يقل في الآية وما أمروا بأمر الآبشيء وهو أن يعبدوا الله مخلصين له الدين، وإنّما الدال على عموم الأمر حذف المتعلّق، وهو أنّما يفيد العموم حيث لا عهد ولا شبهة للعهدية، وهاهنا الشبهة موجودة، وهي ظهور الآية الكريمة في الأمر المعهود، سيما بملاحظة قوله تعالى بعد ذلك ﴿وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ﴾^(١) تبيناً لما أمروا، فتدبر.

ورابعاً: سلّمنا التعلّق بالجميع وعدم المعهودية، لكن ظاهراً الآية الشريفة خلاف الاجماع؛ اذ ظاهرها انحصار الغرض في الأوامر في مجرّد التعبد، وذلك يوجب انحصار الأوامر الشرعيّة في التعبدية الصرف، وهو خلاف الاجماع، فلا بدّ من صرفها عن ظاهرها، وحملها على المعنى المجازي، ولا قرينة معيّنة لاحد المجازات المتصوّرة، فهي مجمّلة.

وخامساً: أنّ الدليل أخصّ من المدعى؛ اذ غاية ما ثبت من الآية الشريفة القرية في الواجبات من الأوامر؛ لأنّ الوجوب ظاهر الأمر المذكور في الآية، وأمّا الأوامر النذبية فلا دلالة في الآية على اثبات اشتراط القرية فيها، مع أنّ المدعى

اثبات الشرطية في مطلق الأوامر الوجوبية والندبية.

فان قلت: يتم المطلوب بالاجماع المركّب.

قلنا: انّ وجود الاجماع المركّب ممنوع، وعلى فرض وجوده يمكن قلبه، فنقول: لا يشترط القربة في الندبيات لظاهر اللفظ، فكذا في الواجبات للاجماع المركّب، إلا ان يقال بأن الآية الشريفة أقوى لكونها نصّاً بالنسبة الى ظاهر اللفظ، فضميمة ذلك الاجماع المركّب أقوى، فلا يمكن القلب.

و أما السنّة كقوله (انّها الأعمال بالنيّات)^(١) ونحوه ممّا في معناه من النصّ الحاكم بأنّه لا عمل الا بنية.

وجه الدلالة: أنّ مدلول قولنا (لا عمل الا بنية) هو نفى الجنس والذات، ولا ريب أنّ الحمل على المعنى الحقيقي أعني نفى الذات بالنسبة الى العمل الغير المقرون بالنية غير صحيح فلا بدّ من ارتكاب المجاز وهو متعدّد لامكان الحمل على نفى الصّحة وعلى نفى الثواب وعلى نفى الكمال، ولا ريب أنّ الأوّل أقرب الى المعنى الحقيقي لمشاركته معه في انتفاء الصّحة والثواب والكمال.

وأما نفى الكمال، فلا يلزم نفى الصّحة والثواب، ونفى الثواب لا يلزم نفى الصّحة، وان استلزم نفى الكمال، فيكون الاول اقرب الى نفى الذات لمشاركته معه في نفى جميع الفوائد ومنها الصّحة، فدلت الرواية على عدم الصّحة بغير قصد القربة.

أو نقول في وجه الدلالة بعد تسليم تساوي المجازات: انهم اختلفوا فيما اذا ورد نفى الجنس على فعل، فهل هو مبين مطلقاً، أم مجمل مطلقاً، أو التفصيل بين

(١) عوالي اللئالي ١: ٨١، ح ٣.

الشرع واللغة بالتفصيل الذي سيجيء ان شاء الله.

فنقول في تلك المسألة بعد عدم امكان الحمل على الحقيقة بالبيان على الاطلاق حتى في صورة تعدد المجازات وتساويها، نظراً الى دليل الحكمة الحاكم بأن المراد نفى كل الفوائد اذا تساوت حذراً من لزوم الاغراء بالجهل، واذا حملنا على كل الفوائد لدليل الحكمة، فلازمه نفى الصحة فيما نحن فيه.

والحاصل أن النصّ محمول على نفى الصحة بدون النية، سواء جعلناه من باب الحمل على أقرب المجازات، أو حملنا اللفظ على نفى جميع المجازات المساوية لدليل الحكمة.

وفيه أن أقرب الاعتباري بين المجازات وإن كان هو نفى الصحة، لكن الأقرب العرفي أنّها هو نفى الثواب، فأنّه ينسب الى الأذهان من تلك التراكيب بعد العلم بارادة المعنى الحقيقي، واذا تعارض الأقرب العرفي مع الاعتباري فالعرفي مقدّم، بل لا اعتبار عندنا بالأقرب الاعتباري أصلاً وإن خلا عن المعارض.

سلمنا عدم أقربيّة نفى الثواب، فلا أقلّ من التساوي، فيتوقف وتصير الرواية مجملة، ودليل الحكمة ليس تماماً؛ اذ المقصود من الكلام قد يكون هو الاجمال، نحو جاءني رجل، فلا يمكن مع التساوي الحمل على الجميع لدليل الحكمة.

سلمنا أقربيّة نفى الصحة عرفاً واعتباراً بالذات، لكن الحمل عليه مستلزم لتخصي الأكثر بالنسبة الى لفظ العمل في مثل قولنا (لا عمل الآبنة) لأنّ صحّة

المعاملات غير مشروطة بالنية، فلا بدّ من اخراجها من لفظ العمل وتخصيصه بالعبادات، وهو ^(١) مجاز آخر زائد على ارتكاب المجاز في نفى الجنس، وحيثذ يكون الحمل على نفى الثواب أرجح لعدم استلزامه هذا المحذور الزائد، فهو وإن كان مرجوحاً بالذات لكنّه في المقام أرجح بالعرض، فالحمل عليه أولى من الحمل على نفى الصّحة.

سَلَّمنا عدم صيرورة نفى الثواب بسبب ذلك أرجح من نفى الصّحة، فلا أقلّ من التساوي، فيجئى الاجمال.

سَلَّمنا كل ذلك، لكن مدلول النصوص عدم صحّة العمل بلا نيّة، والنيّة هي مطلق القصد لا خصوص نيّة القربة ^(٢) فالمستفاد من النصوص بطلانّ العمل اذا كان بغير قصد وشعور، ولا دخل لذلك فيما ^(٣) نحن فيه، وهو اشتراط قصد القربة، إلّا ان يدّعي انصراف لفظ النية الى نية التقرب وهو الحقّ.

فظهر أنّ الحقّ عدم وجود قاعدة كلّية شرعيّة موجبة للحكم باشتراط القربة عند الشكّ، بل المرجع ظاهر اللفظ الخالى عن المعارض، وهي اشتراط المباشرة دون القربة.

الآن يقال ان الحقّ هو الاشتراط بقصد القربة عند الشكّ لا لتلك الأدلّة، بل لذهاب الأكثر والاجماع المنقولة في هذا الباب المؤيّدة بما مرّ من الكتاب والسنة، وان أمكن المناقشة في دلالتها كما مرّ، ولو سَلَّمنا عدم استقلال ذهاب

(١) في (خ): وهذا.

(٢) في (خ): التقرب.

(٣) في (خ): بما.

الأكثر والاجماع المنقولة لاثبات المطلوب، فلا أقل من تعارضهما مع الأصل اللفظي المقتضى لعدم اشتراط القرية وتساقطهما من البين، فيرجع الى الأصل الاعتباري، وقد مرّ في المقام الأول أنّ مقتضاه لزوم المباشرة والقرية معاً، فهو الحق والمتبع.

ومنها ما لو علم بعد ورود الأمر من الشارع بوجود مصلحة ما وراء التعبد، وشكّ في وجود جهة التعبد فيه، بأن علمنا بوجود جهة التوصل وشككنا في وجود جهة التعبد، فاعلم أنّ التوصل الذي فرضنا العلم بوجوده في تلك الصورة قسمان:

أحدهما: أن يوجد المصلحة لا في نفس الأمور به، بل في شيء آخر يكون هذا الأمر لأجل التوصل اليه، كالغسل الأمور به للتوصل الى الصلاة هي المطلب بالذات وثانيهما ان يكون المصلحة في نفس ذلك الأمور به، بأن لا يكون هاهنا شيء آخر مأمور به يكون الأمر بهذا للتوصل اليه، بل المصلحة المطلوبة موجودة فيه، كالسقي الأمور به، فإنّ له جهة توصل، ولذا لو أتى به غير المخاطب أو هو أتى به لا بقصد التقرب سقط الأمر، ومع ذلك ليس الأمر به مقدّمة للوصول الى شيء آخر مأمور به ومطلوب بالذات كالمثال الاول، فلا تتوهم أنّ المراد بالتوصل هو المقدّمية ليس الاّ، بل التوصل قسمان: مقدّمي غيري، وغيري مقدّمي نفسي.

إذا ظهر ذلك، فاعلم أنّ تلك الصورة من الشكّ على أقسام:

القسم الاول: أن يعلم كون التوصل مقدّماً.

والثاني: أن يعلم كونه نفسياً.

والثالث: أن يشكّ في كونه مقدّماً أم نفسياً.

و في كلّ تلك الأقسام الثلاثة حصل الشكّ في وجود جهة التّعبد بعد العلم بوجود جهة التوصل.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ القسم الأوّل على أقسام أربعة:
فإنّ الأمر المتعلّق بهذا الشيء مع الأمر المتعلّق بذى المقدّمة إمّا لفظيان، أو لبيان أو مختلفان.

ومقتضى الأصل في المسألة مع قطع النظر عن الأدلّة الواردة اللفظية والشرعيّة في كلّ تلك الأقسام الأربعة هو وجود جهة التّعبد في تلك المقدّمة المأمور بها، فتكون عبادة كالوضوء، لا معاملة كغسل الثوب، وذلك لأصالة بقاء الأمر المقدّمى، والأمر الذى هو ذو المقدّمة، وأصالة الاشتغال بها حتّى يأتى المكلف بتلك المقدمة بقصد القربة، فتلك الأصول الأربعة في الصور الأربع يقتضى وجود جهة التّعبد في الواجب التوصل المقدّمى.

وأما من حيث الدليل اللفظي الوارد وعدمه، فنقول: أمّا في اللبيين من الأربعة، فلا معارض للأصل، فيحكم بلزوم المباشرة وقصد القربة، وأمّا فيما إذا كان الأمر المقدّمى ليّاً والأمر بذى المقدّمة لفظيّاً، فيطرح في جانب المقدّمة مقتضى الأصل الأصيل وهو المباشرة وقصد القربة، فلا يلزم فيها شيء من الأمرين، وذلك لأنّ قاعدة الاشتغال واستصحاب الأمر في كلّ من الأمر المقدّمى وذى المقدّمة وإن كانا يقتضيان وجود الأمرين أعني المباشرة والقربة، إلّا أنّ إطلاق الأمر اللفظي في جانب ذى المقدّمة كان ينفي مقدّمة هذا المأمور به التوصل، ولزوم المباشرة^(١) على فرض مقدّمته ولزوم قصد القربة على فرض

(١) في (خ): مباشرة.

لزوم المباشرة، لكن قطعنا بأصل المقدّمية، ويتوقّف وجود ذى المقدّمة على وجوده من الخارج بالفرض، وبقي عدم لزوم المباشرة وقصد القربة بعد أصل المقدّمية بحالهما.

وأما في عكس المذكور، فمقتضى اطلاق اللفظ الموجود في المقدّمى لزوم المباشرة، وعدم لزوم قصد القربة، ولا معارض لاطلاق اللفظ الآ استصحاب الأمر بذى المقدّمة وأصالة الاشتغال به، وهما مغلوبان وجود الاطلاق اللفظي. وأما فيما إذا كانا لفظين كما لو قال توضّأ وصلّ، فمقتضى اطلاق صلّ المباشرة بها وعدم لزوم القربة فيها، ومقتضى اطلاق توضّأ لزوم المباشرة وعدم لزوم القربة فيه فمقتضى اطلاقهما معاً عدم لزوم قصد القربة، ولا تعارض للفظيين من تلك الجهة، ومقتضى اطلاق توضّأ لزوم المباشرة بالوضوء، ومقتضى اطلاق صلّ عدم لزوم المباشرة بالوضوء، فتعارضاً من تلك الجهة، أعني لزوم المباشرة بالمقدّمية وعدمه، فان وجد مرجّح عملنا به، والآ طرْحنا اللفظين ورجعنا الى الأصل الاعتباري المقتضى للزوم المباشرة، ولا يبعد عندي ترجيح اطلاق توضّأ لنصيّته بالنسبة الى اطلاق الصّلاة في لزوم المباشرة بالوضوء أيضاً، كما في صورة التساقط والرجوع الى الأصل.

وأمّا القسم الثاني من الاقسام الثلاثة، وهو ما علم فيه بكون التوصل نفسياً، فالأصل فيه هو ما مرّ في القسم الأول من لزوم المباشرة وقصد القربة، ومن حيث الدليل الوارد يلاحظ، فان كان الدليل الوارد لبيّناً، فالأصل بحاله لسلامته عن المعارض، أو لفظياً ارتفع لزوم قصد القربة لاطلاق اللفظ، ويبقى لزوم المباشرة بحاله.

وأما القسم الثالث المشكوك فيه كون التوصل مقدّمياً أو نفسياً مع الشك في وجود جهة التعبد، فالشأن فيه اثبات أن الحق حينئذ الحاق هذا القسم بالمقدمي أم بالنفسي، وبعد ثبوت ذلك فالحكم ظاهر ممّا مرّ.

فنعول: أنّ ما يحتمل كون المأمور به مقدّمة له: إمّا أن يكون هو لفظياً مع ذلك الأمر التوصلّي، أو يكون كلاهما ليّين، أو يكونان مختلفين.

فان كانا ليّين، فالحقّ إلحاق الأمر المشكوك بالتوصلّي المقدّمى؛ لأصالة الاشتغال بما يحتمل كون ذلك المأمور به مقدّمة له، ولاستصحاب الأمر به، ولأصالة البراءة عن كون ذلك المأمور به التوصلّي نفسياً غير مربوط؛ اذ لو كان نفسياً لكان في تركه بنفسه عقابان، كما في ترك ما يحتمل كون هذا مقدّمة له، فيكون عند تركها عقابان، بخلاف ما اذا كان مقدّمياً، وحيث ثبت بالدليل الفقاهتي العقلي كون هذا الواجب التوصلّي توصلياً مقدّمياً، فحكمه حكم ما لو علم بالمقدّمية بدليل اجتهادي، فما ذكرنا سابقاً في الليّين للمقدّمى آت هنا بعينه. وإن كانا لفظيّين أو مختلفين، فالحقّ إلحاقه بالتوصلّي النّفسي.

وأما اذا كان الأمر التوصلّي لفظياً، سواء كان الآخر لفظياً أم ليّياً، فوجه الحكم بالنفسية ظهور الأمر اللفظي فيها.

وأما اذا كان الأمر التوصلّي ليّياً والآخر لفظياً، فوجه الحكم بالنفسية أنّ اطلاق لفظ الأمر الموجود في الآخر ينفي مقدّمية ذلك الواجب له، واذا لم تكن مقدّمة له يكون وجوبه نفسياً، واذا ثبت النفسية فالتمييز بين كونه عبادة أو معاملة يعلم ممّا سبق في حكم الأمر التوصلّي المعلوم نفسيته اجتهاداً.

هذا كله من أول تلك الصورة الى هنا أنّها كان من حيث الأصل الأصل والدليل اللفظي، فهل فيما كان اللفظ معارضاً للأصل من جهة لزوم التقرب دليل شرعي يقتضى لزوم قصد القربة كلية عند الشكّ أم لا، وقد عرفت عدم دلالة آية الاخلاص والأخبار عليه، وأنّ منصرفها أنّها هو نفى الثواب، وما تراه من انصراف مثل قوله (لا صلاة الا بطهور) الى نفى الصحة، فإنّما هو لأجل انصراف المأمور به المنفى من حيث هو الى الصحيح، بخلاف مثل (لا عمل) ونحوه من الأفعال اللغوية.

ولكنّ الانتصاف في المقام التفصيل بأن يقال: ان كان المشكوك من الأفعال الغير العاديّة، سواء كان من الماهيّات المخترعة أم لا، لزم قصد القربة وطرح مقتضى اللفظ لظهور عبائر الأصحاب والاجماع المنقولة، وفهم العرف من هذا التكليف كون المقصود جهة التعبّد والأنقياد.

بل الذى قلنا في الصورة الاولى من ورود الدليل الشرعي على خلاف مقتضى اللفظ، أنّها هو أيضاً في غير العباديات^(١)، وأما في العباديات فلا دليل هنا.

وفي الصورة الأولى على نفى مقتضى اللفظ، فيعمل بمقتضى اللفظ من عدم لزوم القربة، نعم في غير العباديات الدليل موجود كما عرفت.

ولو سلّمنا عدم مقاومة ما مرّ بطرح الدليل اللفظي، لقلنا غاية ما في الباب تعارض المذكورات مع الأصل اللفظي وتساقطهما، فيرجع الى الأصل الأصل، وهو حاكم بلزوم القربة.

(١) في (خ): العاديّات.

ومنها: ما لو علم بوجود جهة التعبد ولزوم قصد القرابة والمباشرة، وشك في وجود جهة أخرى، وهو على أقسام: إمّا أن يعلم كون الواجب نفسياً كالصلاة وليس مقدّمة لواجب آخر، ولكن الشكّ مع ذلك في كونه توصلياً، معناه أنّه لا يعلم أنّ في هذا الواجب لا داعي إلاّ الاطاعة والانقياد، أم له حسن ذاتي ومصلحة سوى تلك الجهة، كأن يكون حسناً بالذات كالصدق.

والحاصل أنّ الاطاعة من حيث هي حسنة، فقد يكون الأمر بالشيء لأجل مجرّد الاطاعة والانقياد ولا حسن ذاتياً له، لكنّه لما كان أثم في الانقياد اختصّ الاطاعة من بين الأفعال بالأمر به دون غيره، وقد يكون للشيء مضافاً الى تلك الجهة حسن ذاتي، والشكّ فيما نحن فيه أنّما هو في أنّ هذا الواجب المعلوم نفسيته وعدم مقدّميته هل له مصلحة سوى جهة الاطاعة أم هو محض في تلك الجهة أن لا يعلم كون الواجب نفسياً، بل احتمال كونه مقدّمة لواجب آخر، كأن يكون مثل الوضوء، وهذا قسمان:

أحدهما: أن يكون الشكّ في كونه مقدّماً لأجل الشكّ في وجود المصلحة سوى جهة التعبد، بحيث لو علمنا بوجودها لعلمنا بمقدمية الواجب.

وثانيهما: أن يكون العلم بكونه مقدّماً بعد العلم بوجود المصلحة أيضاً مفقوداً، فيكون الشكّ من جهتين: الشكّ في أصل وجود المصلحة سوى جهة التعبد، وعلى فرضه يشكّ في كونه مقدّماً أم نفسياً.

إذا عرفت تلك الأقسام، ففي القسم الأوّل لا أصل يقتضی الحكم بأحد الطرفين، ولا ثمرة عملاً أيضاً في البين، وفي القسمين الآخرين مقتضى أصل

البراءة بل وأصالة الاشتغال واستصحاب الأمر الموجودين في جانب الأمر الذى يحتمل كونه ذا المقدمة، أن يكون هذا الواجب مقدّمياً لا نفسياً، فإن لم يكن معارض لتلك الأصول من جانب اللفظ عملنا بها، فيلحق بالأمر المقدّمى المعلوم مقدّميته.

وإن وجد دليل لفظي في الطرفين أو في أحدهما، فمقتضى إطلاق اللفظ وظاهره النفسى، فيعمل بمقتضى اللفظ، ويطرح مقتضى الاصول، فإن كان الأمر المشكوك لفظياً، سواء كان الآخر لفظياً أم لبيّاً، فوجه الحكم بكون الواجب المشكوك حينئذ نفسياً لا مقدّمياً ظهور اللفظ في ذلك، وإن كان لبيّاً والآخر لفظياً، فوجه كونه نفسياً ففى لفظ الآخر مقدّمية هذا الواجب له، فيكون نفسياً.

لكن بعد الحكم بالنفسى في القسمين الأخيرين عند وجود اللفظ يختلف الحكم فيها، ففى القسم الأوّل منهما اذا حكم بالنفسى حكم بعدم وجود مصلحة سوى جهة التّعبّد؛ اذ المفروض أنّها لو وجدت لكانت مقدّمية، وقد قلنا أنّه ليس بمقدمته بل هو نفسى، بخلاف القسم الآخر، فلا يحكم فيه بعدم وجود المصلحة بعد الحكم بالنفسى؛ اذ لعلّه نفسى والمصلحة الزائدة موجودة فيه وان لم يكن مقدّمية.

واذا ثبت إلحاق المشكوك بالمقدّمى أو النفسى، فاجر فيه حكمهما، فانظر إن كان الواجب المشكوك دليله لبيّاً فانو فيه القربة وبارشه بنفسك، وان كان لفظياً، فيلزم عليك الآخر منهما دون الأوّل.

وَأَمَّا الْمَقْدَمَةُ الثَّانِيَّةُ، فَفِيهَا مَقَامَاتُ:

الأوّل: في بيان معنى الصّحّة والفساد عند الفقهاء والمتكلّمين، فعن المتكلّمين أنّ الصّحّة في العبادة هي موافقة الامثال للشرعية، فالصحيح عندهم ما وافق الأمر، وعن الفقهاء أنّ صحيح العبادة ما اسقط القضاء، فالصّحّة عندهم اسقاط القضاء، وفرّقوا بين المعنيين بأنّ من صلّى بظنّ الطهارة ثمّ انكشف خلافه صدق على عمله الصّحيح عند المتكلّم دون الفقيه؛ لأنّ صلاته موافقة للأمر الشرعي وغير مسقط للقضاء.

و اعلم أنّ كون النسبة أعمّ مطلق كما قالوه أنّها يتم إذا أريد بالأمر الشرعي^(١) في تعريف المتكلّمين مطلق الأمر ولو ظاهراً، وأريد من اسقاط القضاء في تعريف الفقهاء اسقاط الكلّ القضاء وسنخه حتّى يصدق الصّحيح عند المتكلّم على المثل المذكور دون الصحيح عند الفقهاء، والّا فلو أريد في الأوّل من موافقة الأمر الواقعي ومن الآخر اسقاط قضاء ما أمر به واقعاً، صار النسبة بينهما التساوي وكذا لو أريد من موافقة الأمر في الجملة أعمّ من الواقعي والظاهري، ومن اسقاط القضاء اسقاطه في الجملة أعمّ من اسقاط القضاء بالمأمور به الواقعي أو الظاهري.

ولو أريد من موافقة الأمر خصوص الأمر الواقعي، ومن اسقاط القضاء اسقاطه في الجملة، صارت النسبة بالعكس، فيصدق في المثل المذكور الصحيح عند الفقهاء دون المتكلّمين، فتعيّن الاحتمال الأوّل.

(١) في (خ): بالأمر والشرعية.

والحاصل أنّ الاحتمالات أربعة: ارادة الواقعي في المقامين، و ارادة الظاهري بمعنى في الجملة فيها، و ارادة الواقعي في تعريف المتكلم والأعمّ في تعريف الفقهاء، أو عكس ذلك، ولا يصحّ ما ذكره من النسبة الآ في الآخر.

ثمّ المراد ممّا أسقط القضاء: إمّا ما لم يجب معه القضاء الشامل لما لم يكن معه قضاء أصلاً، فيشمل صحيح العبد، وإمّا ما لم يسقط معه القضاء بالفعل، أي ما له قضاء شرعاً وسقط باتيانه صحيحاً، وإمّا ما من شأنه اسقاط القضاء والفساد في كلّ من التعاريف مقابل للصحيح، لا سبيل الى الأوّل لأنّ تناقض الصحيح طرداً بفسادة العيد، وانتقاض الفاسد في مقابله بفسادة العيد أيضاً لكن عكساً، ولا الى الثاني إذ المراد من اسقاط القضاء الفعلي: إمّا اسقاط لزوم القضاء، أو اسقاط ندب القضاء، أو اسقاط سنخ القضاء أعمّ منها، بحيث لا يلزم معه قضاء ندباً ولا لزوماً، بأن يسقط لزوم القضاء وندبه معاً بالفعل، أو اسقاط أحد الأمرين، والكلّ فاسد.

أمّا الأوّل، فلانتقاضه عكساً بصحيح النوافل اليومية، فإنّه مسقط لندب القضاء لا لزومه.

و أمّا الثاني فلانتقاضه عكساً بصحيح الفرائض، فإنّه مسقط للزوم القضاء لا ندبه.

و أمّا الثالث، فلانتقاضه عكساً بصحيح الفرائض والنوافل معاً؛ إذ كلّ منهما أنّها يسقط أحد الأمرين، ولا يسقط كلّ منهما كلّاً من الأمرين معاً.

وأمّا الرابع، فلانتقاضه بصحيح العيد عكساً في تعريف الصحيح، و طرداً في تعريف الفاسد في مقابله، فاتّما لا يسقط شيئاً من الأمرين؛ اذ لا قضاء لها أصلاً فعلاً حتّى يحصل الاسقاط الفعلى لأحد الأمرين، فتعيّن الأخير من الثلاثة، وهو ما من شأنه اسقاط القضاء، فيشمل صحيح العيد ولا نقض فيه طرداً وعكساً.

ثمّ إنّ هاهنا تنبيهات:

الأوّل: هل النزاع بين الفقهاء والمتكلّمين في صحّة العبادة في بيان معنى لفظ الصحّة في اصطلاحهم؟ فكلّ اصطلاح الصحّة في العبادة على معنى إذ كلّ منهما يريد بيان مصطلح المشرّعة في لفظ صحّة العبادة أم النزاع ليس في معنى اللفظ حتّى يصير النزاع في الموضوع المستنبط بل في أمر معنوي احتمالات:

الأوّل: أن يكون النزاع في معنى لفظ صحّة العبادة.

و الثاني: ان يكون الطرفان متّفقيين على أنّ الصحّة هي ترتّب الأثر، لكن المتكلّم يقول: إنّ أثر العبادة موافقة الامتثال للشريعة؛ لأنّ الحسن والقبح بالاعتبارات مع مدخليّة العلم والجهل، ولازم ذلك التصويب، فلا يكون حكم واقعي إلّا ما اعتقده المكلف حكماً، فلا حكم غيره حتّى يمكن موافقة^(١) اعتقاد المكلف آياه، أو مخالفته معه حتّى يمكن الاستدراك بعد كشف مخالفة ما أتى به مع التّكليف الواقعي، فلا أثر حينئذ للعبادة إلّا موافقة الأمر، وليس اسقاط القضاء أثراً لصحّة العبادة؛ اذ لا يتصوّر حينئذ للأمر قضاء، بأن يكون الأمر الفلاني القضائي استدراكاً لما فات؛ اذ لا فوت حتّى يستدرك، بل الأمر اللاّحق

أمر جديد مستقل، والفقهاء يقولون: أنّ الحسن والقبح ذاتيان، أو بالوجوه والاعتبارات من غير مدخلية العلم والجهل، فيكون لنا تكليف واقعي وظاهري، وإذا أتى المكلف بالظاهري وانكشف مخالفة الواقع، لزم عليه استدراك الواقع، فأثر العبادة وصحتها حينئذ اسقاط القضاء رأساً، فيرجع النزاع الى مسألة اعتبارية حسن الأشياء وعدمها.

الثالث: أن يريد المتكلم من موافقة الامثال كون العبادة مقبولة، ومراد الفقهاء من اسقاط القضاء عدم لزوم المقبولية في صدق الصحة، فيكون نزاعهم حقيقة في اللفظ أيضاً، فالمتكلم على أنّ الصحة في العبادة مقبولة العبادة، وهي موقوفة على وجود مرتبة كمال للعبادة زيادة من اسقاط القضاء، والفقهاء على أنّ الصحة في العبادة يكفي في صدقها مجرد كون الفعل مسقطاً للقضاء وان لم يكن معه كمال موجب لقبوليته.

الرابع: أنّ الطائفتين متفقتان على أنّ صحة العبادة ترتب الأثر، لكن المتكلم يقول: إنّ الأثر حصول الطاعة، وأنّه لا أثر للعبادة بدون حصول الامثال الموقوف على قصد القربة؛ لاشتراط صحة العبادة بقصد القربة^(١) والفقهاء يقولون: أثر العبادة مجرد سقوط القضاء لا حصول الطاعة، نظراً الى عدم اشتراط صحة العبادة بقصد القربة، فيرجع النزاع الى اشتراط قصد القربة في صحة العبادة وعدمه، فالمتكلم على الاشتراط دون الفقهاء.

(١) في (خ): التقرب.

إذا ظهر ذلك، فالثمرة التي ذكروها في الصلاة بظن الطهارة، أنما تصحّ على الاحتمالين الأوّلين دون الآخرين؛ إذ على الثالث النزاع في أن الصّحيح هل يطلق على المقبول أم على مطلق ما أسقط القضاء وإن لم يكن مقبولاً، فلا معنى لجعل الصلاة بظن الطهارة مع كشف الفساد ثمرة؛ إذ هذه الصلاة يمكن أن تكون مقبولة، كما إذا كانت مع الخضوع والخشوع، ويمكن أن يكون غير مقبولة، فالمقبولية وعدمها يجتمع مع كلّ من القولين، فلا يصير ثمرة للنزاع.

وكذا على الاحتمال الرابع بل على الثالث يصدق الصّحيح عند الفقهاء على صلاة مسقطه للقضاء وغير مقبولة دون الصحيح عند المتكلّم، مع أنهم جعلوا الصحيح عند الفقهاء أخصّ مطلق، وكذا على الرابع يصدق الصّحيح عند الفقهاء، وعلى صلاة خالية عن قصد القربة مسقطه للقضاء؛ لعدم اشتراطهم القربة في الصحة على ما فرض دون الصحيح عند المتكلّم، فيكون صحيح الفقهاء أيضاً أعمّ، مع أنهم جعلوه أخصّ مطلق.

واعلم أنّه على الاحتمالات الثلاثة الأوّل في تحرير محلّ النزاع في مسألة بيان الصّحة في العبادة الحقّ مع الفقهاء، وأمّا على الأخير فالحق مع المتكلّم، ولكن الكلام في أن النزاع في أيّ من الاحتمالات؟.

فاعلم أن الحقّ عدم كون الأخير محلاً للنزاع؛ إذ لازمه ذهاب العلماء إلى عدم اشتراط قصد القربة في صحّة العبادة، وقد مرّ أن الأكثر على الاشتراط، وأيضاً يلزم على عدم صحّة الثمرة التي ذكروها، وأيضاً يلزم انعكاس النسبة، أي يلزم أعمية الصّحيح الفقهاء مطلقاً، مع أنهم جعلوه أخصّ مطلق، وكذا الثالث

للمحذورين الأخيرين بقى الأولان، ولكلّ جهة رجحان ومرجوحية، فظاهر كلمات الأصحاب أنّ النزاع في معنى لفظ الصحة والفساد، ومن البعيد نزاع المتكلم في اللفظ، فالوجهان متعارضان.

لكن الحقّ كون النزاع في المعنى الأول؛ لاستلزام الثاني كون المتكلمين قائلين بأنّ حسن الأشياء وقبحها بالوجه الاعتبارية مع مدخلية العلم والجهل، وهو في غاية البعد؛ إذ الأقوال المتعدّدة المذكورة في بحث ذاتية حسن الأشياء وقبحها كلّها بين المتكلمين، فكيف يكون قول كلّهم واحداً من تلك الأقوال سيّما أردتها.

الثاني: هل النزاع في معنى صحّة العبادة في العبادة بالمعنى الأخصّ، أو في العبادة بالمعنى الأعمّ؟ وعلى الأخير فصحيح النكاح عند الفقهاء ما اسقط التدارك به ثانياً، والآ فلا قضاء مصطلحاً لما له جهة معاملة ظاهراً، الحقّ الأول لوجهه:

الأول: ظواهر كلمات الأصحاب.

والثاني: لزوم كون النكاح الواجب الواقع لا بقصد القربة صحيحاً بالمعنى المصطلح عند الفقهاء؛ لأنّ النكاح له جهة عبادة، فتلك العبادة يصدق عليها أنّها مسقط للتدارك مع أنّه لا امتثال، فلا يصدق الصّحيح عند المتكلم، فيكون النسبة بين المعنيين عموماً من وجه، مع أنّهم جعلوا الصّحيح الفقهاءى أخصّ مطلق، فتدبر.

الثالث: أنّ الصحيح يحمل على مثل النكاح الذي ذاته معاملة، فيقال: النكاح على الوجه المخصوص أعني قصد القربة صحيح، مع أنّ المتبادر من الصّحيح

هنا ليس الآ جهة المعاملة، أي الصّحة المعاملية، أي ترتّب الأثر لا اسقاط التدارك، فلو كان الصّحيح موضوعاً لمطلق العبادة الصّحيحة حتّى غير المعدّة للعبادة لتبادر من الصّحيح اذا حمل على النكاح بذلك الوجه الصّحة العبادية^(١)، مع أنّه لا يتبادر الآ جهة الذات والمعاملية، فتعين ان يكون النزاع فيما أعد للعبادة وقول الفقهاء بان الصّحة في العبادة معناها اسقاط القضاء أيضاً فيما أعد لها لا المطلق منه ومن غيره.

الثالث: الأمر إمّا واقعي، وإمّا ظاهري، و الواقعي إمّا اختياري، وإمّا اضطراري، والظاهري الاختياري كالصلاة مع ظن الطهارة المائية، والظاهري الاضطراري كالصلاة مع استصحاب الطهارة الترابية، لا يصدق عليها الصّحيح بعد انكشاف مخالفة الواقع، والواقعي الاختياري كالصلاة مع يقين الطهارة المائية يصدق عليه الصّحيح قطعاً.

وفي صدقه على الواقعي الاضطراري، كالصلاة مع يقين الطهارة الترابية وجهان، مقتضى ما ذكرنا سابقاً من أنّ المراد من قولهم (ما أسقط القضاء) ما من شأنه اسقاط القضاء عدم الصدق على ذلك؛ اذ ليس من شأن ذلك الفعل الاضطراري اسقاط القضاء؛ اذ يمكن عقلاً أن يكون الشيء بدلاً اضطرارياً ما دام الاضطرار، بحيث اذا زال الاضطراري وجب الاتيان بالمبدل، فلا يكون مسقطاً للقضاء.

ويمكن أن يكون بدلاً اضطرارياً مسقطاً عن المبدل مطلقاً حتى عند التمكن منه ثانياً، وإذا أمكن في حقه الأمران فليس من شأنه اسقاط القضاء، بأن يكون كالواقعي الاختياري اللازم فيه سقوط القضاء عقلاً، لكن الأنصاف صدق الصحيح عليه عندهم، وإن كان معه قضاء ولم يكن من شأنه اسقاط؛ لأن هذا التعبير مسامحة في عبارتهم، نظراً إلى أن الغالب من الصحيح في العبادة مما يكون من شأنه الاسقاط؛ لأن الغالب كون الواجبات واقعيات اختياريات أوليات، والاضطرابات نادرة، والآل الصحيح عندهم حقيقة ما لم يكن فيه خلل، ولا ينافي المراعية عدم الخلل وصدق الصحيح عليه، فالصحيح عندهم أعم من الواقعي والاختياري والاضطراري، سواء كان الأخير مراعي أم لا.

الرابع: الأمر الظاهري قسماً: ظاهري شرعي، كالصلاة بظن الطهارة المنكشف فسادها، وظاهري عقلي، وهو ما أخذ حكمه لا من لسان الشرع بل من العقل، كما لو أتى مثلاً ركعة من الصلاة، فليس تكليفه عقلاً إلا ما أتى به، وكذا عمل المجتهد بالظن من باب انسداد باب العلم، فلو اجتهد وظن عدم وجوب السورة، ثم انكشف الوجوب، فهل المتكلم القائل بأن الصحيح ما وافق الأمر أعم من الظاهري يريد الظاهري بقسميه أم الأول فقط؟ ظاهر عبارتهم وهو أن الصحة موافقة الامتثال للشرعية هو الاختصاص بالأول وظاهر مرادهم التعميم نظراً إلى جعلهم الصحة من اللوازم المساوية للأجزاء، والأجزاء موجود في الظاهر بقسميه، فلازمه وجود الصحة اللازمة له عندهم في المقامين أيضاً.

الخامس: قول الفقهاء (الصَّحيح ما أسقط القضاء) إن أرادوا من لفظ القضاء الواقع في التعريف معناه اللَّغوي، أعني مطلق الفعل تداركاً أم ابتداءً في الوقت المعين أم غيره، انتقض عكساً بكثير من الصَّلَاة الصحيحة كالفرائض اليومية؛ إذ صلاة ظهر هذا اليوم لا يسقط فعل الصَّلَاة بعدها في سائر الأيام والأوقات، فخرج تلك الصلاة الصَّحيحة عن تعريف الصَّحيح ويدخل في الفاسد.

وإن أرادوا من القضاء معناه المصطلح، وهو الاتيان بالفعل في خارج وقته تداركاً لما فات في الوقت، انتقض الصَّحيح طرداً بواجب مسقط للقضاء دون الاعادة، فهو فاسد؛ لاستلزامه الاعادة في الوقت، ويشمله التعريف، فلا يطرد تعريف الصَّحيح، ولا ينعكس تعريف الفاسد، فلا بدّ إذن من أن يراد من القضاء مطلق الاتيان بالعبادة ثانياً استدراكاً للمبدل في الوقت أم في خارجه، فيصحّ التعريف

السادس: قول المتكلّم بأنّ الصَّحّة موافقة الأمر وامتنال الشريعة، ينتقض عكساً بصحيح عبادة لا أمر فيها من الشارع ولا من العقل، بل كان صحته لأجل محبوبيته ذاتاً عند المولى، كالصَّلَاة في الأوقات المكروهة، فإنّ القول بالصَّحّة مع الكراهة كما عليه بعض ظاهراً لا يمكن أن يكون المراد فيه اجتماع الأمر والنَّهي لعدم امكان الامتنال، فيكون الأمر مرتفعاً عقلاً وتبقى^(١) المحبوبة الذاتية مع النَّهي التزيهية، وتصحّ لأجل المحبوبة ويكره للنَّهي، والحال أنّ تعريف المتكلّم لا يشمل ما لا أمر فيه، فلا يشمل ذلك.

(١) في (خ): وبقي.

فلا بدّ إمّا من القول بأنّ اطلاق الصّحيح عليه مجاز، وإمّا من حمل التعريف على الغالب، أو بجعل الأمر في التعريف كناية عن مطابقة المحبوبة، لكن الأوّل غير مرضى، فتعيّن أحد الأخيرين، وسيظهر وجه عدم كون الأوّل مرجحاً في المقام الخامس.

فقد ظهر من كلّ ما مرّ أنّ كل صحيح عند الفقيه صحيح عند المتكلّم، ولا عكس، وأنّ كلّ فاسد عند المتكلّم فاسد عند الفقيه، ولا عكس، هذا في العبادات.

وأما في المعاملات، فاتّفق الفريقان على أنّ الصّحة عبارة عن ترتّب الأثر الواقعي، وأنّ الصّحيح في المعاملة ما خلا عن الخلل الواقعي، حتّى لو باع بزعم المالكية وانكشف الفساد، ترتّب الآثار أولاً في الظاهر، ولا يطلق عليه الصّحيح أبداً حقيقة.

المقام الثاني: في ثمرّة النزاع.

فقالوا بحصول الثّمرة فيما لو نذر أن يعطي درهماً لمن صلى صلاة صحيحة، فرأى من صلى بظنّ الطهارة، ثمّ علم الناذر بعد ذلك ببطلان طهارته، فعلى قول المتكلّم يبرّ نذره بأعطائه الدرهم، وعلى قول الفقهاء لا.

وفيه أنّ الصّحيح في كلام الناذر، فيصرف اطلاقه الى الصّحيح الخالي عن الخلل الموجب لأسقاط القضاء، فلا يبرّ نذره على القولين.

فان قلت: عدم الانصراف لا يضرّ؛ اذ نفرض الكلام فيما لو أتى الناذر في بلفظ عام، كأن يقول: على اعطاء درهم لمن صلى صحيحة أي قسم من الصّحيح.

قلنا: صحيح المتكلم مبينّ العدم، فلا يشملُه المطلق وان دخله لفظ مفيد للعموم، نعم بعض أقسام مبينّ العدم يدخل في الاطلاق اذا أتى بلفظ عام، لكن ما نحن فيه ليس من ذلك القبيل عرفاً، فلا يدخل وان أتى بلفظ عام.

نعم لو صرح بدخول صحيح المتكلم في نذره باعطائه آياه، الاّ أنّه لا يثمر بعد التصريح بحصول البراءة عند الفقهاء أيضاً كالمتكلم؛ اذ الفقهاء لا يقولون انّ من نذر أن يعطي درهماً لمن يصليّ صلاة صحيحة عند المتكلم كان نذره فاسداً.

فلا ثمرة علميّة للنزاع بين الفريقين، الاّ ان للتفريق بين القولين ثمرة ومن جملتها أن يعلم أن مراد من يقول بدلالة النهي على الفساد هو الفساد عند الفقهاء أو المتكلمين، وأنّ مراد من يقول بدلالة النهي على الصحة أي من المعنيين، وأنّ نزاعهم في بحث الصحيح والأعم من أيّ من المعنيين.

المقام الثالث: في بيان المختار.

فاعلم أنّ نزاعهم ان كان في بيان ما هو المصطلح عند كلّ من الفريقين، فلا مشاحة لنا معهم، أو عند المتشرّعة مثلاً أو اللّغة، فالحقّ مع الفقهاء للتبادر، لانصراف الذّهن بمجرد سماع الصحيح الى الخالي عن الخلل، والأصل في التبادر ان يكون وضعياً.

فان قلت: مرجع هذا الأصل الى أصالة عدم القرينة، وهي هنا موجودة قطعاً، وهي شهرة خصوص الخالي عن الخلل في لفظ الصّحيح استعمالاً.

قلنا: لا ينحصر أصالة كون التبادر وضعياً في رجوعها الى نفى القرينة، بل ربما يكون لأجل نفى الالتفات التفصيلي الى القرينة اللازمة في المجاز المشهور، فإن الالتفات الاجمالي الى الشهرة لا ينافي الحقيقة.

فاذن نقول بعد وجود القرينة اللازمة: الأصل عدم الالتفات التفصيلي، فيكون التبادر أيضاً وضعياً، مضافاً الى صحّة السلب، فانه يقال بعد كشف الفساد: ان الصلاة كانت فاسدة، والى انّا أثبتنا اتفاق الفريقين على أن الصحّة في المعاملة حقيقة في الخالي عن الخلل الواقعي، ولو كان الصحّة في العبادة أيضاً ذلك فهو المطلوب، والآلزم الاشتراك وهو خلاف الأصل.

المقام الرابع: في أن لفظ الصحّة أو الفساد اللذين لكلّ منهما معنى في العبادة والمعاملة مشترك لفظي بين معنييهما العبادي والمعاملّي أم معنوي، الحق الأخير؛ لأصالة عدم تعدّد الوضع، ولاغلبة الاشتراك المعنوي من اللفظي، والقدر المشترك بين معنى الصحّة هو المطابقة لما قرر أعّم من الظاهري والواقعي، والقدر المشترك بين معنى الفساد هو ضدّ ذلك.

ان قلت: هذا مستلزم لكون المعاملة الصحيحة في الظاهر لا الواقع صحيحة وليس، بيانه: أنّه ان جعل المطابقة أعّم من الظاهري والواقعي كما فعل لزم ذلك، وان جعل المطابقة واقعية فقط، لزم كون العبادة الظاهرية صحيحة حقيقة، مع أنّها صحيحة حقيقة.

قلنا: هذا يرد على المتكلمين، فلا بدّ على مذهبهم من الاشتراك اللفظي، وأمّا على مذهب الفقهاء، فالمطابقة واقعية مطلقاً.

المقام الخامس: في أنَّ اللفظين هل هما منقولان عن المعنى اللغوي أم باقيان عليه، ويكون اطلاقهما على المعنيين المذكورين من باب اطلاق الكلّي على الفرد؟ الحقّ الأخير؛ لأصالة عدم طريان الوضع اللاحق، وعدم ارتفاع المؤانسة الحاصلة بالنسبة الى المعنى الأصلي، وعدم حصول المؤانسة بالنسبة الى المعنى المنقول اليه على فرض النقل، فهما باقيان على المعنى اللغوي.

فالصحة في اللغة عبارة عن موافقة الطبيعة في الأعيان، وعن موافقة المجعول في الأفعال، ولذا لا يتعيّن معنى الصحيح عند التجرّد عن ذكر المتعلّقات، بل يتبادر القدر المشترك، فلو قيل الصّحيح لم يظهر أحد المعنيين بخصوصه، نعم لو قيل هذا شجر صحيح يتبادر منه أنّه موافق لمقتضى طبيعته، أو صلاة صحيحة تبادر أنّها موافقة لما قرّره الجاعل، والدليل على كون ذلك معناه اللغوي التبادر العرفي بضميمة أصالة عدم النقل.

ثمّ إنّ المعنى اللغوي ليس كلّ واحد من المعنيين المذكورين للصحة بالنسبة الى الأعيان والأفعال، بل أنّها ذلك من باب دالّين ومدلولين، وبالمقايسة يعرف حال الفساد.

المقام السادس: في أنّ الصلاة المنكشف فسادها هل تتّصف قبل الانكشاف بالصحة أم هي مراعى؟ فيه احتمالات:

الأول: كونها مراعاة^(١) فإن لم ينكشف الفساد حكم بالصحة، و إلاّ بالفساد.

الثاني: الحكم بالصحة ما لم ينكشف الفساد، وبعده يحكم به من حين

الانكشاف، فيختلف الصحة والفساد بالنسبة الى الزمانين.

(١) في (خ): مراعى.

الثالث: هو الثاني لكن هنا بعد كشف الفساد يحكم بالفساد رأساً ومن الأصل، والأخير أوجه.

أما الحكم بالصحة قبل انكشاف الفساد، فلأن الألفاظ وإن كانت اسامي للمعاني النفس الأمرية، إلا أن المتكلم أو الفاعل لما اعتقد الصحة الواقعية، فهو نظر الى اعتقاده يحكم بالصحة الواقعية.

وأما الحكم بالفساد من الرأس بعد الانكشاف، فلصحة سلب الصحة عنها، فيصح أن يقال: إن تلك الصلاة لم يكن صحيحة.

أقول: وثمرة تلك الاحتمالات تظهر في النذر.

المقدمة الثالثة: في بيان أن الأصل في العبادات والمعاملات هو الفساد أم الصحة أو التفصيل، وفيها مقامان:

الأول: في تأسيس الأصل فيهما من حيث الحكم التكليفي، أعني الجواز وعدمه.

والثاني: من حيث الحكم الوضعي، أعني الصحة والفساد.

أما المقام الأول، فاعلم أن الأصل في المعاملة هو الجواز ما لم تظهر امارة الفساد فيها، سواء ظهر امارة النفع أم لا؛ لأن المنع تكليف وهو بلا بيان قبيح، فيحكم بعدم المنع الى أن يدل على المنع دليل، نعم ما ظهر فيه امارة الفساد يحكم العقل بلزوم التحرز عنه.

و أما الأصل في العبادة من حيث الحكم التكليفي، فعن بعض أن الأصل عدم الجواز وما ظهر مراده من الأصل، فان أراد منه الدليل، كما في قولهم الأصل

في المسألة الاجماع، فالحمل غير صحيح؛ اذ الدليل ليس هو نفس عدم الجواز؛
الا أن تضمير لفظ (المقتضى) ليكون المعنى أن مقتضى الدليل عدم الجواز.

وفيه أن ديدنهم جرى على اضممار لفظ (المقتضى) في الأصل بمعنى القاعدة أو
الاستصحاب، وأمّا الأصل بمعنى الدليل فلم يعهد منهم اضممار لفظ المقتضى،
مع أنّنا نطالبه بالدليل المقتضى. لعدم الجواز، والظاهر أن مراده من الأصل
القاعدة، وان لم يكن له منشأ صحيح.

والتحقيق أنّ العبادة: إمّا أن يعلم فيها بالاذن كالنوافل، أو بعدم الاذن
كصوم الوصال، أو يشكّ والأخير قسمان: إمّا يعلم بوجود أمر ويشكّ في
الدخول المشكوك فيه للشك في كونه من أفرادها، وإما أن لا يعلم بوجود الأمر
أصلاً، فيشكّ في أنّه هل ورد أمر بتلك العبادة كالوتيرة في السفر أم لا؟ والأخير
قسمان: إمّا أن يكون الشك مسبباً عن احتمال معتبر عقلائي، كقول فقيه أو خبر
ضعيف، أو غير معتبر كأن يحتمل عند العقل كون العبادة الفلانية مشروعة
احتمالاً مجرداً خالياً عن امارة ولو غير معتبرة.

فهذا القائل ان أراد أنّ الأصل عدم الجواز في القسم الأوّل من الشكّ بمعنى
أنّه لا بدّ فيه من الاقتصار على الفرد المتيقّن للأمر، كالصلاة مع السورة لا
بدونها.

ففيه أنّ هذا صحيح على مذهبنا من العمل بقاعدة الشغل فيما شكّ في
شرطيته وجزئيته للعبادة، لا على مذهب هذا القائل بأصل البراءة في الشكّ في
الشرطيّة والجزئية، فإنّ لازم مذهبه الحكم بأنّ الفرد المشكوك أيضاً عبادة
صحيحة مندرجة تحت الخطاب المعلوم وجوده.

وأنّ الأصل عدم الجواز في القسم الثاني من الشكّ، بمعنى انه لا بدّ فيه من الحكم بعدم كون المشكوك فيه عبادة لقاعدة التشريع، الى أن يعلم بوجود أمر متعلّق به فهو متين، لكنه يتمّ فيما لم ينقلب الأصل كلفةً، وقد انقلب كلفةً بالدليل العامّ الوارد على حسن الاتيان بالمشكوك، وكونه مأموراً به ظاهراً.

والدليل العامّ الأخبار المتواترة الواردة على أنّ من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب أوتيّه وإن لم يكن كما بلغه^(١) ولا ريب في صدق بلوغ الخبر عند وجود قول الفقيه والخبر الضعيف.

مضافاً الى الاجماع المنقولة وذهاب الأكثر المورث للظنّ وحكم القوة العاقلة، فإنّ العقل حاكم باستحقاق العبد الآتي بالفعل لأجل احتمال محبوبيته عند مولاه الأجر والثواب، بل هذا أتمّ في الاستحقاق من الاتيان بالواجبات. مضافاً الى بناء العقلاء، فاتهم لا يزالون يأتون بما يحتمل مطلوبيّته عند المولى. وإن أراد أنّ الأصل عدم الجواز في القسم الثالث من الشكّ لقاعدة التشريع، فهو حقّ، لكنّه أطلق الحكم بأنّ الأصل في العبادة عدم الجواز، والاطلاق ليس بمحلّه لانصرافه الى القسمين الأوّلين ولا أقلّ من التساوي في الجميع، فما معنى الاطلاق.

فتفصيل الكلام في المقامين: أنّ الحقّ في القسم الأوّل من الشكّ عدم الجواز؛ لاستصحاب الأمر الوارد بذلك الشيء، فلا يحكم بالامثال إلاّ اذا أتى بالفرد المتيقن لا المشكوك، مضافاً الى قاعدة الاشتغال، فيكون الاتيان بالمشكوك فيه لأجل الامثال تشريعاً ومحزماً.

وَأَمَّا الْقِسْمُ الَّذِي شَكَّ فِيهِ فِي سَنَخٍ وَرُودِ الْأَمْرِ، فَالشَّكُّ فِيهِ: إِمَّا مُسَبَّبٌ عَنْ أَمَارَةٍ، أَوْ لَا عَنْهَا. وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ: إِمَّا أَنْ يَتَطَرَّقَ فِي الْمَشْكُوكِ كَوْنُهُ عِبَادَةً اِحْتِمَالِ التَّحْرِيمِ الْمُسَبَّبِ عَنْ وَجُودِ أَمَارَةِ الْمَفْسُودَةِ سِوَى اِحْتِمَالِ كَوْنِهِ تَشْرِيعاً، أَمْ لَا يَتَطَرَّقُ.

وَعَلَى التَّقَادِيرِ: إِمَّا أَنْ يَكُونَ الْمَشْكُوكُ كَوْنُهُ عِبَادَةً عَنِ الْمَجْعُولَاتِ، كَصَلَاةِ الْوَتِيرَةِ فِي السَّفَرِ، وَإِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ مِنَ الْعَادِيَّاتِ، وَهَذِهِ الْاِحْتِمَالَاتُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى ذَاتِ الْمَشْكُوكِ فِيهِ، وَإِمَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى قَصْدِ الْفَاعِلِ، فَإِمَّا أَنْ يَقْصِدَ أَنَّ ذَلِكَ مَطْلُوبٌ مِنْهُ فِي الْوَاقِعِ وَنَفْسُ الْأَمْرِ، أَوْ يَقْصِدُ أَنَّهُ مَطْلُوبٌ مِنْهُ فِي ظَاهِرِ الشَّرْعِ، سِوَاكَ كَانَ مَطْلُوباً فِي الْوَاقِعِ أَمْ لَا، أَوْ يَكُونُ الدَّاعِي إِلَى اتِّبَانِهِ اِحْتِمَالُ الْمَحْبُوبَةِ مُحْضاً، أَوْ يَأْتِي بِهِ خَالِياً عَنِ الْقَصُودِ الْمَذْكُورَةِ، فَيَأْتِي بِهِ لِأَنَّهُ فَعَلَ مِنَ الْأَفْعَالِ.

إِذَا عَرَفْتَ ذَلِكَ، فَاعْلَمْ أَنَّ الْاِتِّبَانَ بِالْفِعْلِ الْمَشْكُوكِ فِيهِ وَرُودِ الْأَمْرِ بِهِ وَعَدَمُهُ بِقَصْدِ الْمَطْلُوبَةِ الْوَاقِعِيَّةِ، يَكُونُ الْأَصْلُ فِيهِ عَدَمُ الْجَوَازِ مُطْلَقاً وَبِجَمِيعِ صُورِهِ؛ لِأَنَّهُ قَوْلٌ بِمَا لَا يَعْلَمُ. وَأَمَّا بِقَصْدِ الْمَطْلُوبَةِ الظَّاهِرَةِ، فَانْ اِحْتِمَالِ الْمَشْكُوكِ الْحَرَمَةِ الْمُسَبَّبَةِ عَنْ أَمَارَةِ الْمَفْسُودَةِ سِوَى جِهَةِ التَّشْرِيعِ، فَالْأَصْلُ عَدَمُ الْجَوَازِ أَيْضاً مُطْلَقاً؛ إِذْ لَمْ يَقُلْ بِجَوَازِ التَّسَامُحِ هُنَا أَحَدٌ، مُضَافاً فِيمَا إِذَا لَمْ يَكُنِ السَّبَبُ الْمَوْجِبُ لِاِحْتِمَالِ الْمَطْلُوبَةِ عَقْلَانِياً، إِلَى أَنَّ الْبُلُوغَ لَا يَصْدُقُ حِينَئِذٍ وَصَدَقَ أَدْلَةُ التَّسَامُحِ يَتَوَقَّفُ عَلَى انْصِرَافِ الْبُلُوغِ وَلَيْسَ هَاهُنَا.

وَإِنْ لَمْ يَحْتَمَلِ الْمَشْكُوكُ الْحَرَمَةَ سِوَى جِهَةِ التَّشْرِيعِ، فَانْ كَانَ سَبَبُ الشَّكِّ غَيْرَ عَقْلَانِياً، فَالْأَصْلُ أَيْضاً عَدَمُ الْجَوَازِ؛ لَعَدَمِ صَدَقِ الْبُلُوغِ، وَإِنْ كَانَ عَقْلَانِياً فَحِينَئِذٍ يَجِبُ أَدْلَةُ التَّسَامُحِ، وَيَكُونُ الْأَصْلُ الْجَوَازُ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ.

وأما الاتيان بقصد احتمال المحبوبيّة، فالأصل أيضاً الجواز احتمال الحرمة سوى جهة التشريع، أم لا، عقلاً كان الشكّ أم لا لأنّ احتمال الحرمة الذاتية منفي بأصالة البراءة، وجهة التشريع منتفية بانتفاء قصد المطلوبيّة، فاذا انتفى الجهتان بقى الجواز، وكذلك الحكم لو أتى بالفعل بلا قصد شيء من المذكورات.

فالمحصّل أنّه عند الاتيان بقصد المطلوبيّة الواقعية أو الظاهرية، ولكن في الأخير عند احتمال الحرمة أو كون السبب ممّا لا يعتني به العقلاء، يكون الأصل عدم الجواز، والأفالأصل الجواز.

المقام الثاني: في تأسيس الأصل من حيث الحكم الوضعي.

فاعلم أنّ الكلام فيه يقع في مقامين: الأوّل في الشبهة الموضوعية، والثاني في الشبهة الحكمية، وفي الأوّل أيضاً مقامان:

الأوّل: في الشبهة الموضوعيّة بالنسبة الى فعل المكلف نفسه.

و الثاني: فيها بالنسبة الى فعل الغير.

أما الكلام في الشبهة الموضوعيّة بالنسبة الى فعل الغير، كأن فعل المكلف المسلم فعلاً وشككنا في دخوله فعله تحت القسم الصحيح أو الفاسد، كما لو ذبح الغير حيواناً وشككنا في أنّه على الوجه الصحيح أو الفاسد.

فاعلم أنّ المتصور فيه صور:

الأولى: أن يعلم بموافقة مذهب المسلم لمذهب الشخص، ولكن الشكّ في أنّه هل أتى بالوجه المعتبر أم سهى كأن ذبح بغير الحديد في غير الضرورة سهواً أم عمداً لداع خارجي.

الثانية: أن يعلم بمخالفة مذهبه، مع كون مذهب الشاك أعلى وأوفق بالاحتياط، وعكس ذلك أيضاً يتصوّر لكنّه كالقسم الأول.

الثالثة^(١): أن لا يعلم مذهب الفاعل على وجه التّعيين بعد أن علم اجمالاً أنّ له مذهباً إمّا اجتهداً أو تقليداً.

الرابعة^(٢): أنّ المسلم لا مذهب له لا اجتهداً ولا تقليداً، إمّا تقصيراً أو قصوراً، ومع ذلك لا يعلم^(٣) كيفية الفعل الواقع في الخارج.

إذا عرفت تلك الصور الأربعة، فيمكن أن يقال: الأصل في الكلّ الفساد؛ إذا هذا الفعل ان كان عبادة، فالأصل عدم حصول الامتثال. وان كان معاملة، فالأصل عدم ترتّب الأثر.

ولكن الحقّ في الصورة الأولى الصّحّة؛ إذ بعد العلم بموافقة مذهب الفاعل لمذهب الحامل، أو كون مذهب الفاعل أعلى، نقول: إنّ الأسباب الموجبة للخلل إمّا السّهو، أو النسيان، أو التعمّد في اتيانه بخلاف مذهبه، أو الاتيان لا عن قصد وشعور، والكلّ خلاف الأصل، أمّا السّهو فلأنّه على ما نقل عن أئمة اللغة غروب المعنى عن الذهن بلا استمرار، والنسيان هو ذلك مع الاستمرار، ولا ريب أنّهما أمران وجوديان، والأصل عدمهما فتدبّر، على أنّ الغالب هو الالتفات. وأمّا العمد، فهو خلاف ظاهر حال المسلم المؤمن.

(١) في (خ): الثالث.

(٢) في (خ): الرابع.

(٣) في (خ): نعلم.

وَأَمَّا الرَّابِعُ، فَهُوَ خِلَافُ الْغَالِبِ فَالْكُلِّ خِلَافُ الْأَصْلِ، فَيَحْكُمُ بِصَحَّةِ الْفِعْلِ.

فَإِنْ قُلْتُ: إِنَّ الْكَلَامَ فِي الْأَصْلِ الْأَوَّلِيِّ، وَالْغَلْبَةُ دَلِيلٌ وَارِدٌ، عَلَى أَنَّ الْغَلْبَةَ لَا تَفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ، وَلَا دَلِيلٌ عَلَى اعْتِبَارِهِ فِي الْأَصُولِ، فَإِنَّ فِي اعْتِبَارِ الظَّنِّ فِيهِ كَلَامًا. قُلْنَا: غَرَضُنَا بَيَانُ أَصْلِ الْمُعْتَمَدِ فِيْمَا نَحْنُ فِيهِ، فَلَا خُرُوجَ عَنْ مَحَلِّ الْكَلَامِ، وَهَذَا الظَّنُّ أَيْضًا مِنَ الظُّنُونِ الْخَاصَّةِ، وَهِيَ حُجَّةٌ فِي عِلْمِ الْأُصُولِ.

سَلَّمْنَا أَنَّهُ خُرُوجٌ عَنْ مُقْتَضَى الْمَقَامِ، لَكِنْ نَقُولُ: أَمَّا أَنْ يَعْلَمَ عَدَمُ التَّعَمُّدِ مِنَ الْمُسْلِمِ لَكِنْ يَحْتَمِلُ السَّهْوُ وَالنِّسْيَانُ، أَوْ يَعْلَمُ عَدَمَ السَّهْوِ وَالنِّسْيَانِ لَكِنْ يَحْتَمِلُ التَّعَمُّدَ، أَوْ يَحْتَمِلُ كُلَّ الْإِحْتِمَالَاتِ الْأَرْبَعَةِ، وَفِي الصُّورَةِ الْأُولَى مِنْ تِلْكَ الثَّلَاثَةِ نَعْلَمُ بِعَدَمِ التَّعَمُّدِ، وَنُدْفِعُ السَّهْوَ وَالنِّسْيَانِ بِالْأَصْلِ، وَيَتِمُّ الْأَمْرُ فِي الْبَاقِي بِالْإِجْمَاعِ الْمُرَكَّبِ.

فَإِنْ قُلْتُ: التَّمَسُّكُ بِالْإِجْمَاعِ الْمُرَكَّبِ الَّذِي هُوَ دَلِيلُ اجْتِهَادِي خُرُوجٌ عَنْ مُقْتَضَى الْمَقَامِ أَيْضًا.

قُلْنَا: النَّتِيجَةُ تَابِعَةٌ لِأَخْسَ الْمَقَدِّمَاتِ، وَبَعْدَ تَأْسِيسِ أَحَدِ الطَّرَفَيْنِ بِالْأَصْلِ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ خُرُوجًا عَنْ مُقْتَضَى الْمَقَامِ؛ لِأَنَّ الْإِجْمَاعَ حِينَئِذٍ يَصِيرُ دَلِيلًا فَقَاهَتِيًّا لَا اجْتِهَادِيًّا؛ لِكُونِهِ أَحَدَ شَطْرَيْهِ دَلِيلًا فَقَاهَتِيًّا وَهُوَ الْأَصْلُ.

فَإِنْ قُلْتُ: يُمْكِنُ قَلْبُ الْإِجْمَاعِ الْمُرَكَّبِ، فَفِي صُورَةٍ لَا يَحْتَمِلُ السَّهْوُ وَالنِّسْيَانُ بَلْ يَحْتَمِلُ التَّعَمُّدَ، نَحْكُمُ بِالْفُسَادِ فِيْمَا لَوْ نَذَرْنَا أَنْ يُعْطِيَ دَرَاهِمًا لِمَنْ فَعَلَ هَذَا الْفِعْلَ صَحِيحًا كَالصَّلَاةِ، وَنَحْكُمُ بِأَصَالَةِ الْإِشْتِغَالِ بِاعْطَاءِ الدَّرَاهِمِ لِغَيْرِ هَذَا الْفَاعِلِ حَتَّى يَحْصَلَ الْبَرَاءَةُ الْيَقِينِيَّةُ، وَفِي الْبَاقِي يَتِمُّ الْأَمْرُ بِالْإِجْمَاعِ الْمُرَكَّبِ.

قلنا: اجماعنا المركب أقوى؛ لكون استصحاب عدم السهو والنسيان موضوعياً، واستصحاب الاشتغال حكماً، ويقدم اجماعنا ونحكم بصحة فعل المسلم في هذه الصورة؛ لما عرفت مع اجماع قاطبة المسلمين عليه، ولزوم العسر والخرج العظيم لولاه، مع ان بناء العقلاء عليه.

والحق في الصورة الثانية من الأربع، وهي ما علم فيه بمخالفة مذهب الفاعل للحامل، مع كون مذهب الفاعل أدنى من مذهب الحامل، كأن يجوز الفاعل الذبح بغير الحديد أيضاً في غير الضرورة، ولم يجوز الحامل إلا الذبح بالحديد، فيحمل^(١) على الصحة أيضاً؛ للاجماع ودليل العقل.

والحق في الصورة الثالثة، وهي ما شك فيه في الموافقة والمخالفة، الحمل على الصحة أيضاً للأمرين المذكورين.

وأما الصورة الرابعة، فخارجة عن مسألتنا وداخلة في مسألة الجهل بالعبادة، فلا بد من ملاحظة المذهب المختار فيه من الاطلاق أو التفصيل.

ولو علمنا بالمخالفة وبوقوع الفعل موافقاً لمذهب الفاعل دون الحامل، فالحق الحكم بالصحة أيضاً في بعض المقامات، فإن كان مذهبك عدم جواز بيع المعاطاة، ومذهب الفاعل الجواز، ففعل ذلك التصرف في الثمن والمثمن، وفي مهر امرأة تزوجت مع الارتضاع بعشر رضعات، وكان مذهبها الجواز ومذهبك الحرمة، حملاً على الصحة.

(١) في (خ): الحمل.

وأما إذا كان مذهبك أنَّ العَصِيرَ الزبِّيَّ بعد الغليان قبل ذهاب الثلثين حرام، وكان مذهب الفاعل الحَلِّيَّة، فلا يجوز لك التصرّف في العَصِيرَ الذي لم يذهب ثلثاه، وكذا المذبح الذي يحلّ على مذهب الفاعل دون الحامل لا يجوز الأكل منه للحامل وهكذا، وهذه الصورة أيضاً خارجة عن محلّ نزاعنا؛ إذ نزاعنا في الشبهة الموضوعية، وهاهنا نعلم الفساد.

والحاصل أنّه إمّا يعلم الموافقة في المذهب، أو كون مذهب الفاعل أوفق بالاحتياط،

أو يعلم المخالفة بأن يكون مذهب الحامل أوفق بالاحتياط، أو يعلم أنّ له مذهباً ولا يعلم الموافقة والمخالفة، وفي كل الصور يحمل على الصّحّة حتّى عند الشاك؛ للاجماع ولزوم العسر، مضافاً في الصورة الأولى الى الأصل.

والعجب من بعض حيث خصّ الحمل على الصّحّة عند الفاعل فقط، حيث ذكر في بحث الصّحيح والأعمّ أنه لو نذر اعطاء درهم لمن صلى ركعتين، فان قلنا بالأعميّة يبرّ نذره باعطاء الدرهم لمن راه يصلى، وإن لم يعلم بصّحة صلاته؛ لصدق اسم الصّلاة وعدم أخذ الصّحّة في معناها، وان قلنا بالصّحيحة، فلا يبرّ نذره باعطائه الدرهم إلا إذا علم أنّ صلاة المصلّى في الواقع صحيحة؛ لأنّ الصّحّة حينئذ مأخوذة في معنى الصّلاة، فلا نعلم بصدق الصّلاة على فعله إلا إذا علم بصّحته.

ثمّ قال ولا يمكن أن يقال: انه على الصّحيحة أيضاً يبرّ نذره باعطائه، وان لم يعلم بصّحة فعله حملاً لفعل المسلم على الصّحّة؛ إذ غاية ما يقتضيه حمل فعل

المسلم على الصَّحَّة حمل فعله على الصَّحيح عند الفاعل لا الحامل، فلعلَّ الفاعل يصحَّ عنده الصَّلَاة بلا سورة، أو لعلَّه صلَّى بلا وضوء سهواً، أو لعلَّه يقول بعدم نجاسة ما يقول الفاعل بنجاسته فصلَّى معه وهكذا، ولا دليل على حمل فعل المسلم على الصَّحَّة الواقعيَّة حتى ينفع للشَّاكَّ.

وفيه أولاً: انه لو لم يحمل فعل المسلم على الصَّحَّة الواقعيَّة لانسدَّ باب المعاشرة مع المسلمين في معاملاتهم، ولما جاز ملاقاتهم بالطوبى، ولا أكل ذبيحتهم؛ لاحتمال قولهم بما لا يقول به الحامل.

و ثانياً: سلمنا انه لا يحمل الآ على الصَّحة عند الفاعل، لكن لا فرق حيثنذ بين الصحيحي والأعمي؛ اذ نذر النَّاذر ينصرف الى الصَّلَاة الصَّحيحة، سواء كان أعمياً أم صحيحاً، فالحقَّ الحمل على الصَّحَّة الواقعيَّة لا الصَّحَّة عند الفاعل فقط.

نعم في بعض الموارد لا يحمل الآ على الصَّحَّة عند الفاعل؛ لعدم مدخلية الفعل لغيره^(١)، مثل أنَّه اذا ذهب الى موضع التهمة ولم ندر أنَّه عامد أم ساه أم مضطر، قلنا: أنَّه ساه أم مضطر، وحملنا على وجه صدر منه صحيحاً عنده وباعتقاده.

وأما الشَّبهة الموضوعية بالنسبة الى فعل نفسه، كأن صدر فعل منه قبل ذلك بكثير أم قليل، ثم شك في أنَّه أتى به صحيحاً أم فاسداً، فمقتضى الأصل الفساد؛ لعدم حصول الامتثال وترتب الاثر بالأصل، لكن بناء العلماء والعقلاء

(١) في (خ): بغيره.

على الصحة، ولعل منشأ أصالة عدم السهو والنسيان، وأما التعمد أو عدم الشعور فخلافاً للظاهر.

وأما الشبهة الحكمية الوضعية، سواء كان الشك في النسخ، كأن يشك في أصل مشروعية الغفيلة، أو في مشروعية القمار أي حصول النقل والانتقال به، أو كان الشك في الكيفية بعد القطع بورود الأمر، كأن يشك في اجزاء الصلاة بلا سورة، أو في صحة الذبح بغير الحديد في حالة الاختيار، فالأصل الأصيل فيها هو الفساد، سواء العبادة أو المعاملة، أما في المعاملات فلأصالة عدم ترتب الأثر، وأما في العبادات فلأصالة عدم ورود الأمر إن كان الشك في النسخ، وأصالة الاشتغال، واستصحاب الأمر إن كان الشك في الكيفية.

والعجب من بعض حيث أطلق هنا القول بأن الأصل في العبادة والمعاملة الفساد، مع أنه في بحث أصالة البراءة إذا كان الشك في الكيفية كالشك في شرطية شيء أو جزئيته للعبادة، حكم بأصالة البراءة على الصحة، فحكم بحصول الامتثال إذا أتى بغير الفرد المتيقن، وهذا تناقض إلا أن يكون مرادهم هنا الشك في سنخ وورود الأمر لا كيفيته.

ثم إن هذا الأصل الذي ذكرناه باق بحاله، لا دليل على انقلابه الى أصل آخر في العبادات؛ إذ قاعدة التسامح لا تعمل بها في الماهيات المخترعة؛ لوجود احتمال الحرمة فيها سوى جهة البدعة.

وأما في المعاملات، فلم نجد أيضاً دليل على انقلاب الأصل، وما يتمسك به بعض في المعاملات عند الشك في الصحة والفساد من أصالة الصحة لم نعرف

مراده فان أراد من الأصل اصاله جواز الارتكاب، بأن يريد من الصحة الجواز التكليفى فهو، وان قلنا بصحته معنى، إلا أنه لا يناسب التفوه به فى مقام الشك فى الصحة المقابلة للفساد.

وان أراد الصحة المقابلة للفساد، فنطالبه بالدليل الحاكم بالصحة بهذا المعنى المقلب للأصل الأولى، فان كان ذلك الدليل هو فعل المسلم، ففيه أن فعل المسلم ليس دليلاً شرعياً عند الشك فى الحكم الشرعى كما هو المفروض.

وان كان الدليل قوله تعالى ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) لأن العقود شامل لكل عقد، فيجب الوفاء بكل عقد إلا ما خرج، ففيه مع أنه لا يتم إلا فى خصوص العقود، أما أولاً فلأن المستفاد من الآية الشريفة مطابقة هو لزوم الوفاء بالعقد، واعطاء المثلّث مثلاً وأخذ الثمن، لا مملوكية المثلّث ولا الثمن بالعقد، ولا دلالة فيها أيضاً على حصول الملك تضمناً، فلم يبق إلا دعوى دلالتها على حصول النقل والانتقال التزاماً عرفياً أم عقلياً.

أما الالتزام العقلى فمفقود؛ اذ العقل لا يأبى عن لزوم اعطاء الثمن وأخذ المثلّث مع عدم حصول النقل من الطرفين.

وأما الالتزام العرفى، فممنوع، ألا ترى أنهم لا يفهمون من قوله (أوفوا بالنذر إلا وجوب الوفاء به، لا صيرورة المندور بمجرد النذر ملكاً للمندور له، وكذا لا يفهم العبد من قول مولاه (ف بعهدك) إلا لزوم الأخذ والاعطاء لا انتقال المال منه اليه، فالدلالات الثلاث كلّها منتفية.

الآن يقال: إنّ المتبادر من الأمر بالوفاء بالعقد ترتّب أثر العقد، لكن ترتّب أثر كلّ شيء بحسبه، فالنذر أثره أنّما هو مجرد لزوم الاعطاء لا النقل، بخلاف البيع الذي شأنه النقل والانتقال، فالالتزام العرفي حاصل، مضافاً إلى أنّ كلّ من قال بلزوم الوفاء قال بالصحة وترتّب الأثر.

وأما ثانياً: أنّ الآية الشريفة مجملة؛ لأنّ الخطاب شفاهي مختصّ بالحاضرين. فنقول: إنّ الحاضرين إمّا كلّهم ممّن صدر عنهم عقد من العقود في الجملة، أي قبل الخطاب أو بعده أو فيهما، وإمّا كلّهم ممّن لم يصدر عنه عقد ولو في الجملة، وإمّا بعضهم صدر عنه عقد في الجملة، وبعضهم لم يصدر منه عقد أصلاً.

لا سبيل إلّا إلى الأوّل؛ لبطلان الثاني بأنّ التكليف بالوفاء مع عدم الصدور إمّا أن يكون منجزاً، فهو خلاف الاتفاق؛ إذ لازمه وجوب إيجاب العقد عليهم للوفاء به أو معلقاً، فهو قبيح من الحكيم العالم بأنّه لا يصدر منهم عقد أصلاً ولا صدر قبل ذلك.

مضافاً إلى أنّ تكليف الحاضر حينئذ بالوفاء: إمّا حقيقي، أو ابتلائي سازج، أو توطيني مشوب، أو ابتلائي ذو جهتين، والكلّ باطل، مضافاً إلى أنّ كون كلّهم ممّن لم يصدر عقد أصلاً عنه ما دام عمره في غاية البعد.

وأما بطلان الثالث، فلأنّ الخطاب بالنسبة إلى اللذين لم يصدر ولا صدر منهم عقد أصلاً: إمّا تنجزي أو تعليلي، إلى آخر ما مرّ في القسم الثاني، فأنحصر الأمر في كون الحاضرين كلّهم ممّن صدر منه عقد في الجملة، أو كون المخاطبين منهم كهذا.

وإذا ثبت ذلك قلنا: إنّ المأمور بالوفاء به من العقود الصادرة عنهم: إمّا العقود السابقة على زمن الخطاب، في أوّ الأحقّة أو الأعمّ، أو العقود الممكنة الصدور عنهم، وإن لم يصدر عنهم بعض ما كان ممكناً لهم من العقود، لا سبيل إلى الأخير؛ لأنّ الأمر بالنسبة إلى الممكنة الغير الصادرة إمّا تعليلي وإمّا تنجيزي إلى آخر ما مرّ.

فلا بدّ أن يكون المراد العقود الصادرة خاصّة إمّا السابقة أو اللاحقة، وأيّها كان فهو صحيح، إلّا أنّ الاستدلال بالآية حينئذ يسقط عن درجة الاعتبار؛ إذ العقود الصادرة منهم غير معلومة لنا حتّى نحكم بصحّتها وبصحّة المشكوك، نعم لو علمنا باندرج المشكوك في العقود الصادرة لحكمنا بالصحّة، وإين هذا من تأسيس الأصل، وأين العلم بالاندرج، فصارت الآية مجملة.

فان قلت: المراد هو العقود الممكنة، ولا دليل على بطلان مثل هذا التعليق عن الحكيم العالم بالعواقب، وقد مرّ في بحث أمر الأمر مع العلم بانتفاء الشرط جوازه إذا حصلت الفائدة، وهي موجودة هنا، وهي توطين المكلف وعزمه على الوفاء بكلّ عقد يصدر؛ إذ هو لا يعلم أنّ أيّ عقد يصدر وأيّ عقد لا يصدر.

قلنا: الأمر كما ذكرت من صحّة التعليق، لكن هذا لنا لا علينا؛ إذ صحّة هذا الاحتمال يزيد في الاجمال، فيصحّ جميع الاحتمالات من البدو إلى الختم، فيحتمل إرادة الصادرة خاصّة أو الممكنة، فزاد الاجمال لكثرة الاحتمال.

فان قلت: وإن زاد الاحتمال لكن مع ذلك لا اجمال؛ لأنّا نأخذ بالأظهر وهو العموم؛ لأنّ إخراج الممكنة الغير الصادرة تخصيص بلا دليل، فالآية محمولة على الممكنة الأعمّ من الصادرة، فالمشكوك من الممكنة محكوم بالصحّة ولزوم الوفاء.

قلنا: الأمر كما ذكرت من ظهور العموم، لكن لا دليل على حجية هذا الظهور.

بيانه: أنّ الظاهر^(١) ظاهران: ظاهر لو أُريد خلافه من اللفظ بلا نصب قرينة صار اغراء بالجهل موقعاً في خلاف المقصود، وظاهر لو أُريد خلافه من اللفظ لم يكن موقعاً في خلاف المقصود، وما نحن فيه من هذا الباب؛ اذ لعل الله تعالى كان يعلم عدم صدور عقد فاسد من المخاطب في الواقع، فقال له: يجب عليك الوفاء بكلّ عقودك، وكان مراده الصّادرة خاصّة لا ما أمكن صدوره؛ لكون بعض العقود الممكنة الغير الصّادرة فاسدة في الواقع.

ألا ترى أنّه لو قال المولى لعبده: أكرم كلّ رجل وأراد من اللفظ العام بعضاً معيّناً، ولم ينبه المخاطب على ذلك، لعلمه بأنّ المخاطب لا يمكنه اكرام غير هذا البعض، كان ذلك اغراء بالجهل؛ لظهور اللفظ في العموم لكنّه غير قبيح؛ لعدم إيقاعه المخاطب في خلاف المقصود، ولعلّ ما نحن فيه من هذا الباب.

فنقول: أنّ الدليل على العمل بالظاهر ان كان هو الاجماع فيما نحن فيه على حجية ظواهر الكتاب، فهو أمر لبيّ لم يثبت في هذا القسم الذي لا يوقع ارادة خلافه في خلاف المقصود، وإن كان هو العقل فنمنع حكمه لقبح^(٢) ارادة خلاف الظاهر هنا بلا قرينة، وإن كان هو قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾^(٣) فهو موجب للمصادرة على المطلوب، واذا لم يكن الظهور حجة، قلنا: كما اذا لم يكن ظاهراً في البين، فصارت الآية مجملة.

(١) في (خ): الظنّ.

(٢) في (خ): بقبح.

(٣) سورة ابراهيم: ٤.

فان قلت: إرادة خلاف الظاهر هنا بلا قرينة وإن لم يوقع المخاطب في خلاف المقصود، لكنّها موقعة للمشاركين معهم في التكليف في خلاف المقصود؛ لأنّهم إنّما يعرفون تكليف المشافهين بخطاباتهم، وعند إرادة خلاف الظاهر بلا قرينة يقعون في خلاف المقصود، فلا بدّ من إرادة الظاهر.

قلنا: نعم ولكن ظهور العقود في العموم معارض بظهور أقوى، فكيف يحمل على العموم.

بيانه: أنّه حمل العقود على العموم موجب لتعلّق التكليف بالوفاء بالأفراد الممكنة الغير الصّادرة ولا محالة يكون التكليف بالنسبة الى تلك الأفراد تعليقية وتوطينية، وكلاهما بالنسبة الى الأمر مجاز، بخلاف ما اذا حملنا العقود على الصّادرة، فلا يكون الأمر مجازاً، وإن ارتكبتنا تخصيصاً في العقود، ولكن فيما اذا دار الأمر بين تخصيص ومجازين، فلا ريب في تقديم التخصيص على المجازين، وبعد التخصيص تصير الآية مجملة، لكن الانصاف عدم لزوم مجاز أصلاً على تقدير حمل العقود على معناه الحقيقي أي العموم.

قولك: إنّ الأمر بالنسبة الى الأفراد الممكنة الغير الصّادرة تصير توطيناً وهو مجاز.

فيه أنّ التوطين كما مرّ قسمان: قسم يراد فيه من اللفظ التوطن وهو مجاز، و قسم يراد من اللفظ معناه الأصلي الحقيقي، و لكن الدّاعي هو التوطن، وهذا وإن كان خلاف الظاهر لكنّه حقيقة، وما نحن فيه من هذا الباب.

قولك: إنّ الأمر يصير تعليقيّاً وهو مجاز، وهو جهة أخرى من المجاز غير جهة التوطن، فإنّ كلاً من التعليقية والتوطينية جهة مستقلة في المجازية، تفارق كلّ منهما الأخرى كما يجتمعان.

فيه أن كون نحو هذا التقييد في الأمر مجازاً ممنوع.

بيانه: أن المسلم من اطلاق الأمر أنها هو اطلاقه بالنسبة الى المواد الواردة عليها الهيئات، وأما اطلاقه بالنسبة الى متعلقات المادة كالعقود هاهنا فممنوع. أ لا ترى أنه لو قال: أكرم العلماء، لما كان تخصيص وجوب الاكرام وتقييده بصورة وجود العالم مجازاً؛ اذ لا اطلاق بوجوب الاكرام بالنسبة الى العلماء، بل هو مطلق بالنسبة الى الاكرام، فلو قال أكرم العلماء، ولم يكن عالم موجوداً لم يجب على المخاطب تحصيل العالم بالتعليم ثم اكرامه، ولا يفهم ذلك من ذلك، فلا محالة الأمر مقيّد بوجود متعلق المادة، وليس مطلقاً بالنسبة اليه حتى يكون التقييد به مجازاً، وما نحن فيه من هذا الباب؛ اذ وجوب الوفاء مقيّد بوجود العقد، كما أن وجوب الاكرام متعلق^(١) بوجود العالم.

نعم لو قيّد نفس وجوب الوفاء بشيء، لكان ذلك مجازاً، كما لو قيده بمجيء زيد أو عمرو، فإن ذلك يضرّ بالاطلاق وموجب للتجاوز، سلّمنا المجازية لكن هذا تقييد ولا نسلّم تقديم التخصيص عليه، فالحقّ عدم الاجمال من تلك الجهات.

وأمّا ثالثاً، فإن العقد معناه لغة ما يعبرّ عنه بالفارسيّة بـ(كره) وهو هاهنا ليس بمراد جزماً، وأمّا اذا تعدّرت الحقيقة فلا بدّ من الحمل على المجاز حذراً من اللّغوية، وفيما نحن فيه المجاز متعدّد؛ اذ يمكن ان يراد من العقود مطلق العهود، ويمكن أن يراد منه العقود المتعارفة في زمن المشافهين، أو العقود الصحيحة الواقعية، وأقرب المجازات هو الأوّل، فتعيّن الحمل عليه.

(١) في (خ): مقيّد.

وإذا ثبت لزوم الحمل عليه، قلنا: لا يمكن إرادة المعنى المجازي بعمومه، أعني لزوم الوفاء بكلّ عهد، وإن لم يكن بطريق العقود الشرعية، بل أكثر العهود لا يجب الوفاء عليها، فهذا مستلزم لتخصيص الأكثر، ونحن وإن جوّزناه لغة، لكن لا ريب في مرجوحيته، فالحمل على هذا المعنى المجازي وإن كان أحسن من جهة القرب العرفي، إلّا أنّه بعد استلزامه تخصيص الأكثر يصير مرجوحاً، فلا يصير حينئذ رجحان هذا المعنى المجازي على الأخيرين ولا العكس، فيحصل الاجمال؛ اذ لعلّ المراد من الآية العهود المتعارفة، أو الصّحيحة الواقعية، فلا يتمّ الدليل.

فان قلت: المتبادر من العقود الايجاب والقبول، فالعقد حقيقة في ذلك المعنى عند المشرّعة، فيحمل كلام الشارع عليه.

قلنا: نمنع أولاً ثبوت الحقيقة عند المشرّعة، بل هذا اصطلاح الفقهاء وليس المتبادر عند العوام من لفظ العقود هذا المعنى.

وثانياً: سلّمنا ثبوت الحقيقة المشرّعة، ولكن المثير أنّها هو ثبوت الحقيقة الشرعية لوقوع اللفظ في كلام الشارع لا المشرّعة.

فان قلت: من المقرّر في محلّه أنّه على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية لو قام قرينة على عدم إرادة المعنى اللغوي، صار اللفظ محمولاً على المعنى الشرعي، أي المتعارف في استعمال الشارع، والمتعارف في استعمال الشارع ما هو حقيقة عند المشرّعة؛ اذ يبعد صيرورة المعنى الغير المتعارف عنده حقيقة عند المشرّعة، بل يصير المعنى المتعارف عنده حقيقة عند المشرّعة، وإذا كان المعنى المشرّعي

متعارفاً عند الشارع في استعمالاته، كان ذلك أقرب المجازات الى المعنى اللغوي، فيحمل اللفظ عليه في كلام الشارع اذا قام القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي. وان قلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية، قلنا: أكثر الألفاظ التي صارت حقايق عند المشرّعة حاله ما ذكرت، والحكم فيه ما ذكرت، لكن في لفظ العقود نمنع ذلك؛ اذ لم يعلم كون العقد بمعنى الايجاب والقبول ممّا استعمل في كلام الشارع كثيراً.

سَلَّمْنَا ثُبُوتَ كَوْنِ هَذَا الْمَعْنَى مُتَعَارِفاً عِنْدَ الشَّارِعِ، أَوْ كَوْنِ لَفْظِ الْعَقْدِ حَقِيقَةً شَرْعِيَّةً فِيهِ، لَكِنْ نَقُولُ: مَذْهَبُكَ فِي لَفْظِ الْعَقْدِ: إِمَّا وَضَعَهُ لِلصَّحِيحِ، أَوْ الْأَعْمِ، فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلَ، فَطَرِيانُ الْأَجْمَالِ وَاضِحٌ، وَإِنْ كَانَ الثَّانِي فَلَا مَفْرَ لَكَ مِنْ تَخْصِيصِ الْأَكْثَرِ، كَمَا لَوْ أَرَدْتَ مِنَ الْعُقُودِ الْمَعْنَى الْأَوَّلَ مِنَ الْمَعَانِي الْمَجَازِيَّةِ الَّتِي ذَكَرْنَاهُ آنِفًا، فَإِنَّ أَكْثَرَ الْعُقُودِ بَلْ كُلُّهَا مُشْرُوطَةٌ بِشَرَايِطَ كَثِيرَةٍ يَبْطُلُ الْعَقْدُ بِفَقْدِ أَتْمَائِهَا، وَإِذَا لَزِمَكَ تَخْصِيصُ الْأَكْثَرِ، فَمَنْ أَيْنَ تَحْكُمُ بِأَنَّ هَذَا التَّخْصِيصَ أَقْرَبُ الْمَجَازَاتِ الْمُتَصَوِّرَةِ فَالْآيَةِ^(١) مَجْمَلَةٌ هَذَا.

مُضَافاً إِلَى أَنَّ الْعُقُودَ فِي التَّفَاسِيرِ^(٢) مَفْسَّرَةٌ بِالْعُهُودِ الَّتِي أَخَذَهَا الرَّسُولُ ﷺ لِخِلَافَةِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ فِي عَشْرَةِ مَوَاضِعَ فَنَزَلَتِ الْآيَةُ الشَّرِيفَةُ، فَلَا رِبْطَ لِلْآيَةِ بِهَا نَحْنُ فِيهِ.

(١) سورة المائدة: ١.

(٢) مجمع البيان ٣: ١٩٦، ط دار الكتب العلمية بيروت، البرهان في تفسير القرآن ٣٦٣-٣٦٤.

وأيضاً قد فسّروا العقود بالعهود الواقعة منهم في زمن الجاهلية، كان عهد بعضهم نصرة الآخر، فنزلت الآية لئلا يتوهموا انتساخ تلك العهود بالاسلام، نعم ورد رواية بارادة المعنى المتعارف عند الفقهاء أيضاً، فمن أين لك أخذ بعض الروايات دون بعض.

فان قلت: الرواية معارضة بمثلها، فالآية سليمة عن المعارض، مضافاً الى أنّ الأخبار آحاد، بل لعلّها ظنيّة ضعيفه والآية قطعيّة فلا تعارضها، على أنّ الآية معاضدة بعمل الاصحاب واستدلالهم به.

قلنا: قطعية الآية الشريفة معارضة بلزوم تخصيص الاكثر بناءً على المعنى الذى استدلل به الخصم، وأمّا عمل الأصحاب وفهمهم، فبعد الاطلاع على ضعف مدرّكهم لا شهادة ولا حجّة فيه، ففهم الاصحاب قد اطرّح وبقي كثرة التخصيص مؤيّدّة للأخبار الدالّة على معهوديّة العقود، ولو سلّمنا مساواة الطرفين فهي مجملة.

فان قلت: الأخبار الدالّة على أنّ المراد بالعقود لا تعارض ظاهر الآية أعني مطلق العقود الذى قلنا به أولاً؛ اذ العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المحلّ، وورود الآية في تلك العهود لا تفيد تخصيص العقود الذى هو عامّ. قلنا: يفهم من الأخبار التقييد.

والحاصل أنّا لم نر دليلاً للقائلين بأنّ الأصل في المعاملات الصّحة، اللهمّ إلّا ان يكون مرادهم من الأصل الدليل العام الوارد في أنواع المعاملات، كقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) ونحوه، ولكنك خير بأنّ هذا لا يصير دليلاً على أنّ

الأصل في مطلق المعاملات الصحة، إلا أن يقولوا: إن هذا الدليل العام موجود في كل باب، فحصل من الهيئة المجموعية أن الأصل في مطلق المعاملات الصحة، إلا أن هذا على فرض تسليمه مع بعده أنها يتم في العقود، وأما في الإيقاعات فغير معلوم، كما مر أن الآية الشريفة على فرض تماميتها اخص من المدعى.

المقدمة الرابعة: في بيان أن الأمر هل يقتضى الاجزاء أم لا؟ وتحقيقه يتم ببيان أمور أربعة:

الأول: في بيان معنى الاجزاء، وفيه مراحل:

الاولى: اعلم أن الاجزاء لغة هو الكفاية، يقال: أجزأه أي كفاه. وأما اصطلاحاً، فقد يعرف بأنه اسقاط التعبد بالمأمور به، وقد يعرف بأنه اسقاط القضاء، وظاهر الأول أن الاجزاء هو حصول الامثال على الاطلاق من كل جهة ظاهراً وواقعاً إعادة أو قضاء، وظاهر الأخير أنه اسقاط القضاء واقعاً وظاهراً، وإن لم يسقط الاعادة، مع أنهم اتفقوا على اقتضاء الأمر الاجزاء بالمعنى الأول، واختلفوا في الثاني.

فلو كان مرادهم من التعريفين ما هو ظاهرهما لما كان للاتفاق على الأول والاختلاف في الثاني وجهاً؛ إذ الأمر بعد اقتضائه الاجزاء على الاطلاق يقيناً لا معنى للاختلاف في اقتضائه الأخير، أو بالنسبة الى القضاء والشك فيه، فليس المراد من التعريف الأول معناه الظاهري، وأيضاً عدم الاجزاء على التعريف الثاني ما لم يسقط القضاء وإن اسقط الاعادة، مع أن ما لم يسقط القضاء لم يسقط الاعادة بطريق أولى، فليس المراد من التعريف الثاني معناه الظاهري.

والتحقيق في بيان مرادهم: أنَّ المراد من القضاء في التعريف الثاني مطلق التدارك أعمّ من القضاء والاعادة فيصير المعنى أنَّ الاجزاء اسقاط فعله ثانياً، بل ما من شأنه إسقاط فعله ثانياً لثلاً ينتقض بصحیحة العيد^(١).

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنَّ كلاً من التعريفين يحتمل معنيين، أمّا التعريف الاول فيحتمل أن يراد به أنَّ الاجزاء هو حصول الامتثال واسقاط التعبد على الاطلاق، ويحتمل ان يراد به حصول الامتثال في الجملة، وأمّا الأخير من التعريفين فيحتمل هذين المعنيين أيضاً، فاذن يحتمل ارادة الاجزاء على الاطلاق في الأوّل واسقاط فعله ثانياً كذلك في الثاني فيتساويان.

ويحتمل ارادة الاجزاء في الجملة في التعريفين، فيتساويان أيضاً. ويحتمل ارادة الاجزاء على الاطلاق في الأوّل والاسقاط في الجملة في الثاني، ويحتمل العكس، لا سبيل إلاّ إلى الأخير؛ لما مرّ من اتّفاقهم على الاجزاء بالمعنى الأوّل دون الأخير.

فلو كان مقتضى التعريفين التساوي كما في الاحتمالين الأوّلين، لكان كلاهما اتّفاقياً أمّ اختلافياً، والآلزم التناقض، وكذا اذا كان المراد من أوّل التعريفين حصول الامتثال على الاطلاق، ومن الأخير الاسقاط في الجملة كما مرّ آنفاً، فالأخير متعيّن.

المرحلة الثانية: هل لفظ الاجزاء منقول عن معناه اللّغوي الى المصطلح، أم اطلاقه على المصطلح من باب اطلاق الكلّي على الفرد، أو مجاز بناءً على

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٢٣، ح ١٣٧٧، وسائل الشيعة ٧: ٤٧٧، ح ١.

التعبيرين الآتين؟ وجوه، مقتضى الأصل عدم النقل، ومقتضى تبادراً لخصوص النقل؛ اذ ليس المتبادر مطلق الكفاية، بل التبادر حصول الامتثال أو اسقاط القضاء، أو المتبادر الكفاية الخاصة في العبادات المساوقة لحصول الامتثال أو اسقاط القضاء، وعلى التقديرين فالنقل ثابت.

فان قلت: لعل التبادر اطلاقى.

قلنا: الأصل كونه وضعياً.

فان قلت: ذلك الأصل معارض بأصالة عدم النقل.

قلنا: أصالة كون التبادر وضعياً معاضدة بالغلبة، فإن الغالب في التبادرات الوضع، وأيضاً يدل على النقل في الجملة تنافر قولنا (البيع مجز والهيئة مجزية) مع أنّ المعنى اللغوي أعني مطلق الكفاية فيها موجود، مضافاً الى اتفاق القوم في مقام تعريف الاجزاء على ذكر أحد التعريفين، ولم يعرفه أحد بالكفاية المطلقة، وذلك كاشف عن النقل الى أحد المعنيين.

المرحلة الثالثة: بعد ما ثبت حصول النقل في الجملة عن اللغة، فاعلم أنّ حصول الامتثال بالمأمور به في الجملة لازم مساو لحصول الكفاية الخاصة، أي كفاية الاتيان بالمأمور به في الجملة، وليس حقيقة الكفاية وحصول الامتثال متّحدة، وكذا اسقاط القضاء الواقعي لازم مساو للكفاية في المأمور به واقعاً، وليس هو عينه بل متلازمان، فإن كلّ من تعريفى القوم وهما حصول الامتثال واسقاط القضاء، لازم مساو لفرد خاص من المعنى اللغوي للاجزاء، أي الكفاية الخاصة بالنسبة الى كلّ منهما.

إذا عرفت ذلك، فهل المنقول اليه في كلّ من التعريفين هو الكفاية الخاصّة الملزومة لحصول الامتثال، أو اسقاط القضاء، ويكون تعريفهم بحصول الامتثال واسقاط القضاء من باب المسامحة والتعريف باللازم أم المنقول اليه نفس اللازم؟ وجهان، مقتضى ظواهر عبارتهم الثاني، ومقتضى التحقيق والدليل هو الأوّل للتبادر، ولأجل أنّه أنسب بقاعدة النقل؛ إذ حينئذ يكون النقل من الكلّي الى فرد خاصّ منه، كما هو الغالب في النقل.

وعلى الثاني يكون النقل الى المغاير لا الى الفرد، فيكون نظر المعرّفين الى اللازم المساوي، لا الى بيان المعنى الحقيقي اللغوي، كما أنّهم عرّفوا الصّحّة باسقاط القضاء، مع أنّها عبارة عن المطابقة لما قرّر في الواقع كما مرّ وذلك لأجل كون نظرهم الى بيان اللازم، فتدبّر.

المرحلة الرابعة: بعد ما ثبت كون المنقول اليه هو الكفاية الخاصّة اللازمة لحصول الامتثال، أو اسقاط القضاء، فالشأن حينئذ في تعيين ما هو المنقول اليه من الكفائتين الخاصّتين، وبعبارة أخرى هل المنقول اليه الكفاية المساوية للتعريف الأوّل أو الكفاية المساوية للتعريف الثاني؟.

الحقّ أنّ لفظ الاجزاء منقول عن مطلق الكفاية الى الكفاية الخاصّة المساوقة للصّحّة في العبادة على مذهب الفقهاء للتبادر، فلو قيل صلاتك مجزية، فهم منه عدم احتياجه الى الاتيان بها ثانياً، وفهم منه الاجزاء الواقعي، أي الاجزاء على الاطلاق، وأيضاً يصحّ سلب الاجزاء عن الصّلاة بعد كشف الفساد، فيقال بعد الكشف ان صلاتك الماضية ليست مجزية.

المرحلة الخامسة: هل النقل الى الكفاية الخاصة مختصّ باصطلاح الفقهاء والاصوليين أم يعمّ التشريعة؟ الحقّ الأوّل؛ لأصالة عدم حصول المؤانسة اللاحقة، وعدم ارتفاع المؤانسة السابقة بالنسبة الى العوام والمسلمين، والقدّر الثابت هو النقل عند العلماء خاصّة.

ثمّ لو عمّمنا النقل وقلنا بثبوت الحقيقة التشريعة، فعلى مذهبنا لا فرق بين ثبوت الحقيقة الشرعية كالتشريعة وعدم ثبوتها؛ اذ لو ثبت الحقيقة الشرعية ووقع لفظ الاجزاء في كلام الشارع، لزم الحمل على الكفاية الخاصة اللازمة لاسقاط القضاء، أي الاجزاء الواقعي.

ولو لم يثبت الحقيقة الشرعية، حملنا الواقع في كلام الشارع على الاجزاء بالمعنى اللّغوي، وهو أيضاً ينصرف الى الواقعي، فلا يحصل ثمرة في ثبوت الحقيقة وعدمها، وأمّا على مذهب القائل ينقل الاجزاء الى الكفاية الخاصة المساوقة لحصول الامتثال، أي الاجزاء في الجملة، فتحصل الثمرة في ثبوت الحقيقة الشرعية عنده، وعدمه فلو ثبت الحقيقة الشرعية حمل الاجزاء في كلام الشارع على الاجزاء في الجملة، والآمله على المعنى اللّغوي، وهو ينصرف الى الواقعي.

الأمر الثاني: في بيان محلّ النزاع وثمرته وفيه جهات:

الأولى: اعلم أنّ قولهم الأمر يقتضي الاجزاء يحتمل معان:

الأوّل: أنّ الأمر يقتضي سقوط التعبد به ثانياً، فيكون معنى عدم اقتضاء الأمر الاجزاء أنّه يدلّ على سقوط التعبد به مطلقاً أو في الجملة أو أنّه لا يدلّ على السقوط.

الثاني: أنَّ الأمر لا يقتضي الاتيان بفعل المأمور به ثانياً، أي لا يدلّ على لزوم الاتيان به ثانياً، وعدم الاقتضاء حينئذ اقتضاؤه الاتيان بالفعل ثانياً مطلقاً أو في الجملة.

الثالث: أنَّ الأمر يدلّ على عدم صحّة الأمر به ثانياً، وعدم الاقتضاء حينئذ أنّه يدلّ على صحّة الأمر به ثانياً، أو أنّه لا يدلّ على أحد الطرفين، لا سبيل إلاّ الى الاحتمال الأوّل؛ لبطلان الثاني، فإنّ ظاهر قولهم يقتضي الاجزاء، هو ان الأمر يدلّ عليه، وليس ظاهره أنَّ الأمر لا يدلّ على لزوم الاتيان بالفعل ثانياً، ولا يقتضيه، فإنّ الظاهر أنّما هو الدلالة واقتضاء السقوط ثانياً، لا مجرد عدم اقتضاء الاتيان به ثانياً.

مضافاً الى أنَّ مقتضى قول القائلين بالاقتضاء، إن كان هو ما ذكر في الاحتمال الثاني لما ترتّب الثمّة التي ذكروها للنزاع؛ اذ هم قالوا انّ لازم القول بالاقتضاء عدم لزوم الاعادة بعد كشف الفساد، ولو كان مرادهم من اقتضاء الاجزاء مجرد عدم دلالة الأمر على الاتيان ثانياً، لكان اللازم بعد كشف الفساد الرجوع الى الأصل.

فان كان مذهب القائل بالاقتضاء في أمثال تلك الموارد العمل بقاعدة الاشتغال وطرح البراءة، لزمه الاعادة. وان كان بناؤه على تقديم البراءة، لم يلزم الاعادة، فالقائل بالاجزاء لا يلزمه عدم الاعادة مطلقاً، بل لا بدّ من التفصيل، مع أنّهم أطلقوا عدم لزوم الاعادة على مذهب القائل بالاجزاء، وهذا كاشف عن عدم ارادتهم من الاجزاء هذا الاحتمال.

وأما بطلان الثالث، فلأنّ نزاعهم ان كان في صحّة ورود الأمر المستقلّ بما ورد به الأمر أولاً، فلا وجه لانكار احد جواز ذلك، سيما المشهور القائلين بالاجزاء.

وان كان في صحّة ورود الأمر بالتدارك المطلق، سواء كان امرا بتدارك عين ما أتى به أو لا أو تدارك بدله، كأن يأمر بالصلاة بطهارة يقينية بعد كشف فساد صلاته بالطهارة المستصحبة، فلا وجه لانكار المشهور جواز ذلك؛ لوضوح صحّة الأمر بالتدارك في الجملة، وليس ذلك ممّا يقبل النزاع.

وإن كان في صحّة الأمر بتدارك عين ما أتى به أولاً، فلا ريب في وضوح عدم جواز ذلك عقلاً، فلا وجه لانتكار المنكر، ولا معنى للنزاع، مع أنّ الاحتمال الأخير خلاف الظاهر من العبارة، فتعين الأول، والظاهر أنّ مراد المنكر حيثنذ أنّه يدلّ على عدم السقوط في الجملة، والوجه واضح ممّا مرّ.

الجهة الثانية: أنّ المأمور به: إمّا واقعي اختياري، وهو ما أتى به المكلف موافقاً ومطابقاً لما تعلّق به الأمر في متن الواقع حين الاختيار، سواء كانت المطابقة معلومة، أو مظنونة أم موهومة.

وإمّا واقعي اضطراري، وهو ما قرره الشارع وألزمه عند عدم التمكّن عمّا لزمه في حالة الاختيار، كالصلاة بالطهارة الترايية عند عدم التمكّن من المائية.

وإما ظاهري شرعي، وهو ما حكم به الشارع المقدّس وجعله تكليفاً ظاهرياً له عند عدم وصول يده الى الواقع، فهو وإن كان مخالفاً للواقع لكنّه تكليفه الظاهري الشرعي.

وإمّا ظاهري عقلي، وهو كالظاهري الشرعي لكن الفرق أنّ الحاكم بأنّ هذا هو المكلف به ظاهراً في الظاهري الشرعي هو الشرع؛ لعدم استقلال العقل فيه، وهنا الحاكم هو العقل لاستقلاله في الادراك، كحكم العقل بأنّ الساهي في الصلاة تكليفه هو ما اعتقده وفعله حذراً من التكليف بما لا يطاق.

إذا ظهر ذلك، فاعلم أنّه لا نزاع في القسم الأوّل، فإنّ الاجزاء فيه اتّفاقي، ولا في ساير الأقسام قبل كشف الفساد، أو التمكن من المبدل، وإنّما النزاع في الثلاثة الأخيرة بعد كشف الفساد، أو التمكن من المبدل.

الجهة الثالثة: في أنّ النزاع هل هو في الدلالة اللفظية أم العقلية أم الأعم؟ وعلى الأخيرين هل النزاع فيما إذا كان الأمر لفظياً أم أعمّ منه ومن اللبّي، وسيظهر حال هاتين الجهتين في طي الأدلّة، وستعرف الثمرة مفصّلة أيضاً كما عرفته اجمالاً.

ثمّ اعلم أنّه لا اشكال في اجتماع القول بالأجزاء هنا مع القول بالمرّة أو الطبيعة في مبحث الأمر، كما لا اشكال في اجتماع القول بعدم الاجزاء على القول بالتركرار، وهل يجوز اجتماع القول بالاجزاء مع القول بالتركرار واجتماع القول بعدم الاجزاء مع القول بالمرّة أو الطّبيعة أم لا؟ الحقّ الجواز.

أمّا الأوّل، فلأنّ القائل بكون الأمر للتركرار إنّما يقول بكون كلّ من الأفراد المأتي بها بقدر الامكان مثلاً متأصلاً في المطلوبة لا تداركاً عمّا فعله أولاً، بخلاف القول بعدم الاجزاء، فإنّ التكرار فيه إنّما هو لأجل التدارك، فيمكن حينئذ القول بأنّ الأمر يقتضى الاجزاء، بمعنى عدم لزوم الاعادة من باب التدارك،

مع القول بأنّ الأمر يقتضى التكرار، بمعنى تكرار الأفراد على أن يكون كلّ منها متصلاً في المطلوبة، فلا يلزم^(١) القول بالتكرار القول بعدم الاجزاء لما عرفت.

مضافاً الى أنّ القائل بالتكرار أنّما يقول بالتكرار بقدر الامكان، والقائل بعدم الاجزاء ربما يحكم بأنّه بعد كشف الفساد لا بدّ من الاتيان بالمأمور به الواقعي مرّة واحدة، على أنّ القول بالتكرار يجري في جميع أقسام الأمر التي مرّ ذكرها آنفاً، وقد عرفت أنّ القول بالأجزاء وعدمه لا يجري في الواقعي الاختياري مطلقاً، ولا في غيره قبل انكشاف الفساد أو التمكن، إلّا أن يدعي أنّ المتوهم قد توهم استلزام موارد القول بعدم الاجزاء مع القول بالتكرار فيها، لا استلزام موارد القول بالتكرار للقول بعدم الاجزاء فيها.

وفيه أنّ المفصل بين الأوامر في مسألة التكرار غير موجود، فاذا قال القائل بعدم الاجزاء في موارد التكرار، لزمه القول بالتكرار مطلقاً، فثبت الملازمة على زعمه من الطرفين، ويرد ما ذكرناه.

وأما الثاني، فلأنّ القائل بعدم الاجزاء، أعني لزوم الاعادة بعد الانكشاف، يقول: إنّ هاهنا أمرين: أحدهما ظاهري تعلّق أولاً بالكلّف قبل كشف الفساد^(٢) فأتى بمقتضاه، والآخر واقعي تعلّق به بعد انكشاف الفساد، فيأتي بمقتضاه أيضاً.

(١) في (خ): يلزم.

(٢) في (خ): قبل الكشف.

فظهر أنَّ هاهنا أمرين: أحدهما ظاهري، والآخر واقعي، والمكلف قد أمثل في كلِّ من الأمرين باتيان الطَّبيعة مرَّة واحدة، وهذا عين القول بالمرَّة أو الطَّبيعة، ولذا لا يلزم عليه الاعادة بالطهارة الترايبية، فيجتمع القول بعدم الاجزاء مع القول بالطبيعة أو المرة، كما أنَّه يمكن القول بالتكرار أيضاً ولزوم الأتيان بكلِّ من المأمور به الظاهري قبل كشف الفساد والواقعي بعده بمراتب عديدة.

ثمَّ اعلم أنَّ النسبة بين نزاع اقتضاء الأمر الاجزاء وعدمه، وبين النزاع أنَّ القضاء بالفرض الأوَّل أو الجديد عموم من وجه، ففيها لو انكشف الفساد قبل خروج الوقت يجري النزاع الأوَّل دون الثاني، ولو ترك الأتيان بالمأمور به رأساً في الوقت ولم يأت بشيء، يجري النزاع الثاني دون الأوَّل، ولو صلَّى بظنِّ الطهارة وانكشف الفساد بعد خروج الوقت، يجري النزاعان معاً، وفي تلك الصورة الأخيرة التي هي مادة اجتماع النزاعين يكون النسبة بين القول بكلِّ من الأجزاء وعدمه مع كلِّ من قولى كون القضاء بالفرض الأوَّل والجديد عموماً من وجه. بيانه: أنَّ نزاع أنَّ الأمر هل يقتضى الأجزاء في تلك الصورة أم لا نزاع؟ في الصغرى، بمعنى ان الصَّلَاة حين فعلها بظنِّ الطهارة قبل كشف الفساد التالي عليه هل هي فائتة أم لا؟ فقول: انَّ الأمر يقتضى الأجزاء فلا فوت، وقيل أنَّه لا يقتضى الأجزاء فهي فائتة.

وبعد ثبوت الصغرى أعني الفوت ينازع في مقام أثبات الكبرى في أنَّ القضاء هل هو بالفرض الجديد أو الأوَّل؟ من قال بالفرض الأوَّل لزم القضاء، ومن قال بالفرض الجديد ينظر الى الدليل الخارجى، فيمكن في تلك الصورة في

النزاع الصغروي القول بالأجزاء، فيحكم بعدم الفوت فلا يلزمه القضاء سواء قلنا في النزاع الكبروي ان القضاء تابع للاداء أم بفرض جديد ويمكن في النزاع الصغروي القول بالأجزاء، فيحكم بالفوت ولزوم الاتيان ثانياً، سواء قلنا في النزاع الكبروي انّ القضاء تابع للاداء أم بفرض جديد، فإنّ الفرض الجديد موجود، وهو عموم (من فاتته فريضة فليقضها) ^(١).

فظهر أنّ النسبة بين النزاعين الصغروي والكبرى أي النزاع في اقتضاء الأجزاء وعدمه، والنزاع في أنّ القضاء بفرض جديد وعدمه، هو العموم من وجه مورداً ومصدقا.

الأمر الثالث: في تأسيس الأصل، وهو من حيث دلالة اللفظ وعدم الدلالة التوقف؛ لأنّه من التوقيفيات، فلا يكون الأصل عدم الأجزاء ولا الأجزاء؛ لأنّ الأوّل لدلالة الأمر الأوّل على الاتيان بالمأمور به ثانياً في الجملة كما مرّ، والثاني لدلالة الأمر الثاني الدالّ على البدلية المطلقة، وكلاهما خلاف الأصل.

وأما الأصل من حيث اللب والعمل، فهل هو الأجزاء لأصل البراءة أم عدمه لأصل الاشتغال؟ وجهان.

يمكن أن يقال بالأوّل؛ لأنّ الجاهل بالعبادة مثلاً كالمعتقد بعدم وجوب السورة في الصلّة مع وجوبها في الواقع: إمّا أن لا يكون مكلفاً بشيء أصلاً، أو يكون مكلفاً بما اعتقده، وليس مكلفاً بغيره لا تعليقاً ولا تنجيلاً، أو يكون مكلفاً بغير ما اعتقده فقط، أو يكون مكلفاً بالأمرين إمّا تنجيلاً فيها أو تعليقاً فيها أو

مختلفاً، والكلّ باطل إلاّ الثاني الملازم للأجزاء؛ لبطلان الأوّل بالوفاق، وبطلان الثالث بذلك، وبلزوم التكليف بها لا يطاق، وكذا الرابع، وأمّا الخامس فالظاهر أنّه مخالف للاجماع.

وأما الاختلاف بأن يكون ما اعتقده واجباً تعليقياً وما لم يعتقده واجباً تنجيزياً، فالوفاق على بطلانه ولزوم التكليف بها لا يطاق.

وأما عكس هذه الصورة، فيرفعه أصالة البراءة، نظراً الى أنّ ما اعتقده واجب تنجيزاً، وقدر متيقّن في التكليف، وأنّما الشكّ في وجود تكليف آخر واقعي تعليلي، والأصل البراءة عنه.

ولكن التحقيق أن يقال: ان الأصل في الأمر العقلي والظاهري الشرعي عدم الاجزاء، وفي الواقعي الاضطراري الاجزاء. وأمّا أصالة عدم الاجزاء في العقلي، فلأنّنا نختار من الاحتمالات الأخر أعني كون ما لم يعتقده واجباً عليه تعليقاً، كما أنّ ما اعتقده واجب تنجيزاً. أمّا كون ما لم يعتقده واجباً تعليقياً، فلما ثبت من تبعية الأحكام للصفات، ومن عدم اختلاف الأحكام الواقعيّة بالعلم والجهل، ومن أنّ الكلّ شريك في التكليف، فلا ريب أجهالاً في ثبوت تكليف واقعي بالنسبة الى الجاهل إمّا مطابق لما أتى به أم مخالف.

وأما وجود التكليف التنجيزي بما اعتقده، فواضح فنقول حينئذ: اذا أتى بما اعتقده وظهر الخلاف لا يعلم ارتفاع التكليف الواقعي، فيستصحب وجوده مع قاعدة الاشتغال المأخوذة من طريقة أهل العقول وحكم العقل، وهو لا يحصل إلاّ بالاعادة، وهذا معنى عدم الاجزاء، ومثل هذا نقول في الأمر الظاهري الشرعي.

وأما أصالة الاجزاء في الواقعي الاضطرابي، فلأجل أن التكليفين كليهما واقعيان، وأحد الواقعيين قدر متيقن كونه مأموراً به، فينفى الآخر بأصل البراءة، والفرق بينه وبين الأولين وجود القدر المتيقن هنا دونها.

الأمر الرابع: في بيان مقتضى الدليل الاجتهادي.

فاعلم أنه في الواقعي الاضطرابي الدليل الاجتهادي على طبق الأصل، وهو بناء العقلاء على الاكتفاء بالبدل، وفهم العرف البدلية على الاطلاق في الدليل اللفظي.

وأما الأمر العقلي الظاهري، فالحق فيه عدم الاجزاء اجتهاداً، والدليل هو بناء العقلاء المؤيد بالأصل المتقدم.

وأما الظاهري الشرعي، فالحق فيه الاجزاء لفهم العرف الاكتفاء على الاطلاق، وعلى ذلك بنائهم أيضاً، لفظياً كان الدليل أم لبياً.

والحاصل أن المولى اذا أمر عبده بالخصوص على كفاية الشيء الفلاني عن الأصل، فبناء العقلاء على الكفاية على الاطلاق، مضافاً في اللفظي الى فهم العرف.

وأما في العقليات، فلا دليل بالخصوص على أن التكليف هو هذا الشيء، بل الحاكم العقل عموماً كالشرع.

وأما الواقعي الاختياري، فالاجزاء فيه قطعي؛ اذ بعد الاتيان بالأمر الواقعي الاولى على وجهه لا معنى للأمر باتيانه ثانياً تداركاً للأول، كما هو محل النزاع؛ اذ المفروض أنه لا خلل في الأول أصلاً، فيكون الأمر باتيانه ثانياً تداركاً سفهاً وغلطاً، نعم لا بأس باتيانه ثانياً استقلالاً لا تداركاً، وهو خارج عن محل الكلام.

المقدمة الخامسة: في تحرير محل النزاع.

وفيه جهات:

الأولى: هل النزاع مختص في المسألة بما لو ورد للعبادة أو المعاملة أولاً جهة صحّة، ثمّ ورد النهي عن بعض أفراد المكلف أو المكلف به، حتّى يكون النزاع في جهة ترجيح دلالة الأخصّ على الأعمّ بعد أن الأخصّ يدلّ على الفساد، أم النزاع في دلالة النهي على الفساد من حيث هو، وإن لم يرد له جهة صحّة أصلاً، ليدخل مثل النهي عن القمار وصوم الوصال في محل النزاع.

يظهر الاختصاص بالأوّل من اختصاص الثمرة به، وهو مؤيد بتصريح بعض وبظواهر كلماتهم، حيث قالوا: هل النّهي عن العبادة أو المعاملة يدلّ على الفساد أم لا؟ فإنّ ظاهر ذلك أنّه لو لا النّهي لبقى العبادة أو المعاملة صحيحة. ويؤيد الأخير تصريح بعض آخر، مع أنّ النزاع أنّما هو في دلالة النّهي من حيث اللفظ، واللفظ ان دلّ على الفساد دل مطلقاً، وإن لم يدلّ لم يدلّ مطلقاً من غير مدخلة لورود جهة الصحّة أولاً وعدمه.

ثمّ إنّ التّصريحين متعارضان، ودلالة اختصاص الثمرة على اختصاص النزاع ممنوعة، فربّ مقام نزاعهم أعمّ من مورد الثمر، كنزاعهم في دلالة الأمر على الوجوب وجد القرينة أم لا، مع أنّ الثمرة أنّما هي مع عدم القرينة، وقد مرّ نظير ذلك في بحث الضدّ، فبقى ظاهر كلماتهم معارضة مع ما قلنا من أنّ النزاع في دلالة اللفظ، ولا دخل لورود جهة الصحّة وعدمه فيها، فلا بدّ من الوقف، لكن لا يبعد ترجيح الأوّل لظهور الأمثلة فيه.

الجهة الثانية: قد مرَّ أنَّ لكلَّ من العبادة والمعاملة معنى أخصَّ والآخر أعمَّ، فهل النزاع في معنييهما العامَّين أو الخاصَّين أم المختلفين؟.

الحقُّ أنَّ المراد من العبادة معناها الأعمَّ، أي ما يشترط فيه نية القربة من تلك الجهة، فلو نذر بيع منَّ من الحنطة في الفلا، ثمَّ باعه فيه وهو مال الغير من غير اذنه، فبعد تعلُّق النهي على هذا البيع لا يحصل الوفاء بالنذر، فمن يقول بفساد العبادات بالنهي يقول به هاهنا لشمول أدلته له، ولم يفرق من قال بالفساد بين الماهيات المخترعة للعبادة وغيرها، فاذا المراد من المعاملة معناها الأخصَّ، فلا يشمل المثال المذكور، والآلزم على القول بالدلالة على الفساد في العبادة دون المعاملة الحكم بالصحة هنا، وهو تناقض، فتأمل .

الجهة الثالثة: قد مرَّ أنَّ لكلَّ من الصحة والفساد معنيين بالنسبة الى المتكلِّم والفقهاء، فهل النزاع في المعنى المصطلح عند الفقهاء أو المتكلِّمين؟ فيه اشكال، والحقُّ أنَّه لا بدَّ من الاغماض عن الفساد؛ اذ لا يفرق في المقام بعد الحكم بالفساد بين أن يقال بالمعنى المصطلح عند الفقيه والمتكلِّم؛ اذ الفساد عند الفقهاء أخصَّ أعمَّ مطلق منه عند المتكلِّم، والفساد الواقعي أنَّما يفارق الظاهري عند الجهل، وبعد العلم بالفساد الواقعي للنهي يحكم المتكلِّم أيضاً بالفساد الظاهري.

أما الصحة، فمراد القائل بدلالة النهي عليها كأبي حنيفة هل هو أي المعنيين؟ الحقُّ أنَّ هذا متفرِّع على أنَّ المراد من الصحة في بحث الصحيح والأعمَّ هل هو أي المعنيين، فإن كان المراد هناك مصطلح المتكلمين فكذا هنا، وان كان مصطلح الفقهاء فكذا هنا؛ لأنَّ الدليل القائل بدلالة النهي على الصحة أنَّ قوله (لا تصلِّ) مركَّب من دلالات، فهي دلالة المادة على الصحة لما مرَّ في بحث الصحيح

والأعمّ من أنّ الالفاظ أسامى للصحيحة، ودلالة الهيئة على الحرمة، ودلالاتها التزاماً عرفياً، على أنّ المنهي عنه مقدور، وحمل لا تصلّ على أنّك لا تقدر على الصلاة خلاف الظاهر، فحصل من الدلالات أنّ الصلاة المأتي بها صحيحة وحرام ومقدورة.

وأنت خير بأنّ احدى المقدمات ما مرّ في بحث الصحيح والأعمّ، فالصحّة هنا متفرّع على البحث السّابق أي الصحيح والأعمّ، ولكن لا ثمرة ظاهراً في أنّ المراد أيّ معنى من معنى الصحّة كما في الفساد، فذكر مقدّمة الصحّة والفساد لا ربط لها كثيراً في بحث النهي في العبادات.

الجهة الرابعة: هل النزاع في دلالة النّهي على الفساد الآتي أم الفساد السنخي، بمعنى أنّ الفساد المستفاد هل يستفاد بطريق كون عدم المنهي عنه شرطاً في صحّة المأمور به، فلا يصحّ اذا أتى به في ضمن المنهيّ عنه عمداً كان أم جهلاً بالموضوع أي الغصبية أم النهي لا يفيد الاشتراط، بل الحرمة فقط المستلزم للفساد عند تعلق النّهي ظاهراً وحين تعلقه بالكلّف، وهو عند العلم بالموضوع مثلاً، فلا يفسد الصلاة عند الأتيان بها في المغصوب جهلاً بالموضوع؛ اذ لا نهي فلا فساد، كما أنّ بناء الفقهاء على ذلك في موارد الفقه، معلّلين فقدان الفساد بفقدان النّهي. لكن نقول: إنّ حكمهم بعدم الفساد عند الجهل بعدم^(١) النّهي، أنّما يصحّ اذا كان وجه الفساد عند وجود النّهي عدم جواز اجتماع الأمر والنّهي.

(١) في (خ): لعدم.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرس المحتويات

ضابطة في الواجب التخييري	٥٣
ضابطة في الواجب الموسّع	٦١
ضابطة هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أم لا	٨٧
ضابطة تعليق الأمر على الشرط هل يدلّ على فقد الأمر عند فقد الشرط أم لا؟	١٣٧
ضابطة هل يتكرر الأمر بتكرّر الشرط أم لا	١٧٩
ضابطة هل الأمر المعلق على وصف يفيد انتفاء الحكم عن غير محلّ الوصف أم لا؟	١٨٥
ضابطة مفهوم الغاية هل هو حجة أم لا؟	٢٠١
ضابطة في مفهوم الحصر	٢١٥
ضابطة مفهوم اللّقب ليس حجة	٢١٧
ضابطة مفهوم القيد	٢١٩
ضابطة مفهوم الزّمان والمكان	٢٢٠
ضابطة اذا أوجب الشّارع شيئاً ثمّ نسخ وجوبه، فهل يبقى الجواز أم لا	٢٢١
ضابطة هل يجوز الأمر مع العلم بانتفائه شرطه أم لا؟	٢٤٣
ضابطة في اجتماع الأمر والنهي	٣٠٣
ضابطة مسألة دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات	٤١١