

شِفَّةٌ زَرْبَانِي

أَنْتَ لِلْمُكَبِّرِ الْمُشَبِّهِ لِلشَّيْءِ لِنَفْعِ

لِسَانَكَةِ الْحَقِيقِ

لَوْلَاهُ يَعْلَمُ الْغَيْرَ مُزَدَّي

الْمُرْقَبُ صَدَرَتْ ١٢٣٥

لِرَبِّ الْقَانِتِ

خَصْصِيَّ

بِهِنْدِ شَيْرَانِ الْبَيْتِ عَلَيْهِ الْحَمْدُ الْكَلِي



٧٦

نَقْرَبُ الْأَمْانِ

آيَةُ اللَّهِ الْجَلِيلُ لِلشَّفَاعَةِ

للتأريخ المعنون

المؤلف على النور زدري

الموافق ١٢٩٠ هـ

الطبعة الثانية

تحقيق

مُهَمَّشِي مَلَكُ الْبَيْتِ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْزَّارِ



ساعدت
كتبة والارشاد الاسلامي
على طبعه

الكتاب :	نقريرات آية الله المجدد الشيرازي - الجزء الثاني
بقلم :	المولى علي الروزدري
تحقيق ونشر :	مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث - قم
الطبعة :	الأولى - ذو الحجة ١٤١٣ هـ
ليتوغرافي :	حيد - قم
المطبعة :	مهر - قم
التجليد :	صحافي صنعتي - قم
الكمية :	٢٠٠٠ نسخة
السعر :	٢٥٠٠ ريال

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جميع الحقوق محفوظة ومسجلة
لمؤسسة آل البيت - عليهم السلام - لإحياء التراث

مؤسسة آل البيت - عليهم السلام - لإحياء التراث
قم - دورشهر - خيابان شهید فاطمی - کوچه ۹ - بلاک ۵
ص . ب ۳۷۳۷۱ - ۳۷۱۸۵ / ۹۹۶

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه ثقتي

[في دلالة الأمر على الوجوب]

فوائد:

الأولى: لا ينبغي الإشكال في إمكان استعمال صيغة الأمر في القدر المشترك بين الوجوب والندب - وهو الطلب المطلق مطلقاً حقيقة بناء على وضعها له، أو مجازاً بناء على وضعها لخصوص أحد الفردین، أو لكل منها على سبيل الاشتراك - ولا في إمكان إنشاء القدر المشترك وحده مجرداً عن كلتا المخصوصيتين.

نعم ربما يتوجهون بالمنع من الأمرتين من وجوه: بين مختص بأحدهما، ومشترك بينهما:

أما الأول: فهو للثاني: وتقريره: أنَّ القدر المشترك المذكور كسانر الكليات ما لم يتشخص يمتنع وجوده في الخارج، وتشخصه إنَّا هو بإحدى المخصوصيتين المذكورتين على سبيل منع الخلو؛ لأنَّ حصار فردٍ فيها، فيمتنع إيجاده بدون شيء منها.

وأما الثاني: فالمتصور منه وجهان:

أحدهما - ما ذكره صاحب المعامل - فيما حكى عنه من حاشيته على قوله: (أنَّ الاستعمال في القدر المشترك إنْ وقع فعلٌ غاية الندرة والشذوذ) - من علة الندرة والشذوذ قال: (وذلك لبعد وقوعه نظراً إلى أنَّ الطالب إذا لم يكن غافلاً عن الترك، فإِنَّما أنْ يريد المنع منه، أو لا يريده، فلا يخلو الحال عن إرادة الوجوب أو الندب، فلا يتصور إرادة الطلب المجرد عن القيدتين إلا عند الغفلة عن ملاحظة الترك، وهو في غاية الندرة، بل لا يمكن حصوله في أوامر الشرع، ففرض استعماله في القدر المشترك غير معقول، فتأمل)^(١). انتهى.

ولا يخفى أنه اعتراف بإمكان استعمال الأمر في القدر المشترك، وإمكان إيجاده في الجملة، إلا أنه يلزمها بالنسبة إلى الملتفت إلى الترك، وسيجيء الجواب عنه.

ثانيهما - أنَّ الصيغة لم توضع لنفس القدر المشترك بعنوان الكلية، بل إنَّها هي آلة لملاحظة جزئياتها الحقيقة ومرآة لها، والموضوع له إنَّا هي بعنوان عام، ولا ريب أنه لا شيء من تلك الجزئيات إلا وهو متقوم بإحدى المخصوصيتين بحيث لم يوجد بدون شيء منها، فاستعمال الصيغة في كل واحد منها لا يمكن إلا مع إحدى المخصوصيتين، كما أنَّ إيجاد شيء من تلك الجزئيات لا يمكن بدون

(١) نقل هذه الحاشية المحقق الملا الميرزا الشيرازي (ره) ضمن حاشيته على المعامل: ٤٦، لكن مع اختلاف يسير في ألفاظها.

إحداها.

أقول: هذا على فرض تماميته لا ينهض على المنع من استعمال الصيغة في القدر المشترك مجازاً. نعم ينهض على منع إمكان إيجاده بدون شيء من الخصوصيتين؛ إذ بعد فرض أنه لا شيء من أفراده إلا وهو متقوّم بإحداها وامتناع تحقق شيء منها في الخارج بدون شيء منها لذلك يمتنع إيجاد القدر المشترك بدون شيء منها؛ ضرورة توقف حصوله على تشخيصه وصيروته فرداً، والمفروض أنه لا فرد منه إلا وهو متقوّم بإحداها، ويمتنع وجوده بدون شيء منها، فيمتنع حصول القدر المشترك بدون شيء منها؛ ضرورة توقف ما يتوقف على شيء متوقف على شيء آخر على ذلك الشيء الآخر.

ويمكن تقرير المنع على وجه يقتضي امتناع استعمال الصيغة في القدر المشترك مجازاً أيضاً بأن يقال: إن القدر المشترك المذكور في المقام لم يعتبر في الوضع، أو الاستعمال مطلقاً - حقيقة، أو مجازاً - بعنوان الاستقلال في المفهومية - كما هو الحال في مفاهيم أسماء الأجناس - بل إننا اعتبر بعنوان الآلة لتعرف حال الموارد الشخصية، فهو إذن من المعاني الحرافية التي لا يمكن تصوّرها في الذهن وتعقّلها إلا بضميمة شيء من خصوصيات الموارد، وخصوصيته منحصرة في إحدى الخصوصيتين المذكورتين، فلا يمكن استعمال الصيغة فيه بدون شيء منها مطلقاً؛ إذ إرادة معنى من اللفظ فرع تعقّله وتصوّره قبل الإرادة، وهو لا يعقل بدون شيء منها.

ويظهر من ذلك عدم إمكان إيجاده بدون شيء منها بتقرير ما مرّ بعد فرض انحصار فرده فيها.

هذا غاية ما قيل أو يقال في وجه المنع.

لكن لا يخفى ضعف تلك الوجوه بأسرها على من له أدنى تأمل وتدبر، فإنَّ منشأها عدم الفرق بين إرادة المعنى في الضمير وإرادته من اللفظ، فإنَّ

امتناع انفكاك القدر المشترك عن إحدى المخصوصتين المذكورتين إنما هو بالنسبة إلى الأول، لكن لا مطلقاً أيضاً، بل بالنسبة إلى الملتفت إلى الترك، وإنما يمكن الانفكاك حينئذ بالنسبة إلى الغافل عنه، وأما الثاني فيمكن فيه التفكيك مطلقاً، بأن يراد بالصيغة إفاده القدر المشترك وحده، فإن امتناع انفكاك شيء عن شيء في الذهن لا يقضى بامتناع التعبير عن ذلك الشيء وإفادته باللفظ وحده، كما أنَّ امتناع انفكاكه في الوجود الخارجي عن أمر لا يقضى بذلك بأنَّ يعبر باللفظ عنه وحده.

ألا ترى أنَّ الأجناس يمتنع تصورها في الذهن بدون شيء من الفضول، وكذا الموجودات الخارجية يمتنع وجودها في الخارج بدون شيء من الأعراض ، مع أنه يمكن التعبير [عن ذلك]^(١) ويصح إفاده كلَّ من تينك بدون ما يلزمها في الذهن أو الخارج، كما في قوله: (جئني بحيوان، أو جسم، أو رأيت رجلاً) مریداً به إفاده الشخص الخارجي بعنوان كونه فرداً من أفراد الرجل، مع أنَّ الشخص لا يخلو في الخارج عن كونه بأحد الألوان من السواد والبياض وغيرهما، وعن كونه متحيزاً، وغير ذلك من العناوين الصادقة عليه، وكما في وضع أسماء الأشارة؛ حيث إنها موضوعة للذوات الخارجية بأحد عناوينها، وهو كونها ذكوراً مشاراً إليها، أو إناثاً كذلك، وهكذا الحال في الضمائر والموصولات؛ إذ الأولى موضوعة لها بعنوان كونها ذكوراً أو إناثاً، وحاكية عنها من هذا الوجه، والثانية موضوعة لها بعنوان كونها متعينة بصلاتها.

وقد حكى عن المدقق الشيرافي^(٢) في وجه الأمر بالتأمل في الحاشية المحكية عن صاحب المعالم المتقدمة ما ذكرنا، قال: ووجهه أنه فرق بينُ بين إرادة

(١) إضافة يقتضيها السياق.

(٢) وهو المذكور في هواش المعالم بتوقيع (ملا ميرزا).

المعنى في الضمير وإرادته من اللفظ، واللازم لغير الغافل هو الأول، والمعتبر في الاستعمال هو الثاني، وهو غير لازم من البيان المذكور، والاشتباه إنما نشأ من الخلط بين الأمرين.^(١) انتهى.

وكيف كان، فبهذا ظهر دفع غير الوجه الأول من جهة دعوى امتناع الاستعمال في القدر المشترك؛ حيث إن مبني ما ذكره صاحب المعلم - قدس سره - إنما هو امتناع الانفكاك في الذهن، ومبني الوجه الثاني إنما هو امتناعه في الخارج، وقد ظهر أنه لا يقضى شيء منها بالامتناع، وأنه يجوز إفاده القدر المشترك وحده بالصيغة، غاية الأمر أنه إذا تعلق الفرض بإفاده إحدى المخصوصيتين أيضاً - بأن يكون غرض الأمر الطلب على وجه الوجوب أو الندب، لا القدر المشترك وحده - يفيد المخصوصية بقرينة خارجية من لفظ آخر أو غير اللفظ، فيكون إفاده الطلب الخاص بذالين، فكذا لو سلمنا امتناع إيجاد القدر المشترك وحده؛ إذ غاية الأمر حينئذ أنه يوجد الطلب الشخصي المنفصل بإحدى المخصوصيتين بلفظين؛ إذ لا يلزم من ذلك امتناع إيجاده بهما.

وأما الجواب عما قررنا من وجه المنع.

فأولاً - بأنه خلط بين المقامين فإن عدم الانفكاك في النفس غير إرادة المزوم وحده من اللفظ، وقد عرفت منع الملزمة بينها، غاية الأمر أنه يفاد المخصوصية من دال آخر، كما يفاد خصوصية الابتداء بذكر البصرة، وخصوصية الانتهاء بذكر الكوفة في قوله: (سرت من البصرة إلى الكوفة)، ولو لزم إفاده المراد بجميع خصوصياته من لفظ واحد لزم التجوز في جميع موارد إطلاق الفاظ الكلية الموضعية للكليات على أفرادها، وفساد التالي غني عن البيان.

(١) المعلم: هامش الصفحة: ٤٦، والمذكور أعلاه مضمون الحاشية المولى إليها.

وثانياً - بأنَّ اللازم في مقام إرادة معنى من لفظ إنَّها هو تصور ذلك المعنى بوجهه، فيكفي في إرادة الطلب المطلق من الصيغة تصوُّره بوجه الآلية، ولا ريب أنَّ تصوُّره على هذا الوجه لا يتوقف على تصوُّر خصوص ما يقصد كونه آلة لتعرف حاله، بل يكفي تصوُّر متعلقة بوجِّهِ ما، فلنوضح ذلك بقياس ما نحن فيه بالحروف، فنقول:

إنَّ كلمة (من) مثلاً موضوعة للابتداء على وجه الآلية، وهو ما يعبر عنه بالفارسية بـ (ان)، وكذلك كلمة (إلى) موضوعة للانتهاء كذلك، وهو ما يعبر عنه بالفارسية بـ (تا)، وكلمة (في) موضوعة للظرفية كذلك، وهو ما يعبر عنه بالفارسية بـ (در) كما أنَّ لفظ (الابتداء والانتهاء والظرف) موضوعة للمعاني الاسمية، وهي ما يعبر عنها بـ (نخستين وسامان وأغاز وأنجام) - على اختلاف موارد الاستعمال - وجهاً، فإذا أردت استعمال تلك الحروف، فهل تستعملها في أزيد من معنى (أز، وتا، در)؟! وإنَّ تفید خصوصية متعلقاتها بذكر الألفاظ الدالة على تلك المتعلقات من البصرة والكوفة والدار في قوله: سرت من البصرة إلى الكوفة أو رأيت زيداً في الدار.

وأيضاً لا ريب أنه قد يتقدَّم أنه قد يستعمل الشخص تلك الحروف مع عدم تعين شيء من خصوصيات متعلقاتها بعد^(١)، كما تقول: (اضرب زيداً في السوق) مع عدم تصوُّر السوق وتعينه عند ذكر (في)، وإنَّها تصوُّره وتعينه بعده فتذكرة السوق، فهل يتلزم أحد بأنَّ (في) في هذه الصورة مهملة لم يرد بها المعنى؟! فإذا عرفت ذلك فقس عليه ما نحن فيه، فإنَّ الصيغة موضوعة للطلب على وجه الآلية، وهو ما يعبر عنه بالفارسية بـ (بكن) كما أنَّ لفظ الطلب موضوع للمعنى الاسمي المعبَّر عنه بالفارسية بـ (خواستن)، ولا ريب في إمكان استعمال الصيغة في هذا المعنى وحده، غاية الأمر أنه يقاد خصوصيته من الخارج

لو تعلق الغرض بإفادتها أيضاً، أو قلنا بامتناع وجوده بدونها. هذا، ثم إنَّه^(١) بها حققنا - من إمكان إيجاد الخصوصية بالصيغة وبأمر آخر دالَّ على الخصوصية لو لم يمكن تحقق القدر المشترك بدونها - ظهر ضعف ما أورد بعض المحقِّقين من المتأخِّرين^(٢) على المدقق المتقدِّم^(٣): بـ(أنَّ المنشَىء إنما يُنشئ) الطلب الخاصُّ الواقع منه بالصيغة الخاصة، فإنْشاء الوجوب أو الندب إنما يكون بالصيغة المذكورة؛ إذ مجرد الإرادة النفسية لا يقضى بإنشاء المعنى في الخارج، كيف؟! ومن البَيْن أنَّ الطالب للشيء إنما يوقع طلبه^(٤) على أحد الوجهين المذكورين، إلا أنَّ يكون غافلاً حسب ما قرَرَه - يعني صاحب المعلم - فالطلب^(٥) الخاصُّ مراد من اللفظ قطعاً، فما ذكره في الجواب غير مفيد في المقام). انتهى.

ثم إنَّه أجبَ عن الإشكال: بما حاصله راجع إلى إرادة الخصوصية من باب إطلاق الكلِّي على الفرد باستعمال الصيغة في القدر المشترك وإرادة المخصوصية من الخارج.

وفيه: أنَّ الصيغة لم توضع للطلب الكلِّي، بل لجزئياته الحقيقة، وهي المخصَّص الموجودة منه في الخارج المتشَخَّصة بخصوصية الأمر والمأمور والمأمور به بطريق عموم الوضع وخصوص المعنى، كما اعترف به - قدس سره - واختاره

(١) في الأصل: إنَّ...

(٢) وهو المحقق التقى (ره) في هداية المسترشدين: ١٥٠، مع اختلاف يسير بين عبارة المتن وعبارة المصدر.

(٣) وهو المحقق الميرزا الشيرازي (ره) الموقَّع بـ(ملا ميرزا) في حاشية المعلم: ٤٦ عند قول صاحب المعلم (ره): (لأنَّ الاستعمال في القدر المشترك إن وقع فعل غاية الندرة والشذوذ).

(٤) في المصدر: (إنما يوقع طلبه غالباً...).

(٥) في المصدر: (حسبما قرَرْناه فالطلب...).

فالمستعمل فيه الصيغة إنّا هو حصة شخصية من حصصه الجزئية، ولا ريب أنَّ كلَّ واحدة من خصوصيتي المنع من الترك أو الإذن فيه من الأحوال اللاحقة لكلَّ واحدة من الحصص المذكورة إلَّا أنها ليستا مما لا يمكن انفكاكه عن الحصص المذكورة بل يجوز إيجادها بدونها، كما سبّحنا ببيانه، لا أنها من أفرادها حتى يطلق عليهما الصيغة بطريق إطلاق الكلِّ على الفرد مع إفادته الخصوصية من الخارج.

وبالجملة: الموضوع له الصيغة إنّا هو كلَّ واحدة من الحصص الجزئية الموجودة في الخارج من غير اعتبار شيءٍ من أحوال تلك الحصص في مفهوم الصيغة، بل الموضوع له إنّا هي ذوات تلك الحصص مع قطع النظر عن ملاحظة شيءٍ من أحوالها اللاحقة لها في الخارج في مقام الوضع، فحال الصيغة بالنسبة إلى تلك الأحوال نظير حال الأعلام الشخصية بالنسبة إلى أحوال الذوات الخارجية التي هي مسماياتها، فكما أنه لا دخل لشيءٍ من الأحوال هناك في مفهوم اللفظ - وإن كانت الحالة من الأحوال الازمة للسمى ككونه متخيلاً، فكيف بها لا يكون كذلك - فكذا الحال هنا، وكما أنَّ زيداً - مثلًا - لا يقال: إنَّ كلَّ بالنسبة إلى أحواله، فكذلك لا يصحُّ أن يقال: إنَّ كلَّ واحدة من الحصص المذكورة كليًّا بالنسبة إلى حالاتها التي منها المنع من الترك، أو الإذن فيه.

نعم يصحُّ أن يقال: إنَّ كلَّ واحدة من الحصص المذكورة مطلقة بالنسبة إلى أحوالها، كما يصحُّ أن يقال: ذلك في الأعلام الشخصية، فعلى هذا فلا بد أن يقرر دفع الأشكال بأنَّ الصيغة يطلق ويراد بها نفس الحصة الشخصية الموجودة بها في هذا الأطلاق التي هي معناها، ويراد الخصوصية اللاحقة لها من الخارج، كما عرفت بيانه، فيندفع الأشكال، فتأمل^(١).

(١) وجه التأمل: أنَّ مراده (قد) أيضًا ذلك، إلَّا أنه سأله بإطلاق الكلِّ على الفرد، فصبر النزاع

وكيف كان، فلولا كون الصيغة من جهة المعنى مطلقة بالنسبة إلى خصوصية الوجوب والتدبب لما صحَّ تعلقها في إطلاق واحد بأمور بعضها واجب، وبعضها مندوب؛ كقوله - مثلاً - صَلَ الظهر ونافلتها، إلَّا بطريق استعمالها في معنين، واللازم باطل، فالملزوم مثله، مع أنه لا شبهة في ورود الصيغة في خطابات الشارع على هذا النحو إلى حد لا يحصى فذلك يكشف عن أنها مستعملة في تلك الأطلاقات في نفس الحصة الموجودة من الطلب في الإطلاق الخاص المجردة عن شيء من المخصوصتين، وإنما استفيد كيفية تعلقها بكلَّ واحد من الأمور من الخارج.

لا يقال: إنَّ المتعلق بالنافلة في المثال المذكور ليس هذه الصيغة الملفوظة، بل هي المقدرة بقرينة الواو.

لأنَّا نقول: إنه مع أنَّ الواو العطف لا يقتضي أزيد من التشيريك بين المعطوف والمعطوف عليه إلَّا في الحكم المذكور، لا ينحصر المثال فيما ذكر؛ لورود ما ذكرنا بدون ذكر الواو العطف، وإطلاقه في العرف كثيراً كقولك: (زيد وعمرو وأكرهما) إذا كان الفرض وجوب إكرام زيد واستحباب إكرام عمر، فإنه بمنزلة أكرهما، فلا يتَّمُّشُ - حينئذ - التوهم المذكور.

وبهذا ظهر أنه يصحُّ إطلاق الصيغة وإرادة الطلب منها مع تعلقها بأمور بعضها واجب، وبعضها مندوب، وبعضها يكون طلبه لمجرد الأرشاد. وظهر - أيضاً - إمكان إرادة الرخصة منها، مع تعلقها بأمور بعضها واجب، وبعضها مندوب، وبعضها مباح، مع إفاده كيفية تعلق الأذن بكلَّ منها من الخارج.

ثمَّ الجواب عن توهم امتناع إرادة القدر المشترك وحده - بتوهم امتناع

..... تقريرات الميرزا الشيرازي / ج ٢

تحقق بدون الخصوصيتين لانحصر فرده فيها - أنك قد عرفت أنَّ الممتنع هو تحقق إرادة شيء في نفس الشخص الملتفت إلى الترك، بدون الرضا بالترك، أو بعدهم مع إمكان تتحققه بدونها بالنسبة إلى الغافل عنه، كما اعترف به صاحب المعلم - قدس سره -، وأما الطلب فهو ليس من مقوله الأرادة، بل من مقوله الأفعال^(١)، فإنه ليس إلا تحرير المأمور بالآلية هذه الصيغة إلى المأمور به، وقد يتأكد هذا التحرير بحيث يفهم منه الحتم والإلزام، فيكون وجوباً، وقد يقام القرينة على الإذن في الترك، فيكون ندباً، وقد يخلو عن كلا الأمرين بحيث ليس الموجود بالصيغة إلا مجرد التحرير من دون شيء من الأمرين.

وتوجه أنَّ قوام القدر المشترك إنَّها هو بإحدى الخصوصيتين بحيث يمتنع تتحقق في الخارج بدونها.

مدفعوه: بأنَّ كلَّ كليَّ يتتحقق في الخارج بوجود فرده لا محالة، وإنَّ الممتنع وجوده من غير وجود فرد أصلاً، كما هو مبني دليل المنع، وأفراد ذلك القدر المشترك فيها نحن فيه إنَّها هي المخص الموجودة منه في الخارج، المتشخصة بخصوصيات الأمرين والمأمورين والأفعال المأمور بها.

وبعبارة أخرى: إنَّها كلَّ طلب خاصٌ صادر من أمر كذلك إلى مأمور كذلك بالنسبة إلى فعل كذلك، فهو ما لم يتشخص بهذا الشخص يمتنع وجوده في الخارج، فالمقصود له إنَّها هو الشخص من حيث الأمر والمأمور والمأمور به.

وأما تشخيصه من حيث التأكيد والضعف فليس من مقوماته: لجواز انفكاكه عنه في الخارج [كما إذا]^(٢) كان أمر من غير الدلاله على الحتم، أو الإذن في الترك، وإن كان الظاهر عند الإطلاق هو الأول.

(١) وبعبارة أخرى: إنه إرادة لفظية لا قلبية. لمحررها عفان الله عنه.

(٢) إضافة يقتضيها السياق.

وكيف كان، فأفراد هذا القدر المشترك ليست منحصرة في الوجوب والندب، بل له فرد ثالث، وهو العاري عن اعتبار كلا الأمرين، والقدر المشترك إنما يمتنع وجوده في الخارج بدون وجود شيء من أفراده أصلًا لا بدون فرد خاص منه.

هذا، مع أنك قد عرفت أن المراد بالقدر المشترك هنا ليس هو المفهوم العام، بل إنما هو حصة من حمض ذلك المفهوم المشخصة بخصوصية الأمرين والمأمورين والأفعال المأمور بها، وعرفت أن الوجوب والندب - أعني فصلهما، وهو الحتم والإلزام، أو الإذن في الترك - من أحوال تلك الحصص ، لا من أفراده، فينعكس الأمر، فإن وجود عوارض الشيء يتوقف على وجود ذلك الشيء المعروض بحيث يمتنع تحقق العارض بدونه، وأمام نفس المعروض فلا يتوقف وجوده على وجود العارض أصلًا.

نعم لو كان العارض والمعروض متساوين في الصدق يمتنع انفكاك المعروض عنه في الخارج، وهو غير التوقف وكونه متقوّماً به، وما نحن فيه ليس كذلك - أيضاً - لكون المعروض - وهو كلّ حصة من حمض الطلب - أعمّ من العارض في الصدق لجواز تحقّقها بدون كلا الأمرين، فثبتت إمكان تحقق الطلب بدون أحد الأمرين، فتدبر.

الثانية^(١):

عدوا من معاني صيغة الأمر الارشاد، ومن المعلوم أنه قد يقع بطريق الحتم، وقد يقع على غير وجه الحتم.

وكيف كان فهل هو من مقوله الإخبار - أعني الإخبار بأنَّ الأمر الفلافي الذي أرشد إليه بالصيغة فيه المصلحة، فيكون قول الطبيب للمريض : اشرب السقونيا بمنزلة قوله: السقونيا نافع ومصلح - أو أنه من مقوله الأنشاء؟

وعلى الثاني - فهل هو من مقوله الإيقاع، أو الطلب؟

وعلى ثانيهما - فهل هو مغاير للوجوب ومبادر له بحسب الحقيقة فيما إذا كان بطريق الحتم، وللندب كذلك إذا لم يكن بطريق الحتم والإلزام، أو أنه متعدد في الصورة الأولى للأول ، بحسب الحقيقة، وفي الثانية للثاني كذلك، وإنما مغاييرها بالأمور الخارجية، ويكون هو والوجوب والندب من الأفراد المتماثلة المتعددة بحسب الحقيقة، المختلفة بالخصوصيات الخارجية كأفراد إنسان وفرس وغير ذلك وأصنافها؟

الظاهر الأخير؛ أعني كونه طلباً متعددًا [مع] الوجوب^(٢) والندب في الحقيقة.

أما الأول: فلظهور أنك إذا سُئلت عن طريق بغداد - مثلاً - فقلت: (اذهب من هذا الطريق) ليس قصدك الإخبار بهذا اللفظ عن قيام مصلحة

(١) أي (الفاندة الثانية) كما في هامش الأصل.

(٢) في الأصل: للوجوب..

الإيصال في هذا الطريق، بل إنّا طلبت منه الذهاب من هذا الطريق، فإنّ المراد بقولك: (اذهب) ليس إلّا ما يعبر عنه بالفارسية بـ (برو) وليس هذا إلّا طلباً.

نعم لما علم أنّ هذا الطلب إنّا هو من جهة اقتضاء المصلحة - أي مصلحة المأمور به - فيفهم أنّ الأمر المرشد إليه ممّا فيه المصلحة لذلك، نظير الأوامر الشرعية الوجوبية أو التنبية؛ حيث إنّه لا ريب أنّ المراد بها الطلب لا غير، لكننا لما علمنا من الخارج أنه لا يأمر إلّا عن مصلحة كامنة في المأمور به، فنعلم أنّ هناك مصالح، فكما أنّ ذلك الانفهام^(١) لا يوجب كون الأوامر المذكورة إخبارات فكذلك الكلام فيها نحن فيه.

وأيضاً لا يتوقف تحقق الطلب على ثبوت اقتضاء في نفس الطالب بالنسبة إلى الفعل المطلوب، إذ ليس حقيقة الطلب إلّا حل المأمور على المأمور به، إلّا أنّ منشأه قد يكون الاقتضاء في نفس الأمر، فيكون لخصوصية الأمر مدخلية في الأمر، فيكون حينئذ وجوباً أو نديباً، وقد يكون مجرد مصلحة الشيء المأمور به من دون اقتضاء له، بحيث يمكن اجتناعه مع بغضه إلى وقوع الفعل في الخارج، فيكون طلبه حينئذ من لسان المصلحة بحيث لا يدخل خصوصية نفسه في هذا الأمر، فيكون إرشاداً.

(١) ذكر علماء النحو والتصريف - كالزنجاني في تصريفه والسعد في شرحه على ما جاء في (تدریج الأدابي إلى قراءة شرح السعد على تصريف الزنجاني: ٢٩)، ابن الحاجب في شافعيته، والرضي (ره) في شرحها ١٠٨ / ١ - : أن (انفعل) مطابع (فعل)، ولا يبني إلّا من فعل فيه علاج - أي إيجاد الفعل بالجوارح الظاهرة - وتأثیر - أي إيجاد الآخر الظاهر للحواس الظاهرة كالقطع - مثل: قطعه فانقطع وكسرته فانكسر، وعليه فلا يقال: انكر وانعلم وانفهم وانعدم : إذ لا علاج في الجميع ولا تأثیر. قال ابن الحاجب في شافعيته: (ومن ثمّ قبل: انعدم خطأ). ومع هذا فقد تسامح علماؤنا (رض) في هذا البناء: عناية منهم بإيصال المقصود من أقرب طريق.

وبعبارة أخرى: إن المرشد ينزل نفسه منزلة عقل المسترشد، ولما كان عقله^(١) - إذا علم بمصلحة للمترشد - يحركه نحو الفعل، فيحرّك المرشد حينئذ نحوه لذلك؛ أي لعلمه بالمصلحة، هذا بخلاف الحال في الوجوب والندب، فإن الطالب فيها إنما يطلب الفعل من قبل نفسه لا غير، وهذا هو الوجه في امكان اجتماع الإرشاد مع البعض بوقوع الفعل في الخارج.

وبهذا ظهر دفع ما اختاره بعض المحققين من التأخر بين كون الإرشاد من مقوله الإخبار محتاجاً بأن الظاهر أن المقصود من الإرشاد هو بيان المصلحة المرتبة من دون حصول اقتضاء هناك على سبيل الحقيقة، فهو إبراز للمصلحة المرتبة على الفعل بصورة الاقتضاء، ثم استشهد باجتماعه مع البعض إلى وقوع الفعل في الخارج^(٢).

وتوضيح الاندفاع: أنك قد عرفت أن المقصود باللفظ ليس إلا الطلب لا غير، وإن كان الغرض تعلق ببيان المصلحة، وهذا لا يستلزم استعمال الصيغة في الإخبار، بل غاية الأمر أن يكون هذا الإطلاق من مقوله الكناية - مثلاً - بأن يراد من اللفظ الطلب للانتقال من الطلب إلى المصلحة، فلا منافاة إذن بين إرادة الطلب من الصيغة وبين أن يكون الغرض بيان المصلحة، لإمكان حصوله تبعاً على هذا النحو، فلا يصلح جعل ثبوت الثاني دليلاً على انتفاء الأول، وعرفت - أيضاً - أن حقيقة الطلب ليس إلا تحريك الشخص نحو الفعل بالآية اللفظ، وأن هذا لا يتوقف حصوله على كون الصيغة صادرة من اقتضاء نفس الطالب، بل

(١) لا يخفى أن أمر العقل أيضاً إرشادي كأمر الشخص المرشد، فال الأولى أن يجعل المناط في الإرشاد كون الطلب مسبباً عن شيء آخر غير الاقتضاء في نفس الطالب وشوقة إلى وقوع الفعل، بخلاف الوجوب والندب، فإنهما من اقتضاء نفس الطالب، وسيجيء لذلك مزيد توضيح، فانتظر. لحرره عفا الله عنه.

(٢) هداية المسترشدين: ١٣٩ / سطر ٣٠ - ٣٣

قد يكون مسبباً عنه، وقد يكون مسبباً عن اقتضاء المصلحة عند العقل، فينزل الطالب نفسه مقامه، فيطلب.

هذا، وبهذا ظهر أن الإرشاد ليس من مقوله الإيقاعات - أيضاً - فإنها عبارة عن الألفاظ الموجدة لأثر غير حاصل قبلها؛ كالملكية والزوجية ونحوهما، كما أن الطلب عبارة عن الحمل والتحريك بالآية اللفظ، وعرفت أنه من الثاني لا الأول، مع أنه لم يختتمه أحد.

وكيف كان، فلا ينبغي الإشكال في كون الإرشاد من مقوله الطلب وحمل الغير على الفعل، إلا أن الفرق بينه وبين الطلب المتحقق في الوجوب والتدب أن الطلب هناك من قبل نفس الأمر؛ بمعنى أنه ينشئه من نفسه ومن اقتضائه وميله إلى وقوع الفعل، إما لمصلحة عائنة إليه نفسه، كما هو الغالب في الأوامر الشرفية، أو لمصلحة عائنة إلى المأمور، لكنه مائل إلى وصول المأمور بتلك المصلحة، ويشتاق إلى إيجاد المأمور - الفعل الذي يتضمن تلك المصلحة - لذلك، وذلك كما في كافة الأوامر الشرعية.

وبالجملة: فالمناط في الوجوب والتدب إنما هو كون الطالب طالباً للفعل من قبل نفسه لأجل اقتضاء نفسه وشوقها إلى وقوع الفعل من المكلّف، سواء كان منشأ الشوق والاقتضاء هو عود المصلحة إلى نفس الطالب، أو حبه واشتياقه إلى وصول المأمور بتلك المصلحة، وهذا ليس كذلك؛ بمعنى أنه يطلب وحمل الغير على الفعل، لكن ذلك الحمل والتحريك ليس من قبل نفسه: بأن يدخل نفسه في هذا الطلب، بل هو إما من لسان المصلحة الكامنة في الفعل العائنة إلى المأمور، أو من جهة تبّان بينها: أي بين الأمر والمأمور، بأن تبّانيا على كون الطلب أمارة على أمر؛ لأن قال الغير للأمر: إذا علمت بفواكه حلوة من بين تلك الفواكه فُرمي بأكلها، أو إذا علمت بمجيء الذي هو عدو لي فُرمي بالاختفاء، أو إذا علمت بمجيء حبيب لي فُرمي بالاستقبال، وأمثال ذلك،

فيطلب منه ما تبانيا عليه، إلا أنَّ الغرض من هذا الطلب إنَّما هو إعلام الغير بوقوع ما تبانيا على كون الطلب أمارة عليه، وهذا لا يوجب خروج الطلب عن كونه طلباً وتحريكاً، بل تحريك حقيقة إلا أنه ليس مسبباً من اقتضاء نفس الأمر وميله إلى وقوع المطلوب، بل قد يبغض وقوعه، لكنه من كثرة إنصافه وكمال رجوليته - مثلًا - لا يقدم على خيانة من استشاره واسترشده، بل يحكم بما فيه المصلحة للمستشير مع كونه يبغض في النفس وصوله^(١) بتلك المصلحة^(٢).

وبعبارة أخرى فارسية: فرق میانه إرشاد ومقابلش از وجوب وندب، این است که در إرشاد پایی آمر در میان نیست أصلًا، بمعنى اینکه از روی میل خود نمیخواهد وخصوصیت خود راه دخلیت نمیدهد در این طلب، باینکه مقصودش از قولش که میگوید (بکن) این نیست که من میخواهم بکنی، بل که غرضش واداشتن غیر است از روی مصلحتی که در فعل است از برای غیر، یا از روی تبانی که باهم کرده اند وازین جهت است نیز که فاعل مستحق ثواب نمیشود بفعل مأمور به، زیرا که استحقاق ثواب لازم امثال است، یعنی فرمان برداری آمر، ومفروض است که این آمر از خود أمري ندارد که إتیان باوامثال او باشد، فلذا - أيضًا - عقابی از این آمر بر تارک همچه أمري نیست، وأمّا در وجوب وندب پایی خود آمر در میان است و فعل را از قبل نفس خود طلب میکند وازین جهت است که إتیان بعأمور به موجب استحقاق ثواب از او میشود، وتارک او در وجوب مستحق عقاب بجهت انکه هرگاه اتیان کند، فرمان اورا برده است وهرگاه ترك کند، نا فرمانی اورا کرده.

(١) في الأصل: إلى وصوله..

(٢) أي مع كونه - في نفسه - بغضًا للوصول إلى المطلوب مع ما فيه من المصلحة.

من أنَّ الفرق بينها: هو أنَّ الطلب في الوجوب والندب لمصلحة أُخْرُوِيَّة وفي الإرشاد لمصلحة دُنْيَاوية؛ إذ لا ريب أنَّ أوامر الإطاعة كلُّها إرشادية، مع أنها ليست إلَّا للمصالح الْأُخْرُوِيَّة، وكذا أوامر بعض المندوبات إنَّها هي لمصلحة دُنْيَاوية كالأمر بغسل الجمعة لحكمة إزالة الرائحة الكريهة، وكالأمر بالسواك لمنافع عديدة دُنْيَاوية، مع أنَّ الوجوب والندب لا ينحصران في الأوامر الشرعية، بل يمتدان في العرفية أيضًا؛ إذ لا ريب أنَّ بعضها - أيضًا - وجوبي، وبعضها ندي، وبعضها إرشادي، ولا ريب أنَّ الوجوبية والنديَّة منها ليست إلَّا لمصالح دُنْيَاوية، فبطل الفرق المذكور.

ويتلوه في البطلان ما ربما يتوهُّم من أنَّ الفرق أنَّ الطلب في الوجوب والندب إنَّها هو لمصلحة عائنة إلى الأمر، وفي الإرشاد إنَّها هو لمصلحة عائنة إلى المأمور فإنَّ الحال في الإرشاد وإن كان كذلك، إلَّا أنَّ الوجوب والندب لا يلزمهما أن يكون الطلب فيها لما ذكر، بل قد يكون لمصلحة راجعة إلى المأمور؛ كما إذا كان الأمر يجُبَ وصولها إلى المأمور، فيأمره بذلك، مع أنه لو بني على ذلك لزم كون أوامر الشارع بأسراها إرشادية، كما لا يخفى، وفساده أظهر من أنَّ يذكر، فافهم.

هذا كلَّه في إثبات أنَّ مفاد الأوامر الإرشادية هو الطلب لا غير.

وأما اتحاده مع الوجوب والندب بحسب الحقيقة فأوضح من أن يذكر؛ ضرورة أنه ليس حقيقتها إلَّا الطلب، فإنَّ كونها من اقتضاء نفس الأمر أمر خارج؛ لأنَّه داعٍ لها، وداعي الشيء خارج عن حقيقة ذلك الشيء، فيكونان متَّحدين مع الإرشاد بحسب الحقيقة - حيث إنَّ حقيقته أيضًا هو الطلب - وغيرين معه من حيث الدَّواعي الْخَارِجِيَّة.

ثم إنَّه هل يمكن اجتماع جهتي الإرشاد والتوكيل في طلب واحد، أو

لا؟

الحق التفصيل: بأنَّه إنْ كان متعلق ذلك الطلب أمرًا واحداً يمتنع^(١) الاجتماع لأدائه إلى التناقض في نفس الأمر، فإنَّ حيَّة الإرشاد - كما عرفت - إنَّها هي أن لا يدخل الأمر نفسه في ذلك الطلب، ولا يكون هو باقتضائه وميله، وحيَّة التوكيل إنَّها هي أن يدخل نفسه فيه، ويطلب من اقتضاء نفسه، فلا يعقل أن يكون طالباً لشيء واحد من هاتين الجهتين المتناقضتين، وإنْ كان أموراً متعددة بحيث تعلق بكلٍ منها على سبيل الاستقلال، كما إذا تعلق بعام، فيجوز الاجتماع حينئذ؛ لأنَّ هذا الطلب الواحد إنَّما ينحل حينئذ إلى طلبات متعددة، كلَ واحد منها متعلق بشيء من حيَّة؛ لأنَّه حينئذ أوجد طلبات متعددة بالصيغة بإطلاق واحد، فهي موجودات بوجود واحد.

ثم إنَّه بعد ما بنينا على اتحاد حيَّة الإرشاد مع الوجوب والندب، وأنَّها ليس إلا الطلب، فهل الصيغة إذا أطلقَت مجردة عن القرينة ظاهرة في القدر المشترك بينها - وهو مطلق الطلب - أو في الإرشاد، أو في غير الإرشاد، أو مجملة؟ الحق هو الثالث، لكنَّ هذا الظهور ليس مستندًا إلى نفس اللفظ، فإنه موضوع لمطلق الطلب، ويكون إطلاق اللفظ في كلِّ من الإرشاد وغيره حقيقة لذلك، بل مستند إلى حال الطالب، فإنَّ الظاهر من حاله أنه إنَّما يطلب من اقتضاء نفسه، وهذا الظهور ليس مستند الغلبة، لأنَّا لو فرضنا أنه لم يخلق بعد إلا واحد - ولم يطلب هذا بعد، فأمر حينئذ بشيء وكان هذا الطلب أول طلب صادر منه - يظهر من حاله ذلك، نعم الغلبة أيضًا موجودة فهي مؤكدة للظهور

(١) في الأصل: فيمتنع..

المذکور.

ويؤید الأخذ بهذا الظهور أصلة عدم تنزيل الطالب نفسه منزلة الغير، كما هو الحال في الطلب الإرشادي، فإن طلبه من اقتضاء ما متىقَّن على التقديرین، إلا أنه على تقدير الإرشاد يحتاج إلى التنزيل^(١) المذکور أيضاً، وهو أمر زائد مشكوك الحدوث، فيبني على عدمه^(٢).

ويعُيْنُ الْحَمْلَ - أي حمل الصيغة على الطلب الناشئ من اقتضاء نفس الطالب - بناء العقلاء طرآ عليه، فإن بناءهم على أنه إذا أمر مولى عبده بشيء من غير قرينة على أن هذا الطلب من قبل نفسه، فيجعلون هذا حجة على العبد ومصححاً لعقابه لو خالفه معتقداً: بأنّي احتملت أن يكون المولى قد طلب مني على أنه رأى صلاحي في هذا الفعل، فطلب من اقتضاء المصلحة لا من اقتضاء نفسه، ولا يسمعون منه هذا العذر، بل يذمونه حينئذ، بل يُسْفِهُونه ويحوّلُون عقابه من المولى، وهو الحجّة على تعين الحمل المذکور.

نعم يبقى أن بناءهم هل هو من باب الأصل المذکور، أو من باب ظهور الحال، أو الغلبة؟ كل محتمل، والأظهر الثاني.

وكيف كان، فتعين منشأ عملهم ليس بهم لنا، وإنما الحجّة عملهم، وهو ثابت، وظهور الحال هنا نظير ظهور الحال في سائر الأفعال القابلة للنيابة، فإن

(١) وحاصل التنزيل: أنه لما كان الشخص طالباً لنفع نفسه فعمت علم به طلبه، فهذا الشخص الأمر إرشاداً ينزل نفسه منزلة ذلك الشخص، فيطلب منه فعل ما فيه مصلحة له، لحرره عفا الله عنه.

(٢) إن علم أن كل ما ذكرنا في الأمر - بالنسبة إلى الإرشاد والوجوب والندب - جاري في النبي أيضاً بعينه بالنسبة إلى إرادة الإرشاد منه والحرمة والكرامة، فإن حقيقة النبي أيضاً هو المنع لغيره، وهو موجود في الإرشاد أيضاً، فيتحدد حقيقة مع الحرمة والكرامة إلا أنه أيضاً كالامر عند الإطلاق ظاهر في كون المنع من كراهة نفس الناهي وال الحال في الموارد الدالة على المنع نظير الحال في الدالة على الطلب بعينها، فتدبر، لحرره عفا الله عنه .

الظاهر فيها أيضاً أنها واقعة من قبل نفس الفاعل لا الغير، بل لو وقعت منه من غير التفات إلى أنها منه أو من غيره تحمل على الأول وتعين فيه، وهذا أيضاً قد قامت الحجّة من العقلاء على العمل به.

ثم إنّه يظهر الشمرة فيها قلنا فيها إذا كان الطلب صالحًا لوقوعه على الوجهين ومحتملاً لها، فيخرج ما لم يكن صالحًا أصلًاـ كأوامر الأطاعة، فإنّها لا تصلح إلّا للإرشادـ وما كان صالحًا لكن المقام يكشف بقرينة معينة لأحد الأمرين.

هذا كله في الطلب الصادر بصيغة الأمر.

وأما الصادر منه ببادرة الطلب مريداً بها الإنماء، كأن يقول: (طلبت منك هذا) فاقصدأ به حمل المأمور وبعثه نحو الفعل، لا الإخبار عن كونه طالباً قبل، فلا خلاف في كونه ظاهراً في كونه من اقتضاء نفسه لظهور المادة في ذلك بلا خلاف.

الثالثة^(١): الألفاظ الدالة على الطلبـ كمادة الأمر والإرادة والطلب إذا أريد بها الطلب الإنساني؛ أعني البعد والتعرّيك لا الإخبار، بصيغة الأمر، وكذا الجمل الإخبارية المراد بها الطلبـ ظاهرة في الوجوب؛ أعني الطلب الختامي الذي يلزم المぬ من الترك عند الإطلاق، سواء كان دلالتها على الطلب مجازاً بمعونة القرينةـ أي القرينة المفيدة لإرادة الطلب من اللفظ المقرر بها، مع عدم قرينة على أن المراد أي فرد منه كما في غير صيغة الأمر من المواد المذكورة^(٢)، والجمل الإخبارية إذا استعملت في الطلب الإنساني بمعونة القرينة

(١) أي (الفائدة الثالثة) على ما في هامش الأصل.

(٢) قولنا: (من المواد المذكورة): إنّ التجوز فيها إنّما هو في الهيئة لا المادةـ كناسجيـ بيانهـ

مع إطلاقها من جهة أنه أي فرد منه - أو حقيقة كما في الصيغة على المختار من أنها لا تفيد نفسها إلا الطلب المطلق صالح لتقيده بأحد الأمرين من الوجوب والندب، وأن استفاده خصوصية أحدهما إنما هو من الخارج عن الصيغة - ولو كان هو الانصراف - بل يجري الظهور المذكور في المواد المذكورة على تقدير استعمالها في الإخبار أيضاً، فإن الفرق حينئذ بينها وبين الصيغة: أنها استعملت حينئذ في الإخبار عن البعث والتحرير المتحقق بها فعلاً، فهي ظاهرة عند الإطلاق في الطلب والتحرير الفعلي الحتمي، وتلك ظاهرة عند الإطلاق في الإخبار عن البعث والتحرير الحتمي، وإرادة الطلب منها على هذا الوجه - أي بعنوان الإخبار - على وجه الحقيقة، فإن تلك المواد ظاهرة في الطلب وحقيقة فيه. إلا أنها إذا حولت إلى هيئة الماضي والمضارع لا تفيد فعلية الطلب، وإنما تفيد الإخبار عنه، فيكون حقيقة حينئذ من جهة المادة والهيئة، فإن هيئة الماضي والمضارع لأفاده الإخبار، وقد استعملت فيه، والمفروض حقيقة المادة أيضاً في الطلب، فيكون الإخبار بها عن الطلب حينئذ حقيقة مطلقاً.

نعم، إذا أريد بها فعلية الطلب في ضمن إحدى الهيئتين، فهذا يوجب التجوز في الهيئة فقط، كما يلزم ذلك؛ أعني التجوز في الهيئة في الجمل الإخبارية التي ليست موادها ظاهرة في الطلب.

وكيف كان، فعلى هذا، فالأحسن أن يقرر المقال: بأن الألفاظ الدالة على الطلب مطلقاً - سواء كانت دالة عليه على نحو الإنشاء والإيقاع بها حال الإطلاق كما في صيغة الأمر والجمل الإخبارية المراد بها إنشاء الطلب، وكما في المواد المذكورة إذا تجردت عن المعنى الإخباري وأريد بها الإنشاء والإيقاع،

→ كما في الجمل الإخبارية من غير تلك المواد أيضاً، وهذا إذا أريد بها إيقاع الطلب فعلاً، وإنما إذا أريد الإخبار عنه فلا تجوز فيها أصلاً. لحرره عفوا الله عنه.

سواء كانت بصيغة الماضي، كقولك: (أردت، وطلبت، وأمرت) أو بصيغة المضارع، كقولك: (أمر، أو أطلب، أو أريد)، أو بصيغة اسمى الفاعل والمفعول، كقولك: (أنا أَمِرُّ بـكذا، أو طالبـكذا، أو مُرِيد لـه، أو هـذا مطلوبـمنك، أو مُرادـمنك، أو أنت مأمـورـبهـ)، أو على وجه الإـخبارـ كما في المـوادـ المـذكـورةـ بالصـيـغـةـ المـذـكـورـةـ إذاـ أـرـيدـ بـهـ إـخـبارـ عنـ الـطـلـبـ - ظـاهـرـةـ فيـ إـرـادـةـ الـوـجـوبـ إـيقـاعـاـ أوـ إـخـبارـاـ عـلـىـ حـسـبـ اـخـتـالـفـهاـ فـيـ الدـلـالـةـ عـلـىـ الـطـلـبـ، وـهـذـاـ الـظـهـورـ مـاـ لـيـنـبـغـيـ إـلـشـكـالـ فـيـهـ جـدـاـ، وـهـوـ مـتـقـفـ عـلـيـهـ بـيـنـ الـقـائـلـيـنـ بـوـضـعـ صـيـغـةـ الـأـمـرـ لـخـصـوصـ الـوـجـوبـ وـبـيـنـ الـقـائـلـيـنـ بـوـضـعـهـاـ لـلـأـعـمـ، كـماـ هـوـ الـظـاهـرـ.

نعم القائل باشراكها بينها لفظاً لعله يمنع هذا الظهور، مع احتفال أن يلتزم به لإمكان ظهور اللفظ المشترك في بعض الموارد في أحد معانيه عند الإطلاق بواسطة بعض الأمور الخارجية الموجبة للانصراف.
ثم إنَّه لو قلنا بأنَّ هذا الظهور مستند إلى نفس اللفظ - كما يدعى القائل بوضع الصيغة للوجوب فقط - فلا إشكال.

وإن قلنا: إنَّه مستند إلى غيره من الأمور الموجبة للانصراف، وإن اللفظ بنفسه لا يفيد أزيد من الطلب المطلق، كما هو المختار إلا أنه بواسطة بعض تلك الأمور يظهر في إرادة القدر المشترك باعتبار هذا الفرد - أعني الوجوب - أي إرادته مقيداً به، فيبقى تحقيق أنَّ هذا الانصراف من أي أمر من الأمور الموجبة للانصراف، فنقول:

قد يقال: إنَّه بسبب الكمال، فإنَّ الطلب المختىء أكمل من غيره وأشد، كما في سائر الأعراض القوية بالنسبة إلى ضعيفها.

وهذا ليس بجيد: لأنَّ المراد بالكمال هنا، إنْ كان ما يقابل النقصان في نوع الطلب وحقيقةه، يعني أنَّ الوجوب كامل من حيث حقيقة الطلب، بمعنى أنه لا نقص فيه من تلك الجهة، بخلاف الندب، فإنه ناقص من تلك الجهة.

وأما الثاني: فلأنه على تقدير تسليم الصغرى نمنع استناد الظهور إلى مجرد الكمال بهذا المعنى بأن يكون هو نفسه منشأ له، بل هو حينئذ مستند إلى انحصار الفرد في الوجوب، بل هذا التزام بأنّ حقيقة اللفظ ليس إلا الوجوب وأنه عين مفهوم اللفظ، فلا معنى لجعل اللفظ مفيداً بنفسه للقدر المشترك اذ بعد فرض أنَّ أحد الأمرين ناقص فهو خارج عن فردية لذلك، فحينئذ فلا اشتراك في المفهوم، بل هو عين الفرد الآخر.

وإن كان المراد به الكمال الإضافي؛ بمعنى الأكمالية في نوع الطلب وحقيقة، كما هو الظاهر، فيكون المراد أنَّ الوجوب أكمل من الندب من حيث تحقق القدر المشترك في ضمه، ويكون حاله حال الأعراض القوية. ففيه منع الكبri: فإنَّ الكمال بهذا المعنى لا يوجب بنفسه الانصراف جدأً، وانصراف اسماء الأعراض إلى قوتها ممنوع.

نعم لو بلغ الكمال إلى حدّ بحيث يصير غير الكامل في جنبه بمنزلة المعدوم - بحيث كان الكلّ منحصر فيه - فلا يضايق حينئذ الانصراف، لكن ليس هذا الانصراف ناشئاً عن هذا الكمال ابتداء وبلا واسطة، بل إنما هو ناشئ عن مقومورية هذا للفرد الكامل^(١) في الأنظار بسبب الكمال.

ولو كان مراد القائل هذا فيتوجّه عليه منع الصغرى في المقام، فإنَّ كون الوجوب بهذه المثابة من الكمال ممنوع، هذا.

ورسماً يتوهّم: إلزام القائل المذكور بمقتضى ما اعترف به: من كون الوجوب أكمل وأشدّ من الندب كما في سائر الأعراض ، على أنَّ مقتضى ذلك حل اللفظ على الندب وانصرافه إليه؛ لأنَّه بعد فرض أنها فردان من الطلب، مع اشتغال أحدهما [على] مزنة^(٢) زائدة، فالاصل عدم اعتبار تلك المزنة، والأصل

(١) في الأصل: هذا الفرد الكامل..

(٢) في الأصل: لمزيدة..

إطلاق اللفظ بالنسبة إليها، فيحکم بمقتضى إطلاق اللفظ على إرادة الندب؛ لأنّه نفس الصيغة من دون اعتبار شيء زائد.

لكنه مدفوع: بأنَّ كلاًًاً من الوجوب والندب موجود بإيجاد واحد، فلا يلزم على تقدير الوجوب إيجاد آخر - وهو إيجاد قوَّة الطلب - حتى يكون هذا حادثاً آخر، فيندفع بالأصل للشك في حدوثه، فيتعين به الفرد الآخر، وكذلك لا يتعلق في الوجوب إرادة بالطلب وأخرى بتأكده؛ حتى يقال: القدر المتيقن إنَّها هو إرادة الطلب المطلق، وإرادة شيء آخر معه وتنقيبه به خلاف الأصل، فيندفع بالإطلاق، بل هنا إرادة واحدة على كل حال إلا أنَّ متعلقتها على تقدير إرادة الوجوب مرتبة من الطلب، وعند إرادة الندب مرتبة أخرى أضعف من السابقة، وكلَّ واحدة من المرتبتين أمر بسيط لا جزء له في القصد أصلاً.

ثم إنَّهم ذكروا من أسباب انصراف المطلق: غلبة الإرادة، وغلبة الوجود، فالأولى توجب ظهور تعين القدر المشترك في الفرد الذي أُريد غالباً. وبعبارة أخرى: إنَّها توجب ظهور كون القدر المشترك مراداً باعتبار هذا الفرد.

والثانية توجب ظهور كونه مراداً باعتبار الأفراد الغالبة. ونحن نقول: إنَّ سببية الأولى للانصراف مسلمة حيث إنَّها توجب معهودية ذلك الفرد من اللفظ، فيكون تلك المعهودية المسبيبة عنها قرينة على إرادة الفرد المذكور.

واما الثانية ففيها تأمل: نظراً إلى أنه يشكل كونها بمجردتها سبيباً للانصراف، ولا يلزم منها أيضاً معهودية الأفراد الغالبة من اللفظ حتى تكون هي القرينة.

نعم لو بلغت الأفراد الغالبة في الكثرة والشيوخ إلى حيث صار غيرها من الأفراد لقلتها بالنسبة إليها بحيث كأنَّها لم تكن، وكانَ فرد المطلق منحصر

في الأفراد الغالبة بأن تكون تلك الأفراد بحيث تملأ العيون بحيث كأنها لا ترى من أفراد المطلق إلا إياها، فلا تضائق حينئذ كونها منشأ للانصراف. ثم إن هاتين على تسليم كلّيتهما لا يجري شيء منها فيما نحن فيه: لعدم ثبوت كون الوجوب غالب الإرادة أو الوجود، بل يمكن دعواهما بالنسبة إلى الندب في الأوامر الشرعية.

ثم إنـهـ دامـ ظـلهـ عـدـ منـ أـسـبـابـ الـانـصـرافـ أـمـرـيـنـ آـخـرـينـ: أحـدـهـماـ شـدـةـ الـحـاجـةـ إـلـىـ بـعـضـ الـأـفـرـادـ، فـهـيـ تـوـجـبـ انـصـرافـ المـطـلـقـ إـلـىـ هـذـاـ بـعـضـ وـلـوـ مـيـكـنـ هـنـاكـ غـلـبـةـ إـرـادـةـ أـوـ وـجـودــ بـحـيثـ لـوـ فـرـضـ بـدـوـ الـخـلـقـ وـابـتـدـاءـ تـكـلـمـهــ فـهـذـهـ تـوـجـبـ هـذـاـ انـصـرافـ جـداــ. وـثـانـيـهـماـ كـثـرـةـ الـحـاجـةـ إـلـىـ بـعـضـ الـأـفـرـادـ، فـهـيـ أـيـضاـ تـوـجـبـ انـصـرافـهـ إـلـىـ هـذـاـ بـعـضـ مـنـ غـيـرـ تـوـقـفـ عـلـىـ غـلـبـيـ إـرـادـةـ وـالـوـجـودـ بـحـيثـ تـوـجـبـهـ فـيـ الفـرـضـ المـذـكـورـ أـيـضاــ.

ثم إن هذين - أيضاً - لا مساس لها بما نحن فيه، فإن الوجوب ليس شديد الحاجة أو كثيرها بالنسبة إلى الندب قطعاً، فافهم.

قال دام ظله: على تقدير كون ظهور الأمر عند الأطلاق في الوجوب من جهة الانصراف فغاية ما يمكن أن يوجه به أن يقال: إن حقيقة الوجوب إنما هي الطلب الحالص عن شوب الرجوع، وحقيقة الندب إنما هي الطلب المشوب بالرجوع والإذن في الترك؛ إذ لا ريب أن الإذن فيه بعد الطلب رجوع عن الطلب حقيقة؛ إذ ليس الطلب إلا البعث والحمل، وهو ينافي الإذن؛ إذ معه لم يبق الطلب بحاله وإنما الباقي هو مجرد الميل إلى الفعل.

وتوسيع ذلك أنك إذا أمرت عبدك ندباً فقد قصدت من الصيغة بعنه وحمله لا غير، فلذا يكون الصيغة مستعملة في معناها الحقيقي، لكن في قدرك

أيضاً مع القصد المذكور أن تأذن له في الترك أيضاً، فيؤول إلى أن قصدك أيضاً الرجوع عن هذا الطلب وعدم إبقائه على حاله، فيكون هذا الطلب مشوباً بقصد الرجوع والإذن، وفائدة الطلب حينئذ تبيهه على ميلك إلى الفعل المأمور به، فإن الطلب كاشف عنه جدأً، لكن لا يكون ارتفاعه مستلزمًا لا رتفاعه قطعاً، فيكون حاصل الأمر الندي بعد الإذن هو مجرد الميل إليه من دون تحريكه. وكيف كان فهنا أمران: الطلب والإذن في الترك، ولا ريب أن الصيغة بنفسها لا تنبع على إفادته الثاني، بل لا بد في ذلك من إيراد دال آخر من القرائن البينة.

هذا بخلاف ما لو أمرته بالأمر الوجوبي، فإن قصدك حينئذ إنما هو الطلب مع عدم قصد الرجوع عنه، فيكون مفاد الصيغة حينئذ هو الطلب الحالص عن شوب الإذن في الترك، ولا ريب أنه يكفي في إفادته الصيغة بنفسها من دون حاجة إلى إيراد دال آخر، فإذا أطلقت الصيغة فهي تفيد الطلب، ومع عدم اقتراها بالإذن في الترك يكون مفادها هو الطلب الحالص ، وهو الوجوب. فإذا عرفت فنقول: إن وجه انصراف الطلب المستفاد من الصيغة عند إطلاقها وتجريدها عن القرينة إنما هو تجريدها وإطلاقها من القيد.

وبعبارة أخرى: إنما بعدهما فرضنا أن الصيغة بمجرداتها تكفيـ إذا لم تنضم إليها القرينةـ تكفي في إفاده الوجوب حيث إنها دالة على الطلب، وإذا لم يلتحقه الإذن في الترك فيكون الحالص عن شوبه، فيتعمّن في الوجوب؛ لأنّ الطلب الحالص عنه، هذا بخلاف الندب، فإنّ فعله وهو الإذن في الترك لا بد في تفهميه من قرينة خارجية غير الصيغة، فحينئذ إذا ورد أمر مطلق مع إحراز أنّ الأمر قاصد به التفهمـ وأنه في صدد تفهمـ غرضه المقصودـ فيقالـ إنـه لو كان مراده الندب لـأقام القرينة على الإذنـ وإنـ لـزم إخلالـه بـغرضـهـ فإذا لمـ يـقمـ كماـ هوـ المـفـوضـ فلاـ بدـ أنـ يكونـ مرـادـهـ هوـ الـطـلبـ معـ عدمـ الإـذـنـ فيـ التـركـ،ـ فـيتـعمـنـ هـذـاـ

في الوجوب، فيكون منشأ الانصراف وسببه هو إطلاق اللفظ وتجریده عن قيد زائد، وال الحال في انصراف الطلب إلى الوجوب نظير الحال في انصرافه إلى الوجوب العيني لا التخيري، فكما أن إرادة كل منها من الصيغة لا توجب التجوز في الصيغة أصلًا؛ حيث إن كلاً منها نوع من الطلب الذي وضعت هي بإزارنه، فكذلك الحال في المقام، وكما أن منشأ انصراف الطلب إلى العيني هناك إنما هو إطلاق اللفظ وتجریده عن قيد زائد؛ حيث إن طلب شيء إذا لم يُشبّه الإذن في تركه إلى بدل معين في العيني؛ إذ هو هو الطلب المخالف عن هذا الشوب، ويكتفي في إفادته نفس الصيغة من دون حاجة إلى أمر آخر؛ إذ المفروض أنها دالة على طلب هذا الفعل، وطلبه إذا خلص عن الشوب المذكور يكون طلباً لهذا الشيء عينه، هذا بخلاف الوجوب التخيري^(١) حيث إن الطلب فيه مشوب بالإذن في ترك ذلك الفعل إلى بدل، ولا يكفي في إفادته ذلك نفس الصيغة، بل [لا بدّ]^(٢) من إيراد قرينة أخرى، فيقال بعد قولك: (إفعل هذا)؛ أو ذاك؛ إذ لو لم تأت بالثاني فالأول ظاهر في العيني، فكذلك منشأ الانصراف فيها نحن [فيه] هو تجريد اللفظ وإطلاقه، كما عرفت، وسيجيء مزيد تحقيق لذلك في مسألة الوجوب العيني والتخييري إن شاء الله تعالى، فافهم.

ثم إنَّه قال دام ظله: ولنفس تأمل في كل من دعوى كون الأمر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب ودعوى كون الانصراف إلى الوجوب -على تسليم الأولى- مسبباً من الوجه المذكور، أو من أحد الوجوه المتقدمة.

نعم المتيقن ظهور الأمر عند الإطلاق في الوجوب ، ولم يتحقق بعد أنه

(١) الفرق بين الندب والوجوب التخيري: أن الأول هو الطلب المقرؤن بالإذن في الترك لا إلى بدل أصلًا، والثاني هو الطلب المقرؤن به إلى بدل، لا مطلقاً. لمحرره عفا عنه.

(٢) إضافة يقتضيها السياق.

من نفس اللفظ أو من الخارج، وأن سببية الانصراف على الثاني ماذا؟
أقول: الظاهر صدق الدعوى الأولى، فإننا لو خلصنا أنفسنا عن ملاحظة
التجريد والتقييد لا يفهم ولا يتبادر من الصيغة حينئذ إلا الطلب المطلق، وهو
الحجّة.

وأما الدعوى الثانية فالظاهر صدقها بالنسبة إلى الوجه الأخير إلا أنه
يوجّب تخريب ما بيننا آنفًا من إمكان إيجاد القدر المشترك وحده، فإن الطلب إذا
وجد فهو إما مع الإذن في الترك أو مجرّد عنه: لا متناع ارتفاع النقيضين، فال الأول
ندب، والثاني وجوب، فافهم.

ثم إنّه يمكن أن يكون هذا الانصراف بسبب الكمال فإنه وإن لم يوجّبه
مطلقاً إلا أنه قد يوجّبه كما إذا كان الفرد الغير الكامل بمتباينة كأنّه ليس بشيء،
وأنّ فرد الكلي منحصر في الكامل - كما عرفت - والحال هنا كذلك، فإن الطلب
المتعقب بالإذن في الترك كأنّه ليس بطلب حقيقة، فينصرف اللفظ لذلك إلى
الوجوب، فتدبر.

إيقاظ: الحال في النهي من جهة الوضع للقدر المشترك وانصرافه عند
الإطلاق إلى الحرمة هو الحال في الأمر - كما عرفت - والوجه الوجه، فإن المنع
الحالص يتبع في الحرمة ومع الإذن في الفعل لم يبق حقيقة المنع على حاله.
والحمد لله رب العالمين، وصلَّى الله على محمد وعلى وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلام.

الرابعة^(١): اختلفوا في أن الجمل الخبرية إذا قامت قرينة على استعمالها
في الطلب والإنشاء مع عدم القرینة معها على أن المراد أى نحو من الإنساء،

(١) أي (الفائدة الرابعة) على ما في هامش الأصل.

فهل هي حينئذ ظاهرة في الوجوب، أولاً^(١)؟ وعن جماعة الأول، وعن آخرين الثاني.

احتَجَ المانعون بأنّها موضوعة للإخبار، فإذا تعرّف حلها عليه تعين^(٢) حلها على الإنشاء مجازاً، وكما يصح استعمالها في إنشاء الوجوب كذا يصح استعمالها في إنشاء الندب، أو مطلق الطلب، فإذا تعرّفت الحقيقة وتعددت المجازات لزم الوقف بينها، وقضية ذلك ثبوت المعنى المشترك، وهو مطلق الرجحان، والثابت به هو الاستحباب بعد ضمّ أصل البراءة إليه إن كان المورد من مواردها، وإن كان المورد من موارد الاحتياط فيثبت به الوجوب، وكيف كان فهي ليست ظاهرة في الوجوب أصلاً.

والحق هو الأول لوجهه:

[الأول]^(٣) التبادر عرفاً: فإنّهم لا يفرقون بين صيغة الأمر وبين الجمل الخبرية إذا علموا أنّ المراد بها الإنشاء مجازاً في فهم الوجوب واستفادته من اللفظ بشيء أصلأً، فكما يتبادر عندهم من الصيغة عند الإطلاق الوجوب، فكذا يتبادر منها ذلك عندهم مع قيام القرينة الصرافية عن استعمالها في الإخبار مع عدم القرينة على تعين أنّ المراد أيّ نحو من الإنشاء، وكما يثبت بالأول ظهور الصيغة وضعاً أو انصرافاً - على تفصيل ما مرّ في الوجوب - فكذا يثبت بالثاني ظهور الجمل حينئذ في الوجوب ظهوراً عرفاً مستنداً إلى قرينة عامة لازمة للفظ في جميع الموارد على أنّ المراد الوجوب إما باستعمال الجمل فيه بخصوصه، أو أنها مستعملة في مطلق الطلب، وهو منصرف

(١) الظاهر زيادة الواو، وأن العبارة تستقيم بدونها.

(٢) في الأصل: فتعين..

(٣) إضافة يقتضيها السياق.

إليه عند الإطلاق بأحد أسباب انصراف المطلق إلى بعض أفراده كما مر في الصيغة.

ولا يهمّنا التفتيش عن أنّ هذا الظهور هل من نفس اللفظ حينئذ بأن تكون القرينة العامة قائمة على استعمال الجمل في خصوص الوجوب، أو أنه من جهة انصراف الطلب المطلق إليه بأحد أسباب الانصراف مع استعمالها في الطلب المطلق، فإنَّ الغرض من تشخيص الظهور حل اللفظ عند الإطلاق على المعنى الظاهر، ولا فرق فيه بين أن يكون الظهور ناشتاً من نفس اللفظ، أو من إطلاق المعنى وانصرافه إلى الفرد الظاهر، فإنَّ كلاً منها يوجب حل اللفظ عند الإطلاق وعدم القرينة على إرادة المعنى المخالف للظاهر - على ذلك المعنى الظاهر، فلذا لم نقتنش كملاً في الأصل - أعني صيغة الأمر - عن أنَّ ظهورها في الوجوب هل من نفس اللفظ، أو من جهة الانصراف؟

ولو طالبنا الخصم بتعيين: أنَّ تلك القرينة ماذا؟ قلنا: ليس علينا تعبيتها، فإنَّ تبادر الوجوب من الجمل حينئذ مطلقاً من غير اختصاص له ببعض الأمثلة دون بعض ، وببعض الموارد دون آخر. يكشف عن وجود تلك القرينة العامة قطعاً ويلزمه البينة، فمن عدم اقتدارنا على أنها ماذا لا يلزم عدمها^(١)، ولا ينبغي الارتكاب في تحقيقها بعد إحراز الملزم، وهو تبادر الوجوب عرفاً عند الإطلاق والتجرد عن القرينة الخاصة مطلقاً، ونحن قد أحرزناه على سبيل القطع.

ولو قيل: إنَّه لا بدّ من يدعى ظهور الجمل حينئذ في الوجوب من إحراز أمرين البينة: أحدهما ما استعمل في الوجوب، وثانيهما إحراز قرينة عامة لازمة

(١) أي لا يلزم من عدم اقتدارنا على تعبيتها انتفاءها.

للمستعمل - بالفتح - في جميع الموارد، ومع إمكان الثاني - كما مرّ - نمنع من إمكان الأول؛ إذ على تقدير استعمال الجمل حينئذ في الوجوب فالمستعمل إما خصوصيات المواد بأن يكون في كلّ مورد عبارة عن مادة غير المادة المستعملة في المورد الآخر، وإما خصوصيات الهيئات، أو القدر المشترك بين الأولى، أو الثانية، والكل باطل.

أما الأولان: فللتتفاق على أنَّ المستعمل على تقديره أمر واحد في جميع الموارد؛ بمعنى أنه في كلّ مورد عينه في مورد الآخر، فلا بدَّ أن يكون أمراً كلياً مشتركاً بين خصوصيات الموارد.

وأيضاً يردُّ الأول منها الاتفاق على أنَّ المستعمل ليس مادة الجمل أصلًا، بل لو كان فهو هيئتها؛ بمعنى أنَّ الهيئات الجزئية مستعملة في الإنشاء. هذا مضافاً إلى أنه لا يعقل قيام القرينة العامة على تقدير كون المستعمل خصوصيات المواد أو الهيئات على إرادة الوجوب في جميع الموارد؛ إذ لا بدَّ فيها من تحقق أمر عامٍ سارٍ في جميع الموارد تكون تلك القرينة لازمة لهذا الأمر العام.

وإن شئت قلت: إنَّ القرينة العامة ما لم يلحظ معها خصوصية شيء من الموارد الخاصة، بل الملحوظ معها أمر عامٌ فأينما تتحقق هذا الأمر العام يتتحقق لها تلك القرينة، وتفيد إرادة مدلولها منه.

ومن هنا يتولد إشكال آخر: وهو أنَّ المستعمل لو كان خصوصيات لامتنع^(١) ظهوره في الوجوب؛ إذ المفروض أنه لم توضع له، والمفروض أيضاً عدم القرينة الخاصة، وأما العامة فلا يعقل قيامها على خصوصيات بخصوصيتها؛ لما عرفت من أنَّ الملحوظ معها ليست خصوصيات بوجه، فيلزم الإجمال.

(١) في الأصل: فيمتنع..

وأما الآخرين: فلأنه لا يعقل ولا يتصور قدر مشترك بين خصوصيات المواد أو الهيئة، لتبينها واختلافها غاية الاختلاف: أما في المواد فواضح، مع أنه يردد الاتفاق المتقدم على أن المستعمل ليست المواد أصلًا، وأما الهيئة فلأن الجملة الخبرية بصيغة الماضي لها هيئة مبادنة لها بصيغة المضارع، وهبتهما في كل منها مبادنة هبتهما في الجملة الاسمية.

هذا، مع أن هبتهما بصيغة الماضي أو المضارع أو الجملة الاسمية أيضًا غير منظمة؛ ضرورة اختلاف هيئات الأفعال الدالة على الماضي باختلاف التجرد والزيادة على ثلاثة أحرف، وباختلاف المجهول والمعلوم، وكذا الحال في الأفعال المضارعة، وهكذا في الجملة الاسمية.

فهو مدفوع:

أولاً - فبأن هذا لا يختصنا^(١)، بل على تقدير تماميته يجري على القول الآخر أيضًا، فإنهم أيضًا يقولون باستعمال الجمل في شيء غير الإخبار، وهو الإنشاء، اللهم إنهم يمنعون من ظهور الوجوب^(٢).

وثانيًا أن المستعمل في معنى الإنشاء ليس مطلق الجمل الخبرية، بل الفعلية منها، وهي ما تكون بصيغة الماضي أو المضارع.
فنقول: إن المستعمل هو الهيئة لا المادة، لكن لا الهيئة الخاصة، بل مطلق هبتي الماضي والمضارع، وكلتاها أمر عام.

وما قيل - من منع القدر المشترك بين هيئات أفعال الماضي أو المضارع - مدفوع باتفاقهم على أن الموضوع في الأفعال هي الهيئة العامة بين هيئات

(١) في الأصل: يختصنا..

(٢) كذا في الأصل، والأسلم في العبارة هكذا: (اللهم إلا أنهم يمنعون من ظهورها في الوجوب).

الماضي في أفعال الماضي مجردة أو مزيداً فيها، وكذا في أفعال المضارع، فكما يتصوره المستشكل لكونه موضوعاً في الأفعال فليفترضه مستعملاً في الوجوب في المقام.

هذا، وكيف كان، فلا ينبغي التأمل والارتياح في ظهور الجملة الفعلية الإخبارية حينئذ في الوجوب عرفاً من غير قرينة خاصة موجودة في خصوص المقام، ويكشف عن ذلك أنه لو أمر مولى عبده بصيغة الإخبار - بأن يقول له: (تأتيني بالماء) - وعلم العبد أن مراده ليس الإخبار، بل الإنشاء، فترك الإيتام بالماء - معذراً: بأنه احتمل أن يكون مراده الندب الغير اللازم على - لذمة العقلاء وأهل العرف، وجوزوا^(١) عقابه من المولى، فجعل لهم الجملة المجردة - عن قرينة تعين إرادة الوجوب أو الندب - حجة على العبد دليلاً على ظهورها في الوجوب، وإلا لزم السفه والubit، فافهم.

الثاني^(٢): تتبع الآثار والأخبار المأثورة من المعصومين الأطهار - صلوات الله عليهم، وجعلنا معهم في دار القرار - فإن من تتبع الكتب المدونة فيها يرى أن غالباً ما كان المراد بيان وجوب شيء فهو إنما يبين بالجملة الخبرية الخالية عن القرينة اللاحقة لخصوص المورد على تعينه، كما في موارد الأمر بالإعادة في العبادات عند عروض الخلل لها، وكما في موارد الأمر بالوضوء والغسل، فإنه أقيم فيها لفظ الجملة الخبرية مقام الأمر، فجعل في مقام (أعد) (تعيد)، وفي مقام (تواضاً) (تتوضاً)، وفي مقام (اغتسل) (تفتسل)، وهكذا في غير تلك الموارد من العبادات وغيرها؛ حيث أقيمت الجملة الخبرية الفعلية - من المضارع والماضي - مقام صيغة الأمر، واكتفى بها - مجردة عن قرينة تعين أن المراد أي نحو من

(١) في الأصل: ليندمنه العقلاء... ويجهزون..

(٢) أي (الوجه الثاني) من الوجوه المستدل بها على القول بظهور الجملة الخبرية في الوجوب.

الطلب - عند بيان الوجوب، فيكشف ذلك عن كون الجملة حينئذ ظاهرة عرفاً فيه بحيث لا حاجة لها في إفادته إلى ضمّ قرينة من المتّكلm إليها، وهو المطلوب.

الثالث: استدلال العلماء والصحابة خلفاً عن سلف بالأخبار الواردة

بلغظ الخبر - المعلوم إرادة الإنشاء منها - على إثبات الوجوب من غير نكير عليهم، كما استدلوا عليه بصيغة الأمر المجردة.

هذا كلّه مضافاً إلى ما نرى من بناء بعض من أنكر ذلك - لفظاً - عليه في مصنفاته، فراجع كتب من أنكر، فإنك تراه أنه استعمل لفظ الجملة الخبرية في معنى الوجوب في عناوين الفقه من غير قرينة على تعين الوجوب.

وكيف كان، فظهور الجمل في الوجوب حينئذ كظهور الأمر في الوجوب بديهي لنا وللعرف، وعمل الناس طرّأً عليه من العرف والعلاء حتى المنكرين إذا غفلوا^(١) عمّا بناوا عليه من جهة بعض الشبهات، كما وقع عن بعض فإنه كالجبل على جميع الناس.

وقد نسب الفاضل التراقي - بعدهما استقرب القول بالإنكار على ما حكى عنه في كتاب (الناهج)^(٢) - هذا القول إلى جماعة منهم العلامة^(٣) في

(١) هذا هو الأظهر، وبختتم أنّ العبارة هكذا: (إذ أغفلوا..).

(٢) منهاج الأحكام والأصول: ٤١، عند قوله: (منهاج: قد وردت في الآيات والأخبار ألفاظ خبرية...).

(٣) تذكرة الفقهاء: ٢٥/١، والظاهر أنَّ الفاضل التراقي (ره) استفاد قول العلامة (قده) بظهور الجمل الخبرية في الوجوب من مفهوم قوله (قده): (وقول الكاظم^(٤) (عليه السلام): «المصحف لا يمسه^(٥) على غير طهير ... إنَّ الله تعالى يقول: ﴿لَا يمسُهُ إِلَّا الطَّهُورُون﴾^(٦)) محمولٌ على الكراهة...، فلو لا ظهور الجملة الخبرية في التحرير عنده لما التجأ إلى حلها على الكراهة.

(أ) الوسائل: ١/ ٢٦٩ / كتاب الطهارة / باب: ١٢ من أبواب الوضوء / ح: ٣.

(ب) في التذكرة: (لا يمسه)، وقد أثبناها كما في الوسائل.

(ج) الواقع: ٧٩

^(١٠) التذكرة في مسألة جواز مس كتابة القرآن بغير طهارة.

وقد نقل بعض أقراننا أنَّ الْمُوْجُودَ فِيهَا خَلَافٌ مَا نَسِيْ - قَدَسَ سَرَهُ -

بل هو قائل بعدم جواز المسّ^(١) مستدلاً بقوله - تعالى : ﴿لَا يَسْمَعُ إِلَّا
الْمُطَهَّرُونَ﴾^(٢) ، فعلى هذا [هو] موافق لما اختربناه، فإنَّ الآية من الجمل
المستعملة في الإنشاء، ونسبة - قدس سرّه - الخلاف إلى غير العلامة^(٣) - على

(١) قال دام ظله: الظاهر غلطية النسخة، وأنَّ الأصل (الذخيرة)^(٤) مكان (التذكرة)، فلنَّ في الذخيرة ما يدلُّ بظاهره على المتن، فراجع. لمحرره عفواً عنه.

(٢) قال - دام ظله - العلامة في المتنبي^(١) في مسألة الحانص استشكل في حديث: «أنها تلبس درعها، وتضطجع^(٢) مع زوجها»: بأنه جملة خبرية، وهي غير ظاهرة في الوجوب، بل تفيد التدب.
قال: وهذا النوع من المذاقات كثيرة منه، مع ما عرف من استدلاله بالآية على عدم جواز منس كتبة القرآن.

وكيف كان، فمخالفته - سبباً في بعض كبه - لا تضرنا بعد قيام الدليل على خلافه. المحرر عفا الله عنه.

٧٩ (٣) الـاقـعـة:

(٤) قال دام ظله: قال الحق الثاني (١) - قدس سره: (الجملة الخبرية غير صريحة في الوجوب).
 قال دام ظله: ولا يبعد ذلك منه: إذ بناه على أنه ليس كثير اعتماد بالظواهر اللغوية، فلذا يرفع اليد عنها بالظنون الخارجية كالشهرة وأمثالها، بل يرفع اليد عنها بسبب الأصول العملية، لكن بعد قيام الدليل القطعي لا ينال بخلاف هؤلا، فاقهم. لمحرره عفأ الله عنه.

(أ) (الذخيرة) المتداولة اليوم هي للمحقق السبزواري (ره) في شرح (إرشاد الأذهان) للعلامة (قده)، ولا يوجد له (قده) كتاب باسم (الذخيرة) بحسب فحصنا، كما لم ينقل المحقق السبزواري (ره) في ذخيرته قول العلامة (قده) بظهور الجملة المترتبة في الوجوب، لكن يحمل أنه (ذخيرة) السيد المرتضى (قده)، ولم تحصل عليه.

(ب) منتهٍ، المطلب: ١١٢ / ٦

(ج) الكلمة غير واضحة في الأصل، فأثبتناها من المصدر.

(د) الوسائل: ٢/٥٧٢، كتاب الطهارة / باب: ٢٦ من أبواب الحيض / ح: ٣، لكن الحديث في المصدر هكذا:

«تلبس درعا، تم تضطجع معه».

(هـ) جامع المقاصد: ٩٢/١

تقدير صدقها - لا تضرّنا بعد قيام الأدلة القطعية على المختار، مع أنه إنما استظهر الإنكار من نسب إليهم في بعض الموارد الخاصة كالمسألة المذكورة، ولا ريب أنه لعلّ إنكارهم لحرمة المسّ من جهة إجفال الآية من حيث إنه فسرت أيضاً بأنّ المراد^(١) هو اللوح المحفوظ؛ يعني: لا يمسه - اللوح المحفوظ - إلا المطهرون. فعلى هذا يراد بها الإخبار عن ذلك لا غير، فيخرج عن محل الكلام؛ إذ هو بعد فرض إرادة الأنشاء من الجملة الخبرية، ولا ربط لها حينئذ بجواز مسّ كتابة القرآن.

وعلى تقدير أنّهم استشكلوا في الآية من جهة كونها جملة خبرية، وأنّها ليست ظاهرة في الوجوب، فيمكن حل ذلك على أنّهم اعتقدوا حكم المسألة - يعني جواز المسّ - بدليل آخر.

ثم أشكّلوا في الآية من باب الشبهة في مقابلة البديهة التي يعلمون خلافها من أنفسهم، فإنّ الخروج عن ظاهر الآية وإن كان لا يأس به مع العثور على دليل قاهر عليها أظهر منها أو نصّ في الجواز، إلا أنّ تعلييل عدم جواز التمسّك بكونها من الجمل الخبرية وأنّها ليست ظاهرة في الوجوب شبهة في مقابلة البديهة، وكيف كان، فيظهر [أن] تلك الشبهات غير عزيزة في كلّماتهم، فراجع.

ثم إنّا بعد ما حققنا من ظهور الوجوب من الجمل يندفع استدلال المانعين، فإنّ لزوم الوقف إنّا فيما إذا لم يكن أحد المجازات أظهر من غيره، وليس المقام كذلك كما عرفت.

ثم إنّه احتاج بعض من وافقنا في المذهب: بأنّ الوجوب أقرب إلى الثبوت والوقوع الذي هو مدلول الإخبار، وإذا تغيرت الحقيقة قدم أقرب

(١) أي المراد بالضير في (يمسه) هو اللوح المحفوظ.

المجازات، بل ربما يقال^(١) بدلاتها على الاهتمام بالطلب أكد من دلالة الأمر عليه.

وفيه: أنَّ الأقربية الاعتبارية لا عبرة بها، فإنَّ المدار في تقديم بعض المجازات على الآخر إنَّها هو ظهوره من اللفظ بعد قيام القرينة الصارفة دونه، وهي لا توجب ذلك، فإنَّ آكديمة معنى في العلاقة بينه وبين المعنى الحقيقي لا يوجب رجحان إرادة ذلك المعنى عند المتكلم ظهوره عند المخاطب، كما هو في الأقربية الاستعمالية كذلك.

نعم قد يبلغ تأكيد العلاقة والمناسبة بين المعنى المجازي وال حقيقي إلى حد يوجب كونه كائناً المعنى الحقيقي، فحينئذ لو لم يعارضه جهة أخرى فلا يبعد كونه موجباً لتعهد هذا المعنى بعد قيام القرينة الصارفة وظهوره من اللفظ حينئذ، وما نحن فيه ليس كذلك.

ثم إنَّ هذا مبنيٌ على دعوى استعمال الجمل في خصوص الوجوب، لكنَّا مستريحون عن ذلك، فإنَّ الذي نحن بصدده ظهور الوجوب منها في المقام مع احتمال أن تكون الجملة مستعملة في الطلب المطلق ويكون منصرفاً إليه لإطلاقه، كما مرَّ في الصيغة.

ثم إنَّ العلاقة بين معنى الإخبار والإنشاء من الوجوب والندب وإن كانت موجودة قطعاً لكنَّا لم نقدر بعد على أنَّها أيَّ قسم من العلاقات، ودعوى الأقربية المذكورة متوقفة على إثراز ذلك، ثم ملاحظة أنَّ تلك العلاقة في

(١) قال دام ظلله: إنَّا تدلَّ على آكديمة الطلب إذا ظهر منها إرادة الوجوب، فمن معنى ظهوره فيها يمنع^(٢) ذلك - أيضًا - نعم هو سلم أنه لو علم بإرادة الوجوب منها فهو أكد من الوجوب المستفاد من الأمر. لحررَه عفا الله عنه.

الوجوب أكد منها في غيره، بل لا ريب في تحقق العلاقة أيضاً بين الإذن الذي هو أيضاً من مقوله الإنشاء وبين مفاد الجملة وستعمل الجملة الخبرية أيضاً فيه، كاستعمالها في الوجوب والندب، كما أنَّ الصيغة أيضاً تستعمل فيه، فإنه كما إذا سئلت عن فعل شيء، فيقال لك: أفعل؟ فتقول: (إفعل) مریداً به الترخيص ، ففكذلك تقول حينئذ: (تفعل) مریداً به ذلك.

وكيف كان، فلما كانت العلاقة غير محصورة فالإنسان لا يقدر في بعض المقامات على أن يجد اسمأً لتلك العلاقة، مع أنه قاطع بوجودها وتحققها واعتبارها في تصحيح الاستعمال المجازي.

قال دام ظله: التدبر في تشخيص العلاقة وإمعان النظر فيها - ليعرف أنها داخلة في أيِّ اسمٍ من قبيل صيد المخزير؛ حيث إنه لا بدَّ فيها من مشقة كثيرة مع عدم الفائدة فيه لعدم الانتفاع بلحمه.

هذا، ثم إنَّ الكلام يجري في الجمل الخبرية المنافية المستعملة في معنى النهي، فإنها أيضاً كالنهي ظاهرة في التحرير، كما أنَّ المثبتة كانت كالأمر ظاهرة في الوجوب، والوجه الوجه، فتدبر.

الخامسة^(١): اختلف القائلون بدلالة الأمر على الوجوب في أنَّ وقوعه عقيب المحظر هل يصلح لأن يكون قرينة صارفة له عن الوجوب إلى غيره، أو لا، بل وروده عقبيه كوقوعه فيسائر الموارد في ظهوره في الوجوب أيضاً؛ وعن جماعة منهم الشيخ^(٢) والمحقق^(٣) والعلامة^(٤) والشهيد الثاني^(٥) وجماعة من العامة

(١) أي (الفائدة الخامسة) على ما في هامش الأصل.

(٢) عُدَّة الأصول: ٦٨ / ١.

(٣) معارج الأصول: ٦٥.

(٤) نهاية الوصول (مخطوط): ٥٢.

(٥) تهدى القواعد (ملحق بذكري الشيعة): ١٦ / القاعدة: ٣٢.

منهم الرازي^(١) والبيضاوي^(٢) الثاني، وعن الإحکام^(٣) نسبته إلى المعتزلة.

ثم القائلون بالأول^(٤) اختلفوا على أقوال:

أحدها: انه حينئذ يفيد الإباحة، وهذا هو المحکي عن الاکثر، وعن ظاهر الإحکام أنَّ المراد بالإباحة في المقام هو رفع الحجر، دون الإباحة الخاصة، وعن بعض الأفضل انه صرخ بتفسیر الإباحة هنا بمعنى الرخصة في الفعل^(٥).

وثانيها: التفصيل بين ما إذا علَّق الأمر بارتفاع علَّة عرض النهي وما لم يعلَّق عليه، فيفيد الإباحة في الأول دون الثاني بمعنى أنَّ وقوعه عقب المطر حينئذ لا يصلح للصرف، بل محمول على الوجوب.

ثالثها: أنه وقوعه عقبه صارف عن ظاهره إذا لم يكن حكم ما قبل النهي هو الوجوب، وإلا فهو ظاهر في الوجوب أيضاً، كسائر الموارد، ثم إنَّ كان حکم ما قبل النهي غير الوجوب والتذبب والكرابة فيفيد الأمر حينئذ هذا الحكم.

ورابعها: أنه صارف مطلقاً وهو حينئذ يفيد التذبب.

وخامسها: الوقف بمعنى إجفال اللفظ حکي نسبته عن الإحکام^(٦) إلى إمام الحرمين.

وقبل الخوض في المقام لا بد من تحرير محل النزاع: كي يندفع به بعض

(١) نسبة السبكي إلى الإمام في الإباحة في شرح المنهاج: ٢ / ٤٣.

(٢) المنهاج - الموجود ضمن الإباحة: ٢ / ٤٣.

(٣) الإحکام في أصول الأحكام: ٢ / ٣٩٨.

(٤) قولنا: ثم القائلون بالأول نعني: القائلين به في الجملة، فلا ينافي ما سبأني من التفصيل. لمحرره [عفا الله عنه].

(٥) في الأصل: الرخصة به في الفعل.

(٦) الإحکام في أصول الأحكام: ٢ / ٣٩٨.

المغالطات الصادرة عن بعض في مقام الاستدلال، فنقول: إنَّ النزاع في المقام إنَّها هو في الأمر الواقع عقِيب الحظر. كما يشهد به عنوان كلامهم كما عرفت - لا المحاصل قبله الشامل بعمومه أو إطلاقه لما بعد الحظر بأن يكون النهي من قبيل المخصوص أو المقيد له بالنسبة إلى زمان النهي.

وبعبارة أخرى: النزاع من جهة وقوع الأمر بعد الحظر وعقِيبه لا من جهة كون النهي عنه مأموراً به بعد النهي، فيدخل فيه ما إذا كان ثبوت الأمر له بعده من جهة الأمر السابق على النهي بعمومه أو إطلاقه.

فعلى هذا فيخرج أمر المخاض والنفساء بالصلة بعد كونهما منتهيَّتين عنها حال الحيض والنفاس عن محل النزاع، فإنَّ كونهما مأمورتين بها بعد القرء إنَّها هو بالأمر السابق على النهي لإطلاقه بالنسبة إلى جميع حالاتها، وإنَّها ورد التقييد بسبب النهي بالنسبة إلى حال القرء فقط، فتبقي حالاتها الآخر داخلة في إطلاق الأمر السابق، فالحكم بوجوب الصلة عليهما بعد القرء لذلك، لأنَّ هذا المورد من وقوع الأمر عقِيب الحظر، ومع ذلك حكموا بوجوبها عليهما بعده، لمنع صلاحية وقوعه بعده للصرف.

هذا، وأيضاً النزاع في صلاحيته للصرف وعدمها إنَّها هو فيها إذا كان المخاطب عالماً بالنهي السابق، وملتفتاً إليه أيضاً حال الأمر، وكذلك المتكلِّم الأمر يكون عالماً به وملتفتاً إليه حينئذ، وكيف كان فلا بد أن يكون كلامها عالمين به وملتفتين إليه حينئذ.

ثمَّ المراد بالأمر في المقام إنَّها هو الأمر اللغظي - لا الليبي^(١) - فإنَّ هذا النزاع - كما عرفت - إنَّها هو بين القائلين بظهور صيغة الأمر في الوجوب، ويكون غرضهم تحقُّق أنه إذا وقع عقِيب الحظر، فهو هل يصلح لصرفها عن

(١) الأمر الليبي لا يكون له ظاهر وخلاف ظاهر؛ حتى يجري فيه ذلك. لمحرره عفا الله عنه.

ظاهرها أو لا؟ وتعرضهم لذلك دون سائر القرائن إنما لضبطه وكلّيته - كما في المجاز الشهور - دون سائر القرائن الشخصية اللاحقة لخصوصيات الموارد، لكن المراد بالنهي في المقام أعمّ من اللفظي وغيره، فإنّ النظر في القرينة والصرف إنما هو إلى مجرد وقوع الأمر عقيب النهي، لا إلى ما دلّ على النهي والمحظر.

وهل المراد به الأعمّ من الشرعي والعقلي أو خصوص الأول؟
 الظاهر الثاني، كما يشهد به احتجاج القائل^(١) بأنّ الأمر حينئذ للوجوب
 بأنه إذا وقع عقيب المظر العقلي يكون للوجوب اتفاقاً، فكذلك ما نحن فيه، فإنّ
 القياس لا يتمّ إلا بعد الفراغ عن حكم المقيس عليه، وكونه مسلماً بين الفريقين.
 وكيف كان، فالظاهر اختصاص النزاع بالنهي الشرعي، لا العقلي، أو
 الأعمّ، لشهرة ما عرفت به وإن كان في نفس الاستدلال ما لا يخفى على المتأمل
 من منع المقيس عليه صغرى وكبرى، كما سيأتي بيانه عن قریب ابن شاء الله.

ثم إنّ النظر في المقام فيها إذا كان متعلقاً بالأمر عين ما تعلق به النهي، كما
 يدلّ عليه اعتبارهم وقوعه عقيبه، فإنّ معناه وقوعه في محلّ عقيب النهي،
 وبالفارسية: (أمری که پای در جای پای نهی گذارد، واین کنایه است از ورود
 او بموضوعیکه نهی متعلق باو است).

فعلى هذا يخرج ما إذا ورد الأمر بعد النهي، لكن على موضوع مغاير
 لمتعلق النهي بحسب المفهوم وإن كان الموضوعان متلازمين في الوجود، أو
 متّحدين في المصدق في بعض الأحوال، فبذلك يتوجه المنع على قياس المستدلّ
 - على إفادته الأمر الواقع عقيب المظر - المقام بالأوامر الشرعية الواردة بعد النهي

العقل، فإنه على تسليم حكم العقل بالمحظر قبل العثور على الأمر الشرعي، فلا ريب أنَّ موضوع حكمه إنَّها هو عنوان المجهول كونه مأموراً به، وموضوع الأوامر الشرعية إنَّها هو ذوات الأفعال من حيث هي؛ إذ لا يعقل ورود الأمر الشرعي على موضوع حكم العقل بحرمة مطلقاً، سواء كان من أحكام الواقعية كحكمه بحرمة الظلم وقيمه، أو من أحكامه الظاهرية كحكمه بحرمة فعل ما لم يعلم بكونه مأموراً به، وقيمه، لامتناع توجُّه الأمر شرعاً إلى ما حكم العقل بقيمه، وكيف كان، فهما مفهومان متغايران. نعم اتفق اتحادهما في المصدق، وهو غير مجدٍ، فبطلقياس؛ لخروج المقيس عليه عن عنوان الكلام. ومن هنا يتَّجه الإشكال على المستدلَّ المذكور أيضاً في استدلاله على ما صار إليه بظهور الأمر بالذهاب إلى المكتب بعد النهي عن الخروج عن المحبس؛ إذ لا ريب أنَّ متعلق النهي إنَّها هو الخروج عن المحبس، ومتعلق الأمر إنَّها هو الذهاب إلى المكتب، وهما مفهومان متغايران، فيخرج ذلك عن محل الكلام.

لا يقال: إنَّ المثال الذي ذكره المستدلَّ هو قولنا: (أخرج من المحبس إلى المكتب) بعد النهي عن الخروج عنه، فمتعلق الأمر فرد من الخروج المطلق الذي هو متعلق النهي، فيدخل في محلَّ الكلام، فعلى تقدير تسليم ظهور الأمر حينئذ في الوجوب يتمُّ استدلاله.

لأنَّنا نقول: إنَّ قولنا: أخرج منه إلى مكان كذا إنَّها هو عبارة أخرى عن قولنا: إذهب إلى المكان المذكور بقرينة الكلمة (إلى)، فإنَّها دالة على أنَّ المراد من الخروج الذهاب، فتأمل^(١).

(١) وجه التأمل: أنه يمكن أن يكون ذلك على وجه التضمين. لحرره عفا الله عنه.

ثم إن المعتبر في اتحاد موضوعي الأمر والنبي إنما هو كونها من سبعة واحد، سواء اتّحدا في الإطلاق والتقييد أيضاً، أو لا؛ لإطلاق كلامهم في محل النزاع، مضافاً إلى عدم الفرق بين الصورتين من جهة جريان دليلي المنع والإثبات، كما سيأتي.

ثم الظاهر عموم النزاع بالنسبة إلى النهي الغيري أيضاً؛ لإطلاق كلامهم، ولا اتحاد المناط، وجريان دليل المنع والإثبات في كل من النفسي والغيري من غير فرق.

وهل يعم النهي التنزبي؟ الظاهر لا؛ لأنَّه ليس بحظر، مع أنه لا معنى لإبراد الأمر عقبه لفائدة الرخصة، فإنَّها حاصلة قبلها؛ إذ معنى التنزبي ذلك، فلا وجه للخروج عن ظاهر الأمر بمجرد وقوعه عقبه.

وليس الغرض في المقام دعوى كون الأمر حينئذ ظاهراً في الإباحة الخاصة حتى يقال: إنَّها غير حاصلة قبلها، بل إنَّها هو إثبات ظهوره في الإباحة بالمعنى الأعم، وهي موجودة في الكراهة، فافهم.

ثم إنَّه لا يشترط في المقام ورود الأمر عقب الحظر بلا فصل زمان، بل المعتبر وروده عقبه بحيث لواه لكان الفعل محظوراً عنه، وإن كان زمان ورود الحظر والنبي قبله بألف سنة.

والحاصل: أنَّ المعتبر ورود الأمر بعد ثبوت النبي لمورده.

فإذا عرفت ذلك كله فنقول:

الحق أنَّ وقوع الأمر عقب الحظر بنفسه موجب لظهور الأمر في توجُّهه إلى ارتفاع النهي السابق، وأنَّ المراد منه الرخصة في الفعل، ظهوراً نوعياً غير مختص بمقام دون آخر، أو بمتكلِّم دون آخر، بحيث يكون بمثابة الوضع في أنه

لو كان المراد به حينئذ غير ما ذكر لكن خلاف ظاهر اللفظ، ومحاجأً إلى قرينة صارفة عن هذا الظهور النوعي العرفي، وكان السر في كون الواقع المذكور موجباً لذلك: أنه لما كان المفروض في المقام التفات كل من الأمر والمؤمر [إلى] النهي^(١) السابق، وعلم الأمر والتفاته إلى التفات المؤمر [إلى] النهي^(٢) السابق، وأنّ حالته حالة انتظار الرخصة، فحينئذ لو كان المراد بالأمر غير الرخصة وبعد وروده في تلك الحال.

وهذا نظير ما إذا استأند ذلك الشخص المنهي من الناهي ارتكاب ما نهى عنه بقوله: أفعله؟ فقال: إفعل، فإنه يمكن إعراضه عن جوابه وإرادة حكم آخر، إلا أنه بعيد عن ظاهر المقام، فكما أنّ ذلك يوجب ظهور الأمر في مجرد الرخصة وصرفه عن الوجوب إليه بلا خلاف أتجده، فكذلك حالة انتظاره للإذن والرخصة مع علم الأمر والتفاته إليها توجب ذلك، من غير فرق أصلاً، فيكون دلالة الأمر على الرخصة من قبيل دلالة التنبية والإيماء.

ومنشأ ظهور المقام في ذلك ليس هو الغلبة، بل إنّها هو ظهور حال الأمر، فإنّ الظاهر من حالة حينئذ أنّ غرضه إنّها هو رفع المطر السابق، فلذا يتحقق ذلك فيمن كان أمره ذلك أول أمره الصادر منه بعد الحظر.

وإنّا قلنا بإفاده الأمر حينئذ مجرد الرخصة، - أعني الرخصة النوعية التي [هي] جنس للأحكام الأربعية غير الحرمة - مع أنّ ارتفاع النهي يمكن بإرادة أحد الأربعية بالخصوص ، من الوجوب، والندب، والكرابة، والإباحة الخاصة؛ لظهور المقام في أنّ المراد بهذا الأمر إنّها هو مجرد رفع النهي السابق، فحينئذ لو كان المراد منه أحد الأربعية بالخصوص ، فليس النظر فيه أصلحة إلى رفع النهي

(١) في الأصل: بالنهي..

(٢) في الأصل: بالنهي..

السابق وإن كان يرتفع حينئذ تبعاً، بل [النظر]^(١) إنما هو إلى إثبات حكم جديد مستقل مقابل للحرمة يلزمه تبعاً ارتفاع المظر السابق.

والحاصل: أنه لما كان المقام ظاهراً في توجّه هذا الأمر إلى النهي السابق، وأن الداعي إليه إنما هو رفعه، فيكون هو بنفسه حينئذ ظاهراً في مجرد الرخصة النوعية، فلو كان المراد به حينئذ أحد الأربعة بالخصوص ، لم يكن هو متوجهاً إلى النهي السابق بأن يكون الفرض منه رفعه، بل يكون الفرض حكماً مقابلأً للحرمة يلزم من إرادته ارتفاعه تبعاً، فيكون إرادة أحدها بالخصوص مخالفأً لظاهر الأمر في المقام.

نعم يمكن إرادة خصوصية أحد الأربعة من الخارج، بمعنى الدلالة عليها بقرينة خارجية، لعدم المنافاة بين إثبات مجرد الرخصة في مورد بسبب الأمر، وبين تعينها بعد ذلك في ضمن أحد الأربعة.

وكيف كان، فالذى نجد من أنفسنا، ومن العرف في المقام إنما هو ظهور الأمر حينئذ في مجرد الرخصة النوعية المتوجّهة إلى النهي السابق؛ بحيث لو كان المراد به أحد الأربعة بالخصوص لكن مخالفأً لهذا الظهور العرفى للتباادر، فإنه كما يثبت به الوضع، فكذلك يثبت به الظهورات النوعية العرفية^(٢) وإن كان مجازياً، ولا ينبغي أن يشك فيه من له أدنى تأمل وتدبر، وكفى به حجة ودليلأً.
حجة القول بأن الأمر حينئذ للوجوب وجوه:

أحدها: أن الصيغة موضوعة له، فلا بد من حملها عليه إلى أن يتبيّن

(١) في الأصل: الفرض.

(٢) فإن تبادر معنى خاص من اللفظ بواسطة اقتراحه بشيء مع قطع النظر عن سائر خصوصيات الموارد دليل على أن الشيء المذكور قرينة على ذلك المعنى وموجب لظهوره من اللفظ إلا أن تقوم قرينة على خلاف ذلك الشيء. لمحرره عفوا عنه.

المخرج عنه، وبمجرد وقوعها عقيب المظر لا يصلح لذلك؛ لجواز الانتقال من الحرمة إلى الوجوب؛ لأن يكون شيء محرماً إلى زمان، فصير واجباً بعد ذلك الزمان، كما يجوز الانتقال منه إلى الإباحة.

وكيف كان، فجواز كلّ من الانتقالين على حد سواء في نظر العقل، وليس النبي السابق منافياً للوجوب بعده، حتى يصلح وقوع الصيغة للصرف، كما هو شأن القرينة في المجاز.

والحاصل: أنَّ صلوحه للصرف مبني على امتلاع الانتقال من أحد الضدين إلى الآخر، وهو باطل، مع أنه يجري بالنسبة إلى الإباحة أيضاً، فإنها ضدّ للحرمة أيضاً.

ثانيها: أنه لا كلام عند القائل بكون الصيغة للوجوب أنَّ ورودها عقيب المظر العقلي لا ينافي حلها على الوجوب، بل يحمل أوامر العبادات الواقعية بعده - حيث أنَّ العقل كان يحكم بالمحظى، نظراً إلى قبح التشريع - على الوجوب إلى أن يعلم المخرج عنه.

ثالثها: أنه أمرت الحانض والنساء بالصلة بعد حظرها عليهما، ولم يتوقف أحد في حل هذا الأمر على الوجوب، وكذا الحال في قوله تعالى: «فإذا انسلخ الأشهرُ الحُرمُ فاقتلُوا المُشْرِكِينَ»^(١) وكذا قول المولى لعبدة: (آخر من المحبس إلى المكتب)، بل لا يستفاد منها سبيلاً المثال الأخير إلا الوجوب كالأوامر الابتدائية.

هذا، ولا يخفى ما في الكلَّ من التأمل بل المنع، كما يظهر للتأمل.

أما الأول: فلأنَّ مبني القرينة الصرافية ليس على تنافي إرادة الحقيقة معها؛ حتى يدفع ما نحن فيه بأنه لا منافاة، بل المدار فيها على كونها بحيث

تكون إرادة الحقيقة منافية لظاهر القرينة^(١)، وما نحن فيه كذلك بشهادة التبادر عرفاً حينئذ بظهور الصيغة بواسطة المقام في رفع الحظر، فتكون إرادة الوجوب منافية لهذا الظهور.

وأما الثاني: فلما أشرنا إليه آنفًا من خروجه عن موضوع البحث في المقام؛ نظراً إلى تغير متعلق الحظر والأمر؛ لا متناع تعلق الأمر الشرعي بما هو موضوع عند العقل في حكمه بالحرمة والقبح، فإن القبيح عنده كيف يجوز كونه مأموراً به عند الشارع؟!

هذا على تسليم حكم العقل بالحظر في العبادات قبل الأمر الشرعي، وإنما فيمكن منع هذه الصغرى بأن حكمه بذلك مسلم فيها إذا علم بعدم الأمر، وأما إذا احتمله في الواقع فلا يحكم بقيمه وحرمنه من باب التشريع لعدم إحرار موضوعه بعد . اللهم إلا أن يُدعى أن التشريع هو فعل ما لم يعلم كونه من الدين، وأن العقل يحكم بقيمة هذا العنوان، وكلها محل نظر.

وكيف كان، فالجواب ما عرفت من خروج ما ذكر عن موضوع البحث^(٢).

(١) وبعبارة أخرى: ليس المدار على التنافي بين إرادة الحقيقة وجود القرينة، بل على التنافي بينها وبين ظاهر القرينة، وهذا موجود في المقام كما عرفت. لمحرره عفا الله عنه.

(٢) المثال المطابق للمقام قوله - صلى الله عليه وآله -: «كنت نهيتكم عن دخان الأضاحي، ألا فتأخروها»^(٣)، فهل يجد المنصف من نفسه من هذا الكلام مع قطع النظر عن الأمور الخارجية إلا الرخصة فيها نهي - صلى الله عليه وآله - عنه أولاً؟ لمحرره عفا الله عنه.

(١) سنن النسائي: ٧/٢٢٣ - ٢٢٥، سنن الدارمي: ٢٩/٢، سنن الترمذى: ٤/٩٤/ح: ١٥١٠، صحيح مسلم: ٣/١٥٦١/ح: ٢٨، وصفحة: ١٥٦٢، سنن ابن ماجة: ٢/٥٥٥، مسند أحمد: ٢/٦٣ و٦٦ و٨٥ و٢٨٨، وجراه: ٥/٣٥٦ و٧٦، سنن أبي داود: ٣/٩٩/ح: ٢٨١٢، وصفحة: ١٠٠/ح: ٢٨١٣. والمحدث متقول بالمعنى.

وأما الثالث: فلما عرفت من خروج أمر المانض والنساء، وكذا أمر المولى بالخروج إلى المكتب عن موضوع البحث لسبق الأمر على الحظر في الأول، وأنَّ الحظر في زمان خاصٍ كان مقيداً له بذلك، فيكون ثبوت الوجوب لما بعده باطلاق ذلك الأمر، ولاختلاف موضوعها في الثاني.

وأما الأمر بقتل المشركين بعد الأشهر الحرم فكونه للإيجاب إنما هو لقيام الإجماع عليه، فيكون هو مخرجاً للأمر عن هذا الظهور العرفي وصارفاً عنه، وكلامنا إنما هو في الأمر الواقع عقيبه الحظر بالنظر إلى وقوعه بعده مع قطع النظر عن سائر القرائن.

ومن هنا نقول: إنَّ أمر المانض والنساء، وكذا الأمر بالخروج إلى المكتب على تسليم دخولها في موضوع النزاع إنما حلاً على الوجوب بسبب القرينة، وهي الإجماع في الأول، والعلم بمطلوبية الذهاب إلى المكتب في الثاني.

ومن هنا يندفع القول بظهور الأمر حينئذ في الحكم السابق على الحظر، فإنه على تقدير تسليمه إنما هو لاجل القرينة الخاصة وهي ثبوت الوجوب أو الإباحة قبله، مع أنَّ كون الحكم السابق قرينة على ظهور الأمر حينئذ فيه محل نظر.

ثم إنَّ الظاهر أنَّ حجج الأقوال الآخر إنما هي دعوى ظهور الأمر حينئذ عرفاً فيها صاروا إليه فكلَّ يدعى عليه على طبق مدعاه.

وأما القائل بالوقف والإجمال: فحججه أنه يرى التعادل بين ما يقتضي العمل على الحقيقة، وبين ما يقتضي حله على المجاز فتوقف.

وجوابه قد علم مما سبق، فإنَّ المنصف يجد ظهوره فيها أخترنا دون ما صاروا إليه، وهذا الظهور يندفع القول بالوقف، فإنَّ ما يقتضي حله على الحقيقة م فهو بالنسبة إلى ما يقتضي حله على المجاز، فيؤخذ بالثاني، فلا وجه للتوقف.

ثم إنَّ الذي اخترنا بالنسبة إلى ما يكون النهي السابق غير مغنىًّا بزمان ورود الأمر لا إشكال فيه، وأمّا بالنسبة إليه فالإنصاف أنَّه لا يتمشى فيه الوجه المتقدم؛ لكونه منشأ للظهور، فإنَّ المكلَف عالم حينئذ بعد عدم النهي بعد ذلك الزمان بمقتضى مفهوم الغاية، فليس له حالة متوقرة إلى الرخصة حتَّى يكون الأمر حينئذ ظاهراً فيها لذلك.

والحقُّ أن يقال في وجهه: أنَّ ظهوره فيها حينئذ إنما هو بقرينة المقابلة بمعنى أنَّ ذكر الأمر في قبَل النهي المغنى قرينة عرفاً على أنَّ المراد به رفع ذلك النهي وأنَّه تأكيد لمفهوم الغاية، وهذا ظاهر لا إشكال فيه، إلا أنَّه فيما إذا كان الأمر متصلًا بالنهي أظهر، فتدبر.

لا يقال: إنَّ هذا القسم خارج عن موضوع البحث، فإنَّ متعلق النهي موضوعه هو الفعل المقيد بقطعة من الزمان، وموضوع الأمر هو مقيداً بقطعة أخرى منه، فاختلَف موضوعاهما.

لأنَّ نقول: إنَّ الغاية قيد للحكم، والموضوع هو الفعل المطلق، وكذا موضوع الأمر، ولو لا ذلك لدخل مفهوم الغاية في مفهوم اللقب المختلف فيه، وهو باطل بالضرورة.

ثم إنَّ هذا الذي ذكرنا - من كون التقابل قرينة على ظهور الأمر في رفع النهي - يجري في غير النهي التحريري والامر أيضاً، كما إذا كان تنزيهًا، فإنه حينئذ وإن لم يكن موجباً لظهوره في الرخصة - كما مرَّ - إلا أنه يوجب الظهور في رفع الكراهة النفسية، فاقهم، بل يجري فيه الوجه المتقدم أيضاً، فإنَّ المكلَف حينئذ وإن لم يكن له حالة متوقرة إلى الرخصة إلا أنَّ له حالة انتظار رفع الكراهة، فتدبر جيداً.

تبهان:

الأول : هل الحال في النهي الواقع عقيب الأمر كحال الأمر الواقع عقيبه أو لا؟ الظاهر الثاني.

ووجهه: أن الرخصة في ترك المأمور به إنما يقع غالباً بغير صيغة النهي من لفظ (لا بأس ، ولا حرج) وأمثالها، ووقعها بها نادر جداً، فهذا يوهن إرادة الرخصة من النهي، إلا ترى أنه إذا استاذنك أحد في ترك شيء، فأردت ترخيصه، فإنما ترخصه غالباً بقولك: (لا بأس، ولا حرج، وليس عليك) وأمثالها، وقل أن تقول: لا تفعل.

بل الإنصاف إنما لم نظر باستعمال^(١) النهي فيها، والتواهي التزئيف إنما استعملت في المنع، ودلل معها على الرخصة من الخارج، كما في الأوامر الندية؛ حيث إنها مستعملة في الطلب ودلل معها على الرخصة من الخارج، هذا بخلاف الرخصة في فعل النهي عنه، فإن الغالب مجئها بلفظ الأمر، فأنصف وتأمل: لئلا يختلط عليك الأمر.

ونحو ذلك النهي التزئيف الواقع عقيب الأمر الندي، والوجه الوجه.

الثاني: أنهم وإن حررروا الكلام في الأمر الواقع عقيب المحظر المحقق، إلا أن الظاهر جريانه في الواقع بعد ظنه أو توهمه، والمحتر فيه أيضاً المختار، والوجه الوجه، فإن من ظن أو توهم النهي فله حالة انتظار الرخصة جداً.

الثالث: أن الذي مرّ كان على القول بكون صيغة الأمر للوجوب، لكن

(١) في الأصل: على استعمال.

الإنصاف جريان الكلام على كونها لمطلق الطلب أو الندب، والمختار حينئذ أيضاً المختار، والوجه الوجه، والله الهادي إلى سوء الطريق.

السادسة^(١) : قال صاحب العالم - قدس سرّه - بعد اختياره أنّ صيغة الأمر للوجوب.

فأليه: يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المروية عن الأئمة - عليهم [الصلة] و[٢] السلام - أنَّ استعمال صيغة الأمر في الندب كان شائعاً في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح المخارجي، فيشكل التعلق في إثبات وجوب أمر بمجرد ورود الأمر به منهم - عليهم السلام^(٣) -

قال - دام ظله - ووافقه في ذلك صاحب الذخيرة^(٤) والمشارق^(٥)، ثم قال: لا يخفى أنه جمع في كلامه بين وصفين متضادين، وهو التساوي والرجحان، فلا بد أن يكون متعلقاً بهما متقابلين، ومن المعلوم بمقتضى صريح العبارة أنَّ متعلق الأول هو احتمال الإرادة من اللفظ، فحينئذ يحتمل أن يكون متعلق^(٦) الثاني هو الحقيقة بحسب الاستعمال، فيكون قوله: (المساوي احتمالها) صفة بعد صفة للمجازات، ويحتمل أن يكون سائر المجازات، يعني الراجحة على سائر

(١) أي (الفائدة السادسة) على ما جاء في هامش الأصل.

(٢) أتيتنا ما بين المعقوفين من المصدر، ولم يرد في الأصل.

(٣) العالم: ٤٨ - ٤٩.

(٤) ذخيرة العاد: ٣.

(٥) مشارق الشموس آخر صفحة: ١٢.

(٦) أي الملحوظ فيه، فإنه أمر إضافي لا بد من ملاحظته بين أمرين: فأحد طرفيه إما هو المجاز، وطرفه الآخر المعتبر عنه بالمرجوح: إما الحقيقة من حيث الاستعمال، أو سائر المجازات من حيث الاستعمال، أو الاحتمال، أو مطلقاً. لمحرره عفواً الله عنه.

المجازات، فيكون غرضه أنه صار مجازاً مشهوراً، وحينئذ يحتمل أن يكون قوله: (المساوي) صفة بعد صفة حقيقة احترازاً عن بعض أقسام المجاز المشهور.

وعلى هذا فيكون ذلك تبيهاً ضمناً على أنه ليس مطلق المجاز المشهور مما يتوقف بينه وبين الحقيقة، بل هذا مختص بما إذا كان احتماله مساوياً لا احتمال الحقيقة، فعلى هذا يستفاد أنَّ مذهبِي في المجاز المشهور ليس التوقف مطلقاً، ويحتمل أن يكون حكماً للمجاز المشهور، لا قيداً احترازياً وإن كان قد أتي به بصورة الوصف، فيكون غرضه التنبية ضمناً على أنَّ حكم المجاز المشهور مطلقاً ذلك، ويكون غرضه الأصلي من أخذ هذا الوصف في كلامه جعله برهاناً على مطلبِه، وهو قوله: (فيشكل إلى آخره)، فيكون ذلك قياساً، وهذا نتيجة له، فتصير الاحتمالات ثلاثة، ولا يبعد أن يكون المرادُ الأخير.

أقول: بل أربعة؛ إذ على الشق الأول، وهو ملاحظة الرجحان بالنسبة إلى الحقيقة يمكن أن يكون قوله: (المساوي) وصفاً حقيقة، كما هو مقتضى ظاهره، وأن يكون حكماً جيء به بصورة الوصف أخذنا له قياساً لمطلبِه، وأيضاً المجاز الراجح على الحقيقة من حيث الاستعمال قسم من المجاز المشهور، لا قسم له، فيكون غرضه دعوى كون الصيغة مجازاً مشهوراً في الندب، ولازم المجاز المشهور أيضاً بجميع أقسامه كونه راجحاً على سائر المجازات من حيث الاستعمال، وإنَّ لم يسمَّ به اصطلاحاً:

أما على تقدير عدم رجحانه عليها أصلاً فواضح.

وأما على تقدير عدم رجحانه عليها من حيث الاحتمال إذا لم يكن مسبباً عن أكثرية الاستعمال فلأنَّ حينئذ يسمى بأظهر المجازات لا مشهورها، فافهم.

وقد أجاد بعض المحققين من التأخرين^(١) فيما علقه على المعالم حيث

(١) وهو المحقق الشيخ محمد تقى (دو) في هدابته: ١٥٣ - ١٥٢.

فسر قول المصنف: بأنّ مقصوده كون الصيغة مجازاً مشهوراً في الندب.
وكيف كان فعل جميع التقادير غرضه دعوى كثرة استعمال الصيغة في
الندب مجازاً إلى حدّ أوجب تساوي احتماله منها مجردة عن القرينة لاحتمال
الوجوب، ومقتضاه التوقف.

ثم إنَّ أول من ورد على تلك العبارة وأورد عليها هو سلطان العلماء
-قدس سره - فيما علقه على المعامل، قال:
(أقول: شيوخ الاستعمال في الندب مع القرينة^(١) لا يستلزم تساوي
الاحتمالين في المجرد عن القرينة.

نعم إن ثبت شيوخ الاستعمال بدون القرينة الصارفة، بان يكون
استعمالهم فيه مطلقاً، ويعلم بدليل منفصل أنَّ مرادهم الندب، فلا يبعد ما ذكر،
وكان^(٢) هذا مراد المصنف ، لكن إثبات مثل هذا الشيوع لا يخلو عن اشكال ،
فتذهب^(٣). انتهى كلامه رفع مقامه.

قال - دام ظله -: وكأنَّ وجْه الفرق عنده بين كثرة الاستعمال مع القرينة
المتصلة وبينها مع المنفصلة زعمُ أنَّ المستعمل في الأول هو اللفظ مع القرينة لا
اللفظ وحده، بخلاف الثاني، فإنه فيه اللفظ وحده، فعلى هذا يتمَّ الفرق، فإنَّ
تساوي الاحتمالين إنما يتسبَّب من حصول استينايس بين اللفظ والمعنى المجازي
بسبيِّب شيوخ استعماله فيه في نظر المخاطب، فيعادل استينايسه الحاصل بينه وبين
المعنى الحقيقي من جهة الوضع، وهذا إنما يتمُّ في المقام على تقدير كون المستعمل
اللفظ وحده ليحصل الاستينايس بين نفس هذا اللفظ وبين المعنى المجازي؛

(١) يعني القرينة المتصلة. [المحرر عنا آلة عنه].

(٢) الظاهر أنَّ الصحيح: كأنَّ ...

(٣) معلم الدين، هاشم صفحة: ٤٨.

حتى يكون ذلك منشأً لتساوي الاحتمالين عند فقد الأمور الخارجية المعينة للمراد منه إذا ورد مطلقاً.

هذا بخلاف ما إذا كان المستعمل اللفظ مع القرينة، بأن تكون هي جزء منه، فإنَّ شيوع استعمال المركب في معنى لا يوجب حصول الاستثناء بين أحد جزئيه وبين ذلك المعنى.

ألا ترى أنه لو شاع استعمال قوله: (ضارب زيد) مثلاً في (عمر) غاية الشيوع، بل إلى حيث بلغ مرتبة النقل، فذلك لا يستلزم تساوي إرادة (عمر) من (الضارب) وحده، أو من (زيد) كذلك لإرادة كلي الضارب، أو الشخص المخصوص المسماً بزيد.

وكيف كان، فالنسبة بين المركب وجزئه كالنسبة بين المفردتين هي التباين، فلا يلزم من حصول وصف للمركب حصوله لجزئه.

والحاصل: أنَّ شيوع الاستعمال إنما يوجب الاستثناء [بين]^(١) المستعمل وبين المعنى المستعمل فيه، فإنَّ كان هو المركب فهو حاصل بين مجموع الأجزاء وبين المعنى المستعمل فيه اللفظ لا غير، فإذا فرضنا أنَّ المستعمل في الندب ليست الصيغة وحدها، بل هي مع القرينة فلا استثناء بينها وبين الندب حتى يوجب تساوي احتماله [مع] احتمال^(٢) الوجوب عند تجربتها عن القرينة. ثم قال دام ظله: وهذا الفرق على تقدير كون القرينة جزء من المستعمل في غاية المثانة، إلا أنَّ الظاهر خلافه، فإنَّ الظاهر إنما شرط دلالة اللفظ على المعنى المجازي، لا جزء من المستعمل، فالمستعمل هو اللفظ وحده. ثم الظاهر إمكان بلوغ كثرة الاستعمال مع القرينة المتصلة إلى حد

(١) إضافة يتضمنها السياق.

(٢) في الأصل: لاحتمال.

أوجب الاستيناس بين اللفظ والمعنى المجازي بحيث يمكن معه اعتقاد المتكلّم في تفهم المعنى المجازي على نفس مثل هذه الشهرة، إلا أنَّ الفرق بينها وبين المنفصلة أنَّ الثانية أقرب من الأولى من حيث السببية للاستيناس بين اللفظ والمعنى المجازي؛ حيث إنَّه يحصل معها الاستيناس المذكور بعدَة استعمالاتٍ كذلك، بخلاف الأولى لاحتياجها إلى البلوغ في الكثرة غايتها.

لا يقال: كيف يمكن كون الأولى سبباً لذلك مع أنه ليس في الألفاظ المجازية أكثر استعمالاً من لفظ الأسد في الرجل الشجاع، فإنه قد بلغ استعماله فيه مع القرينة المتصلة في كلِّ عصر إلى حد لا مزيد عليه، ومع ذلك لو أطلق مجرداً عنها لا نرى أحداً يتوقف بين إرادة المعنى المجازي أو الحقيقى، بل يحملونه حينئذ على حقيقته بلا تأمل وتوقف؟!

لأنَّا نقول: إنَّ استعمال اللفظ في المعنى المجازي كثيراً - سواء كان بالقرينة المتصلة أو المنفصلة - إنَّا يجب تساوى الاحتياطين إذا تحقق من مستعمل واحد، ونحن نمنع بلوغه في لفظ الأسد بالنسبة إلى كلِّ المستعملين أو بعضهم إلى هذا الحدّ، بل لو تأملت استعماله بالنسبة إلى آحاد الناس تجده قليلاً غاية القلة، فتدبر.

ثمَّ إنَّه ربما يتوهُّم دفع ما ذكره السلطان - من منع بلوغ استعمال الأمر مع القرينة المنفصلة في الندب إلى حيث يجب تساوى الاحتياطين في اللفظ المجرد - بأنَّه لا شبهة ولا ريب أنَّا بعدما لا حظنا الأوامر المطلقة المجردة عن القرينة نجد أكثرها أنَّ المراد بها الندب بقرينه الإجماع، أو بدليل آخر؛ بحيث يكون ما كان المراد به الندب ضعف ما كان المراد به الوجوب، بل أضعافه، فثبتت شيوخ استعمال صيغة الأمر مجردة عن القرينة المتصلة في الندب.

لكنه مدفوع أولاً: بأنَّ العلم بكون المراد بأكثرها هو الندب لا يستلزم استعمالها فيه بلا قرينة متصلة، بل يحتمل أن يكون معها قرائن متصلة بها تفهم

المخاطبين، واختفت علينا، مع أنَّ الإجتماع إنَّما هو قرينة بالنسبة إلينا لا إليهم، فلا بدَّ أن تكون شيئاً آخر غيره بخطاب آخر متأخر عن ذلك الأمر مفروض بوقت الحاجة.

وثانياً: بأنَّ العلم يكون المراد بأكثراها الندب منسوع، فإنَّ المسلم أنَّ المندوبات أكثر من الواجبات، لكن لا ريب أنَّ أكثر المندوبات إنَّما ثبتت بقاعدة التسامح، ولا ريب أنَّ الحكم بالندب فيها إذا ورد أمر من جهة تلك القاعدة ليس راجعاً إلى حل اللفظ عليه، بل إنَّما هو حينئذ حكم على طبق الندب، لا على أنَّ المراد بالأمر ذلك، فلذا تجري تلك القاعدة فيها إذا علمنا أنَّ ذلك الأمر على تقدير صدوره لم يكن معه قرينة أصلاً، وكيف كان فمهما ضعف خبر سندأ أو من حيث وجه الصدور - وبعبارة أخرى: لم يكن جاماً لشرائط الدليلية - فحكمهم حينئذ بالندب من باب التسامح، لا من باب حل الأمر حينئذ على الندب، وشتان ما بينها.

وكيف كان، فالإنصاف عدم تحقق شيوخ استعمال صيغة الأمر في الندب بكلـا قسميه^(١)؛ لما عرفت من الجواب عن التوهم المذكور.
ولو سلمنا تحققـه في الجملة فهو إنَّما بالنسبة إلى استعمالات مجموع الأئمة - عليهم السلام - وهو لا يجدي.

فإنـ قيل: إنـ مجموعـهم - عليهم السلام - في حكم متـكلـم واحد، فيكون الشـيوخـ من المتـكلـمـ الواحدـ.

قلنا: كونـهم - عليهم السلام - في حكم شخص واحد إنـما هو من جهة أنَّ بعضـهمـ لا يخالفـ قولهـ قولـ الباقيـنـ، بلـ آتوـاـهمـ وأراـؤـهـ مـتـحدـةـ، وأـمـاـ منـ جهةـ أنَّ ماـ استـعملـهـ بعضـهمـ استـعملـهـ الآخـرونـ فـمـنـسوـعـ.

(١) أي سواء كان مع القرينة المتصلة أو المنفصلة، لحرر (عفا الله عنه).

فإن قلت: إنَّه لا ريب أنَّ كُلَّ واحد من المقصومين من النبيِّ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعده من الأوصياء - عليهم السلام - كان مبيِّناً للأحكام، ومنها المندوبات، وإثباتها إنَّها هو بصيغة الأمر، فثبتت بذلك تحقق شيوخ استعمالها في الندب بالنسبة إلى مجموع استعمالات عَنْهُمْ كالنبيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاللهُ عَلَيْهِ)، والحسن، والحسين - عليهم السلام - إن سُلِّمَ عدم ثبوته بمجموع استعمالات واحد منهم.

قلنا: أولاً - إنَّ كون كُلَّ واحد منهم - عليهم السلام - مبيِّناً لجميع الأحكام ممنوع، بل بعضهم لم يبيِّنها للناس أصلًا لخوف التقة^(١) بحيث لم يقدر على إظهار إمامته كالسجادة - عليه السلام -، والآخرون لم يبيِّن كُلَّ واحد جيئها، بل بعضها.

وثانياً - لو سلَّمنا كون كُلَّ واحد مبيِّناً للأحكام التي منها المندوبات نمنع بيان المندوبات بأسرها بصيغة الأمر، بل بعضها بها، وبعضها بلفظ (ينبغي، ويستحب، ويندب إليه) وأمثالها، كما يظهر للمتبَّع في الأخبار، فراجع وتدبر. وكيف كان، فلا ينبغي الارتياب في عدم تتحقق الشيوع الموجب للإجمال بكلِّ قسميه.

وما يكشف عن ذلك أنَّه لم يتوقف أحد من الصحابة - على ما يظهر من حاهم، وكذا العلماء خلْفَه عن سلف - في التمسك على وجوب شيء بأمر مطلق مجرد عن القرينة ورد على ذلك الشيء. ويشهد لذلك^(٢) دعوى السيد المرتضى^(٣) - قدس سره - اتفاق الإمامية

(١) أي الخوف الموجب للتنبيه أو لخوف فوات فوات التقة.

(٢) في الأصل: ويشهد بذلك ...

(٣) الذريعة: ١ / ٥٥، والنَّصَّ منقول بتصرف يسر.

على ذلك؛ حيث احتاجَ على كون الأمر حقيقة في الوجوب في عرف الشرع: بأنَّ أصحابنا الإمامية لم يختلفوا في هذا الحكم الذي ذكرناه، وإنَّ اختلفوا في أحكام هذه الألفاظ في موضوع اللغة، ولم يحملوا ظواهر هذه الألفاظ إلَّا على ما بيننا، ولم يتوقفوا على الأدلة، وقد بيَّنا في مواضع من كتبنا أنَّ إجماع أصحابنا حجة). انتهى.

وهذا الإجماع الذي ذكره السيد يكفي جواباً عن صاحب المعامِل ومن وافقه، وصاحب المعامِل - أيضاً - لم ينكر على السيد هذا الإجماع، وإنَّ أجاب عن الاستدلال به: بأنَّه لكون الأمر للوجوب لغة^(١)! والله المادي.

السابعة^(٢) : قال في القوانين^(٣) في مقدمات مسألة مقدمة الواجب: إن دلالة صيغة (افعل) على الحتم والإلزام التزامية بالمعنى الأخص ، وعلى المعنى من الترك هي بالمعنى الأعم؛ حيث قال: (دلالة الالتزام: إما لفظية وإما عقلية، واللفظية على قسمين: إما بين بالمعنى الأخص كدلالة صيغة (افعل) على الحتم والإلزام عند من يدعى التبادر فيه، كما هو الحق، والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصوداً للألفاظ أيضاً.

وإما بين بالمعنى الأعم كدلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك، فبعد التأمل في الطرفين والسبة بينهما يعرف كون ذلك مقصوداً للمتكلّم) انتهى موضع الحاجة.

قال دام ظله: لا يخفى [ما] فيها ذكره - قدس سره - من إهمال وإجال^(٤) وغموض واعتلال، فإذا جعل الحتم والإلزام معنى التزاماً للصيغة فحيينذ فيما

(١) المعامِل: ٤٧.

(٢) أي (الفائدة السابعة).

(٣) قوانين الأصول: ١٠٢/١ / المقدمة السابعة.

(٤) في الأصل: من الإهمال والإجال وغموض واعتلال.

معناها المطابقي؟! فلا يبقى شيء آخر يكون معنى مطابقًا لها.

قال: ويمكن حل كلامه على أحد أمرتين:

أحدهما: أن يكون مراده - قدس سرّه - أن هيئة الصيغة موضوعة

لجمع نسبتين:

إحداهما: نسبة قيام الحديث - المدلول عليه بالمادة - بالمخاطب على وجه

كونه مطلوبًا منه.

والآخر: نسبة المتكلّم [إلى] ذلك^(١) الحديث والمخاطب، وهي طلبه

الحديث من المخاطب.

ومعنى الحتم والإلزام هي الثانية، وهي الطلب، وهو جزء لمعنى الهيئة، فهو

لازم لها بالمعنى الأخص .

لكنه يبعده أن إطلاق دلالة الالتزام على ذلك خلاف الاصطلاح، بل هو

دلالة تضمنية اصطلاحاً.

وثانيهما: أن يكون مراده بالحتم والإلزام الوجوب الاصطلاحي؛ أعني

استحقاق الذم والعقاب على الترك؛ بمعنى أن الصيغة تدلّ على الطلب الحتمي

ال الصادر من شخص عالٍ وجبت على المأمور إطاعته، فتدلّ على استحقاق الذم

الالتزام.

وببعده: أنه - قدس سرّه - لم يجعل النزاع في الصيغة في أنها هل تدلّ على

ذلك، أو لا؟ فإنه وإن صور محل النزاع بوجوه ثلاثة أحدها هذا، لكنه لم يرضه،

بل جعل النزاع في مطلق الصيغة، وفي أنها هل تفيد الوجوب اللغوي - أي الحتم

والإلزام - أو لا؟ وجعل دلالتها على استحقاق الذم والعقاب من الواضع [في]^(٢)

(١) في الأصل: بذلك...

(٢) إضافة يقتضيها السياق.

خصوص المقام، وهو ما إذا صدرت عن العالى، فافهم.

أقول: الظاهر أنّ مراده أنّه بعد ما كانت الصيغة مفيدة للوجوب اللغوي - وهو الطلب على وجه الحتم والإلزام - فيكون الحتم والإلزام قيداً خارجاً عن معناها لازماً له، فتدلّ عليه التزاماً بالمعنى الأخضر ، فمدلوها المطابقى هو الطلب المقيد بهذا القيد، ومدلولوها الالتزامى هو نفس القيد، فلا إغلاق فى كلامه - قدس سره - بوجه.

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآل الله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

* * *

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَبِهِ ثُقَّيْ

فِي الْمَرَّةِ وَالْتَّكَارِ

قاعدة: اختلفوا في أن صيغة الأمر هل هي للمرة، أو التكرار، أو الطبيعة؟
على أقوال:

رابعها التوقف: وهو محتمل لأن يكون من جهة عدم تعين الموضوع له والجهل به، كما صرّح به^(١) صاحب المعامل - قدس سره -، ويشهد له^(٢) ما حكى - قدس سره - من حجّة هذا القول، ولأن يكون من جهة التوقف في المراد من جهة الاشتراك دون الوضع، ويمكن أن يكون كلّ من الاحتمالين قوله في المسألة، كما صرّح به بعض المتأخرين.

وكيف كان، فتحقيق المقام يتوقف على تقديم أمور:
الأول: الظاهر أن النزاع هنا - كما في مسألة إفاده الصيغة للوجوب - إنما هو من جهة الوضع، كما يشهد به كلامهم في عنوان المسألة، فإن قوله: (إن صيغة الأمر للمرة، أو للتكرار) ظاهر في أنها موضوعة لماذا.
ويدلّ عليه - أيضاً - جعل بعضهم من أقوال المسألة الاشتراك، فإنه لا يكون إلا بالنسبة إلى الوضع، بل يكفي في الدلالة عليه وجود القول بالوقف

(١) المعامل: ٥١.

(٢) في الأصل: ويشهد به.

من جهة الجهل بالوضع، فإنه صريح في أنَّ النزاع فيه.
نعم يمكن جريان النزاع - أيضاً - فيما يستفاد من الصيغة عند الإطلاق
سواء كان من جهة الوضع بخصوصه، أو من جهة انتصار إلاؤه، كما
يمكن جريانه هناك.

ثم النزاع إنما هو في مجرد الصيغة؛ أي هيئة الأمر مع قطع النظر عن
الخصوصيات الخارجية حتى الخصوصيات اللاحقة لها من جهة بعض المواد.
فعلى هذا، بإخراج بعض خصوصيات الصيغة، كما إذا كان معرضها
بمعنى الترك؛ كاجتنب واترك - كما فعله بعض المتأخرین - غير جيد، فإنَّ النزاع
ليس في الخصوصيات حتى يكون اتفاقهم على كون المثال المذكور للتكرار
تخصيصاً ل محل النزاع، بل هو في الهيئة الكلية، فالالتزام القائل بكونها للمرة - بأنَّ
المراد بالمثال المذكور التكرار - إنما هو من جهة وجود المخرج عن القاعدة
الكلية والأصل الذي أسسه، فتدبر.

الثاني: النزاع هنا في أنَّ الصيغة هل تدلُّ على كمية الفعل المأمور به الذي
هو مفروض الصيغة؟

وبعبارة أخرى: إنما هل لها تعرُّض لبيان كمية معرضها الذي هو الفعل
المأمور به، أو لا، بل إنما تدلُّ على طلب الفعل ساكتةً عن إفادته كميته بأحد
الوجهين من المرأة، أو التكرار؟

والحاصل: أنَّ النزاع في دلالة الصيغة على كمية ما تعلقت به وعدمها
مع قطع النظر عن كون متعلقها الطبيعة أو الفرد، فإذاً لا منافاة بين القول
بالمرة أو التكرار، وبين القول بتعلق الأوامر بالطائع، فإنَّ النزاع^(١) هناك في

(١) وبعبارة أخرى: إنَّ النزاع هناك في أنَّ الأمر هل يتعلق بوجود الطبيعة، أو بنفسها؟ فمن قال
بالأول وكان من القائلين بالمرة هنا يقول بأنَّ المطلوب بالأمر وجود واحد، وإن كان من القائلين
بتكرار يقول: إنَّ المطلوب بالأمر الوجودات المتكررة إلى ما أمكن شرعاً وعقلاً. لمحرره عفا

تعين نفس المأمور به من أنه هو الفرد أو الطبيعة، وهنا في دلالة الصيغة على كميته فإذاً يجتمع كلّ من القولين هناك مع كلّ من الأقوال هنا.

فالقاتل بالمرة أو التكرار - بناء على كون متعلق الأوامر هو الأفراد -

يقولان بدلالة الصيغة على طلب إيجاد فرد من الطبيعة مرة أو مكرراً، فإنه كما تتصف الطبيعة بالمرة والتكرار، كذلك يتّصف الفرد بها، وهذا واضح لا غبار عليه.

لا يقال: إنْ قوّتهم: (إنَّ الصيغة للمرة، أو التكرار، أو الطبيعة) ظاهر في أنَّ المراد من قال بالأولين هو أنَّ متعلق الأوامر هي الأفراد، بقرينة جعل القول بإفادتها للطبيعة مقابلاً لها.

لأنَّ نقول: إنَّ المراد بالطبيعة هنا ليس ما هو المراد بها في تلك المسألة، وهو ما يقابل الفرد، بل المراد بها في المقام إنَّا [هو]^(١) نفس المأمور به الصالح لتقييده بأحد القيدتين - سواء كان هو الطبيعة المقابلة للفرد، أو نفس الفرد - فإنه - كما عرفت - صالح لتقييده بأحد القيدتين، فيقال: أوجد الفرد دفعة أو مكرراً، فالقاتل بإفادة الأمر لها في المقام يقول: إنه لا يفيد إلا طلب ما تعلق به مع السكوت عن إفادته كميته مطلقاً.

ومن هنا ظهر: ضعف ما عن الفاضل الشيرازي من ردّه على الحاجي - حيث إنه اختار في تلك المسألة أنَّ متعلق الأوامر الفرد، ونفي هنا دلالة الصيغة على المرة والتكرار - بأنَّها لا يتتوافقان.

وضعف كلامه - على أن يكون المراد بالمرة والتكرار الدفعات والدفعات -

ظاهر.

→ الله عنه.

(١) إضافة يقتضيها السياق.

وأما على أن يكون المراد بها الفرد والأفراد - كما فهمه الفاضل المذكور -

فموضعيه :

أن المراد بالمرأة حينئذ الفرد الواحد، وبالتالي الأفراد المتعددة، ولا ريب أن هذين القيدين - أي الوحدة والتعدد - لم يلاحظ شيء منها في تلك المسألة على القول بكون متعلق الأوامر هو الفرد، بل النظر هناك مقصور في هذا الفرد، أو الطبيعة المقابلة له مع قطع النظر عن ملاحظة كميته مطلقاً؛ سواء كان فرداً أو طبيعة، فاقسم جيداً.

الثالث^(١): الظاهر أنَّ المراد بالمرأة هي الدفعة، نظراً إلى ظهور لفظ المرأة فيها عند الإطلاق، فعلى هذا فالمتصف بها إنما هو نفس الأفعال المأمور بها بمعانيها المصدرية، أي إيجاد الحركات والسكنات، فإنَّ الدفعة إنما هي صفة للإيجاد^(٢)، لا للأثر الحاصل منه، فيكون المتصف بها المبادي المعروضة للصيغة بمعانيها المصدرية؛ لكونها بهذا الاعتبار من مقوله الإيجاد، لا الآثار الحاصلة من تلك المبادي، وهي ما يقال لها: الحاصل من المصدر.

(١) أي (الأمر الثالث) من الأمور التي يتوقف عليها تحقيق المقام.

(٢) أعلم أنَّ حصر الوصف بالدفعة في الإيجاد إنما [هو] بالإضافة إلى الآثار - أي الموجودات - وإنَّه فيصبح اتصاف الوجود والحصول بها أيضاً.

وكيف كان فالذى لا يصح اتصافه بها إنما هو الموصوف بالوجود والحصول، وأما الإيجاد والوجود والحصول فالكلُّ سواء في صحة اتصافها بها، وإن كان الفرق بين الإيجاد والوجود اعتبارياً كما لا يخفى، وكذا بين التحصيل والحصول، فإنَّ الأول يمعنى الإيجاد، والثاني يمعنى الوجود.

وبالجملة: الظاهر من المرأة هي الدفعة: أي إيجاد المأمور به أو وجوده في زمان واحد مع قطع النظر عن كميته الوجود، ومن التكرار الإيجادات أو الوجودات المتكررة، المتحقق كل منها في زمان مقارن لزمان الآخر، فإنه ظاهر في الدفعات، فالزمان مأخوذ في مفهومها على هذا الوجه. لحرره عفا الله عنه.

وكذلك التكرار ظاهر في الدفعات، فإنه من الـ*كَرَّ* بمعنى الرجوع، وهو إنما يُتصور بالنسبة إلى الأفعال التي [هي] من مقوله الإيجاد، دون الآثار، فلا يتَّصف به أيضاً إلا المباديء بمعانيها المصدرية.

وربما يتراءى من بعض : أنَّ المراد بالمرأة الفرد الواحد، وبالتالي التكرار الأفراد المتعددة بحسب المقدور عقلاً وشرعاً ولم يتبيَّن من كلامه: أنَّ المراد الفرد والأفراد من الإيجاد أو من الآثار، وتحتمل كلامه لكلٍّ منها لصحة اتصاف كلٍّ من الإيجاد والأثر الحاصل منه بالفردية؛ إذ الإيجاد الواحد فرد من الإيجاد المطلق، فضرب واحد فرد من مطلق الضرب، كما أنَّ الأثر الواحد فرد من مطلق الأثر، فالاثر الحاصل من الضرب فرد من مطلق الأثر الحاصل به.

فإن كان مراده الاحتيال الأول، فيتصادق المرأة والتكرار بهذا المعنى لها - بمعنى الدفعة والدفعات غالباً - فيتصادق التكرار بهذا المعنى له - بمعنى الدفعات - فيما إذا أوجد الفعل إيجاداً متعدداً في أزمنة متعددة؛ بأن يكون كل إيجاد عقيب آخر، فهنا يصدق أنه أتى به دفعات، وأنه أتى بأفراد من إيجاد هذا الفعل، وتتصادق المرأة بهذا المعنى لها بمعنى الدفعة الواحدة فيما إذا أوجده إيجاداً واحداً بحيث لم يكن معه إيجاد آخر حاصل معه، فإنَّه حينئذ فرد واحد من الإيجاد ودفعه واحدة، ويفترق التكرار بهذا المعنى عنه بمعنى الدفعات فيما إذا أوجده متعدداً - أي بإيجادات متعددة في زمان واحد، كما إذا ضرب بكلتا يديه، فأوجد بكلَّ واحدة ضرباً، أو أخذ بكلَّ واحدة سيفاً، فأوجد بكلِّ منها قتلاً مثلاً - فهنا يصدق التكرار بهذا المعنى، دونه بمعنى الدفعات، فإنَّ تعدد الأزمنة وتعاقبها مأخوذة في مفهوم الدفعات، فهي لا تصدق إلا على الإيجادات المتعددة المتعددة.

وبعبارة أخرى: إنَّ الدفعة عبارة عن إيجاد الشيء في آن واحد، فالدفعات إيجاداته في أزمنة متعددة متعددة.

هذا، لكنَّ المرأة بهذا المعنى لا تنفك عنها بمعنى الدفعة، وكذا العكس ،

فيكون النسبة بين معنييها التساوي، فكلما تحقق إيجاد واحد يصدق عليه الإيجاد دفعة واحدة، وكذا العكس.

وأما النسبة بين معنوي التكرار فهي العموم والخصوص المطلقاً، فإنه يعني الدفعات أخص منه بهذا المعنى مطلقاً.

وإن كان مراده الاحتمال الثاني فلا تتصادق بين معنى المرة والتكرار إذن بحسب المصادق مطلقاً.

نعم قد يتحقق التتصادق بحسب المورد، والنسبة بحسبه بين معنوي المرة إذن هي العموم والخصوص المطلقاً؛ بمعنى أنها بمعنى الآخر الواحد أخص منها بمعنى الدفعة الواحدة مطلقاً - كما لا يخفى - وكذلك النسبة بين معنوي التكرار هي العموم والخصوص المطلقاً - أيضاً - ويفترق هو بهذا المعنى عنه بمعنى الدفعات فيما إذا أوجد بإيجاد واحد موجودات متعددة؛ لأن قتل بضربة واحدة متعدداً، فهذا يصدق هو بهذا المعنى دونه بمعنى الدفعات، بل الصادق عليه إنما هي الدفعة الواحدة لا غير.

هذا، لكن الظاهر - بل المقطوع به - أنه لم يُرد المعنى الثاني، فإنهم جعلوا عتق المأمور بالعتق إذا أعتقد رقاباً بصيغة واحدة من الشمرات بين القول بالمرة والقدر المشترك، ولو احتملوا ذلك بجعله من ثمرات القول بالتكرار أيضاً، فإن الموجود حينئذ آثار متعددة بإيجاد واحد.

ويتلوه في ظهور عدم الإرادة - بل في القطع به - الاحتمال الأول، وذلك لأنهم جعلوا صورة إيجاد أفعال متعددة في آن واحد من موارد الشمرة بين القول بالمرة والقول بالقدر المشترك، فلو كان هذا لاحتمال قائمًا لذكروا أن تحصيل الامتثال بالجميع على القول بالتكرار بهذا المعنى، أو على هذا الاحتمال، مع أنهم لم يلتفتوا إلى ذلك أصلًا.

هذا، ويكتفي في القطع بعدم الاحتمالين على إطلاعهما أن القائلين بالتكرار

نزلوا (افعل) منزلة (افعل دانها)؛ إذ لا ريب أنَّ الدوام لا يصدق على شيءٍ من الصورتين المذكورتين؛ أيٌ صورة إيجاد آثار عديدة بإيجاد واحد، وصورة حصول إيجادات كذلك في آنٍ واحد.

نعم الإيجاد الواحد بجمع آثاره - ، وكذلك الإيجادات العديدة الحاصلة في آنٍ واحد - من أجزاء الدوام، فيكونان من أجزاء التكرار، والقائل به لا يقول بتحقق امتنال الأمر ببعض أجزائه؛ سواء جعله تكاليف عديدة مستقلة، أو تكليفاً واحداً متعلقاً بالمجموع.

أما على الأول فلأنَّ المفروض أنَّ عليه تكاليف عديدة فالإثبات بفعل واحد لا يكون امتنالاً لجميعها حتى يكون امتنالاً للأمر على وجه التكرار. وأما على الثاني فواضح، فتدبر.

فيظهر من ذلك: أنَّ الذي عبرَ عن المرأة والتكرار بالفرد والأفراد أنه أراد بالمرأة الإيجاد الواحد، وبالتالي الإيجادات المتعددة المتعاقبة لا مطلقاً، فعبرَ عن مراد القوم بعبارة أخرى، ولعلَ الداعي إلى تفسيره إليها بذلك أنه مَنْ يقول بتعلق الأوامر بالفرد، فافهم.

ثم إنَّ مقتضى ما قرَرَه صدق المرأة على أفعال متحققة في آنٍ واحد؛ لأنَ يكون المجموع مصداقاً لها حيث إنها وقعت دفعَة.

لكن قال - دام ظله - : يشكل حل المرأة في كلام القوم هنا على ظاهره - وهو الدفعَة مطلقاً - حتى يدخل فيها الصورة المذكورة، فإنَّهم - حتى المفسِّرين للمرأة بالدفعَة لا الفرد - قالوا في الصورة المذكورة: إنه على القول بالمرأة يحصل الامتنال بوحدة من الأفعال المذكورة، وأما على القول بالقدر المشترك فالجميع امتنال.

فيظهر من ذلك: أنَّ مرادهم بالدفعَة المفسَّرة بها المرأة إنَّها هو الإيجاد

الواحد^(١): سواء كان مقارناً للإيجاد الآخر، أو كان هو وحده. نعم مرادهم بالتكرار إنما هو الدفعات؛ أي الإيجادات المتعاقبة في الأزمنة المتعددة - كما ذكرنا - فعل هذا ينتفي التقابل التام بين معنى المرأة والتكرار.

أقول: اللهم إلا أن يجعل أجزاء التكرار - أيضاً - عبارة عن المرأة بهذا المعنى؛ بأن يكون مراد القائل به أن المتصف بالوجوب - ولو تبعاً^(٢) - في كل زمان من الأزمنة المتعاقبة إنما هو إيجاد واحد فالواجب - فيما إذا تحقق منه أفعال متعددة في آن واحد - أحدها، لا الجميع، وليس بعيد، فافهم.

وكيف [كان] ظهر ما حققنا: أن مراد القائل بالمرأة إنما هو الإيتان بالملأور به مرأة واحدة، وبعبارة فارسية: يكبار، ومراد القائل بالتكرار الإيتان به دائمًا ما أمكن عقلاً وشرعاً، وبعبارة فارسية يعني: آوردن او هميشه، فيكون المرأة عبارة عن الإيجاد الواحد، والتكرار عبارة عن الإيجادات المتعاقبة إلى حد الوسع.

وإن شئت قلت: إن المراد بالمرأة إنما هو حصول وجود واحد للملأور به،

(١) قولنا: - (فيظهر من ذلك أن مرادهم بالدفعة المفسرة بها المرأة هو الإيجاد الواحد... الخ) حاصله:

أنه يظهر مما ذكر أن مرادهم بالمرأة هو الوجود الواحد للملأور به، لاحصوه في آن واحد، كما هو معنى الدفعة، فإن المأمور فيها إنما اتحاد زمان الحصول والوجود سواء تعدد الوجود أو اتحد، وفيما استظرفنا إنما هو اتحاد الوجود مع قطع النظر عن الزمان.

وكيف كان، فالزمان مأخوذ فيحقيقة المرأة التي هي الدفعة، وكذا فيحقيقة التكرار التي هي الدفعات، وإنما خرجنا عن ظاهر المرأة بقرينة ما ذكر، لكن التكرار في كلامهم على معناه، كما بيانا في المتن. لمحررها عفا الله عنه.

(٢) قولنا: (المتصف بالوجوب ولو تبعاً...) إشارة إلى احتلال أن يكون المراد بالتكرار جعله قياداً للملأور به بحيث لا يحصل الامتثال أصلًا إلا به، فيكون المأمور به على هذا هو الفعل المقيد. بهذا القيد، ويكون التكليف المتعلق به واحداً لامتداداً. لمحررها عفا الله عنه.

وبالتكرار حوصلات ووجودات متعددة له متعاقبة إلى [ما] أمكن، فإنَّ الذي أبطلنا إِنَّها هو كون المراد بالأَوَّل مجرَّد الدفعه ولو بإيجادات متقارنة، وبالثاني مجرَّد تعدد الإِيجاد من دون التعاقب، فلذلك قيَّدنا المراد بالأَوَّل بكون الدفعه باعتبار إيجاد واحد، بل حقيقة يخرج هذا عن حقيقة الدفعه في صورة حصول إيجادات متقارنة، فإنَّ المُتَصَفُّ بها حينئذ حقيقة هو المجموع لا الواحد. وكيف كان، فبنينا على أنَّ المراد بالمرأة هو الإِيجاد الواحد، وأنَّ المراد بالتكرار الإِيجادات المتعاقبة، لكن لا يأبى كلماتهم عن جعل المرأة عبارة عن وجود واحد للمأمور به ولو كان الإِيجاد واحداً والوجود متعدداً مقارناً.

بل يظهر من جعل الشمرة بين القول بالمرأة والقول بالقدر المشترك فيما إذا قال المأمور بالعقل لعبيده: (أنتم أحراز لوجه الله) أنَّ المراد بالمرأة ذلك؛ إذ لا ريب أنَّ الإِيجاد حينئذ واحد، والمتعدد إِنَّها هو العقل لا إِيجاده، فإِنَّه بالنسبة إلى كلَّ واحد من العبيد له وجود، وكلَّ واحد من تلك الأُعْنَاق فرد من العقل.

ووجه ظهور ذلك فيما قلنا: أنَّهم قالوا: إنه على القول بالمرأة فالمأمور به عقل واحد من العبيد، فيستخرج بالقرعة، فلو كان المرأة عبارة عن إيجاد واحد لكان عقل الجميع مصادقاً للمرأة، فلم يتم الفرق بين القولين من هذه الجهة، فعلى هذا فيجعل التكرار - أيضاً - عبارة عن وجودات متعددة متعاقبة على النحو المذكور، فعلى هذا فيكون جزء التكرار واحداً من وجودات متعددة متقارنة لو أوجدها في آن واحد لا جميعهم، فيكون هو المُتَصَفُّ بالوجوب ولو تبعاً، لا الجميع، فافهم.

الرابع^(١): الظاهر المُصرَّح في كلام بعضهم - كما أشرنا إليه - هو أنَّ مراد القائل بالتكرار ليس وجوب استيعاب جميع الأوقات بالاشغال بالفعل

(١) أي (الأمر الرابع) من الأمور التي يتوقف عليها تحقيق المقام.

المأمور به، بل المراد وجوبه إلى ما أمكن عقلاً بمعنى عدم بلوغه إلى حد التعتن، وشرعاً بمعنى عدم بلوغه إلى حد التعرّض المنفي في الشريعة - أيضاً - وعدم مزاحته لواجب آخر أهم منه.

لكن لا يخفى أنه ليس المرادأخذ هذا القيد في مفهوم الصيغة، بل الظاهر أن مراده، كما صرّح صاحب العالم^(١) - قدس سره - هو دلالتها على الاستعمال بالفعل ذاتياً، وهذا التقيد إنما يثبت من الخارج، فلا يستلزم استعمال الصيغة في المقيد، وهذا التقيد - أيضاً - ثابت على القول بالمرأة - أيضاً - فإنه إذا وجب منه فلاريب أن تعرّضه أو مزاحته لأهم منه موجبة لرفع التكليف عنه قطعاً. ثم على ما حققنا [به] المرأة والتكرار - على القول بأحددهما - يكونان قيدين لمعرض الصيغة والهيئة، فيكون الهيئة مقيدة لمعرضها بأحد الأمرين في الجملة لا محالة، فلا يعقل جعلهما قيدين للطلب المستفاد من الصيغة: **أما على القول بالمرأة: فلأن الطلب واحد لا محالة، فيلغى تقديره بالمرأة.**

وأما على القول بالتكرار: فلا ريب - أيضاً - أن الطلب واحد شخصي، فلا يمكن اتصافه بالتكرار، فلا يحتمل ذلك في كلام القائل بالمرأة والتكرار.

هذا مضافاً إلى ما نقطع به - كما أشرنا إليه سابقاً - من أن النزاع في المقام في دلالة الصيغة على كمية الفعل المأمور به وعدمه، فيكون المرأة والتكرار من صفات المأمور به وقيوده، وهذا واضح.

ثم المرأة على القول بها اعتبار تقدير المأمور به بها على وجه لوحظ مفهومها أيضاً.

وبعبارة أخرى: هل المراد على هذا القول أن المطلوب هو الفعل بعنوان المرأة بحيث لا يكون معها غيرها، فلا يحصل الامتنال لو فعله مرات متعددة، أو المراد تقييده بها من حيث اعتبار وجودها معه دون اعتبار عدم غيرها، فيكون المراد أن المطلوب هو الفعل مرّة لا محالة مع سكوت الصيغة عن دلالتها على غير تلك المرأة نفياً وإثباتاً؟

الظاهر من مقالة القائلين بالمرأة واستدلالهم هو الوجه الثاني. هذا فيما إذا أوجد الفعل في الآن المتأخر عن زمان إيجاده أولاً، وأما إذا أوجد فعلين في زمان واحد فقد عرفت أن الظاهر أنه ليس مراد القائل بالمرأة تقييد كون الإيجاد بعدم اجتماع إيجاد آخر معه مقارن له.

ثم مراد القائلين بالتكرار - أيضاً - يحتمل وجهين:
أحدهما: أن يكون التكرار مأخوذاً في المأمور به على وجه لا يحصل الامتنال أصلاً إلا بالإتيان به مكرراً على الوجه المتقدم.

واثانيهما: أن يكون مأخوذاً - بلحاظ كونه عنواناً - عن الأفعال المتكررة، فيكون كلّ واحد من تلك الأفعال واجباً مستقلاً يحصل بكل منها امتنال، وبترك كل منها مخالفة.

الظاهر هو الثاني؛ نظراً إلى قياسهم المقام بالنبي، فإن دلالة النبي على التكرار على هذا الوجه.

الخامس^(١): التمرة بين القول بالتكرار وكلّ من القولين الآخرين واضحة، وأما بينهما فهي في غاية الخفاء جداً: نظراً إلى كفاية المرأة بالمعنى الذي عرفت في امتنال الأمر على كلّ من القولين وثبتت التخيير عقلأً بين جميع أفراد المأمور به في مقام الامتنال على كل منها؛ إذ القائلون بالمرأة لا يقولون بتعيين

(١) أي (الأمر الخامس في التمرة) على ما جاء في هامش الأصل.

فرد خاص ، بل يكتفون بأي فرد واحد من أفراد المهمة كالقائلين بالطبيعة . وكيف كان، فقد يقرر التمرة بينها فيما إذا أتى المكلّف بأزيد من فرد واحد دفعه، فالجميع امثالي ومتصف بالوجوب على القول بالطبيعة، وعلى المرأة أحد الفردين أو الأفراد على البديل؛ لتساوي الأفراد من حيث ذاتها في كونها موجبة لحصول الامتثال، ومحقة للقدر المشترك بينها مع عدم مرجح خارجي لأحدها ومعين له، ولو احتاج إلى التعين استخرج بالقرعة إن قلنا بها في مثل المقام.

والوجه في ذلك: أنه على القول بالقدر المشترك فالمطلوب من المكلّف حصول الطبيعة وجودها - سواء قلنا بتعلق الأوامر بالطائع او بالفرد - إذ على الثاني المطلوب الابتدائي ابتداء هو الأمر المنطبق على الطبيعة المقابلة للفرد - أي ما تصدق هي عليه - وعلى الأول نفسها، فيكون المنطبق عليها واجباً مقدمة، وعلى التقديرتين فالمطلوب هو حصول القدر المشترك بين الفرد الواحد والأفراد المتعددة المقارنة أو المتردجة في الوجود؛ إذ على الثاني - أيضاً - يكون المأمور به كلياً صادقاً على ما ذكر؛ لعدم تعين المنطبق على الطبيعة المقابلة للفرد في فرد خاص ، بل المراد به الأعم من كل ما ينطبق على الطبيعة فتصدق على كل ما ينطبق عليه الطبيعة باعتبار الوجود كما مرّ سابقاً، وحاصله: أن المطلوب وجود الطبيعة، وعلى الأول نفسها، فيكون وجودها مطلوباً من باب المقدمة.

وكيف كان، فعل القول بالقدر المشترك فالمطلوب بقول مطلق هو وجود الطبيعة وحصوها، وحينئذ وإن كان لها وجودات وحصلات مقارنة متعددة بتعدد الأفراد، إلا أنَّ جميع تلك الحصولات - أيضاً - مصادق آخر لحصول الطبيعة، فيكون حصول الجميع - أيضاً - منطبقاً على المطلوب كانطباق كل من تلك الحصولات عليه، والمفروض أنَّ حصول الجميع المنطبق على المأمور به في

حال الأمر وبداعيه فيتصف بالوجوب وبكونه امثلاً للأمر؛ إذ المعتبر في الامثال أمران:

أحدهما: انطباق الفرد المأْتَى به على المأمور به؛ بمعنى صدقه عليها.

وثانيهما: وقوعه حال الأمر وبداعيه، والمفروض تحقق كليهما في المقام

بالنسبة إلى حصول الجميع، فيكون امثلاً للمأمور به ومتصفاً بالوجوب.

هذا بخلاف القول بالمرة؛ إذ المطلوب على هذا القول - كما عرفت - إنما

هو الفرد الواحد من الطبيعة، فيكون المنطبق على المأمور به هو كلّ واحد من

الأفراد الحاصلة دفعة دون الجميع - أيضاً - لعدم صدقه عليه، فيكون المتصرف

بالوجوب والامثال أحد تلك الأفراد على البدل، دون معين منها لتساوي الكلّ

في الانطباق على المأمور به وفي وقوعها حال الأمر وبداعيه، لا الجميع لعدم

انطباقه على المأمور به.

فإن قلت: مقتضى ما ذكرت أنَّ للمأمور به - على القول بالقدر

المشترك - فرداً آخر منطبقاً عليه، بخلاف القول بالمرة لا نحصر أفراده حينئذ

في الآحاد، وذلك لا يوجب تعيين الجميع على الأول في كونه امثلاً وواجبًا، بل

نسبة المأمور به حينئذ إليه تُنسب إلى كلّ من الآحاد كما لا يتعين ذلك في واحد

من الآحاد - على القول بالمرة - والوجه فيها واحد، وهو تساوي صدق المأمور

به على جميع الأفراد.

قلنا: ما عنينا بتأصيف الجميع بالامثال والوجوب تعين الامثال فيه، بل

المقصود أنه ككلّ واحد من الآحاد حينئذ صالح لا تتصافه بهما؛ بمعنى أنَّ للأمر

حينئذ أن يحتسب من المكفل عن المأمور به بمجموع الآحاد ويُشَبِّه عليه لا نطباقه

عليه ووقوعه حال الأمر وبداعيه، كما له أن يحتسب واحداً من آحاد هذا

المجموع، بخلاف القول بالمرة فإنَّ مورد الاحتساب عليه منحصر في الآحاد،

لعدم انطباق المجموع حينئذ عليه وإن كان واقعاً حال الأمر، فالمحتسب عن المأمور به عليه مردّد بين الآحاد فقط، وعلى القول الآخر بينها والمجموع، فيظهر الشمرة بينها فيما مسّت الحاجة إلى تعينه كاتصافه به عند الإتيان به منفرداً فيقول الأمر حينئذ - على القول بالتخير بينه وبين المجموع حقيقة - إلى التخير بين فعل الزائد وتركه لا إلى بدل.

فمن هنا يظهر فساد توهم إمكان اتصف الزائد بالوجوب؛ إذ لا معنى لوجوب ما يجوز تركه لا إلى بدل.

وكيف كان، فقد ظهر انتفاء الشمرة بين القولين على تقدير الإتيان بالأفراد متدرجة متعاقبة؛ لا بتناها على جواز التخير العقلي بين الأقل والأكثر، كما في الشرعي على الأظاهر، وقد عرفت ما فيه.

وأما على تقدير الإتيان بها دفعة فالظاهر ظهور الشمرة بينها حينئذ، ويمكن تقريرها على وجهين:

أحدهما: أنه على القول بالمرأة ينحصر مصاديق المأمور به المنطبقة عليه في آحاد الأفراد المتحقققة دفعة - لما عرفت - من أن المطلوب - على هذا القول - الفرد الواحد أو^(١) إيجاد واحد للطبيعة.

وكيف كان فالمنطبق على المأمور به - على هذا القول - إنها هو كل واحد من آحاد تلك الأفراد المتحقققة دفعة، فإن كلاً منها يصدق عليه أنه فرد واحد من الطبيعة الوارد عليها الأمر، وأنه وجود واحد للطبيعة دون المجموع منها - أيضاً - لعدم صدق المأمور به عليه حينئذ، فإنه عين الأفراد المتعددة والوجودات كذلك، فلا يمكن صدق الفرد الواحد أو الوجود الواحد للطبيعة عليه.

(١) الترديد إشارة إلى أنه إن كان من يقول بتعلق الأوامر بالأفراد فيكون المطلوب بالأمر الفرد الواحد، وإن كان من يقول بتعلقها بالطيان فهو إيجاد واحد للطبيعة. لحرره عفافه عنه.

وأماماً على القول بالقدر المشترك فالمجموع - أيضاً - فرد آخر للمأمور به ومنظقه عليه؛ إذ عليه يكون المأمور به عبارة إما عن حصول الطبيعة، أو^(١) حصول ما ينطبق عليها من دون تقدير بالوحدة، ولا ريب أنه يصدق كل من هذين على المجموع - أيضاً - كصدقه على كل واحد من آحاد المضادات والوجودات، فإنَّ مجموعها - أيضاً - نوع حصول للطبيعة أو لما انتبه لها، وحينئذ فلما كان المفروض تحقق تلك المصاديق المتساوية في الانطباق على المأمور به دفعه، فكل منها صالح لاتصافه بالوجوب والامتنال لتحقق ما اعتبر في حصول الامتنال في كل منها؛ إذ المفروض صدق المأمور به على حد سواء وقوع الجميع حال الأمر وبداعيه، فكل منها صالح لأن يحتسبه الأمر عما أمر به ويشتب عليه.

لكن لـما كان المحسوب الفعلي عنه حينئذ أحد الأمور المنطبقة عليه فيتردد بين أحد تلك الأفراد المتحققة دفعة على القول بالمرة لانحصر فرده فيها - كما عرفت - وبينها والمجموع على القول بالقدر المشترك، فيظهر التمرة بينها عملاً فيها إذا ترتبت على المحسوب الواقعي حكم، فاحتياج إلى التعين بالقرعة إن قلنا^(٢) بها في أمثال المقام، فأطرافها منحصرة في الآحاد على القول بالمرة،

(١) هذا الترديد - أيضاً - إشارة إلى نفي الفرق بين كون هذا القائل من يقول بتعلق الأوامر بالطابع أو بالأفراد فإنَّ مراد من يقول بالثاني: أنَّ المطلوب إما هو الأمر المنطبق على الطبيعة من دون اعتبار وحدة فيه، فيكون كل من تلك الأفراد منطبقاً على المأمور به على القولين هذين؛ لأنَّه يصدق على كل منها أنه حصول للطبيعة وجود لها، أو حصول لما ينطبق عليها، إلا أنه يزيد أفراد المأمور به على القول بدلاله الأمر على القدر المشترك بين المرأة والتكرار بوحدة وهو المجموع - أيضاً - بخلاف القول بالمرة، فيحصر عليه في الآحاد دون المجتمع أيضاً لحرمة عفا الله عنه.

(٢) قال دام ظله: وجه عدم جريان القرعة في المقام: أنه ليس حينئذ واقع مجهول ليشخص بها. قلت: على هذا القول - أي القول بالمرة - لما كان الامتنال بفرد واحد فالمحسوب عند الله ←

وتعُّن المجموع على القول الآخر. هذا، وتأمل.
واثانيهما: أنه بعد ما تقرر أنه - على القول بالقدر المشترك - يكون
المجموع - من الآحاد المتحققة دفعة أيضاً - فرداً للمأمور به ومنطبقاً عليه،
فنتقول:

إنه كلما كان المأمور به أفراده من قبيل الأقل والأكثر فالطريقة المقررة
في العرف - في باب الإطاعة والامتثال في ذلك فيما إذا ثبت من قبل الأمر جواز
 فعل الزائد في نفسه مع قطع النظر عن هذا الأمر - أن المأمور له أن يقتصر
 [على] الأقل^(١)، فيحتسب منه ذلك حينئذ، ويقال: إنه أتى بما أمر به وامتثله،
 فيقوم الوجوب به، وله أن يأتي بالأكثر وهو الأقل منضياً إلى الزائد، فالمحتسب
 منه عن المأمور به حينئذ إنما هو هذا المجموع، لا مجرد مسمى المأمور به المتحقق
 بالأقل الموجود في ضمه؛ بمعنى أنَّ الأمر حينئذ يحتسب هذا المجموع عمَّا أمره
 به ويقبله عنه من دون نظر إلى الأقل الموجود في ضمه، مع أنه مصدق للمأمور
 به، فالوجوب حينئذ قائم بخصوص المجموع من حيث المجموع.

الآن ترى أنه لو أمر مولى عبده بإحضار الماء، فأتى بقدح مملوء منه بحيث
 يزيد عن أقل ما يؤدي به حاجة المولى فالعرف يحكمون بكون الإتيان به بهذا
 القدر الزائد على قدر الحاجة امتثالاً وإطاعة للأمر ومنطبقاً على المأمور به
 فيقولون: إنَّ ما أمره مولاه فقد أتى به.

لا يقال: إنَّ ذلك لعله لحصول الامتثال بالأقل الموجود في ضمن الكل.
 لأنَّا نرى: أنَّ المولى لو أراد التجزئة وأخذ الأقل وردَّ الزيادة معللاً بأنَّ
 المجموع ليس مما أمرت به لقبحه العقلاً، وينسبونه إلى الجنون، وهكذا لو أمره

→ حينئذ أحد الأفراد، وهو مجهول.

(١) في الأصل: بالأقل...

بالمشي مثلاً أو بمسح شيء فمishi أو مسح بأكثر مما يتحقق به مسمى المشي والمسح، وليس ذلك كله إلا لكون الأكثر امتثالاً للمأمور به.

فتحقق من ذلك كله: أن كل ما أوجده المأمور وأتى به حال وجود الأمر من مصاديق المأمور به، فالامتنال قائم بما أتى به، فإن كان هو الأقل وحده فهو قائم به، وإن كان الأكثر فهو قائم بالمجموع، لا الأقل الموجود في ضمه أو المردّد بينها.

والسرّ في ذلك: أن امتثال الأمر إنما هو بإيجاد المأمور به حال الأمر وفي زمانه، فإن اقتصر على الأقل إيجاده إنما هو به، فيقوم الوجوب به، وإن تعدد وضمّ إليه الزائد فلا يعد الأقل حينئذ عرفاً إيجاداً للمأمور به، بل المعدود إنما هو المجموع من حيث المجموع لا غير، فلذا يقوم به الامتنال والوجوب دون الأقل الموجود في ضمه، وإن كان بحسب الدقة مصداقاً للمأمور به حينئذ، فافهم جيداً.

وكيف كان، فقد ظهر أنه على القول بالقدر المشترك في الصورة المفروضة فالامتنال قائم بالجميع معيناً من غير حاجة إلى معين من قرعة وغيرها، فهو المحسوب واقعاً.

واما على القول الآخر فلا يمكن قيامه به، بل بأحد الآhad المجتمعة، ويحتاج التعيين إلى معين، وهذا هو الذي ينبغي التصديق به في مقام الشرة.

واما الوجه الأول، فقد ظهر ضعفه من ذلك.

وما حققنا ظهر - أيضاً - بجمل القول في التخيير الشرعي بين الأقل والأكثر وأنه جائز مطلقاً.

بخلاف العقل - كما في المقام - فإن الحق - كما عرفت - التفصيل بين صورة الإتيان بالأكثر دفعه - بمعنى دفعية أجزانها - فيجوز إذا أحرزنا من الخارج جواز فعل أصل الزيادة، وصورة الإتيان به متدرج الأجزاء، فيمتّع

مطلقاً.

ثم إنَّه قد يقرر الشمرة بين القولين في الصورة المذكورة، وهي الإتيان بأفراده مجتمعة دفعة: إنَّه على القول بالمرأة - حيث إنَّ المراد بها الفرد الواحد اللازم - يقوم الوجوب والامتثال بأحدها من غير تعيين، ولو احتج إلى استخراج بالقرعة إن قلنا باعتباره في مثل المقام، وأمَّا على القول بالقدر المشترك فيتعيَّن الامتثال في الجميع، ويكون المتصف بالوجوب المجموع دون أحدٍ، وذلك لأنَّ القدر المشترك حيث يكون متعلقاً للأمر، فهو إنَّما يعتبر على وجه لا يصدق على الأقلَّ الموجود في ضمن الكلَّ المتحقق دفعة، بل الذي يصدق عليه إنَّما هو الأقلَّ منفرداً ومجموع الأكثر المشتمل عليه وعلى غيره المتحقق دفعة.

وبعبارة أخرى: إنَّه اعتبر على وجه يكون أفراده متباينة في الخارج بالافراق عن الغير، بمعنى أنَّ كلَّ ما حصل منه في الخارج دفعة مع عدم انضمام فرد آخر معه فهو فرد له، وإن انضمَّ إلى غيره فيخرج عن كونه فرداً، ويكون الفرد حينئذ هو المجموع منه ومن غيره المتحقق دفعة، فينحصر صدقه على الفرد الواحد فيما إذا وجد بدون انضمام فرد آخر أو أفراد إليه متحققة معه مجتمعة لا مطلقاً، وكذا يكون فرداً المجموع^(١) من اثنين متحققيْن دفعة بشرط أن لا يكون معها ثالث، وثلاثة إذا تحققت مجتمعة بشرط أن لا يكون معها رابع، وأربعة إذا لم يكن معها خامس ، وهكذا.

فعل هذا إذا أتى المكلف بأفراد مجتمعة دفعة فمصادقه المأمور به حينئذ هو المجموع لا غير؛ بحيث لا يصدق على شيءٍ من الآحاد الموجودة في ضمه، فإذا انحصر فرد حينئذ في المجموع فهو حينئذ متحقق بالمجموع، فيكون هو المتصف بالوجوب والتحقق للامتثال دون شيءٍ من الآحاد الموجودة في ضمه.

(١) في الأصل: فرد المجموع.

هذا، وفيه: أنَّ الاعتبار على الوجه المذكور وإن [كان] ممكناً إلَّا أنه لا دليل عليه، بل الظاهر من الأمر المتعلق بطبيعة أنَّ المطلوب هي الطبيعة لا بشرط، ولا ريب في صدقها على كُلِّ من الآحاد مطلقاً لوجودها في ضمنها، والمجموع من الآحاد في صورة الإتيان بها مجتمعة ليس فرداً آخر له مقابل الآحاد، بل هو نفس تلك الآحاد. نعم هو نوع من أنواع إيجاد الطبيعة، كما أشرنا إليه آنفًا.

فإن شئت قلت: إنَّ فرد من إيجاد الطبيعة - كما ذكرنا سابقاً - لا من الطبيعة، فإنَّ إيجاد الطبيعة - أيضاً - مفهوم كُلِّي له أفراد منها إيجادها بأفراد مجتمعة.

وكيف كان، فالتحقيق - ما مرَّ منا - وحاصله:
أنَّ امثال الأمر عبارة عن إيجاد المأمور به بداعي الأمر في حال الأمر،
وإيجاده أنحاء:

الأول: إيجاده بإيجاد فرد واحد منه.

الثاني: إيجاده بإيجاد فردين منه.

الثالث: إيجاده بإيجاد ثلاثة أفراد منه.

والرابع: إيجاده بإيجاد أربعة، وهكذا، فإنَّ كُلَّ واحد من تلك المراتب مصدق لإيجاد المأمور به ومنطبق عليه، مع أنَّه يصدق حقيقة على كُلَّ واحد من الفردين أو الأفراد - في غير القسم الأول - أيضاً أنه فرد للمأمور به.

هذا، لكنَّما كان لا يكفي في الامثال مجرد إيجاد المأمور به كيف كان، بل إنَّما يتحقق إذا كان حال بقاء الأمر، فكُلَّ نحو من الإيجاد إذا حصل حال بقائه يكون^(١) هو امثالاً للأمر، ويقوم به الوجوب، وما حكمنا به من عدم قيام

(١) في الأصل: فيكون...

الامثال بغير الفرد الأول في صور إيجاد أفراد متعدد متدرجاً^(١) ليس لأجل عدم كون الإتيان بأفراد منه متدرجاً من أنحاء إيجاده ومنطبقاً عليه، بل لأجل عدم وقوعه حال الأمر؛ لارتفاعه بالفرد الأول فلا يتصرف المجموع أو الأفراد المتأخرة بالامثال والوجوب لذلك، فلو فرض الحالاً وقوعها - أيضاً - في حال الأمر لقام الامثال بالمجموع بلا ريب.

وكيف كان، فوجه عدم قيام الامثال بفرد واحد في صورة الإتيان بأفراد مجتمعة دفعه - مع أنَّ كلَّ واحد صالح للامتثال؛ بمعنى أنه لو كان حاصلاً وحده لكتفى في ارتفاع الأمر - أنَّ استناد ارتفاع الأمر وحصول الامثال إلى بعضِ معينٍ ترجيح بلا مرجح؛ إذ المفروض وجود كلِّ منها مقارناً لوجود الآخر، فلا معينٌ لاستناد الآخر إلى إحدى العلتين - الواردتين في مورد دفعه معاً - بخصوصها، وإلى بعض مردَّ لا معنى له، فإنه متزع عن أحدهما، فيكون عبارة عن أحدهما، فيتعين استناده إلى الجميع.

والسرّ في ذلك: أنَّ هذا من قبيل توارد علل متعددة دفعه على مورد واحد، فإنَّ وجود كلَّ فرد علةٌ تامةٌ للامتثال إذا حصل حال الأمر منفرداً، لكن حينئذ لا يمكن استناد الآخر - وهو الامثال - إلى بعض معينٍ ولا مردَّ، بل يصير الجميع حينئذ بمنزلة علةٌ واحدة فيكون الآخر مستنداً إلى المجموع.

ولذا قال أهل المعمول: إنَّ العلل المتعددة إذا تواردت على مورد واحد دفعه فهي علةٌ واحدة، وكيف كان فصلاحيَّة المجموع للامتثال إنما هي من جهة صلاحية أبعاضه، فإنه عين تلك الأبعاض وإنما استند الآخر في المفروض إلى المجموع من حيث المجموع لما ذكر.

فتحقق من ذلك: أنَّ كلَّ ما بربَّ من أفراد المأمور به من المكلف حال

(١) وصف (إيجاد)، و(متدرجاً) حال منه.

بقاء الأمر فالعلة إنما هو تمام ما يبرز منه حينئذ: إن فرداً فرداً، أو فردان فردين^(١). أو ثلاثة فهي، دون بعضه وإن كان مصداقاً له، ويصدق عليه أنه إيجاد المأمور به. وليعلم أن أفضلية أحد الأفراد المجتمعة في المفروض لا يمكن كونها مرجحة بحيث توجب تعين استناد سقوط الأمر إلى ذلك الفرد، فإن الأفضل وغيره من تلك الجهة سواء.

نعم يمكن أن تكون مرجحة من حيث إعطاء الثواب بأن يختار الأمر ذلك الفرد يعطي الثواب [عليه]^(٢) أكثر مما يعطي على غيره من الأفراد. هذا كله بناء على القول بالمرأة لا بشرط.

وأما على القول بها بشرط لا - كما احتمله بعضهم في كلام الفائق بالمرأة - فالشمرة واضحة بينه وبين القول بالقدر المشترك: إذ عليه لا يحصل الامتثال في الصورة المفروضة أصلاً، وليس مبنياً على عدم جواز اجتماع الأمر والتهي - كما زعمه بعضهم - بل على جوازه - أيضاً - كذلك: إذ المفروض على هذا القول أن المطلوب مقيّد بأن لا يكون معه غيره، وهو لم يحصل^(٣).

ثم إن المحقق القمي^(٤) - رحمه الله - نفى الفرق بين القول

(١) الأصح: إن فرداً فرداً، أو فردان فردان...

(٢) إضافة يقتضيها السياق.

(٣) مع أنه لا معنى لدعوى دلالة الأمر على القول بالمرأة بهذا المعنى على حرمة غير الفرد الواحد؛ لأن الأمر حينئذ في قوة قوله: أريد منك فرداً واحداً لا يكون معه غيره. فنقول: أولاً - إنه لا مفهوم لذلك لرجوعه إما إلى اللقب أو الوصف، ولا يعتبر شيء من مفهوميهما. وأثانياً - إنه على تسليم المفهوم فلا ريب أنه رفع المطروق، فإذا فرض هو الوجوب يكون^(٥) مفهومه عدمه لا الحرمة، فاقهم. لحرر عفوا الله عنه.

(٤) في حاشية القوانين. لمحرر [عفوا الله عنه]. انظر القوانين: ١/٩٢ عند قوله: (فتأنزل حتى يظهر لك حقيقة الأمر) حيث قال: (توضيح ذلك أنا نقول... الخ) .

(٥) في الأصل: فيكون.

بالمَرَّة بشرط وبين القول بالطبيعة من جهة الدلالة على أنه لا يجب الإتيان إلا بفرد واحد، قال: (فإنَّ المراد من طلب المهيَّة هو إيجادها في الخارج، وهو لا يمكن إلا في ضمن الفرد، ولا ريب أنَّه يحصل بإتيان بفرد واحد، ففهم بدلالة الإشارة أنه لا يجب في صورة طلب المهيَّة إلا إتيان فرد واحد منها، فما زاد لا يتصف بالوجوب). - إلى أن قال: - والظاهر عدم الفرق بين انفراد الأفراد^(١) في الوجود وبين اجتماعها في عدم مدخلية انضمام كل منها [إلى] الآخر^(٢) في حصول فرد آخر إلا أنَّ يحصل به تركب حقيقي يوجب التغاير). انتهى موضع الحاجة من كلامه، ولا يخفى ما فيه:

أما في دعوه لدلالة الإشارة المذكورة، فلأنَّا لا نفهم تلك الدلالة بعد فرض أنَّ النظر في الأمر إلى نفس المهيَّة.

وأما في نفي الفرق بين الإتيان بالأفراد مجتمعة وبين الإتيان بها متدرجة فلما عرفت من أنَّ عدم إسناد الامتثال والوجوب إلى غير الفرد الأول في الثاني لسقوط الأمر حين الإتيان بذلك الغير بخلاف الأول، وقد عرفت أنه إذا أتي بها محققة فعل القول بالطبيعة فالامتثال بالجملع، وليس ذلك مبنياً على كون الجميع فرداً آخر للمهيَّة كما تخيله - قدس سره - بل نقول حينئذ: إنَّ الموجود أفراد متعددة منها، ويصدق حينئذ على كلَّ واحد أنه تلك المهيَّة، لكنَّ اتصاف المجموع من حيث المجموع دون بعض من جهة ما عرفت من كون ذلك من باب توارد علل متعددة على مورد واحد دفعة، فافهم.

تبصِّر: قد عرفت أنه لا ثمرة بين المَرَّة بكلِّ الاحتالين فيها - من كون المراد بها هي لا بشرط أو بشرط لا - وبين القول بالقدر المشترك في صورة الإتيان بالأفراد المتدرجة من جهة حصول الامتثال بالفرد الأول

(١) في حاشية القوانين: (ترتيب الأفراد...).

(٢) في الأصل كما في المصدر: (...بالآخر...).

- بمعنى سقوط الأمر به - بمعنى أنه على القولين يرتفع العقاب عن المكلَّف بالفرد الأوّل، وأنه لا بعث ولا تحرير حينئذ من قبل الأمر بالنسبة إلى المكلَّف.

ثم إنّ إذا فرض أنَّ الفرد المتأخَّر أفضَّل من المأقِيَّ به أولاً في نظر الأمر، بحيث لو كان آتياً به أولاً لأعطي الشواب أكثر مما أعطي على المأقِيَّ به الذي هو أدون منه، فهل يتصرَّ جواز الإيتان به^(١) حينئذ بعنوان كونه هو المأمور به الواجب مع قيام دليل من الخارج على جواز ذلك ومشروعيته، مع أنَّ المفروض عدم الأمر الأوّل حينئذ، بمعنى البعث والتحرير الأوّلي، أو لا؟ فلا بدَّ حينئذ من التأوِيل في ذلك الدليل - إن أمكن - بحمله على كون الإيتان به مطلوباً مستقلاً أو [على] غيره^(٢) من المحامل وإلا فيطرح لخالفته للعقل، مثلاً إذا صلَّى المكلَّف منفرداً فلا ريب أنَّه يرتفع بها استحقاق العقاب على ترك الصلاة، ثم قامت جماعة، وفرضنا أنَّ الدليل الخارجي دلَّ على جواز فعل تلك الصلاة - أيضاً بالجساعة على أنها تلك الصلاة، فهل يتصرَّ جواز الإيتان بها حينئذ على أنها الواجبة عليه أولاً، بل لا بد من فعلها حينئذ بعنوان كونها فعلاً مغايراً لها قد امر به نفسها، بمعنى عدم ملاحظة كونه هو الفعل السابق الواجب عليه قبل؟

الظاهر إمكانه، فإنَّ استحقاق العقاب وإن كان يرتفع بالفرد الأدون المأقِيَّ به أولاً يقيناً إلا أنه يمكن توقف حصول الغرض به متوقفاً على عدم إitan المكلَّف بالفرد الأفضل بعده؛ لأنَّ يكون بحيث لو اقتصر المكلَّف عليه لاكتفى الأمر به وإن لم يقتصر عليه - وأتى بالأفضل بعده - يقُول^(٣) الغرض به، ويكون

(١) أعلم أنَّ هذا على فرض قائمته ليس من الثمرات بين القول بالمرة بكلَّ معنييها وبين القول بالطبيعة، بل يجري على كلِّ منها، كما سيأتي الإشارة إليه في آخر النتيجة، فانتظر، المحرر عفا الله عنه.

(٢) في الأصل: بغيره...

(٣) في الأصل: فيقوم... ويكون... ويشاب.

هو المحسوب عن المأمور به ويشُبّه عليه دونه، فيكون المكلَف حينئذ - أيضاً - آتياً بذلك الواجب - أيضاً - فإنَّ فعله الأفضل حينئذ على أنه ذلك الواجب، فيتحقق به ذلك الواجب - أيضاً - فيكون هذا امتنالاً للأمر السابق؛ بمعنى موافقة الغرض المقصود منه وتحصيله.

وإن شئت قلت: إنَّ امتنال كلَّ أمر عبارة عن الإتيان بالمطلوب منه حال كونه مطلوباً.

وبعبارة أخرى فارسية: إينكه امتنال هر أمرى عبارت است از آوردن آنچيزى که خواهش مولى باشد در این أمر در حالت بقاء خواهش او، ومفروض اينست که در صوريکه توقف داشته باشد اكتفاء مولى بفرد آدون بر اقتصار بر اوتا آخر وقت فعل بحیثیتی که هرگاه بداند یا آنکه احتمال دهد إينكه مکلف إتيان بفرد افضل میکند نیز در وقت پس خواهش مولی مرتفع نشده است تا آخر وقت اگر چه بعث وتحریک او مرتفع است ونمیتواند عقاب کند عبد را بعد از إتيان بفرد آدون پس هرگاه فرض شد بقاء خواهش اوتا آخر وقت ومکلف إتيان بفرد افضل نیز کرد بس إتيان کرده است بخواهش مولی در حالت بقاء خواهش ومنطبق می شود این فرد افضل بآنچيزىکه مأمور به بود که خود مکلف در این هنگام همان چیزیرا آورد که مولی أمر با وکرده بود واژ روی آن أمر آورده بجهت اينکه آوردن او فرد.

أفضل را در این هنگام از روی خواهش است که در أمر اول بوده وهست وحقيقة امثال نیست إلا آوردن فعل از روی آن أمر واژ جهت او در حال بقاء آن أمر في الجملة أگر چه بجميع آثارش باقی نباشد، وشكی نیست اينكه آن أمر در صورت مفروضة بعض آثارش که خواهش [است باقی] باشد ومرتفع بعضی از آثار او ست که استحقاق عقاب باشد.

آیا نمی بینی هرگاه مولانی از عبده آب طلب کند در وقت موسَعی که

سعه آوردن دو فرد یا از یاد از آفراد آب متدرج ادا شته باشد و عبد لولا قدحی از آب دریا آورد و مولی احتمال بدهد یا یقین داشته باشد که عبد بعد از این تا آخر زمان مقرر قدحی دیگر از آب فرات می‌آورد و خواهش او بآب فرات بیشتر است از آب دریا پس از این جهت تاخیر انداخت آشامیدن آب را یا آنکه این احتمال هم نمیداد یا آنکه غفلت کرد لکن بسبب مانع خارجی آبرا نخورد تا عبد قدح آب فرات آورد از باب اینکه فهمید اینکه میل مولی باو بیشتر است و هنوز میلش و خواهشش باقی است، پس شکی نیست که گفته میشود که عبد در این هنگام باز اطاعت و امثال مولی کرده است و خواسته اورا آورده است و صحیح نیست اینکه گفته شود در این هنگام که مولای تو آب خواسته بود آوردی پس چرا دیگر بار این آب را آوردی، بلکه استحقاق مدح و ثواب را دارد^(۱) بجهت آنکه ثواب موقف نیست بربقاء بعث و تحریر یک حتمی، بلکه کفایت میکوند در او بقاء بعض آثار او که خواهش باشد، بلکه بنظر عرفان باید ثواب در این هنگام بیشتر باشد از صورتی که هرگاه ابتداءً فرد افضل را آورده بود بجهت آوردنش فرد افضل را در این هنگام بسبب مجرد و صرف تحصیل محبوب مولی است با قدرت او بر ترک بجهت اینکه مفروض اینست که استحقاق عقاب بفرد اول مرتفع است پس باکی ندارد عبد از ترک فرد افضل، پس آوردن نش اورا نیست) إلا بجهت صرف تحصیل محبوب مولی، وain کمال بندگی و اطاعت است (ما عبد تک خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك، بل وجودتك أهلاً للعبادة فعبد تک)^(۲).

(۱) این بخلاف صوری است که آب بهتر را بعد از آشامیدن مولی آب اول را آورد پس در اینصورت آوردن او لغو است بجهت تحصیل غرض بفرد اول. لمحرره عفا الله عنہ.

(۲) بحار الانوار: ۴۱ / ۱۴ / الباب: ۱۰۱ / ذیل الحدیث: ۴

وبالجملة: در وقتیکه فرض شده که هنوز مولی فرد آول را کارنبرده است وفرد افضل در اینهنگام حاصل شد پس بافرد آول در جهت تحصیل غرض در عرض واحد میشود، بلکه باین بنحو أكمل است، پس أليق میشود باحتساب از واجب واعطاء ثواب، واز اینجا ظاهر میشود که هرگاه فرد ثانی مساوی با آول لکن هنوز غرض بفرد آول حاصل نشده بجهت منع خارجی پس او با آول در عرض واحد میشود در این هنگام در تعصیل غرض وترجیحی نیست از برای آول بر او در اینجهت واز برای آمر است که هر کدام را که خواهد احتساب کند از مأمور به لکن این احتمال در شرعیات منفی است.

وکیف کان، فإذا تحقق أنه يمكن توقف الاكتفاء في الفرض بالفرد الأول الأدون على الاقتصار عليه - أي اقتصار المكلف المأمور عليه - وأنه مع احتمال إيجاده الأفضل يبقى حب المولى له^(١) إلى آخر الوقت، وأنه يكون الإتيان الأفضل حينئذ إيتاناً لذلك الواجب، ومن جهة الأمر المتعلق به يكون^(٢) امثلاً بالمعنى الذي عرفت.

وحل^(٣) ذلك: أنه بعد ثبوت إمكانبقاء طلب المولى - بالمعنى الذي عرفت المعبر عنه بالفارسية بالـ(خواهش) في الفعل المأمور به بالنسبة إلى فرد الأفضل - وانتظاره إلى آخر الوقت، فيكون الإتيان به إيتاناً بذلك المأمور به وأمثالاً لأمره بالمعنى الذي عرفت، فيجوز الامتنال بهذا المعنى عقب الامتنال الأول، والممتنع إنها هو تتحقق الامتنال عقب ما يكون من سخنه بأن يكون كلاهما بمعنى سقوط الأمر أو حصول الغرض ، وأما إذا اختلفا - كما في المفروض : حيث إنَّ الأول منها بالمعنى الأول والثاني منها بالمعنى الثاني - فلا.

(١) في الأصل: إليه....

(٢) في الأصل: فيكون....

(٣) يحتمل في نسخة الأصل أنه: (وصل ذلك)، لكن سقطت ألف (أصل) سهواً.

وكيف كان، فإذا جاز ذلك وأمكن فيجوز للمكلف الإتيان بالأفضل ثانياً بعنوان كونه هو الواجب إذا قام دليل شرعي عليه، وإنما قيدنا الجواز بقيام الدليل الشرعي عليه: إذ لواه لم يعلم ببقاء الطلب بالمعنى المتقدم، وتحتمل حصول الغرض بالأول؛ إذ لا ملازمة بين الأفضلية وبين إيقاف الغرض عليه إلى الوقت، بل يمكن الاكتفاء بالأول، بل ربما يعلم حينئذ باكتفاء الشارع بالأول لعدم البيان، فلا يبقى عند الإتيان بالأفضل طلب بالمعنى المتقدم.

وكيف [كان] فلا بد للمكلف من إحراز ذلك الطلب، وأنَّ الغرض بعد لم يحصل بالفرد الأول الأدون؛ حتى يجوز له الإتيان على الوجه المذكور، وإلا كان تشرعياً، وإحرازه لا يكون إلا بدليل شرعي قائم عليه.

وتظهر الشمرة فيها إذا ورد دليل شرعي يدلُّ عليه، فإنْ قلنا بالإمكان وجب الأخذ به والحكم بمقتضاه وإنْ فيؤول إلى غير هذا المعنى إن أمكن، وإنْ فيطرح لمخالفته للعقل.

ومن هذا الباب الأخبار الواردة في استجواب إعادة صلاة - صلاتها منفرداً - جماعة إذا أقيمت الجماعة بعد ما صلَّى منفرداً:

منها: رواية عمار عن أبي عبدالله عليه السلام: «عن الرجل يصلي الفريضة ثم يجد قوماً يصلون جماعة أيجوز له أن يعيد الصلاة معهم؟ قال - عليه السلام -: نعم بل هو أفضل»^(١)، فإنما ظاهرة بل صريحة في جواز الإتيان بالفرد الأفضل - وهو الصلاة جماعة - بعد إتيان الأدون على أنه هو الواجب المأمور به أولاً، فإنَّ الإعادة حقيقة في ذلك وظاهرة فيه أو صريحة.

ومنها: رواية أبي بصير عن أبي عبدالله - عليه السلام - قال: «قلت لأبي

(١) الوسائل: ٥ / ٤٥٦، كتاب الصلاة / أبواب صلاة الجماعة / باب: ٥٤ / ح: ٩، وقد ورد الحديث في المصدر هكذا: «نعم وهو أفضل».

عبد الله - عليه السلام - أصلَّى ثم دخل المسجد، فتقام الصلاة وقد صلَّيت،
فقال - عليه السلام - صلَّى معهم، يختار الله - تعالى - أحَبَّهَا إِلَيْهِ^(١)، وعن سهل
ابن زيد مثلها^(٢).

ومنها: رواية ابن أبي عمير عن حفص بن البختري عن أبي عبد الله
عليه السلام - «في الرجل يصلِّي الصلاة وحده، ثم يجد جماعة. قال - عليه السلام
يصلِّي معهم، ويجعلها الفريضة»^(٣).

وعن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام مثلها^(٤). فإنَّ قوله
- عليه السلام - «في الرجل يصلِّي الصلاة وحده، ثم يجد جماعة. قال - عليه السلام -
به ثانيةً عن المأمور به، بل في تعين احتسابه، فالإتيان به إتيان بذلك المأمور به
من جهة ذلك الأمر الأول المتعلق به، وكذا قوله: «ويجعلها الفريضة»، فإنَّ
المقصود أنه يجعلها تلك الفريضة التي فرضت عليه، و يأتي بها على أنها هي، واللام
في (الفريضة) للعهد، لا أنه يجعل ذلك فريضة مستقلة؛ ضرورة عدم وجوده، بل
[هو] مستحب.

فإن قلت: إنَّه إذا كان مستحباً فكيف يجوز جعله تلك الفريضة؟ فإنَّه
على تقديره مستلزم لانتصاف ذلك بالوجوب والندب.

قلنا: موضوع الاستحباب هنا إنَّا هو امتدال ذلك الأمر الأول والإتيان
بالفعل من جهة والوجوب مأخوذ في متعلق الامتدال على وجه القيدية والوصفية.
وبعبارة أخرى: موضوع الأمر الثاني الندي إنَّا هو امتدال الأمر
الأول الوجهي بإيجاد الفرد الأفضل بوصف أنه هو الواجب، فاندفع التنافي من

(١) نفس المصدر السابق / ح: ١٠.

(٢) نفس المصدر السابق: ٤٥٧ / ح: ١١.

(٣) نفس المصدر السابق: ٤٥٥ / ح: ٦.

وجهين:

أحدهما: اختلاف الوجوب والاستحباب بحسب الموضوع والمتعلق.
وثانيهما: أنَّ الوجوب المأْخوذ هنا هو الوصفي لا الغائي، والأول لا يستلزم بقاء الأمر فعلاً، بخلاف الثاني.

وكلَّ من الوجهين كافٍ في رفع التنافي المذكور، واعتبار الوجوب الوصفي هنا - بمعنى إتيان الفعل ثانياً على أنه هو الواجب مع سقوط الوجوب عنه بالفعل - نظير اعتباره في الصلاة المعادة استحباباً.

قال دام ظله: حكموا بأنَّ من صلَّى يستحب [له]^(١) إعادة [ما]^(٢) فعل أيضاً.

قلت: لعلَّه من باب الاحتياط لاحتلال خلل فيها فعله أولاً قال: لا، بل قالوا به مطلقاً حتى في صورة القطع بصحة ما فعله أولاً، وقالوا باستحباب الإعادة بفعله ثانياً بعين فعله أولاً، ولم يخصصوا بها إذا كان قد فعل الأول عرضاً لبعض الأمور المعتبرة فيه بالأصل، بل في صورة القطع.

أقول: إنَّ في هذا الباب - أيضاً - طائفَة من الأخبار^(٣) دائلة عليه، والظاهر أنها دائلة على استحباب الإعادة لكون الإتيان بأزيد من دفعة أفضل من الإتيان بالملأ بمرة واحدة، فيكون من قبيل الأقل والأكثر الذي هو الأفضل من الأقل، فإنَّ الأمر وإن كان يسقط بالأقل، لكنَّ الامتنال بالمعنى المتقدم يقوم بالمجموع لكونه أفضل من الأقل وحده.

ثم إنَّه على تقدير عدم إمكان ما قدمنا قد ذكرنا أنه لا بدَّ أولاً من التأويل

(١) إضافة يتضمنها السياق.

(٢) الظاهر أنه يريد نظير الحديث: ٩ من الباب: ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة / من كتاب الصلاة / من الوسائل: ٤/٤٥٦ والحديث: ٣٤ من الباب: ٤٣ من أبواب صلاة الجماعة / من كتاب الصلاة / من مستدرك الوسائل: ٦/٤٩٥ - ٤٩٦.

في مثل هذه الأخبار إن أمكن، وإنّا فالطرح، ومن جملة المحامل فيها - بل أظهرها بعد تعدد حملها على ظاهرها - أن يقال: المراد بها استحباب الفعل نفسيًّا من دون النظر في إتيانه إلى أنه هو الواجب أولاً.

وبعبارة أخرى: إنَّ الفعل قبل إيجاد الفرد الأول كان واجباً، وبعده خرج عن كونه [واجبًا]، وصار حكمه -واقعاً- الاستحباب مستقلًا، فهو في وقت له حكم في عرض حكمه في وقت آخر، لا في طوله؛ لأن يكون موضوع أحدهما ملحوظاً فيه الآخر، وإنما أطلق لفظ الإعادة تعريفاً وتشخيصاً للمأمور به في الآن الثاني بالأمر الندي، فإنه عين المأمور به أولاً، ويحمل قوله - عليه السلام - «و يجعلها الفريضة» على معنى أنها تقع مثلها.

هذا، ثم إنَّ هذا الذي ذُكر ليس من الثمرات بين القول بالطبيعة وبين القول بالمرة بائي من معنويتها لجريانه على كل تقدير وقول: أما على القول بالطبيعة فواضح.

وأما على القول بالمرة لا بشرط فكذلك.

وأما عليها بشرط لا فيفرض الكلام فيها إذا أتى بالفرد الثاني منفرداً عن غيره، فافهم وتأمل جيداً.

السادس : اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على أقوال معروفها قولان:

أحدهما: دلالته عليه مطلقاً.

وثانيهما: عدمها مطلقاً.

ومرادهم بالتكرار هو الدوام - كما هو المقصود به في كلام بعضهم - لا مجرد مسمى التكرار كما هو أبعد الاحتمالين في كلام القائلين به في الأمر. ثم إنه يمكن النزاع هنا على حذوهما مرّاً في الأمر، فيكون الكلام في وضع صيغة النهي، فالقائل بذلك على الدوام يدعى وضعها لخصوص ذلك، والنافي لها ينفي وضعها كذلك و يجعلها للأعمّ، أو مشتركاً بين الدوام والمرة، أو لخصوص المرة.

ويمكن أن يكون في الدلالة الالتزامية: بمعنى أنها بعد الاتفاق على وضع صيغة النهي لطلب ترك الطبيعة اختلفوا في أن ذلك هل يستلزم الدوام أولاً؟ فيكون النزاع حينئذ راجعاً إلى أن الطبيعة المأخوذة في النهي هل هي أخذت على وجه لا يصدق تركها إلا بترك جميع أفرادها المتشخصة بغير الزمان والمتشخصة به - فيكون طلب تركها دالاً بالدلالة الالتزامية العقلية على إرادة الدوام؛ حيث إن فعلها في كل آن وزمان فرد من أفرادها - أو أنها أخذت على وجه يصدق تركها بترك بعض أفرادها، فعلى هذا لا يقتضي النهي العموم بالنسبة إلى جميع الأفراد في زمان - أي المتشخصة بغير الزمان - فضلاً عن اقتضائه العموم بالنسبة إلى الأفراد المتشخصة به؟

وعلى الثاني: يمكن أن يكون النزاع في وضع المادة المعروضة للنبي بأن يكون الخلاف في أنها هل وضعت للطبيعة مع اعتبارها على الوجه الأول أو على

الوجه الثاني.

وكيف كان، فعلى هذا لا يختص النزاع بصيغة النهي، بل يجري في كل طلب متعلق بترك الطبيعة، سواء كان بصيغة النهي أو بصيغة الأمر كـ(اترك الزنا)، أو بـنهاية النهي كقوله: (نهيتك، أو أنهاك عن الزنا، أو أنت منهي عنه)، أو بغير مادته كـمادتي الإرادة والطلب المتعلقين بترك الطبيعة كـ(أريد، أو أطلب منك ترك الزنا) أو بـنهاية الأمر كـ(أمرك بترك الزنا، وأنت مأمور بتركه)، وهكذا. ويمكن أن يكون النزاع في النهي بصيغة النهي، لكن يكون النزاع في اقتضاء هذا النهي للدلوام وعدمه في الأعم من اقتضاء الصيغة، فيصبح للقائل بالدلوام الاستناد إلى كل واحدة من جهتي المادة والهيئة، وعلى المانع إبطال الدلالة من كلتا الجهتين.

الظاهر من بعض التأخررين، كالمحقق القمي^(١) - قدس سره - ذلك؛ حيث إنه أجاب عن القائل بالدلوام بإبطال الدلالة من كلتا الجهتين، ولم يقتصر على إحداهما.

وكيف كان، فتحرير محل النزاع بينهم ليس بهم لنا، وإنما المهم تحقيق الحال واختيار ما ينبغي أن يقال على كل من الجهتين، فنقول: الحق عدم دلالة صيغة النهي إلا على مجرد طلب ترك الطبيعة - كما في صيغة الأمر - من دون التعرض لها لبيان الدلوام أو المراء، وهذا لا ينبغي أن يشك فيه من له أدنى تأمل، فإذا انحصر المقال في تحقيق الحال في المادة المعروضة لها، فنقول:

ينبغي أن نفرض الكلام فيها أولاً بالنسبة إلى أفراد الطبيعة الغير

(١) القوانين: ١٣٨ / ١ عند قوله: (احتَجُوا بِأَنَّ النَّهِيَ...). إلى قوله: (فلا يمكن إثبات الدلوام والتكرار للنهي لا من جهة المادة ولا من جهة طلب الترك).

المشخصة بالزمان، فإنَّ الحال فيها أظهر، فبعد ظهورها فيها تظهر في الأفراد
المشخصة بالزمان لعدم الفرق.

فأعلم أنه يمكن دعوى كون الطبيعة المأخوذة في متعلق النهي على وجه
لا يصدق تركها إلا بترك جميع أفرادها؛ نظراً إلى ما نقطع به من أنَّ وجه اعتبار
الطبيعة في النهي متَّحد [مع] وجه^(١) اعتباره في الأمر، فبائي وجه أخذت هناك
 فهي مأخوذة على ذلك الوجه هنا، ولا ريب أنها هناك إنما أخذت على وجه لا
يصدق تركها إلا بترك جميع الأفراد، وذلك للاتفاق هناك على أنَّ الأمر بالشيء
يقتضي النهي عن الضَّدِّ العام أي ترك المأمور به ويستلزم، ولو لا اعتبار الطبيعة
في متعلق الأمر على هذا الوجه لما تم الاستلزم؛ لتوقفه على فرض التناقض بين
الفعل والترك بالنسبة إلى الطبيعة ليستلزم عقلاً من الأمر بفعلها النهي عن
تركها، وإنَّ فلو فرض كون الطبيعة هناك بحيث يصدق تركها بترك بعض
الأفراد فلا تناقض بين وجودها وعدمها - حينئذ - ولا بين فعلها وتركها، فلا
يستلزم طلب فعلها النهي عن تركها، فإذا ثبت بذلك كونها مأخوذة على ذلك
الوجه ثبت^(٢) كونها كذلك في المقام، فيتم المطلوب.

وحاصل ذلك الوجه: أنَّ الطبيعة إنما اعتبرت وحدانية غير ملحوظ
فيها التكثُر، ولا ريب أنَّ الأمر الوحداني لا ينتفي إلا بانتفاء جميع مصاديقه من
الآحاد؛ إذ بوجود واحد منها - ولو كان هو وحده مع انتفاء غيره من الأفراد -
يصدق وجود ذلك الأمر الوحداني لوجوده في ضمنه، وعدم صدق انتفاءه بانتفاء
سائر الأفراد؛ لأنَّ^(٣) بانتفائها لم ينتف الأمر الوحداني، فإنَّ المنفي حينئذ تكثُر

(١) في الأصل: متَّحد لوجه .

(٢) في الأصل: ثبت... .

(٣) في الأصل: لأنَّ .

أفراد، وهو غير ملحوظ فيه.

وحقيقة ذلك الوجه: أن تعتبر المهمة المدلول عليها بالمادة المعروضة للنبي متّحدة ومتفرّدة في حدّ نفسها وبجرّة عن ملاحظة الأفراد، فلذا لا يجوز فيها اجتماع النقيضين بأيّ بُيُّول: هي موجودة ومعدومة؛ لأنّ اتحاد موضوع القضيتين، وهي نفس الطبيعة المتّحدة، فلا يصدق انتفاؤها إلّا بانتفاء جميع الأفراد؛ إذ مع وجود واحد منها فتدرك الحقيقة المتّحدة متحقّقةً وموجودةً يقيناً، فلا يمكن أن يقال: إنّ تلك الطبيعة معدومة.

وأمّا الوجه الآخر: فحقيقته^(١) هي أنّ تعتبر الطبيعة على وجه غير ملحوظ فيه الاتّحاد والتّكّر؛ بحيث تكون الطبيعة على هذا الوجه صالحة لطروه^(٢) كلّ من القيدتين عليه، وكذا لتقييدها بالوجود والعدم معاً؛ وذلك لعدم اقتضانها حينئذ لشيء منها، بل هي صالحة لكلّ منها، فيصدق وجودها بوجود فرد واحد، وعدمها بعدم بعض آخر، فيصدق عليها في آن واحد أنها موجودة ومعدومة إذا كان بعض أفرادها موجوداً وبعضها معدوماً.

وملخصه: أن تؤخذ الطبيعة المراده بالمادة المتعلّقة للنبي عبارة عن نفس حقيقة الشيء الغير المقتضية لشيء من الطوارىء والواحـق والقيود مطلقاً - من حيث الحالات والأزمان والأفراد والقلة والكثرة، بل الوجود والعدم - بمعنى أنها غير ملحوظ وغير مأْخوذ فيها شيء من الطوارىء مطلقاً، الصالحة لاعتبار كلّ واحدة من تلك الطوارىء فيها؛ بمعنى أنها لا تنافي شيئاً منها، بل بحيث بأيّ منها

(١) وبعبارة أخرى: يكون المراد حينئذ هي الطبيعة الالاشرط المقسمة، وهي المقسم بين الالاشرط القسمى وبشرط شيء وبشرط لا، ومرجع الوجه الأول إلى اعتبارها بالالاشرط القسمى، فإنّ حاصل المقصود منها اعتبارها مطلقة بحيث يكون الاطلاق قياداً لها، فلذا لا يصدق تركها حينئذ إلا بترك جميع الأفراد. لمحررها عفاه عنه.

(٢) في الأصل: (طريان)، ولم نعثر على هذا المصدر في كتب اللغة.

لواحظت واعتبرت فهي لا تخرج عنَّا عليه، ومع أيِّ منها يصدق حقيقة أنها هي؛ إذ حينئذ تكون تلك الطوارئ من حالاتها اللاحقة لها، واختلاف حالات الشيء لا يخرجه عن كونه هو ذلك الشيء، فهي صادقة على القليل والكثير؛ لكون كل منها حقيقة منها، وعلى الموجود من أفرادها وعلى المدعوم منها لذلك، إذ بعد فرض كون شيءٍ فرداً منها فذلك الشيء هي بعينها، فبوجوهه يصدق أنها موجودة حقيقة وبانعدامه يصدق أنها معدومة كذلك؛ إذ حينئذ يترتب قياس من الشكل الثالث، فيقال: إنَّ هذا الشيء تلك الماهية وهذا الشيء موجود، فينتج أنَّ تلك الماهية موجودة، أو يقال في الكبri: وهذا الشيء معدوم، فينتج أنَّ تلك الماهية معدومة، مثلاً بعد فرض كون زيد إنساناً حقيقة فإذا كان موجوداً يقال: إنَّ زيداً إنسان، وزيد موجود، فينتج: أنَّ الإنسان موجود، وإذا كان معدوماً يقال: إنه إنسان، وهو معدوم، فينتج: أنَّ الإنسان معدوم، وإذا فرض أنَّ فرداً من تلك الماهية موجود وفرداً منها معدوم، فيحصل حينئذ قياسان من الشكل الثالث، فينتجان حينئذ: أنها الآن موجودة ومعدومة.

وكيف كان، فلا شبهة في أنَّ كلَّ حكم ثابت للمقيَّد ثابت للمطلق؛ لأنَّه عينه حقيقة.

وبالجملة: إذا اعتبرت الطبيعة المتعلقة للنفي بهذا المعنى فهو - لكونه غير مقتضٍ [شيء]^(١) من الخصوصيات والطوارئ حتى الوجود والعدم، فكيف بخصوصية الأوصاف والأفراد والحالات والأزمان - يمكن فيه اجتئاع النقيضين إذا كان بعض أفراده موجوداً وبعضها معدوماً - كما عرفت - فإنَّ اجتئاعهما إنما يمتنع إذا كان المورد مقتضاً لأحدهما، وكذا يجوز ارتفاعهما عنه إذا لم يوجد منه

نهي أصلًا^(١): إذ المفروض عدم اعتبار شيء منها فيه، بل هو أمر مشترك بينها، فيقال: إنه ليس بموجود ولا بمعدوم لخروج الوجود والعدم عنه، هذا حال النقيضين.

وأما الضدان فحالها بالنسبة إليه أظهر، فيجوز اجتماعها^(٢) فيه: لما من في وجه اجتماع النقيضين فيه، وكذلك يجوز ارتفاعهما عنه بالأولى، ولكن أن توجه ارتفاع النقيضين عنه بما مرّ في اجتماعهما فيه، وتقريره:

أنه بعد فرض أن كلَّ فرد منه حقيقة هو ذلك الشيء، فإذا فرض وجود فرد منه وانعدام آخر، فيصدق عليه باعتبار الفرد الموجود أنه ليس بمعدوم وباعتبار المعدوم أنه ليس بموجود، لجريان القياس المتقدم بعينه هنا – أيضًا – فلا حاجة إلى فرض عدم وجود شيء منه أصلًا، وهذا هو الوجه الذي ينبغي الاستناد إليه، ولم أرأ أحداً التفت إليه. هذا، وافهمه واغتنم.

فلنرجع إلى ما كنا فيه، فنقول:

إن اتحاد وجه اعتبار الطبيعة في الأمر والنفي مسلم، لكن اعتبارها في الأمر على الوجه الأول من نوع، بل الظاهر اعتبارها فيه على الثاني، والتمسُّك بالاتفاق على استلزم الأمور بالشيء للنفي عن تركه مغالطة؛ لعدم إفادته لما ذكر؛ فإنَّ متعلق النفي الضمني هناك إنما هو ترك الفعل المتعلق للأمر لا نفس الفعل، والترك المضاف إنما يتبع ما أضيف إليه في جانب الأمر؛ فإن اعتبر الفعل في الأمر

(١) أما ارتفاع الوجود عرضًا ظاهر^(٣). وأما العدم فلأنه حينئذ أزيز، والعدم الأزيز ليس عدمه وإنما يصدق عدمه إذا اعتبر بالنسبة والإضافة إلى ما يكون من ذلك الشيء، فتأمل. لمحرره عفا الله عنه.

(٢) في الأصل: اجتماعه...

(٣) في الأصل: أما ارتفاع الوجود عرضي ظاهر...

على وجه يعم جميع أفراده الأزمانية وغيرها يكون^(١) الترك - أيضاً - كذلك، فيكون المراد بالنهي المنع من ترك الفعل بجميع أفراده زمانية وغير زمانية، وإن اعتبر في جانب الأمر على وجه يتحقق امتنال الأمر المتعلق به بإيجاد فرد واحد منه فيكون الترك - أيضاً - كذلك، والأمر بالشيء إنما يستلزم النهي عن تركه على وجه أمر به لا مطلقاً، فإنَّ مجادات شيء إنما تقتضي نفي نفي ذلك الشيء على وجه اعتبار في الإيجادات، وهذا معنى ما يقال - في دفع التمسك بأنَّ النهي للدوم، فيكون الأمر كذلك - من أنَّ النهي الذي للدوم هو النهي المستقل لا الضمني، فإنه تابع للأمر.

وكيف كان فالظاهر المتادر عرفاً من النهي إنما هو عوم الترك بالنسبة إلى أفراد الطبيعة المنهي عنها مطلقاً زمانية وغير زمانية، وقد عرفت أنَّ ذلك ليس من جهة اقتضاء الصيغة وظهورها في ذلك، فحينئذ هل هو من وضع المادة - بمعنى أنها موضوعة للطبيعة على الوجه الأول - أو من جهة شاهد خارجي وقرينة عامة لازمة للفظ في جميع الموارد على اعتبار الطبيعة على الوجه الأول - بمعنى أنَّ معنى المادة ليس إلا نفس حقيقة الفعل بنحو ما عرفت - فلا يستلزم النهي عن الطبيعة على هذا الوجه العموم المذكور، وإنما قامت قرينة من الخارج على اعتبار زائد في معنى المادة واعتبارها على الوجه الأول، فيفهم الاستلزم حينئذ لذلك؟

الظاهر في بادي الرأي هو الثاني، فإنَّ الظاهر أنَّ مصادر الأفعال وضعت - مجردةً عن اللواحق والطوارئ اللغوية - لحقائق الأفعال على الوجه الذي عرفت، كما أنَّ الظاهر في جميع أسماء الأجناس ذلك، فإنها - أيضاً - موضوعة كذلك لحقائق معاينتها على الوجه المذكور، فهل اللفظ في المصادر وغيرها من

أساء الأجناس في نظر الواضح كنفس المعنى، لم يلحظ فيه شيء من الطوارئ واللوائح، وإنما الملاحظ نفس اللفظ وذاته بحيث لا ينافي وضعه اعتبار قيد زائد فيه من القيود كنفس المعنى وبائي وجه اعتبار معناه من الإطلاق والتقييد بشيء أو بعدم شيء، فلا يتفاوت الحال فيه بالنظر إلى وضعه، بل على أي وجه وتقدير يكون استعماله على وجه الحقيقة لصدق معناه على كلٍ من الوجوه كما عرفت، فلذا نقول - وفقاً لبعض المحققين^(١):-

إنَّ استعمال المطلقات في المقيدات حقيقة، فإنَّها نفس المطلقات.
فعلى هذا فالنظر إلى وضع المواد فالحق مع من يقول: إنَّ النهي كالأمر في عدم دلالته إلا على طلب ترك الطبيعة من دون إفاده الدوام؛ لعدم استلزم توجُّه النفي إلى المواد - حينئذ - نفي جميع أفرادها، بل يصدق قولنا - حينئذ إذا تحقَّق بعض من أفراد الضرب مثلاً مع انتفاء الآخر - إنَّ الضرب موجود ومعدوم بمقتضى القياس الذي عرفت، فطلب تركه لا يستلزم طلب ترك جميع أفراده الغير الزمانية، فضلاً عن استلزماته لطلب ترك الزمانية منها الذي هو معنى الدوام والتكرار.

لا يقال: إنَّ حقيقة الشيء في نفسها وحدانية وإن لم تلحظ وحدانية، فما لم يلحظ التكثير فيها لا يصح جعلها موضوعة للقضيتين المتناقضتين.
لأنَّا نقول: إنَّها لو كانت وحدانية لكان اعتبار التكثير فيها منافياً لها، وهو باطل؛ لصدقها على الكثير بمثيل صدقها على الواحد، فيكشف ذلك عن عدم اعتبار الوحدانية فيها - أيضاً - وأنَّها كسائر الطوارئ تطرأ عليها، لا أنَّها مأخوذة فيها شطراً أو شرطاً، فتأمل.

ثم إنَّه قال بعض المحققين عن المتأخِّرين^(١) - بعد اختياره القول
بعد إفادته النهي التكرار -:

(ثُمَّ إنَّ ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة إنَّا هو
بالنسبة إلى الزمان والأفراد المتعاقبة بحسب تقاديه، وأمَّا الأفراد المتأيزة بسائر
ال الشخصَات فكلاً، فمن^(٢) ترك الزنا بأمرأة معينة وارتُكَب الزنا مع الآخرى فلا
يحصل له الامتثال حينئذ لأجل ذلك الترك، فإنَّ الطبيعة لم تترك حينئذ، مع أنَّ
الامتثال بالترك الآخر حينئذ محال لعدم المقدوريَّة؛ لأنَّ المقدور ما يتساوى
طراوة، فكما لا يمكن تحصيل زناين في آنٍ واحدٍ لا يمكن ترك أحدُهما في آنٍ
ارتُكاب الآخر).

وبالجملة: فلابدَ من ترك الطبيعة رأساً في آنٍ من الأوان ليتحقق
الامتثال، ولا يحصل إلا بترك جميع الأفراد). انتهى.

ولا يخفى ما فيه من الضعف لمن تأمل ما قدَّمنا، وتوضيحة:
أنَّه إنَّما أن يجعل الطبيعة المتعلقة للنهي مأخوذة على الوجه الأول، وإنَّما
أن يجعلها مأخوذة على الوجه الثاني، فعلَى الأوَّل فهو وإنْ كان مستلزمًا للعموم
بالنسبة إلى الأفراد الغير المتشخصة بالزمان، إلاَّ أنَّه مستلزم للزمانية منها - أيضًا
- فيلزم القول بالدَّوام مع أنه - قدس سره - لا يقول به ولا باعتبارها على ذلك
الوجه - أيضًا - كما هو الظاهر، وعلى الثاني - كما هو الظاهر من كلامه بل
الصريح - فقد عرفت أنه لا يقتضي العموم بالنسبة إلى الأفراد مطلقاً من غير
فرق بين الزمانية منها وغيرها.

وكيف كان ، فقد علمت أنه لا فرق بين الأفراد الزمانية وغيرها بوجه

(١) قوانين الأصول: ١٣٩/١

(٢) في الأصل: (فلا، كمن...). وقد أثبتنا العبارة كما في المصدر.

من جهة العموم وعدمه، فإن بياني على الوجه الأول فالعموم ثابت مطلقاً، أو على الثاني فهو منفي مطلقاً من غير فرق أصلاً، فظهور ضعف تعليمه بقوله: (إإن الطبيعة لم ترك حينئذ)؛ لما عرفت من أنه إذا بياني على الوجه الثاني فترك الطبيعة صادق بترك بعض أفرادها وإن كان مع وجود بعض آخر.

ثم إن قوله: (مع أن الامتنال بالترك الآخر - حينئذ - محال) أضعف من

الوجه الأول:

أما أولاً - فلأن الأفعال المنفي عنها لم تنحصر في الزنا الذي لا يمكن ارتكاب فردان منه في آن واحد، بل في غاية الكثرة، وأكثرها مما يمكن فيه ذلك، كأكل مال الغير، وقتل الغير، وسرقة مال الغير، وضرب الغير، وشتمه، ولعنه إلى غير ذلك مما يكاد أن لا يحصى؛ لإمكان قتل شخصين في آن واحد، فيتحقق قتلان، وأكل مال اثنين، وسرقتة، فيتحقق تصرّفان في مال الغير وسرقاتان، فكانه - قدس سره - قصر النظر في^(١) مثل الزنا.

واما ثانياً - فلأن الاشتغال بضد الشيء لا يخرج ذلك الشيء عن تحت القدرة، بل هي باقية عليه، نعم الاشتغال بالضد مانع فعلاً عن الاشتغال بالشيء، وليس هذا من معنى انتفاء القدرة، فافهم.

فلنرجع إلى ما كنا في صدده فنقول: **أما الشاهد على اعتبار الطبيعة المتعلقة للنبي على الوجه الأول** فيقرر على وجهين:

أوجههما: أنه لو كان المعتبر في النبي الطبيعة بحيث يصدق تركها بترك بعض الأفراد يلزم عدم الفائدة في النبي لحصول تركها باعتبار بعض أفرادها لا حالة، فيكشف ذلك [عن] أن المعتبر هي بعنوان الإطلاق والوحدانية الذي يلزمها انتفاء جميع الأفراد.

ودفع اللغوية: بأنَّ الترک - باعتبار ترك بعض الأفراد - إنما يقع لا على وجه التَّعْبُدِ، فيمكن اعتبار الطبيعة المنهي عنها على الوجه المذكور؛ ليكون تركها المتحقق بترك بعض الأفراد عبادة.

مدفوع: بأنَّ الكلام في النهي المطلق، لا فيما علم كونه تعبديةً.

نعم الذي ذكرنا من الوجه لا يتم في بعض الموارد، وهو ما إذا كان الفعل المنهي له استمرار وبقاء، فلا مدفع حينئذ عن التزام حصول الامتثال - نظراً إلى ظاهر المادة - بترك بعض الأفراد وبعض الأزمان.

وثانيهما: إثبات عموم النهي بدليل الحكمة.

وفيه: أنه على تقدير تمايّته لا يجعل اللفظ ظاهراً فيه، فعلى هذا لو جاء دليل من الخارج دالاً على خروج بعض الأفراد لارتفاع^(١) به موضوع ذلك الدليل، ولا يعقل المعارضة بينه وبين ذلك العموم المستفاد من دليل الحكمة، مع أنَّا نعلم أنَّ النهي ظاهر في العموم بحيث يعارض ما دلَّ على التخصيص والتقييد. وهذا كله بالنظر إلى باديء الرأي.

لكن التحقيق: أنَّ تعليق النفي الذي منه النهي على الطبيعة من حيث هي - بمعنى عدم ملاحظة شيء معها - يدلَّ التزاماً عقلاً على نفي جميع أفرادها، ولا حاجة إلى ملاحظة إطلاق الطبيعة ووحدتها، بل يكفي ملاحظة نفس الطبيعة^(٢) مع قطع النظر عن كلَّ القيود الطارئة عليها، كما أنَّ تعليق الإيجاب على النحو المذكور لا يستلزم إلا إيجاب فرد واحد بمعنى أنَّ الذي يتوقف عليه صدق وجود الطبيعة عقلاً ليس أزيد من ذلك.

وتوسيع ذلك: أنَّ اعتبار الطبيعة وأخذها - سواء في مقام الوضع أو

(١) في الأصل: غير ترفع.

(٢) ويسمى الطبيعة بهذا الاعتبار باللابشرط. لحرره [عفا الله عنه].

الاستعمال - ينحصر عقلاً في ثلاثة أقسام:

فإن المعتبر إياها يجعلها موضوعاً لحكم محمول إيجابي أو سلبي، فهو إما أن يأخذ [ها] نفسها موضوعاً لذلك الحكم مع قطع النظر عن كلّ القيود والطوارئ عليها حتى تقيّدها بالإطلاق والوحدة - بمعنى أنه لا يلاحظ إلا نفس الطبيعة .. أو لا، وعلى الثاني: إما أن يكون الملحظ معها وجود أمر، وإما أن يكون عدمه، فيعبر عنها بالاعتبار الأول بالطبيعة الابشرط، وبالاعتبار الثاني بها بشرط شيء، وبالثالث بها بشرط لا.

واعتبارها بملاحظة كونها مطلقة ومتحددة داخل في الثاني، كما أن التحقيق: أن اعتبارها على وجه يصدق فيها السلب والإيجاب الجزئيان داخل فيه أيضاً: إذ لا يخفى على المتأمل أنه لو لا اعتبار القيود وتقيّدها بها [لم] يصح^(١) صدق السالبة والموجبة الجزئيتين فيها عقلاً، ويكون الحال فيها كالحال في الجنسي الم حقيقي في القضايا الشخصية؛ إذ لو كان المأمور والملاحظ هي نفس الطبيعة لا بذلك الشرط فهي وحدانية يتوقف صدق الترك والانتفاء إذن عقلاً على ترك وانتفاء جميع أفرادها - كما سيجيء توضيحه - فیناقض الموجبة الجزئية، وصفة الاتّحاد قد تحصل لها بملاحظة تقيّدها بها، وقد تحصل بعدم ملاحظة غيرها معاً، وإذا كانت هي متّحدة فالمصحح لصدق انتفائها عقلاً إنّها هو انتفاء جميع الأفراد، كما أن المصحح لصدق وجودها عقلاً إنّها هو وجود فرد واحد منها بحيث لا حاجة إلى أزيد منه.

هذا بخلاف ما إذا اعتبرت بملاحظة تقيّدها بالقيود من حيث الأزمنة والأمكنة والحالات والأفراد؛ لصدق الانتفاء حينئذ بانتفائها بملاحظة بعض القيود وصدق وجودها بملاحظة وجود بعضها.

(١) في الأصل: لا يصح ..

والسر فيه: اختلاف موضوع القضية الموجبة والسائلة الجزئيتين وتعدده بتعدد القيود، فيقال: إنَّ الضرب موجود في يوم الجمعة ومعدوم في السبت، أو موجود باعتبار هذا الفرد منه وهو الضعيف ومعدوم باعتبار فرد آخر منه، وهو الضرب الشديد، وهكذا، فيكون الموضوع في كلَّ واحدة من القضيتين غيره في الأخرى، فإنَّ القيود الواردة على الطبيعة الواحدة مكثرةٌ لها من حيث الموضوعية للحكم.

هذا، وأمّا [من] حيث كونها مقسماً للاعتبارات الثلاثة - الذي يعبر بمالحظته عن الطبيعة بمطلق الطبيعة وبالابشرط المقسمي أيضاً - فهو ليس من اعتباراتها، وإلا لزم أن يكون لاعتبارها قسم رابع. التالي باطل بضرورة العقل: لأنحصره عقلاً في الثلاثة، فالملقدم مثله، بل إنّها هو اعتبار مقسمي منتزع عند العقل عن الاعتبارات الثلاثة، وليس له وجود وتحقق بدونها، بل بأحددها، فإنَّ المقسم عين الأقسام بالعنوان الإجمالي.

قال سیدنا الأُستاذ - دام ظله - ونعم ما قال بالفارسية: این اعتبار دوروغی است که عقل انتزاع میکند از اعتبارات ثلاثة مذکوره که واقع وحقیقتی از برای او نیست تا اینکه اینهم یکی از اعتبارات ماهیت باشد. انتهی.

ثم إنَّ المعتبر والملحوظ في حال الوضع في المصادر وغيرها - من أسماء الأجناس مطلقاً من جهة اللفظ والمعنى كليهما - إنما هو اللفظ والطبيعة الموضوع لها بالاعتبار الأول قطعاً، بل اتفاقاً - أيضاً - بمعنى أنَّ الواضح لاحظ نفس اللفظ وذاته مع قطع النظر عن الطوارئ اللفظية من اللام والتثنين، وعن خصوصيات التراكيب، ولا حظ نفس المعنى مع قطع النظر عن القيد والطوارئ المعنوية من حيث الأفراد والأزمان والحالات والأمكنة، فوضع الأول على النحو

المذكور للثاني كذلك، فلذا^(١) يكون استعمال اللفظ مع القيود اللغوية فيه مع كلّ واحد من القيود المعنوية - إذا لم يرد المخصوصية من اللفظ - على وجه الحقيقة؛ حيث إنَّ عدم اعتبار الشرط لا يقضي بعده، بل يجتمع مع ألف شرط، فلا يقال: إنَّ الموضوع هو اللفظ مجردةً عن القيود، فاستعماله معها استعمال لغير اللفظ الموضوع بإزاء ذلك المعنى فيكون مجازاً، أو يقال: إنَّ الموضوع له هو ذات المعنى مجردة، فاستعمال اللفظ فيه مع كونه مقيداً بشيء من القيود استعمال له في خلاف ما وضع له، فـ[هو] مجاز.

إذا عرفت ذلك كله فاعلم: أنَّ الطبيعة في مقام الحكم والاستعمال إن أخذت على الوجه الأول من الثلاثة - سواء في المصادر مطلقاً مجردة، أو في ضمن المشتقات وفي غيرها من أسماء الأجناس - فلا ريب أنَّ الملحظ حينئذ إنما هو أمر وحداني، وهو نفس الطبيعة، وليس نظر المتكلم إلى الأفراد - حينئذ إلا من حيث كونها مرايا كاشفة وحاكية عن تلك الصورة الوحدانية موجودة لها على حد سواء؛ بمعنى أنَّ كلَّ واحد منها إنما يحكي عمَّا يحكي عنه الآخر، ويوجد ما يوجده الآخر، ولازم ذلك عقلاً تحقق الأمر الملحظ، وهو الطبيعة المعتبرة على الوجه المذكور بوجود واحد من الأفراد بحيث لا حاجة في صدق وجودها إلى وجود أزيد منه، بل المصحح لصدقه عند العقل يتحقق بتحقق فرد

(١) قال دام ظله: فرق بين اعتبار الطبيعة على الوجه الأول في مقام الحكم والاستعمال وبين اعتبارها على ذلك الوجه في مقام الوضع، فإنَّ المستعمل إذا أخذها على ذلك الوجه فهو إنما يأخذها من دون نظر إلى وجود شيء منها أو عدمه - بمعنى أنه لا ينفت إلى شيء منها حينئذ وأما الواضح فهو أولاً ينفت إلى اعتباراته الثلاثة في مقام الحكم والاستعمال، ثم يقطع النظر عن تلك الاعتبارات حتى اعتبارها لا يشرط، ويضع اللفظ لنفس الطبيعة وإن كانت الطبيعة لا تتفكر عن أحد الاعتبارات المذكورة في مقام الحكم، لكنها غير منظور إليها في مقام الوضع، فعلى هذا فيرجع حاصل الفرق إلى اعتبارها على الوجه المذكور في مقام الوضع أوسع منه دائرة في مقام الحكم والاستعمال، فاقفهم واغتنموا لحرر الله عفواً عنه.

واحد من غير حاجة إلى أزيد منه، واتفاقه باتفاق جميع الأفراد؛ إذ بوجود واحد منها - كما عرفت - يصدق وجوده البَتَّة، والأفراد الآخر على تقدير وجودها لا تكون موجودة لغير ما أوجد ذلك الفرد، والمفروض وجوده به، ولا مؤثرة في عدم ذلك الموجود؛ فإنَّ عدمها إنما هو عدم اقتضاء وجوده، لا اقتضاء عدمه؛ إذ المفروض كفاية وجود كلِّ من الأفراد في وجوده وتساواها في ذلك وكونها موجودة لأمر واحد، وهو ذلك الموجود، فإذا صدق وجوده يمتنع^(١) صدق عدمه.

نعم لو اعتبرت الطبيعة متقيدة بخصوصيات الأفراد فهي حينئذ لانحلالها إلى أمور متعددة يصدق ترك بعض الأفراد مع وجود بعض آخر، والفرق بين هذا وبين الاعتبار السابق أنَّ الأفراد هنا حقيقة اعتبار كل منها موضوعاً مستقلاً للحكم ويكون النظر إلى خصوصياتها.

وبعبارة أوضح: إنَّ الطبيعة إنما اعتبرت بملاحظة كلَّ واحدة من خصوصيات الأفراد، فيكون كلَّ فرد موجداً لما يغاير ما أوجده الآخر، وحاكيأً عما يغاير المحكي بالآخر، فإنَّ النظر في كلِّ منها حينئذ إلى الحصة الخاصة من الطبيعة الموجودة في ضمه، لا إلى القدر المشترك بين تلك الحصص - كما في القسم السابق - فيصدق السلب والإيجاب الجزئيين فيها - حينئذ - لاختلاف موضوعهما وتعددهما باعتبار التقيد، فإنَّ انتفاء كلِّ من الأفراد حينئذ مؤثر في انعدام الطبيعة المتقيدة به، كما أنَّ وجوده مؤثر في وجودها كما في الاعتبار السابق فنظهر الشمرة بين الاعتبارين في جانب النفي.

وبالجملة: فقد ظهر من ذلك توقف صدق المتناقضين كالضدين في الطبيعة على اعتبار أمر زائد على اصلها، وأنما لو خلَّت ونفسها يمتنع فيها ذلك كما عرفت.

(١) في الأصل: فمتنع..

وكيف كان فقد عرفت سابقاً دخول اعتبار الطبيعة على هذا الوجه في القسم الثاني من الأقسام الثلاثة لاعتبارها، والكلام الآن في اعتبارها على الوجه الأول منها، وقد عرفت أنَّ المصحح لصدق انتفائها وتركها عقلاً - حينئذ - إنما هو انتفاء وترك جميع الأفراد، كما أنَّ المصحح لصدق وجودها - حينئذ - عقلاً وجود فرد منها، فيدلُّ اللفظ بالالتزام العقلي من جهة إطلاق معنى المادة الذي هي الطبيعة في صورة النفي على انتفاء وترك جميع الأفراد بحيث يكون ظاهراً في عموم النفي على وجه لو جاء دليلاً من الخارج على خروج بعض الأفراد لعارض ظهوره ذلك الدليل، فيلاحظ قاعدة التعارض بينها من التعادل والترجيح، وفي صورة الإثبات على إرادة وجود أحد الأفراد على البديل دون الأزيد، فالظاهر منه حينئذ ليس أزيد من فرد واحد على البديل لا غير، فلذا يحتاج عموم الحكم لجميع الأفراد إلى ملاحظة شاهد خارجي من دليل لفظي أو إجماع إن وجد أحدهما، وإلاً فيرجع إلى دليل الحكمة لو جرى في المورد، فيتوقف الحكم بالعموم حينئذ على إحراز مقدمتي دليل الحكمة من عدم فائدة ثبوت الحكم لبعض الأفراد، ومن كون المقام مقام البيان^(١)، والمقدمة الثانية لا تحرز غالباً إذا كان اللفظ وارداً في مقام الحاجة والعمل، فإنَّ الواجب من البيان هو في مقام العمل، وإلاً يجاز تأخيره إلى وقت الحاجة. نعم لو لم يأتِ البيان إلى وقتها فالحكم كما في صورة وروده وقتها.

وكيف كان، فلابدَّ من إحراز كون اللفظ المطلق في مقام البيان وإنما جاز الحكم بالعموم. هذا بخلاف صورة النفي، فإنه يحكم به من حين ورود اللفظ مطلقاً.

(١) أي إحراز كون المتكلَّم في مقام بيان مقصوده، وهذا يمكن إحرازه من قرينة خارجية، ومع فقدها فلا يحرز إلا إذا ورد حال العمل أو قبله مع عدم بيان الخلاف إلى ذلك الوقت. لحرره عفا الله عنه.

والسر: أنَّ اللفظ في تلك الصورة بمعونة العقل ظاهر في العموم، فهو بيان، فيتمسَّك بظهوره على العموم، بخلافه في الصورة الثانية، فإنَّ الذي يظهر منه التزاماً بمعونة العقل إرادة وجود أحد الأفراد، وأمّا الزائد عليه فهو ساكت عنه، فيتوقف الحكم بالعموم على إحراز المقدَّمتين المذكورتين، ولذا يحكم بثبوت الحكم الثابت للطبيعة في تلك الصورة لكلَّ واحد من أفرادها بعين ثبوته للطبيعة، فيحكم بثبوت الحرمة النفسية الثابتة للطبيعة لكلَّ واحد من أفرادها كذلك، وكذلك في صورة ثبوت الحرمة الغيرية، فإنَّه يحكم بها كذلك لكلَّ من الأفراد. هذا بخلاف صورة الإثبات، كما إذا وجبت الطبيعة بالوجوب العيني، فإنَّه لا يسري ذلك الحكم إلى كلِّ من أفرادها، بل الثابت حينئذ إنَّها هو الوجوب التخييري لا غير.

وأيضاً اللفظ في الصورة الأولى ظاهر في العموم وبيان له، فلذا يعارض ما دلَّ من الخارج على التخصيص ، بخلافه في الصورة الثانية إذا الحكم بالعموم من جهة دليل الحكمة، فإنَّ دليلاً الحكمة لا يجعله ظاهراً في العموم، فلذا لا تعارض بينه وبين ما دلَّ على التخصيص ، بل ذلك الدليل وارد على دليل الحكمة^(١)؛ لكونه رافعاً لموضوعه، وهو عدم البيان.

فإنْ قلت: إنَّ الشكَ في إرادة العموم في صورة الإثبات إنَّما يكون من جهة الشكَ في تعليق الحكم على نفس الطبيعة، أو عليها باعتبار تقييدها بعض الأفراد، فلو فرض إحراز أنه معلَّق عليها نفسها فالحال فيها كالحال في الصورة

(١) فإنَّه يقال - في تقرير دليل الحكمة إذا جرى في مورد بأن يكون الحكم معلقاً على الطبيعة مع عدم إفاده لثبوته لبعض أفرادها -: إنَّ المراد به إنَّما ثبوته لجميع أفراد الطبيعة، أو ثبوته لبعضها، لا سبيل إلى الثاني؛ لعدم دلالة الخطاب عليه، فإنَّ الحكم ثابت للطبيعة، فلا يصلح كونه بياناً للثاني، فاعتبر المتكلَّم عليه إذا كان مقصوده الثاني إخلال بفرضه، فتعين الأول. لمحرره عفا الله عنه.

الأولى من جهة سريان الحكم الثابت لها إلى جميع الأفراد.

قلنا: إثراز تعليق الحكم على الطبيعة نفسها مشترك الاعتبار في الصورتين إلا أنه يكفي في صورة النفي في ثبوت عموم النفي لجميع الأفراد مجرد إثراز هذه الصغرى من غير حاجة إلى ضميمة مقدمة أخرى - كما عرفت - بخلاف صورة الإثبات: ضرورة أنه يصحّ ثبوت الحكم لبعض أفراد الطبيعة صدق ثبوته لنفس الطبيعة، فيقال - فيما إذا قام فرد من أفراد الرجل -: إنه قام الرجل؛ يعني طبيعة الرجل، هذا بخلاف ما لو قام فرد منها ولم يقم آخر، فلا يصحّ أن يقال حقيقة: إنه ما قام الرجل، أو لا رجل قائمًا، فإنَّ ثبوت القيام بفرد الآخر له مانع عن صدق ذلك.

وهكذا الحال في صورة الإنشاء، فإنه يصحّ تعليق الحكم الإثباتي على نفس الطبيعة مع كونه ثابتاً لبعض أفرادها، فيقال: (اعتق الرقبة) مع أنَّ وجوب العتق ثابت للمؤمنة منها، بخلاف صورة النفي، فإنَّ النفي عن فرد وطلب تركه لا يستلزم طلب ترك أصل الطبيعة لعدم الملائمة بين نفي فرد ونفي الطبيعة.

وكيف كان، فلما كان المصحح لصدق الشبوت على الطبيعة عقلًا الشبوت بالنسبة إلى بعض أفرادها، فيجوز تعليق الإثبات على نفس الطبيعة، ويصدق الشبوت لها، فلذا لا يلزم من ثبوت الحكم لنفس الطبيعة سريانه إلى جميع أفرادها إلا بعد إثراز أنَّ المتكلِّم في مقام بيان تمام مراده، وأنَّه لو كان المراد ثبوت الحكم لبعض أفراد المطلق - والمفروض إطلاق اللفظ - يلزم كونه مخللاً بعرضه؛ لعدم صلاحية تعليق الحكم على المطلق لكونه بياناً لبعض الأفراد، فيجب أن يكون المراد ثبوت الحكم للطبيعة مع قطع النظر عن خصوصية أفرادها، فيسري الحكم لجميع الأفراد لذلك.

هذا بخلاف صورة النفي؛ إذ بعد كون وجود فرد واحد مصححاً عقلًا

لصدق وجود الطبيعة يمتنع^(١) صدق انتفائها بانتفاء بعض الأفراد الآخر ، فلا يجوز تعليق النفي على الطبيعة من حيث هي باعتبار انتفاء بعض أفرادها مع وجود بعضها الآخر، فلذا لا حاجة حينئذ إلى إحراز كون المتكلّم في مقام البيان، بل اللفظ بيان من أول الأمر، وظاهر في العموم، ويصلح للمعارضة لما دلّ من الخارج على التخصيص ، كما أنه في صورة الإثبات كذلك من أول الأمر بالنسبة إلى فرد واحد، ويصلح للمعارضة لما دلّ من الخارج على نفي الحكم عن جميع الأفراد، وأماماً بالنسبة إلى ما يدلّ على نفيه عن بعضها فلا يصلح للمعارضـة له، بل موضوع استفادة العموم منه مرتفع حينئذ بذلك الدليل؛ إذ هو عدم البيان، وذلك بيان.

وإن شئت توضيح الحال: فافرض القطع بتعليق النفي والإثبات على أصل الطبيعة، فانظر ماذا ترى من الفرق بينها، فهل تتوقف حينئذ عن الحكم بعموم النفي إلى إحراز مقام البيان أو تحكم بعموم الإثبات مع قطع النظر عن إحراز كون المطلق وارداً في مقام البيان؟ حاشاك، ثم حاشاك.

ثم بعد إحرازه وكون المراد تعليق الحكم على نفس الطبيعة لا بشرط، وأنَّ جميع الأفراد متساوية في تحصيل ما هو المقصود منها من دون خصوصية لبعض دون آخر، فهل تتوقف في صورة تعلق الأمر بها كذلك في تحقق الامتثال بایجاد فرد واحد منها، أو تكتفي في تتحققـة في صورة تعلق النفي بها بترك فرد واحد؟ كلاً، ثم كلاً.

والحاصل: أنه إذا أحرز تعليق الحكم على الطبيعة ففي صورة النفي لا حاجة في إثبات عموم النفي إلى إحراز مقام البيان، بل اللفظ بملاحظة تعليقه عليها ظاهر فيه، بخلاف صورة الإثبات فإنه لا ظهور له في عموم الإثبات

(١) في الأصل: فيمتنع ..

أصلًا، ولو أحرز كونه في مقام البيان فهو لا يجعل اللفظ ظاهراً فيه.
ثمّ إذا كان الإثبات من مقوله الطلب فمع إحراز مقام البيان يحكم بعموم الحكم بالنسبة إلى جميع الأفراد، لكن بدلاً لاستغراقاً^(١)؛ لكتابية فرد واحد في وجود الطبيعة المحقّق لامتثالها.

وإذا كان من مقوله الإنشاء الغير الظليبي قوله تعالى: ﴿أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢) فيحكم حينئذ بالعموم الاستغرافي؛ إذ لا امتثال حتى يتحقق بفرد واحد.

وأمّا إذا كان في مقام الإخبار كما إذا حملنا قوله تعالى: ﴿أَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٣) على ذلك لا الإنشاء، فبعد إحراز كونه في مقام البيان، وأنه لا فائدة في الإعلام عن حلية بعض الأفراد، فيحكم بالعموم الاستغرافي أيضًا، وأمّا إذا لم تتم المقدمة الثانية فالعموم احتيالي.

وكيف كان، فإحراز تعليق الحكم على الطبيعة مشترك الاعتبار بين الصورتين، إلا أنّ العموم في الثانية لا يكفيه مجرد ذلك.

ثمّ إحراز ذلك قد يكون بالقطع، وقد يكون بالأصل، وعلى الثاني قد يكفي أصل واحد، وهذا فيها إذا كنّا نحن المخاطبين، فإنـا - حينئذ - نحرز إطلاق اللفظ بالحسـ، فإذا شكـتنا في أنـ المراد نفسـ الطبيعة لا بشرط أو هي باعتبار تقيـدـها ببعضـ الأفرادـ فـتـمسـكـ - حينـئـذـ - بأـصـالـةـ عدمـ اعتـبارـ المـتكلـمـ قـيـداـ زـانـداـ علىـ أـصـلـ الطـبـيـعـةـ، فإنـ اعتـبارـهـ وإنـ لمـ يـكنـ مـسـتـلزمـاـ للمـجاـزـ؛ حيثـ لمـ يـرـدـ الخـصـوصـيـةـ منـ نفسـ الـلفـظـ إـلـاـ آـنـهـ مـخـالـفـ لـظـاهـرـ حالـ المـتكلـمـ بالـكلـامـ المـطلقـ،ـ والمـرادـ بـالأـصـلـ المـذـكـورـ ذـلـكـ،ـ أيـ ظـهـورـ حالـ هـذـاـ المـتكلـمـ - حينـئـذـ - فيـ ذـلـكـ،ـ لاـ

(١) وهذا فرق آخر بين النفي والإثبات في تلك الصورة، فإنّ تعليق النفي على الطبيعة يقتضي عمومه استغراقـاـ دـانـيـاـ،ـ بـخـلـافـ تعـليـقـ الإـثـبـاتـ عـلـيـهـ فإـنـهـ يـخـتـلـفـ.ـ لـحـرـرـهـ عـفـاـ عـنـهـ.

(٢) و(٣) البقرة: ٢٧٥

الاستصحاب.

وقد يحتاج إلى أصلين، وذلك فيما إذا كان الخطاب من الخطابات الغيبية، أحدهما ما ذكر، وثانيها أصالة عدم التقييد في اللفظ، فيحرز بذلك موضوع الأصل المذكور.

وهذه الأصلان يقابلان الأصلين الجاريين في تشخيص إرادة الحقيقة إذا شك في إرادتها، فالأول مقابل لأصالة عدم إرادة المجاز، والثاني مقابل لأصالة عدم القرينة في اللفظ.

وكما أنه قد يكفي في المقام الأول، كذلك ثمة أوجهًا في الصورة المذكورة، وهي صورة المشافهة.

وكما قد يحتاج إلى كليهما في المقام، كذلك قد يحتاج إلى ذينك ثمة، وذلك أيضاً - في الخطابات الغيبية.

وكما أنَّ الأول من هذين معناه ظهور حال المتكلم، فكذلك أحد ذينك، وكما أنَّ الثاني من هذين يحرز لموضوع الأول منها، فكذلك ثاني ذينك، فإنه يحرز لموضوع الأول منها. هذا.

أقول: يمكن أن يقال: إنَّ ظهور اللفظ في عموم النفي في صورة النفي إنما هو بعد ظهوره في إرادة أصل الطبيعة ونفسها، وأنَّ الحكم معلق عليها من غير ملاحظة التقييد بالأفراد، وإلا فقد عرفت أنه مع ملاحظة التقييد لا يلزم من نفي الطبيعة باعتبار بعض القيود نفيها مطلقاً، وظهوره في إرادة أصل الطبيعة وكونها هي الموضوع للحكم لا يكون إلا بعد ظهور كون المتكلم في مقام البيان إلا أنَّ ذلك يحرز بظهور حال المتكلم، فإنَّ الظاهر من كل متكلم بكلام أنه في مقام إرادة تام مقصوده باللفظ، فإذا أحرز إطلاق اللفظ بالأصل أو بالقطع، فيكون اللفظ بملاحظة هذا الظهور الحالي وبملاحظة إطلاقه ظاهراً في أنَّ تام المطلوب وموضوع الحكم إنما هو نفس الطبيعة لا بشرط، المستفادة من ظاهر

..... تقريرات المرزا الشيرازي / ج ٤
 الإطلاق، ولما كان لازم تعليق النفي عليها عقلًا نفي جميع أفرادها، فيكون ظاهرًا في عموم النفي لذلك، فلابد من إحراز مقام البيان في صورة النفي - أيضًا - صورة الإثبات.

لكنه مدفوع: بمنع توقف إحراز تعليق الحكم على نفس الطبيعة على إحراز مقام البيان، وكون المتكلّم في مقام بيان تمام مقصوده: لإمكان كون الحكم واقعًا ثابتًا للطبيعة باعتبار خصوصيّة زائدة عليها مع كون المتكلّم قاصداً لإفادته جزءاً موضوع الحكم - أعني نفس الطبيعة - بذلك الخطاب حين الخطاب إلى أن يأتي وقت الحاجة، فيبين تمامه حينئذ، ولا ريب - كما عرفت - أنَّ تعليق الحكم على نفس الطبيعة مع قطع النظر عن مقام البيان يستلزم عقلًا في صورة النفي عمومه لجميع الأفراد: لتوقف صدق نفي الطبيعة عقلًا على انتفاء جميع الأفراد - كما عرفت - فلا يصح تعليق النفي عليها باعتبار انتفاء بعض الأفراد مع وجود بعض آخر، وفي صورة الإثبات يستلزم وجود فرد واحد في الجملة؛ لتوقف صدق الوجود على الطبيعة على وجود بعض أفرادها عقلًا، فيكون اللفظ في الصورة الأولى ظاهراً في عموم النفي، وفي الثانية في إرادة فرد واحد في الجملة بمعونة العقل من غير حاجة إلى إحراز مقام البيان.

فلذا يراعي حكم التعارض فيما بين اللفظ وما دلّ من الخارج على وجود بعض الأفراد في الأولى أو على انتفاء جميعها في الثانية المستلزم لانتفاء فرد واحد في الجملة يتوقف عليه صدق وجود الطبيعة.

وأمّا عدم اقتضاء تعليق الحكم في صورة الإثبات لوجود جميع الأفراد بدلاً كما في مقام الأمر، أو استغراقًا كما في مقام الإنشاءات الغير الطلبية، فلأنه لا يتوقف صدق وجود الطبيعة على كفاية كلَّ واحد من الأفراد في إيجادها بحيث تكون منطبقة على غرض المتكلّم، فلا يقتضي العموم البديلي لذلك، ولا على تتحقق جميعها فعلًا، فلا يقتضي الاستغرافي لذلك، فللمتكلّم أن يعتبر في قصده

- في كفاية وجود الطبيعة في تحصيل غرضه المطلوب - إيجادها على وجه خاص وفي ضمن فرد خاص ، فلذا يتوقف الحكم بالعموم بدلأ أو استغراقاً على جریان دليل الحكمة المتوقف على إحراز كونه في مقام بيان تمام مقصوده، فيقال - بعد إحرازه : إن المفروض تعليق الحكم على نفس الطبيعة قطعاً أو بمقتضى إطلاق اللفظ، والمفروض كونه في مقام بيان تمام مقصوده، فينتج أن تمامه هو نفس الطبيعة الابشرط من غير ملاحظة خصوصية فيها، وإنما فيلزم إخلاله بغرضه: لعدم صلاحية الخطاب المطلق لكونه بياناً لفرد الخاص ، فإذا ثبت ذلك يحكم باستواء جميع الأفراد في الكفاية عن امتثال التكليف بدلأ في مقام الأمر أو بارادة الجميع استغراقاً في صورة الإنسانية الغير الطلبية، فإنها لا زمان لكون تمام المراد نفس الطبيعة لا بشرط، فافهم وتأمل جيداً.

إذا عرفت ذلك كلّه فقد علمت إفاده النهي لطلب ترك جميع أفراد الطبيعة المنهي عنها في زمان واحد وجميع أفرادها المتحققة منها في الأزمنة المتأخرة: **أما الأول:** فواضح، لتوقف ترك الطبيعة عقلأ على ترك جميع أفرادها في زمان لا محالة.

واما الثاني: فلأنه لا ريب أن كلّ فعل متحقق من الطبيعة بالنسبة إلى كل زمانٍ فردٌ من الطبيعة غيره في الزمان الآخر وإن كان متحدداً معه في غير الخصوصيات الزمانية؛ مثلًا الزنا بامرأة خاصة في مكان خاص على كيفية خاصة في يوم الجمعة فرد من طبيعة الزنا المنهي عنه، وهو كذلك في يوم السبت فرد آخر منها غير ما حصل منها في الجمعة؛ ضرورة أنه ليس عينه بل غيره، فإذا ثبت مغايرته له فهو فرد آخر من الزنا، وهكذا في سائر الأزمنة، فإن الموجود في كل زمان مغاير للموجود في الزمان الآخر، فيكون فرداً مغايراً له ولا يتوقف ذلك على كون الزمان مشخصاً للأفعال الواقعية فيه بعد ثبوت التغاير بالضرورة، فإذا ثبت فردية الأفعال الواقعية في الأزمنة المتأخرة للطبيعة، فيتوقف تركها على ترك جميع

تلك الأفراد الزمانية - أيضاً - بعين ما مرّ في الغير الزمانية.

وإن شئت قلت: إنه لا ريب أنه ترك المكلف الفعل في جميع الأزمنة بجميع أفرادها إلا في زمان واحد فأوجد فرداً منه في ذلك الزمان لصدق تحقق الفعل المنفي عنه قطعاً، فلا يمكن صدق تركه - حينئذ - إلا باعتبار تقيده بغير ذلك الزمان، والمفروض عدم اعتبار ذلك التقييد في المقام، فيتوقف ترك الفعل المنفي عنه على تركه بجميع أفراده وفي جميع الزمان، فيكون النهي عن الفعل مستلزمأ عقلاً للنهي عن جميع أفراده الزمانية وغيره، فيكون مستلزمA للدّوام لذلك.

نعم حال النهي بالنسبة إلى الأزمنة من حيث هي حال المطلقات بالنسبة إلى أفرادها، فلا يعم الأزمنة من جهة الزمانية، وإنما يعّمها تبعاً وتطفلاً للأفراد الموجودة فيها، وذلك لأنَّ انتفاء كل شيء إنما هو بانتفاء جميع ما يكون موجوداً ومحصلاً له، ولا ريب أنَّ الزمان من حيث هو ليس محصلاً للفعل، بل ظرف الحصول، وإنما المحصل له هو الفرد المتحقق فيه، فلا يتوقف انتفاء الشيء على انتفاء الزمان، نعم هو ملازم للمحصيل له وهو الفرد الواقع فيه.

ثم إن دلالة النهي على ذلك ليس من جهة اقتضاء وضع المادة المعروضة للهيئة، لما عرفت أنها موضعه للهالية المهملة الصالحة لاعتبارها على كل من الوجوه الثلاثة، كما عرفت أنا قلنا: إنما موضعه لذات الشيء وحقيقةه بعنوان الابشرط، الأعم من الابشرط في مقام الحكم، بل من جهة اقتضاءأخذ الطبيعة المدلول عليها بالمادة على الوجه الأول وإرادتها كذلك.

فالحاصل: من ذلك كله أنَّ النهي من جهة إطلاق المادة الظاهر فيأخذ الطبيعة المدلول عليها بالمادة على الوجه الأول ظاهر في الدوام كظهوره في عموم ترك جميع الأفراد في زمان، ودال على عليه بالدلالة الالتزامية العقلية المسبيبة عنأخذ الطبيعة لا بشرط، كما أنَّ الأمر ظاهر من جهة إطلاقها الظاهر فيأخذ الطبيعة

المأمور بها لا بشرط في إرادة فرد ما وفي زمان ما، ودال عليه بالدلالة الالتزامية القليلة، وأمّا الزائد عليه فلا: لما عرفت من صدق وجود الطبيعة بوجود فرد واحد. هذا، وافهم واغتنم.

ثم إنَّ الظاهر - بل المقطوع به - أنَّ حالَ الأمر والنفي بالنسبة إلى المكان - من [حيث] إنَّه المكان - حالها بالنسبة إلى زمان كذلك ، فحالها بالنسبة إليه - أيضاً - حال المطلقات بالنسبة إلى المقيدات والأفراد، فلا ظهور لشيء منها في العموم بالنسبة إلى الأمكنة - أيضاً - لكن لما كان الموجود من الفعل في كل مكان محضًا للطبيعة فالنفي عنها يقتضي النفي عن جميع الأفراد الواقعة في الأمكنة المتعددة المختلفة، فيفيد العموم بالنسبة إليها تبعًاً وتقطُّلاً، كما في الزمان.

ثم إنَّ دلالة النفي على الدوام لا تختص بما إذا كان للتحرير، بل تتم عند إرادة الكراهة منه - أيضاً - كما لا يخفى؛ لأنَّها - أيضاً - طلب لترك الطبيعة المتوقف على ترك جميع الأفراد الزمانية وغيرها.

ثم إنك قد عرفت أنَّ دلالته عليه ليست من جهة الاهيَة، بل إنَّها هي لازمة من اعتبار معنى المادة على الوجه المذكور، فعلى هذا لا تختص دلالته عليه بما إذا كان بصيغة النفي، بل تتم في غيرها أيضًاً.

وكيف كان، فالمدار في الدلالة عليه تعلق الطلب بترك الطبيعة على الوجه المذكور، فلا يتفاوت فيه الحال بالنسبة إلى الصيغة وغيرها من الأمثلة المتقدمة في أول البحث، فراجع.

إيقاظ: حال المصادر الواقعة في حيز النفي المحض سواء كانت في ضمن المشتقات كـ (لا ضربَ وما ضربَ ولا يضربُ ألم يضرِّبُ)، أو مجردة كـ (لا ضربَ) نظير الحال فيها عند وقوعها في حيز النفي من جهة كون تعلق النفي عليها مقتضياً لعموم النفي لغير ما مر، فإنَّ الظاهر منها حينئذ - أيضاً - اعتبار معانٍها - وهي الأحداث - على الوجه المتقدم، وقد عرفت أنَّ تعلق النفي عليها

كذلك مقتضٍ لعموم النفي، وهكذا الحال في غير المصادر من أسماء الأجناس ك (لا رجل) وأمثاله.

تبنيه: قد ظهر - مما ذكر في تعليق النفي على الطبيعة الابشرط من إفاده العموم - الحال في الجنس المعرف والنكرات^(١) المنفيين - ايضاً - فإن نفيهما - أيضاً - يدل التزاماً عقلياً على عموم النفي بالنسبة إلى جميع الأفراد بالأولى، وذلك لأنك عرفت أن اقتضاء نفي الطبيعة - لا بشرط - لانتفاء جميع ما ينطبق عليها من الأفراد إنما هو لأجل أنَّ موضوع الحكم - حينئذ - أمر واحد، وهو لا ينتفي إلا بانتفاء جميع ما يصدق هو عليه، ولا ريب أنَّ الوحدة - حينئذ - كانت عارضة للطبيعة من جهة عدم اعتبار تقيدها بالأفراد، ولا مرية أنها حاصلة في الجنس المعرف والنكرة بملحوظتها، فإنَّ الأول هي الطبيعة باعتبار اتحادها في الذهن، والثاني باعتبار اتحادها في الوجود الخارجي، فإذا كان نفي الطبيعة لأجل وحدها العرضية مقتضاً لعموم النفي يكون نفيها لأجل وحدها الأصلية المقصودة مقتضاً له بطريق أول.

ويمكن منع الأولوية ودعوى التساوي: بأنَّ اقتضاء المذكور إنما هو لأجل كون المأخذ في موضوع النفي هي نفس الطبيعة لا باعتبار تقيدها بالأفراد، وهذا المنطاق نسبته إلى الجميع متساوية، فافهم.

وكيف كان، فلا ينبغي الارتياب في أنَّ إفاده نفي الطبيعة الابشرط أو الجنس المعرف أو النكرة لعموم النفي إنما هو لأجل كون موضوع النفي - حينئذ - أمراً وحدانياً، ويكون النظر إلى أفراده - حينئذ - لأجل كون جميعها مرايا حاكية عن أمر واحد وصورة واحدة، ولا ريب أنَّ الصورة لا تنتفي إلا بانتفاء جميع تلك المرايا؛ إذ بوجود واحد منها تتحقق تلك الصورة وتوجد بضروره

(١) الأوفق بالسياق: في الجنس المعرف والنكرة المنفيين..

العقل، فتكون الدلالة على عموم النفي في الجميع من جهة الدلالة الالتزامية العقلية المسيبة عن عدم اعتبار تقيد الطبيعة بالأفراد، وليس مسببة عن الوضع جدًا.

فظهر من ذلك توهّم ثبوت الوضع التركيبي فيها، وكيف يتلزم به فيها بكثرتها وكثره مواردها، وكيف يحتمل ذلك من الواقع مع أنَّ الفرض حاصل بدونه.

هذا قام الكلام في الأمر السادس .

فإذا عرفت ما قدمنا إلى هنا فاعلم أنَّ الحقَّ: أنه لا دلالة لصيغة الأمر على التكرار ولا المرة، بل إنَّها هي لإفاده طلب الطبيعة لا بشرط، وعرفت أنه لا يقتضي طلب الطبيعة كذلك طلب جميع أفرادها، بل الذي يدلُّ عليه التزاماً عقلياً إنَّها هو الإتيان بفرد منها لصدق تحقّقها به المسقط للأمر المتعلق بها بحصول الامتثال.

ومنَّا حققنا من الفرق بين النهي الأصلي والضمني ظهر فساد استدلال بعض على التكرار بأنَّ الأمر يقتضي النهي عن ضده العام، والنهي يقتضي الدوام، فلا بدَّ أن يكون الأمر للتكرار، وإنَّما تأمِّن الاستلزم، وأمَّا فساد قياس الأمر بالنهي لجامع بينها - هو الطلب - فأوضح من أنَّه مذكور.

ثمَّ إنَّ النزاع في دلالة الأمر على المرة والتكرار لا يختصُّ بما إذا كان للوجوب، بل يجري فيه على تقدير إرادة الندب أو ظهوره فيه - أيضًا - كما لا يخفى.

والحمد لله رب العالمين.

[في الفور والترافي]

قاعدة: اختلفوا في دلالة الأمر على الفور أو على التراخي على أقوال:
ثالثها: عدم دلالته على خصوص شيء منها، بل إنّا بدلّ على مجرد طلب
الطبيعة مع السكوت عن شيء من الأمرين.

وتحقيق الكلام فيها يقتضي رسم أمور:

الأول:^(١) أنّ مرادهم بدلالة الأمر إنّا هو اقتضاؤه ولو من غير جهة
ظهوره وضعاً أو انصرافاً، فضلاً عن كونه من جهة الوضع.

والشاهد ما يأتيك من حُجج الطرفين من القائلين بالفور أو التراخي:
حيث إنّهم احتجّوا على ما صاروا إليه بالأصول العملية كالبراءة والاستصحاب
والاحتياط - أيضاً - وليس ذلك إلا لأجل أنّ مدعاهم إثبات الاقتضاء في الجملة،
ولو من غير جهة دلالة اللفظ وظهوره أيضاً وإن احتجّوا به أيضاً، ففرض
المثبتين لأحد الأمرين إثبات الاقتضاء لما صاروا إليه بأحد الوجوه من دلالة
اللفظ وضعاً أو انصرافاً ومن الأصول العملية، ويكفيه واحد منها لو تمّ، وعلى
النافي إبطال جميعها؛ إذ مع سلامة بعضها فهو كافٍ في غرض المستدلّ.

فعلى هذا فلا يختص النزاع بصيغة الأمر، بل يعم كلّ ما دلّ على
الوجوب، بل الأمور الليبية أيضاً كالإجاع، والعقل، والتواتر المعنوي، إلا أنّ
بعض الوجوه المحتاج بها في المقام لا يشمر في الليبيات؛ إذ لا لفظ فيها يتمسّك
بظهوره على المدعى.

(١) «الأمر الأول في تحرير محل النزاع». هكذا جاء في هامش الأصل.

ثم إنَّ الفور والتراخي هل هما من قيود الطلب ومن كيفياته، فيكون الأول نظير تأكيد الطلب، والثاني نظير رخصة الترک في الأمر الندي، بمعنى أنَّ الطلب الفوري هو مرتبة من الطلب، وهو مالا يرضى الامر معه بتأخير الفعل عن أول وقته، وكذلك الطلب مع التراخي مرتبة منه، وهو ما يكون الامر معه راضياً بالتأخير، كما أنَّ الوجوب والندب مرتبان منه، فيكون للطلب مرتبان من حيث الرضا بالترک وعدمه، ومرتبان من حيث الرضا بالتأخير وعدمه، فيعبر عنه من الجهة الأولى بالوجوب والندب، ومن الجهة الثانية بالفور والتراخي، أو هما من قيود المادة المعروضة للطلب ومن كيفيتها، وإن كان الدال علىهما الصيغة، كما مرَّ في مسألة المرأة والتكرار؛ حيث جعلنا المرأة والتكرار على القول بهما من مفاسد اللفظ ومن قيود المادة.

وكيف كان فهما حينئذ لابدَ أن يكونا بمعنى التعجيل والتأخير، فيكون المراد بالأمر - على القول بكونه مقتضياً للفور - أنه يجب الإتيان بالأمر به عجلًا، وعلى القول بكونه للتراخي أنه يجب موسعًا ومتراجياً.

وكيف كان، فإن كان المراد بالفور هو عدم الرضا بالتأخير، وبالتراخي الرضا به، فهما من قيود الطلب وكيفياته.

وإن كان المراد بالأول نفس التعجيل، وبالثاني نفس التأخير، فهما من قيود المادة.

الظاهر هو الأول.

ويظهر الشمرة بين الاحتمالين في الفور في جواز الاحتياط واستصحاب الوجوب في الآن الثاني على تقدير الترک في الآن الأول^(١):

(١) يوجد في الأصل-بعد قوله: (في الآن الأول) -: (فعل أن يكون المراد)، والظاهر أنه عدل عنها، ولم يشطبها.

فعل الأول منها يجوز كلّ منها، فإنَّ المطلوب حينئذ مطلق، وبقاء الطلب والوجوب محتمل، فيجوز الاحتياط والاستصحاب في الآن الثاني على تقدير الترك في الآن الأول.

وعلى الثاني منها لا مجرى لشيء منها، فإنَّ المطلوب حينئذ هو الفعل مقيداً بيقاعه في أول الأزمنة، والمفروض انتفاء القيد، فيرتفع الطلب عن المقيد يقيناً، فلا يجري شيء منها في المقام حينئذ.

ثم إنَّ اتصف الطلب الإيجابي بكلِّ من صفتِ الفور والتراخي واضح، فهل يتصرف بها الطلب الندي أيضاً؟

الظاهر نعم، فإنَّ معنى الطلب الندي إنما هو إظهار الشوق إلى الفعل مع الرخصة في تركه، ويمكن أن يكون ذلك الشوق مشتملاً على الشوق إلى وقوعه في أول الأزمنة أيضاً.

وبعبارة أخرى: إنه يكون الأمر مشتاكاً إلى وقوعه مع استياقه إلى وقوعه في أول الأزمنة.

وبعبارة ثالثة: إنَّ ترك الفعل رأساً في الطلب الندي وإن كان جائزًا إلا أنَّ الأمر على تقدير كون طببه ذلك فورياً يكون بحيث لا يرضى بتأخير الفعل على تقدير إيقاع المأمور إيمانًا عن أول الأزمنة.

وبعبارة رابعة فارسية: اينكَه آمر برتقديرِي كه مأمور بخواهد اتيان کند ب فعل راضي نیست بتأخیر او از اول ازمنه اگرچه تجویز کرده است از برای او ترک فعل را کلّیة.

فثبتت جواز اتصف الطلب الندي بالفور، فإذا ثبت ذلك ثبت جواز اتصفه بالتراخي أيضاً، فإنه مقابل له.

فعل هذا فيمكن تعميم النزاع بالنسبة إلى الأمر الندي، لكنَّ كلماتهم في المقام لا تساعد عليه، بل ظاهرة في اختصاص النزاع بالإيجابي منه، لكنَّ بعد

ظهور الحال في الإيجابي يظهر الحال في الندب أيضاً، لفقد ما يوجب الفرق بينها، فإنَّ جهة الوجوب والندب غير جهة الفور والتراخي، فلا ملازمة بينها، فافهم.

ثم المراد بالفور في كلام القائلين به يحتمل وجهاً:

الأول: ثاني زمان الصيغة؛ أي عدم الرضا بتأخير الفعل عنه.

الثاني: أول أوقات الإمكان؛ بمعنى عدم الرضا بالتأخير عنه.

الثالث: الفوريةعرفية.

الرابع: الفورية المختلفة في العرف باختلاف الأفعال.

الخامس : عدم الوصول إلى حد التهاؤن.

والمراد بالتراخي ما يقابلـه بكلـ من الاحتـالـات.

لكن الظاهر - بل المقطوع - عدم قائل بجواز التأخير إلى حد التهاؤن،

فيكون ذلك قرينة على حصر المراد في الاحتـالـات الأربعـة السابقة، فيـظهـرـ

ضعفـ ماـ فيـ تفسـيرـ بعضـهـمـ إـيـاهـ بالـخامـسـ،ـ فـتـدـبـرـ.

الثاني: (١).

قد يقال أو قيل: إنَّ مقتضى الأصول اللغوية كون صيغة الأمر موضوعة للقدر المشترك بين الفور والتراخي؛ نظراً إلى استعمالها في كل منها، والمفروض وجود الجامع بينها، والأصل حينئذ وضع اللفظ لذلك الجامع إذا أحرز استعمالـهـ فيهـ أـيـضاـ،ـ أوـ بـدونـهـ (٢).

وفيـهـ:ـ آـنـهـ لمـ يـقـمـ دـلـيـلـ عـلـىـ اـعـتـارـ مـثـلـ ذـكـ الأـصـلـ عـلـىـ تـسـلـيمـ الصـغـرـىـ

(١) «الأمر الثاني في تأسيس الأصل الذي يعُول عليه عند الشك وفقد الدليل على إثبات أحد الاحتـالـاتـ».ـ هـكـذاـ جاءـ فيـ هـامـشـ الأـصـلـ.

(٢) التـردـيدـ إـشـارـةـ إـلـىـ القـولـيـنـ فـذـكـ الأـصـلـ.ـ لـمـ حـرـرـهـ عـنـ اللهـ عـنـهـ.

في المقام.

هذا مضافاً إلى إمكان منع الصغرى أيضاً؛ فإنَّ القدر المُسلَّم أنَّا علمنا في بعض الموارد أنَّ المراد هو الفور، وفي بعض آخر أنه هو التراخي، لكن لم تتيقن إرادتها من خصوص اللُّفْظ، بل نحمل استعماله في القدر المشترك، وإطلاقه عليهما من باب إطلاق الكلَّي على الفرد.

هذا مع أنَّ إحراز إرادة خصوص التراخي في مورد دونه خرت القناد؛ فإنَّ القدر الذي يمكن العلم به في بعض الموارد إنما هو ثبوت جواز التأخير وهو مشترك بين إرادة نفس الطبيعة الابشرط وبين إرادة التراخي؛ بأنَّ يؤخذ الإذن في التأخير في مفهوم اللُّفْظ حتَّى يكون مستعملاً في التراخي.

أما الاشتراك بينها، فلأنَّه لا ريب في ثبوت جواز التأخير على تقدير إرادة الطبيعة الابشرط، ولم تتيقن أيضاً استعماله في القدر المشترك، فلا يثبت الصغرى على كلا القولين في الأصل المذكور.

وكيف كان، فالتمسُّك بالأصل المذكور في المقام مدفوع صغرى وكبرى، فلم يثبت به الوضع للقدر المشترك حتَّى يعمل بمقتضاه عند الشك، وهو الحمل على الطلب الابشرط.

هذا يحمل الكلام في مقتضى الأصول اللغوية.

وأمَّا العملية؛ فالذي يمكن جريانه في المقام ثلاثة منها: البراءة، والاستصحاب، والاحتياط.

وأمَّا التخيير فلا مجراه له هنا بوجه، لاختصاصه بدوران الأمر بين المحذورين، وما نحن فيه ليس منه.

فلنتكلَّم حينئذ في مقتضى كلَّ من الثلاثة، وفي صحتها وسقمهما، فنقول:

مقتضى الأول، وهي أصالة البراءة عند الدوران بين الفور - [الموجب] للتعدد التكليفي^(١) - والترابي أو القدر المشترك - حيث إنه في معنى التراري - هو التراري أو القدر المشترك الذي هو في معناه: لرجوع الشك حينئذ إلى تعدد العقاب والتحاده، والقدر المتيقن منه واحد، وهو استحقاق العقاب على مخالفة الأمر في جميع الأوقات، والزائد مشكوك، وهو استحقاقه على خصوص أول الوقت، فيبني على عدمه، كما أن مقتضاه الفور المضيق عند دوران الأمر بينه وبين التعدد التكليفي؛ إذ القدر الثابت للعلوم حينئذ هو استحقاق العقاب على أول الوقت، فيجب التعجيل فيه، وأما استحقاق العقاب على خصوص الآن الثاني أيضاً فمشكوك، فيبني على عدمه ونفي التكليف فيه مع تأمل فيه.

وأما عند الدوران بين الفور المضيق وبين القدر المشترك؛ أي الطلب المطلق الذي يلزم جواز التأخير، فيمكن أن يقال: إنه من قبيل الشبهة المحصوره الدائرة بين الأقل والأكثر في الأمور العقلية، فيكون من دوران الأمر بين المطلق والمقييد^(٢)، فيكون من قبيل الشك في شرطية شيء للمأمور به، أو جزئيته له في الأمور الخارجية، فعلى القول بجواز إجراء البراءة في الأقل والأكثر العقليين يجوز الحكم بنفي التكليف عن القيد المشكوك فيه اعتباره، وهو في المقام الفوري، وعدم العقاب عليه؛ فإن المقدار المتيقن من استحقاق العقاب هو

(١) في الأصل هكذا: (بين الفور والتعدد التكليفي).

(٢) فهو من قبيل الشك في العينية والتخيرية^(أ)، فيدفع الكلفة الزائدة، وهي التضييق كالعينية^(ب) لكونها مشكوكه بأصالة البراءة عن العقاب عليه . فيؤخذ بالقدر المتيقن، وهو سببية ترك الفعل في مجموع الوقت للعقاب، ويعمل بمقتضاه. لحرره عفا الله عنه.

(أ) الظاهر من الأصل: (العينية والتخير).

(ب) الظاهر من الأصل: (العينية).

استحقاقه على مخالفه الطلب المطلق رأساً، وأما على تلك المخصوصية فلا.
وبالجملة: إذا علم إجمالاً بطلب من الشارع وشك في المكلف به^(١)، فإما أن يكون الشك من قبيل الشبهة الدائرة بين المتبادرتين، وإما أن يكون من الشبهة الدائرة بين الأقل والأكثر الاستقلالين، أو من الشبهة الدائرة بين الأقل والأكثر الارتباطين.

وعلى الأخير: إما أن يكون الأقل والأكثر من الأمور الخارجية، بمعنى أن للأكثر في الخارج أجزاء خارجية أكثر من الأقل؛ بمعنى أنه مشتمل عليه وعلى غيره من الأمور الخارجية، وإما أن يكون من الأمور العقلية؛ بمعنى أن الأكثر ليس أجزاؤه في الخارج أكثر من الأقل، وهذا فيما إذا دار الشبهة بين المطلق والمقيّد.

والأول منها: كما في الشك في جزئية شيء للعبادات أو شرطيته إذا كان الجزء أو الشرط من الأمور والأفعال الخارجية كالسورة، والقنوت، وغيرهما، لا مثل الطهارة؛ حيث إنها ليست من الأمور الخارجية المحسوسة المتميزة في الوجود عن المشروط بها.

والثاني منها: كما في الشك في أن المطلوب هو الرقبة المؤمنة أو مطلق الرقبة إذا علم بوجوب عنق الرقبة في الجملة، وكما في الشك في اشتراط صلاة الميت مثلاً بالطهارة بعد العلم بوجوبها في الجملة.
فمنهم: من حكم بالبراءة عن الزائد مطلقاً، واقتصر في الاحتياط على

(١) إعلم أن الشبهة المحسورة شاع استعمالها في الشبهات الموضوعية، لكن الحكمة أيضاً - كما في تلك الأقسام أيضاً^(٢) - أيضاً شبهة محسورة. لحرره عفا الله عنه.

(٢) الأفضل في صياغة العبارة هكذا: (لكن الحكمة - كما في تلك الأقسام - هي أيضاً شبهة محسورة).

ومنهم: من حكم بالاحتياط في القسم الثاني من القسم الأخير أيضاً وحكم بالبراءة في الأول منها وفي الاستقلاليين.

ومنهم: من حكم بالاحتياط في القسم الأخير بكل قسميه كما في المتبادرين، واقتصر في البراءة على الاستقلاليين.

وجواز الرجوع إلى البراءة فيها نحن فيه - حيث إنّه من القسم الثاني من القسم الأخير - إنّها هو على القول الأول.

ويمكن الفرق بين ما نحن فيه وبين المطلق والمقيّد: بأن المكلف يقطع هناك في زمان بترتّب العقاب على ترك الفعل بما علم من أجزائه وشرائطه، بخلافه فيها نحن فيه.

وبعبارة أخرى: إنّه قاطع هناك في زمان باستحقاق العقاب على ترك المطلق بما علم من قيوده وكونه سبباً له ولو في آخر الوقت إذا كان الأمر به موسعاً، بخلافه في المقام، فإنه لا يقطع بكون ترك المطلق بما علم من قيوده سبباً لاستحقاق العقاب في زمان أصلاً، لا في الزمان الأول؛ لاحتمال جواز التأخير، ولا في الآن التأخير لاحتمال كون التكليف به فورياً موقتاً بالاول يفوت بفوائده، وقته، فيخرج عن باب المطلق والمقيّد، ومنشأ الفرق إنّها هو كون الشك ناشئاً عن غير جهة الزمان ثمة، وعنده هنا.

وبعبارة أخرى: إنّ المشكوك الاعتبار ثمة من غير الزمان، وهذا منه.
أقول: فرق آخر بين القامين ينشأ ما ذكر وإن كان لا يوجب اختلاف الحكم، وهو أنه يمكن التفكير بين المطلق والمقيّد في زمان ثمة، بخلافه هنا حيث إنّ نفس الزمان، وانفكاكه عن نفسه غير معقول.

هذا، لكن لا يخفى ما في الفرق المذكور، فإنّ الظاهر - بل المقطوع - دخول المقام في المطلق والمقيّد، فإنّ الشك فيه في أنّ المطلوب نفس الفعل من

غير تقيده باليانه في الآن الأول، أو أنه هو مع تقيده به، ولا ريب أن المقيد قد يكون قيده من غير الزمانيات، وقد يكون منها، وعدم حصول القطع هنا باستحقاق العقاب في زمان إنما هو لازم كون القيد نفس الزمان، وليس المعتبر في المطلق والمقيد هذا القطع.

وكيف كان، فعل القول المذكور يجوز نفي اعتبار الفورية والعقاب على تركها، إلا أن جريان أصالة البراءة في الزائد في مطلق الأقل والأكثر الارتباطين بعد محل تأمل، فإنه إنما يجري فيما إذا كان الشك في الزائد راجعاً إلى البدوي، وكان الأقل متيقناً في التكليف به نفسه كيف كان، فينحل المعلوم الإجمالي إلى المعلوم التفصيلي، وهو الأقل، ويكون الشك في الزائد بدوىًّا يرجع فيه إلى البراءة لكون التكليف به من غير بيان، والالتزام بذلك فيها مشكل مطلقاً فإن الأقل حقيقة دائر بين أن يكون مطلوباً نفساً، أو جزءاً من المطلوب، ولا ريب أن الجزء مطلوبيته مقدمية، فليس هو مطلوباً حقيقة، فلا يتيقن كون الأقل مطلوباً كيف كان حتى ينحل المعلوم الإجمالي إليه ويرجع في الزائد إلى أصالة البراءة، فيكون الحال فيها اذن كالحال بين المتبادرين، فيجب الاحتياط باليان الزائد أيضاً، فتدبر.

ثم على تقدير جواز إجراء البراءة في اعتبار الفورية، وتأخير المكلف الفعل عن أول^(١) الأزمة، فربما يتخيل أن الحكم حينئذ نظير الحكم في المطلق والمقيد^(٢) مع تعذر القيد في أول الوقت من الرجوع إلى أصالة البراءة في نفي

(١) أي أول زمان الفور، وهو الزمان المتأخر عن زمان الأمر، أو أول أزمة الإمكان، أو الفور العرفي، إلى آخر الاحتمالات في المراد بالفور، لمحرره عفان الله عنه.

(٢) إعلم أن كون المقام نظير ما ذكر على فرض تأخير المكلف الفعل عما هو المعتبر في الفورية، وهو أول الأزمة بعد الأمر أو أول أزمة الإمكان بعده إلى آخر الاحتمالات في المراد بالفور، فلو كان المراد به أول أزمة الإمكان فالتأخير معتبر بالنسبة إليه، ولا عبرة بتعذر القيد قبله، ←

التكليف في ثاني الحال أيضاً، فإنه كما يحکم ثمة بنفي التكليف وعدم العقاب رأساً بعد تقدّر القيد في أول الوقت لاحتلال كون المكلف به هو المقيد لا المطلق، ولا ريب أنه على تقديره لا يمكن التكليف به حينئذ: لعدم القدرة عليه، فيكون التكليف مشكوكاً لذلك راساً، فيرجع إلى أصله البراءة عن العقاب عليه، فكذلك في المقام، فإن التكليف بالفعل في المقام بالنسبة إلى الآن الأول كان مشكوكاً، لاحتلال جواز التأخير، فيحکم بعدهم فيه لذلك، وكذلك الآن الثاني، فإنه فيه أيضاً مشكوك فيه، لاحتلال كون المكلف [به] هو المقيد بالآن الأول، وقد تقدّر ذلك القيد، لامتناع عود الزمان الأول الذي هو القيد، فيرجع حينئذ أيضاً إلى أصله البراءة، فيكون الحاصل الرجوع إليها في نفي التكليف رأساً.

نعم الفرق بين المقامين أن المكلف إن ترك الفعل في الآن الثاني يقطع بمخالفة التكليف إجمالاً إما بهذا الترك، أو بتركه في الآن الأول، لكنه لا يقطع تفصيلاً بكون خصوص واحد من الترکين عصياناً، فإنه فرع العلم بكون ما يفعله أو يتركه بخصوصه منجزاً عليه فعلأ، ولا دليل على وجوب الموافقة الاحتمالية، أو التحرز عن حصول العلم بموافقة الواقع في واقعيتين.

لكن الحق فساد هذا التخييل، وأن المقام من قبيل الشك في المكلف به المردّ بين المطلق والمقيّد مع تقدّر القيد بعد التمكّن منه، فإنه في الآن الأول كان متمنكاً من الإتيان بالفعل فيه، فتقدّر القيد، وهو الآن الأول بعد التمكّن منه، ولا شبهة حينئذ في وجوب الإتيان بالفعل في الآن الثاني، فإن المكلف قطع بالتكليف بذاته المطلق، وهو الأقل في الآن الأول، إلا أنه لما لم يتيقّن بمدخلية الآن الأول وكان الشك فيه بدوياً، فيرجع إلى الأصل في العقاب عليه والتلکيف

→ بل العبرة بتقدّر أول أزننة إمكان المكلف من الإتيان بأصل الفعل، وكذا لو كان المراد به الفورة العرفية بكل احتلالها، فالتعذر معتبر عليها، ولا عبرة به قبلها، فاقفهم. لمحرره عفواً الله عنه.

به، وبعد ثبوت التكليف والقطع به لا بد من رفعه بالامتنال قطعاً، أو احتيالاً على تقدير تغدر القطعي، أو لتجويز الشارع - ولو بلسان العقل - ترك القطعي مع التمكّن منه.

وإن شئت قلت: إنه في الآن الأول قطع بتكليف عليه مردّ بين الآن الأول والتأخر، فلا بد من رفعه بالامتنال القطعي أو الاحتيالي على نحو ما مر، ولما كان المفروض جريان أصلّة البراءة في الآن الأول بحكم العقل، بل الشرع أيضاً بمقتضى أخبار البراءة، وكان لازمه رفع اليد عن الامتنال القطعي، فترك الامتنال القطعي لذلك، وأماماً الاحتيالي ودفع المخالفه القطعية له، فلا يلزم منه، بل يجب بحكم العقل حينئذ الخروج عن المخالفه القطعية للتکلیف المعلوم، دفعاً لاحتیال العقاب.

وكيف كان، فما نحن فيه من قبيل الشبهة المحصورة التي تلف أحد أطرافها بعد العلم الأجيالى، فإن المكلف عالم في المقام إجمالاً بتکلیفٍ عليه في مجموع الزمنين مردّ كونه تکلیفاً بالفعل في خصوص الزمان أو مطلقاً، فالزمان الأول من أطراف العلم الأجيالى، ولا ريب أن تغدره بعد كونه من أطرافه، فيجب الاحتیاط بامتنال الطرف الآخر، كما في ثمة بحکم العقل.

وإن شئت قلت: إنه من قبيل الشبهة المحصورة التي جاز تناول أحد أطرافها لقيام أصل شرعى عليه، وتنتظيره عليه أوفق، وإن كان حكمه لا يختلف ولا يخالف التي تلف بعض أطرافها بعد العلم الأجيالى، فإنه في المقام جاز مخالفه الفوريه التي هي أحد طرفي الشبهة بحكم أصلّة البراءة المحکوم بها عقلاً وشرعاً، لكنه جواز ارتکاب أحد الأطراف لا يوجب ارتفاع حكم العلم الأجيالى، بل يتعين الاحتیاط في الطرف الآخر.

نعم لو قام أمارة معتبرة شرعاً - على تعین المعلوم الأجيالى وتخصيصه

بموردتها - بجاز^(١) تناول الطرف الآخر؛ لكون الشك فيه حينئذ بدويأً بحکم الشارع.

هذا كله في الشبهة الحكمية، وهي الشك في مراد الشارع من الفورية أو جواز التأخير، إما لعدم نص أصلًا - كما إذا ثبت وجوب الفعل بدليل لبّي، ودار الأمر فيه بين الاحتمالين - أو لأجله، أو لوقوع التعارض بينه وبين غيره.

ثم إنه قد يقال بوجوب المبادرة والإتيان بالفعل فوراً على القول بإفاده الأمر المترافق أو^(٢) إحراز كون المراد هو طلب الفعل من غير تقيد فيه بالفورية، وذلك أنا حينئذ وإن أحرزنا مراد الشارع ولم يكن الشبهة من جهة الحكم، بل هو معلوم، لكن لما كان الطلب المطلق المجوز تأخيره واقعاً عن أول الأزمة مغيّباً بأخر أزمنة التمكّن من إتيان الفعل، بمعنى أنه لا يجوز واقعاً تأخيره عن ذلك الوقت؛ بحيث لو تركه فيه يستحق العقاب عليه؛ لكون الترك حينئذ مستنداً إلى المكلّف؛ حيث إنّه أخره عن أول الوقت مع تمكّنه من إتيانه فيه، فيكون الترك مستنداً إلى فعله الاختياري، وهو التأخير مع تمكّنه من التعجيل، فلا يكون معذوراً فيه، وإطلاق الطلب لا يكون مستلزمًا للرخصة واقعاً إلى زمان تقدّر الإتيان، بل إنما هو مستلزم له إلى آخر أزمنة التمكّن، فيكون تفوّيت المأمور به عند تقدّره تفوّيتاً له من غير مرخص شرعاً، فلا يكون معذوراً فيه، فيستحق العقاب عليه لو اتّفق.

ولا ريب انه ليس للمكلّف سبيلاً إلى إحراز آخر أزمنة التمكّن الذي يجوز له التأخير إليه، فإن إطلاق اللفظ لا يمكن كونه معيناً للمصداق الخارجي

(١) في الأصل: فيجوز.

(٢) التردّيد إشارة إلى صورة كون الدليل على الوجوب غير اللفظ. وكيف كان، فحاصل المقصود من العبارتين أن المكلّف بعد ما أحرز كون الطلب غير مقيد بالفورية فيجب عليه المبادرة كما في صورة تقيده بها: لم يربّان قاعدة الاشتغال في المقام. لحرر الله عفان عنه.

المتشبه كونه مصداقاً له، فلو أخره عن أول الأوقات مع احتمال تعذره في التأخير من الأزمنة، فاتفاق تعذره حينئذ، فهو مؤخر له^(١) عن وقته المستلزم لفوته من غير مرخص شرعاً، فلا يكون معدوراً حينئذ، فيستحق العقاب عليه، ولازم ذلك - بحكم العقل - لزوم المبادرة إليه مع احتمال التعذر فيما بعد مع اشتباه زمان التعذر فيما بين الأزمنة المتأخرة دفعاً للعقاب المحتمل.

وكيف كان، ففي صورة الشبهة الحكمية وإن [كان] مقتضى حكم العقل جواز التأخير، وعدم وجوب المبادرة، إلا أن الشبهة الموضوعية - أعني اشتباه آخر أزمنة التمكن الذي يجوز التأخير إليه واقعاً - مجرّد للاشتغال بحكم العقل - كما عرفت - لما عرفت.

والفارق بين الصورتين: أنه لما كان بيان الحكم لازماً على الشارع فمهما لم يعلم البيان يقيح العقاب بحكم العقل، فلذا يحكم بجواز التأخير في الشبهة الحكمية؛ حيث إنَّ بيان الحكم من شأن الشارع، ويكون لازماً عليه، هذا بخلاف الشبهة الموضوعية فإنه ليس على الشارع تعين المصادق المتشبه، فعدم بيانه له لا يكون عذراً عند العقل ليكون التأخير لأجله تأخيراً لمرخص ، فيكون العقاب محتملاً لأجل التأخير، والاشغال اليقيني بالتكليف يقتضي عقلاً الخروج من عهدة العقاب عليه كذلك، ويقيح الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية مع التمكن من العلمية، مع احتمال العقاب على الأول، فيجب المبادرة دفعاً لضرر العقاب المحتمل.

ومن هنا ظهر ضعف ما ربما يتوهم من أنَّ موضوع قاعدة الاشتغال إنها هو احتمال العقاب، فيحكم العقل حينئذ تحصيلاً للأمن منه، لكن احتماله منفي في المقام بحكم العقل، فإنَّ المكلَّف شاكَ في أول الوقت في تنجز التكليف

(١) في الأصل: متاخر له..

عليه وكون الترك حينئذ منشأ للعقاب، فيرجع إلى أصالة البراءة حينئذ، فينتفي احتمال العقاب، فلا يبقى لقاعدة الاستغفال حينئذ موضوع.

وتوضيح الضعف: أن العقل إنما يحكم بنفي العقاب من باب قبح صدوره من الشارع من غير بيان، وهذا لا يكون إلا فيما إذا كان البيان من شأنه، فيختص بالشبهة الحكمية، ولا يعم الموضوعية لعدم لزوم البيان عليه فيها، فلا يصبح العقاب، فإذا لم يقبح فلا يحكم العقل بانتفاء احتمال العقاب؛ لأن نفي الممكن بالذات إذا كان من مقوله العقاب لا يكون إلا بقبح صدوره منه، والمفروض عدم قبحه عليه في صورة المخالفة المسيبة عن التأخير في الشبهة الموضوعية فلا ينتفي احتمال العقاب، فيتحقق موضوع قاعدة الاستغفال. هذا.
قال - دام ظله - ونعم ما قال: إن الذي ذكر في غاية المثانة والحسن، لو لا استصحاب بقاء التمكّن من الفعل إلى الزمان المتأخر المشكوك فيه التمكّن.

لكن الحق جريانه في المقام، فيحرز به موضوع التمكّن في الآن المتأخر، فيكون التأخير حينئذ لمرخص شرعي هو الاستصحاب، ومعه لو اتفق التعدّ، وترك المأمور به، فهو معذور فينتفي احتمال العقاب، فيرتفع موضوع الاستغفال.

هذا، مع أنه يمكن التمسّك بأصل البراءة في إثبات جواز التأخير؛ نظراً إلى أخبار البراءة العامة للشبهات الموضوعية، بل غالباً واردة فيها، فإن المفروض الشك في كون الآن الأول هو زمان التمكّن من الفعل لا غير؛ يعني انحصاره فيه، فلا يجوز التأخير عنه، فيحكم بعدم حرمة التأخير، كما في المائع المردّد بين كونه خرّاً أو خللاً مثلاً؛ إذ لا شبهة في جواز الرجوع إلى أصالة البراءة بمقتضى الأخبار العامة للشبهات الموضوعية أيضاً.

نعم هي - من باب حكم العقل - تختص بالشبهات الحكمية؛ حيث إنها

مبينةً حينئذ على لزوم قبح العقاب المتوقف على ترك البيان اللازم، وأما من باب الأخبار فهي تعبد من الشارع ورخصة منه في الارتكاب فيتبع حينئذ ما ثبت فيه التعبد، إنْ في مورد ففيه، أو مطلقاً فمطلقاً، ولا شبهة في ثبوته مطلقاً، فيكون التأخير عن أول الوقت حينئذ بترخيص الشارع المؤمن من العقاب، فلا مجرى للاشغال.

وكيف كان، فقاعدة البراءة التعبدية مع الاستصحاب كذلك يقتضيان جواز التأخير، في匪يـان احتـمال العـقـاب، فلا مورـد لـالـاشـغالـ، فـعلـى هـذـا فالـقـاعـدةـ الأولىـ جـواـزـ التـاخـيرـ مـا لـمـ يـقطـعـ بـكـونـ الـوقـتـ آخـرـ أـزـمـنةـ الإـمـكـانـ. وهـلـ ثـبـتـ دـلـيلـ وـارـدـ عـلـىـ القـاعـدةـ الأولىـ، وـعـلـىـ انـقلـابـهاـ فـيـ المـقـامـ مـطـلـقاـ؟ أوـ فـيـ الجـملـةـ؟

الحق: نعم في الجملة.

وببيانه: أنَّ التمكّن من الفعل فيها بعد من الأمور المستقبلة، ولا ريب أنَّ باب العلم إليها منسدٌ غالباً، فذلك أوجب اعتبار الظنَّ فيها بحكم العقل والعقلاء.

ألا ترى أنهم يحكمون بلزم دفع الضرر المظنون وقوعه فيها بعد^(١)، وكذلك يكتفون في أفعالهم وتجارتهم وأسفارهم إلى البلدان بعيدة بالظنَّ بالسلامة.

وكيف كان، فاعتبار الظنَّ في الأمور المستقبلة مما لا ريب فيه، وما نحن فيه منها، فيكون الظنَّ حجَّةً في إثبات آخر أزمنة التمكّن، فيكون وارداً على القاعدة الأولى في مورده، فلا يجوز التأخير حينئذ، فلا عذر في دفع العقاب على

(١) ولولا اعتبار الظنَّ للزم الواقع في المضار الكثيرة، فإنه لا يعلم بها إلاّ بعد الواقع فيها. لحررَه عفَا الله عنه.

تقدير المخالفة لو آخر حينئذ.

فالحال في الأوامر المطلقة بالنسبة إلى آخر [أزمنة] التمكّن كالمحال في الأوامر الموقّنة بالوقت الوسّع بالنسبة إلى ضيق الوقت الذي لا يجوز التأخير عنه، فإنَّ الظنَّ بالضيق هناك يعتبر قائم مقام العلم به، ووارد على استصحاب بقاء الوقت، إلاَّ أنه فرق بين المقامين من وجه، وهو أنَّ الاستصحاب في المقام مما لا شبهة لنا في جريانه واعتباره؛ حيث إنَّ المستصحاب فيه وهو التمكّن - من غير الزمانيات، بخلافه ثمة، فإنَّ جريانه فيه حيث إنَّ المستصحاب نفس الزمان بعد محلَّ تأمل، فتأمل.

وَالْمُؤْمِنُونَ

وَالْمُؤْمِنَاتُ

أَعْلَمُ

بِمَا

كَانُوا يَعْمَلُونَ

أَعْلَمُ

بِمَا

كَانُوا يَعْمَلُونَ

أَعْلَمُ

بسم الله الرحمن الرحيم

رب وفقني وجميع الطالبين، وزدني علماً وعملاً، وألحقني بالصالحين
بمحمد صلى الله عليه [والله] [وعليه] وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلام.

القول في مسألة الإجزاء

و قبل الخوض فيها لا بد من تقديم أمور.
الأول: قد عنون جماعة الخلاف فيها بأنّ الأمر هل يقتضي الإجزاء
أولاً؟

وزاد بعض هؤلاء: (إذا أتى المأمور بالمأمور به على وجهه)، ولا بد منه كما
سيُتضح وجهه عن قريب.
وعنونه بعض : بأن الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضي الإجزاء أو
لا؟

و ظاهر الأول - نظراً إلى إسناد الاقتضاء إلى الأمر الظاهر في الطلب
بالقول - رجوع النزاع إلى دلالته الأمر، كما أنّ الظاهر من الثاني - بالنظر إلى
إسناده فيه إلى الفعل - رجوعه إلى علية الإتيان بالمأمور به للإجزاء عقلأ: فإنّ
الاقتضاء: تارة يطلق على الدلالة كما في قوله: (الأمر يقتضي الوجوب) مثلاً،
وأخرى على التأثير والعليمة، ومنه المقتضي في لسان أهل العقول؛ حيث إنه في
اصطلاحهم عبارة عما يقابل الشرط وهو المؤثر في المعلوم، ومن المعلوم أنه

بالمعنى الثاني لا يعقل نسبة إلى الأمر^(١)، كما أنه بالمعنى الأول لا يصح نسبة إلى الفعل، وتصريح التحرير الثاني أنَّ المسألة عقلية، كما أنَّ ظاهر الأول أنها لفظية.

ويؤيده - بل يدلُّ عليه - ما أدعاه بعضهم من انحصار محل النزاع فيها في اقتضاء الأمر الثاني^(٢) للإجزاء بالنسبة إلى الأمر الأول الواقعي، فإنه بعد الفراغ عن اقتضاء كلَّ أمر للإجزاء بالنسبة إلى نفسه إذا أتي بمتعلمه الواقعي على وجهه يرجع النزاع - في اقتضاء الأمر الثاني للإجزاء بالنسبة إلى الأمر الأول الواقعي - إلى أنه هل يدلُّ على انقلاب التكليف الواقعي - حال العذر أو الجهل - إلى متعلق ذلك الأمر الثاني؛ بمعنى دلالته على بدلية متعلقه عن المأمور به الواقعي حال العذر أو الجهل؛ حتى يكون هو المأمور به فعلًا للأمر الواقعي، فيحصل للإجزاء بالنسبة إليه لكونه حينئذ داخلاً في مورد الاتفاق، وهو إجزاء كلَّ أمر بالنسبة إلى نفسه إذا أتي بمتعلمه والمأمور به بذلك الأمر فعلًا على وجهه، أو لا؟ فلا يحصل للإجزاء بالنسبة إليه، فيرجع هذا النزاع إلى دلالة الأمر الثاني على بدلية متعلقه عن المأمور به الواقعي حال العذر أو الجهل وعدمها بعد الفراغ عن ثبوت الملازمة عقلاً بين الإتيان بالفعل المأمور به بأمر على وجهه وبين الإجزاء بالنسبة إلى ذلك الأمر، فتكون المسألة حينئذ لفظية لا عقلية، كما أنَّ النزاع فيها يكون صغيراً لا كثريوياً، كما لا يخفى.

(١) نعم الأمر من شروطه؛ حيث إنَّ الفعل المعون بالعنوان المترفع منه يؤثر في الإجزاء لامطلاقاً، وأما التأثير فهو مستند إلى نفس الفعل لا إليه.

هذا مع أنَّ في كون الأمر أيضاً شرطاً له نظراً، بل منعاً، بل الشرط هو الطلب فإنَّ المؤثر هو الفعل المطلوب، كما سيجيء توضيحة، لحرره عفا الله عنه.

(٢) المراد به هو الأعمَّ من الأمر الظاهري الشامل للأمر الثاني الواقعي، كالصلة مع اليأس عن زوال المانع إلى آخره على القول بجوازها حينئذ. لحرره عفا الله عنه.

والحاصل: أن إثبات اقتضاء الأمر الثاني للإجزاء بالنسبة إلى الأمر الأول الواقعي مبني على مقدمتين:
إحداهما: أن يدلّ هو على بدلية متعلقة عن المأمور به الواقعي وانقلاب الأمر الواقعي إلى متعلقة بالفعل.

وثانيةهما: أن يثبت الملازمة عقلاً بين الإتيان بالمأمور به بأمر بالفعل على وجهه وبين الإجزاء بالنسبة إلى ذلك الأمر.

فإذا فرض الاتفاق على الثانية وخروجهما عن محل الخلاف يكون^(١) مورده منحصراً في الأولى، فيكون المسألة لفظية، ويشعر به إبرادهم لها في باب الأوامر.

هذا، لكن الإنصاف عدم ثبوت الاتفاق المذكور، بل حكي عن بعض من العامة^(٢) خلاف ما أدعى الاتفاق عليه^(٣)، فالظاهر ثبوت الخلاف في المقامين وإن كان في أحدهما هنا.

فيظهر من ذلك رجوع التحرير الأول في المعنى إلى الثاني وأن المراد باقتضاء الأمر ليس دلالته لفظاً بإحدى الدلالات الثلاث، بل المراد دلالته على

(١) في الأصل: فيكون..

(٢) وهو أبو هاشم وعبد الجبار على ما حكي عنها. لمحرره عفا الله عنه.
(٣) نعم المخالف فيه شاذ لا يعبأ به، فلذا ترى الفقهاء يتعرضون لتلك القضية - وهي أن الأمر يقتضي الإجزاء، أو لا يقتضيه - في مقام نفي الإعادة والقضاء، أو^(أ) إثباتها في الأمر الثاني عند انكشاف مخالفة متعلقة للواقع أو زوال العذر، فمنهم من يستدلّ بها على نفي الإعادة والقضاء، ومنهم من ينكرها، وأما فيما إذا أتى بالمأمور به واقعاً على وجهه فلم يقل أحد منهم حينئذ بعدم الإجزاء، وكذا إذا أتى بالمأمور به بالأمر الثنائي الواقعي أو الظاهري، فلم يقل أحد منهم بعدم الإجزاء بالنسبة إلى نفس ذلك الأمر، وسيأتي توضيح ذلك، فانتظر.

(أ) في الأصل: أو على إثباتها..

الإجزاء عقلاً، فمدعى الدلالة نظره إلى ثبوت الملزمه بين الإيتان بالفعل المطلوب على وجهه والإجزاء عن التعبد به ثانياً بالنظر إلى هذا الطلب المتعلق به، فإنه إذا ثبت تلك الملزمه - بين الإيتان بالفعل المطلوب بعنوان كونه مطلوباً وبين الإجزاء - يكون^(١) الطلب المتعلق به دالاً بالدلالة الالتزامية العقلية على الإجزاء، فيكون ما دلّ على الطلب - وهو الأمر - دالاً عليه كذلك، نظير دلالته على وجوب المقدمة وعلى النهي عن ضد الواجب على القول بهما.

ومدعى عدمها نظره إلى منع تلك الملزمه؛ إذ بذوتها ينتفي الدلالة المذكورة.

والحاصل: أن محط النظر في كلّ من التحريرين إلى تلك الملزمه، وأما إبرادهم للمسألة في باب الأوامر فإنّها هو من باب مناسبة ما بينها؛ نظراً إلى أنّ الغالب من الطلب ما يكون باللفظ نظير إبراد مسألتي مقدمة الواجب واقتضاء الأمر بالشيء النهي عن الضد فيها.

فظهور أنه يصح تحرير الخلاف بأيٍ من التحريرين وإن كان الثاني منها أطبق بالمقصود^(٢)، لعدم مدخلية الأمر فيه أصلاً.

نعم كون الإيتان بالفعل المطلوب مؤثراً في الإجزاء إنما هو بعد تعلق الطلب به؛ لأنّه بهذا العنوان المنتزع منه يؤثر فيه لا مطلقاً، كما في الصلاة قبل وجودها، فإنه لا تقضيه قطعاً، فالطلب من شروط الاقتضاء، فافهم.

ثم إنّ تقييد بعض من عنون الخلاف على التحرير الأول بقوله: (إذا أتى بالأمر به على وجهه) لأجل أنّ الأمر لا يدلّ على الأجزاء على القول به مطلقاً، بل تختص دلالته عليه بذلك التقدير كما هو واضح، وهذا القيد مطوي في نظر

(١) في الأصل: فيكون..

(٢) الصحيح: (أكثر مطابقة للمقصود..): لأن اشتقاء أ فعل التفضيل من الفعل الرباعي غير قياسي.

المطلقين أيضاً.

الثاني^(١): قد عرفت أنه ليس الغرض قصر النزاع في خصوص الطلب بالقول، بل يعم كل طلب، لكن اقتصارهم على ذكر الأمر من جهة إغناه الكلام فيه عن سائر أقسام الطلب لأنّ اتحاد الماناط في الكل.

فهل النزاع في المقام في الطلب الواحد وفي اقتضائه للإجزاء بالنسبة إلى نفسه، أو يعم الطلب الواقعي الثاني بالنسبة إلى الطلب الأول الواقعي، وكذا الظاهري بالنسبة إليه، أو يختص بالطلب الثاني الشامل للواعقي الثاني والظاهري بالنسبة إلى الواقعي الأول؟

ظاهر استدلال بعض القائلين بالإجزاء - بأنه لولاه لزم طلب الحاصل - يفيد الأول، وظاهر الفقهاء في أبواب الفقه هو الآخرين، حيث إنهم يتعرضون لتلك القضية؛ أعني قولهم: (الأمر يقتضي الإجزاء، أو لا يقتضيه) في موارد أوامر أولي الأعذار إذا فرض إتيان المكلّف بما أمر به حال عنده في أول وقته مع اليأس عن زوال العذر إلى آخره على القول بجواز التقديم، وكذا في موارد الأوامر الظاهيرية، فانكشف زوال العذر قبل مضي الوقت في الأول، ومخالفته المأثي به للمأمور به الواقعي في الثاني، وحيثندفونه من استدلال تلك القاعدة على إجزاء المأثي به حال العذر أو الجهل بالنسبة إلى الأمر الواقعي الأول، ومنهم من أنكروا، وحكم بوجوب الاعادة فيها لا لاقتضاء الأمر الأول لها حيندف وبوجوب القضاء - في الأول إذا لم يُعد إلى أن خرج الوقت، وفي الثاني إذا تبين المخالفه بعد الوقت أو قبله مع تأخير الفعل ثانياً إلى ما بعده - إما بمقتضى الأمر الأول، أو بأمر آخر على اختلاف القولين في دليل القضاء.

(١) جاء في هامش الأصل هنا: (الأمر الثاني في بيان المراد من مفردات كلماتهم الواقعة في تحرير النزاع ببصمة في المقام وتوضيحاً للمرام).

وأما كفاية الإثبات بالفعل المأمور به بأمر حال بقاء ذلك الأمر عن نفس ذلك الأمر فلم ينكرها أحد منهم قط، ولم يوجب أحد منهم الإعادة أو القضاء في ذلك قطعاً، فيظهر من ذلك أنَّ مورد الخلاف في ثبوت تلك القضية ونفيها إنما هو الأمر الثاني بالنسبة إلى الأمر الأول الواقعي لا غير.

لكن الإنفاق عموماً الخلاف للمقامين، كما أشرنا إليه سابقاً: أما ثبوته في الثاني فظاهر للمتبوع في الفقه؛ حيث إنه يجد أنه ليس شيء من الإجزاء أو عدمه فيه متفقاً عليه بينهم؛ بل ذهب إلى كل فريق مضافاً إلى كفاية ملاحظة بعض أدلةهم المذكورة في الأصول المختص بها، كما سيأتي إن شاء الله.

وأما ثبوته في الأول أيضاً فلما حكي عن بعض العامة إنكار اقتضاء الإجزاء فيه - كما أشرنا إليه سابقاً - وإن كان المشهور فيه ثبوت الاقتضاء، وبالجملة: وضوح ثبوت الخلاف في الثاني يكفي في نفي اختصاصه بال الأول مع أنَّ الثاني أولى بالاختصاص لقلة المخالف في الأول وندرته إلى حيث^(١) أدعى بعضهم الاتفاق عليه، فلا بد من صرف الدليل المذكور إلى أنَّ المراد اقامته على بعض أفراد محل النزاع لا على قيامه، كما أنَّ ثبوت خلاف في الأول أيضاً ينفي اختصاصه بالثاني.

والحاصل: أنَّ المتأمل في مجموع أدلة الطرفين مضافاً إلى حكاية الخلاف في الأول ووضوحه في الثاني يجد ثبوته في المقامين، ونحن أيضاً نتعرض لكلٍ منها بما فيه من الأدلة بما فيها، فانتظر.

ثم المراد بالاقتضاء: فقد عرفت أنه الدلالة على التحرير الأول، والتأثير على الثاني، وقد غرفت - أيضاً - أنَّ النزاع هنا في الالتزام العقلي،

(١) كما، والأجود: بحيث... - أو - إلى حد...

فيناسب أن يكون المراد من اقتضاء الأمر للإجزاء في محل النزاع هو دلالته على امتناع وقوع التعبد ثانياً بالفعل المأمور به بأمر بعد الإتيان به على وجهه من جهة ذلك الأمر بأن يطلب التعبد به ثانياً لذلك الأمر ومن جهةه بعد الإتيان به على الوجه الذي أمر به بذلك الأمر سواء كان ذلك التعبد ثابتاً بذلك الأمر أو بدليل آخر.

وبعبارة أخرى: إنَّ المراد به كما حكى عن بعض واختاره -دام ظله- أنَّ الأمر يدلُّ على امتناع ورود دليل على التعبد بالفعل المأمور به ثانياً من جهة هذا الأمر بعد الإتيان به على وجهه سواء كان ذلك الدليل هو ذلك الأمر - بأن يراد حينئذ منه هذا - أو دليل آخر.

والعبارة الأولى أوفق بالمراد وأوضح دلالة عليه، فالقاتل بعدم الإجزاء على هذا يقول: إنَّه لا يقتضي ذلك الامتناع، بل يمكن معه التعبد به ثانياً كذلك. وقد يقال: إنَّ المراد به هو أنَّ الأمر لا يقتضي التعبد بالفعل ثانياً على الوجه المذكور، فعلى هذا فالقاتل بعدم الإجزاء لا بدَّ أن يقول بأنه يقتضي ذلك التعبد ثانياً، لا ما ذكره المحقق القمي - رحمه الله -^(١) من أنه يقول: لا مانع من اقتضائه ذلك في الجملة؛ إذ محصله أنَّ مراد هذا القائل: أنه يحتمل أن يدلَّ الأمر على التعبد به ثانياً، ومنشأ هذا الاحتياط عدم المانع منه، وهو كما ترى.

وبالجملة: فمقابل أحد طرفي النقيض إنها هو الطرف الآخر، فالنافي لعدم الاقتضاء والدلالة لا بدَّ أن يكون مثبتاً له، لا محظلاً له، فإنه ليس نقيضه كما لا يخفى هذا.

وكيف كان، فعلَّ هذا الاحتياط في المراد من الاقتضاء يكون القائل بالإجزاء عين القائل بعدمه على الاحتياط الأول كما لا يخفى، ولعلَّ الظاهر منه

في المقام هو الاحتمال الأول، لكونه هو المناسب لكونه مورداً للبحث. هذا، مضافاً - إلى ما سبأني من الإشكال على الاحتمال من عدم الفرق معه بين هذه المسألة وبين مسألة أن القضاء بالأمر الأول، أو بأمر جديد. هذا، لكن الإنصاف عدم انطباق جميع الأدلة على الاحتمال الأول، بل لا يجري بعضها إلا على الثاني - كما سيجيء إن شاء الله - فمحل النزاع غير محرز، فلا بد إذن من تشقيق صور المسألة بتحقيق الحال في كل منها، وأن أيتها يجري فيها الأول، وأيتها تختص بالثاني، وسيأتي ذلك عن قريب إن شاء الله.

ثم الإجزاء في اللغة: هي الكفاية، والظاهر عدم ثبوت النقل فيه في الاصطلاح؛ إذ من الظاهر أن تحرير هذه المسألة إنما هو لأجل تحقيق الحال في القضية المعروفة في لسان الفقهاء - في موارد الاستدلال على كفاية الفعل وكونه مسقطاً للإعادة والقضاء - من قوله: (الأمر يقتضي الإجزاء).

والظاهر أن مرادهم من الإجزاء هو المراد منه في أخبار الأئمة - عليهم السلام - المواقف لمعناه اللغوي، وأما التعبير عنه في المسألة بما يأتي فإنما هو من باب التعبير باللازم، كما لا يخفى على المتأنّ.

ثم إنه قد يعبر عنه في المقام: تارة تكون الفعل المأمور به مسقطاً للتبعد به، وأخرى بكونه مسقطاً للقضاء.

وقد يفسّر الأول بحصول الامتثال الذي ليس من محل النزاع في شيء، والثاني بسقوط التبعيد بالفعل ثانياً إعادة وقضاء، وكلها خلاف الظاهر، بل الظاهر من الأول إنما هو ما فسّر به الثاني من سقوط التبعيد بالفعل ثانياً مطلقاً، ومن الثاني خصوص القضاء المصطلح، وهو الفعل في خارج الوقت.

وكان الداعي إلى تفسيره بذلك أن ذلك المعتبر به إنما هو في مقام التعبير عن الإجزاء المتنازع فيه في المسألة، فيكون مراده هو الذي فسّر ذلك المفسّر؛

لكونه هو محل النزاع فيها، لا خصوص القضاة المصطلح وإن كان لا يساعد عليه ظاهر التعبير، فلذا حمل التعبير الأول على مورد الاتفاق.
والحاصل: أنه فهم أن إعراض ذلك المعتبر عن الأول إلى الثاني إنما هو لأجل أن الأول ليس محلًا للنزاع، فأراد أن يعبر عما هو مورد الخلاف من الإجزاء.

هذا، وكيف كان، فالظاهر من التعبير الأول هو ما ذكرنا، فلا وجه لعدول التعبير عنه إلى الثاني الموهم لخلاف مقصوده.

فإن قيل: لما كان إسقاط القضاة ملازماً لإسقاط الإعادة، كما أن إسقاطها ملازم لإسقاطه، فيصح التعبير عن المقصود - وهو سقوط التعبد بالفعل ثانياً مطلقاً - بما ذكره، فإنه دلّ حينئذ على أحد فردي ذلك القدر المشترك بالتنصيص والمطابقة، وعلى فرده الآخر بالالتزام، فدلّ على سقوط التعبد ثانياً مطلقاً.

قلنا: على هذا التقدير يتوجه عليه:
أولاً - منع تلك الملازمة. نعم الملازمة في العكس موجودة، وهي لا تجديه.
وثانياً - أن الملازمة المذكورة على تقدير تسليمها غير مجوزة لذلك التكليف من دون داعٍ إليه؛ لسهولة التعبير عن المقصود بلفظه الدالّ عليه صريحاً، فيكون هذا أشبه شيء بالأكل من القفا.

هذا، لكن الإنصاف ثبوت الملازمة المذكورة، واندفاع ما قيل في منتها من أن صلة الناسي للقصر إلى أن خرج الوقت مسقطة للقضاة فقط، دون الإعادة على القول بالتفصيل: بأن الناسي للقصر إن تذكر قبل خروج الوقت فلا شبهة في وجوب الإعادة عليه ووجوب القضاة أيضاً إن لم يفعل إلى أن خرج الوقت على القول بالتفصيل أيضاً، وإن لم يتذكر إلى أن خرج فلا شيء عليه مطلقاً على القول المذكور.

وكيف كان، ف محل النزاع من الإجزاء إنما هو سقوط التعبد بالفعل ثانياً من غير خصوصية للقضاء أصلاً.

وربما يستشهد لذلك: بأنه لو كان النزاع في خصوص القضاء لكان للقاتل بعدم الإجزاء إذا أتى بالفعل في وقته على وجهه إثبات القضاء عليه بنفس الأمر الأول من غير حاجة له إلى دليل آخر، ولكن من الفريقين إثباته بنفس الأمر إذا أخل به في وقته لاتفاقها على عدم الإجزاء حينئذ، والتالي باطل: لما نشاهد من عملهم من أنهم ليسوا متفقين على ذلك، بل يبنون ذلك على مسألة أن القضاء بالأمر الأول، أو بأمر جديد:

فمن ذهب منهم إلى الأول يثبته بذلك الأمر إذا لم يكن الفعل مجرياً على حسب معتقده.

ومن ذهب إلى الثاني يثبته بأمر آخر، وليسوا متفقين على إثباته بالأمر الأول، فالمقدم مثله.

بيان الملزمة: أن الإجزاء إذا كان عبارة عن إسقاط القضاء فيكون عدمه عبارة عن إثباته، فالقاتل بعدمه لا بد أن يقول بأن الأمر يدل على ثبوته من غير حاجة إلى أمر آخر. انتهى.

ويدفعه: أن مقابل إسقاط القضاء ليس إثباته بل عدم إسقاطه، فالقاتل بعدم الإجزاء يقول بأن الأمر لا يقتضي إسقاطه، لا أنه يقتضي ثبوته، فافهمهم.

وأيضاً على تقدير كون عدم الإجزاء بمعنى الاقتضاء للقضاء لكان ذلك مشترك الورود بين المعْمَّين للنزاع بالنسبة إلى الإعادة وبين المختصين له بخصوص القضاء كما لا يخفى: إذ لو يُبني على اقتضاء الأمر لإثبات القضاء فهو مقتضٍ له مع القول بدخول الإعادة في محل النزاع.

ثم إن استلزم سقوط الإعادة لسقوط القضاء عقلٍ - كما هو ظاهر عند

المتأمل - ضرورة أن القضاء إنما هو تدارك لما فات من المصلحة في الوقت، لكنه ليس محصلاً لجميع المصالح التي تحصل بفعل الأداء، فإن منها ما لا يحصل إلا بالوقت المحدود به الفعل، وهي لا تحصل إلا بإيقاعه في الوقت، فيصبح حينئذ على الحكيم أن يرخص بترك تحصيل المصلحة التامة مع التمكّن منها، ويوجب تحصيل الأقصى لها، فإن ذلك خلاف اللطف ونقض للغرض؛ ضرورة أن الغرض من الأمر بالقضاء إنما هو تدارك المصلحة الفائتة، فيصبح عليه إذا كان غرضه ذلك أن لا يأمر بتحصيلها في الوقت مع كونها أتمّ فيه منها في خارجه. نعم يمكن أن يكون المصلحة في عدم الأمر بالقضاء في بعض الموارد، فتزيد هي على مصلحة الفعل، فلا يأمر به حينئذ.

وكيف كان فلا يعقل أن يقول الشارع للعبد: يجوز لك أن لا تعيد إذا أخللت بما أتيت به، لكن يجب عليك القضاء.

ومن هنا ظهر ضعف ما تخيل بعض المتأخرین^(١) من أن الاستلزم ليس عقلياً إلا أنه لم يقع الانفكاك بينها شرعاً، وأما استلزم سقوط القضاء لسقوط الإعادة فالظاهر أنه ليس عقلياً، بل هو - على تقدير ثبوته - شرعي لا غير.

ثم المراد بالإتيان بالمؤمر به على وجهه: هو الإتيان به كما أمر به، كما فسره العضدي في شرح المختصر^(٢).

لكن لا يخفى أن زيادة قيد «على وجهه» لا وجّه لها لتضمن المؤمر به لهذا القيد، فإنه إذا أتي به بعنوان كونه مأموراً [به] فقد أتى به كما أمر به، فيكون القيد مستدركاً لا تأسياً.

(١) الفصول: ١١٦.

(٢) شرح المختصر: ٢٠٤ / ١.

اللهم إلا أن يراد بالمؤمر به ذات الفعل مع قطع النظر عن كيفياته المعتبرة فيه شرعاً، وبالوجه تلك الكيفيات ليكون تأسيساً، وهو كما ترى، فإنه ارتكاب للتجوز في لفظ المؤمر به لتصحّح كون القيد تأسساً. ثم إنَّه قد يفسِّر الوجه أيضاً: تارة بالعنوان، فيكون المراد الإيتان بالمؤمر به على العنوان الذي أمر به بذلك العنوان.

وفيه - أيضاً - ما مرَّ من تضمن المؤمر به لذلك، فإنَّ المؤمر به هو العنوان لا ذات الفعل، فإنه إذا أمر بالقيام لأجل التعظيم فالمؤمر به حقيقة هو التعظيم لا القيام.

وآخرى بالوجه الذي قال المتكلمون بلزوم قصده في العبادة، وهو كيفية الطلب من الوجوب والندب.

وفيه: أنَّ احتسال إرادة هذا المعنى منه في المقام مقطوع العدم؛ لأنَّ الخلاف هنا إنَّما هو بعد الاغتساض عن سائر الخلافات وفرض الإيتان بالمؤمر به كما أمر به على مقتضى اعتقاد المؤمر، فان كان اعتقاده بلزوم قصد الوجه يكون^(١) مفروض البحث إتيانه به معه، وإلا فلا.

هذا تمام الكلام في بيان المراد من المفردات الواقعة في تحرير الخلاف في المقام.

الثالث:^(٢) لاختفاء في الفرق بين هذه المسألة وبين كلَّ من مسائلي المرأة والتكرار، وأن القضاء بالأمر الأول أو بأمر جديد.

أما افتراقها عن أولى تينك المسألتين، فلأنَّ الخلاف هناك في تشخيص المؤمر به من أنه هو المرأة أو التكرار أو الطبيعة المطلقة، وفي المقام بعد إحراز

(١) في الأصل: فيكون..

(٢) أي (الأمر الثالث).

المأمور به وتشخيصه بمقتضى إفادة الخطاب والإتيان به على الوجه الذي يستفاد منه.

نعم القائل بالتكرار هناك إن كان قائلاً بعدم الإجزاء هنا ربما لا يتحقق له مورد الإعادة والقضاء، وذلك كما في الأوامر المجردة التي لم يقم قرينة على إرادة المرأة أو الطبيعة منها، فإنه حينئذ يحمله بمقتضى أصلية الحقيقة على التكرار، فحينئذ يكون الفعل في كل جزء من أجزاء الزمان مأموراً به أصلية، فلا يبقى زمان للإعادة أو القضاء إذا قال بعدم الإجزاء، وهذا أيضاً لازم القولين الآخرين هناك فيما إذا قام قرينة على إرادة التكرار؛ إذ يجب عليهما حينئذ حل الأمر عليه، فلا يبقى للإعادة أو القضاء مجال إن قالا بعدم الإجزاء، بل لا يعقل الإعادة والقضاء في موارد ثبوت التكرار ولو مع الإخلال بالفعل في جزء من الزمان لذلك، كما لا يخفى.

وكيف كان، فلا اتحاد بين هذه المسألة وتلك بوجه ولا استلزم، بل يجري كل من الأقوال في كل منها في كل واحد من الأقوال في الأخرى.

وأما افتراقها عن ثانيتها، فلأنَّ الكلام في المقام في إمكان التبعُّد بالفعل ثانياً إعادة أو قضاء إذا أتى بالمأمور به على وجهه، وفي تلك في أنَّ دليل القضاء ماذا؟ بعد الفراغ عن قابلية المورد لورود التبعُّد به ثانياً.

وإن شئت قلت: إنَّ الكلام هنا في أنَّ الإتيان بالمأمور به على وجهه مسقط للقضاء أولاً، وثمة في مثبت القضاء من أنه هو الأمر الأول أو أمر جديد. وبالجملة: فلا خفاء في الفرق بين المتألتين بناء على تفسير الاقتضاء في المقام بالدلالة على امتناع التبعُّد بالفعل ثانياً.

نعم يشكل الفرق بينها بناء على تفسيره بعدم الدلاله على التبعُّد به ثانياً؛ فإنَّ القائل بعدم الإجزاء حينئذ لابد أن يقول بأنَّ الأمر دالٌ على التبعُّد بالفعل ثانياً - كما عرفت سابقاً - وهو عين القول بالتكرار، ومقابله هو القول

بالمَرَّة أو الطبيعة، فتدبر فيه وفي دفعه.

الرابع:^(١) ينقسم الأمر باعتبار حالات المكلَف الملحوظة فيه إلى واقعي أولى، وواقعي ثانوي، وظاهري.

فالأول: ما لوحظ فيه خلو المأمور عن الموانع والأعذار.

والثاني: ما لوحظ فيه شيء من الأعذار مع كون متعلقه بدلًا عما تعلق به الأمر الواقعي^(٢) - بمعنى تعلقه به بعنوان أنه بدل من ذلك ومر بوط إليه - لا واجباً مغايِراً له بالكلية؛ لأن يكون واجباً مشروطاً بالعذر من الواقع الأولى، لا بدلًا عنه، فإن هذا من الواقعيات الأولى لا غير، كما هو الحال في سائر الواجبات المشروطة.

وبعبارة أخرى: هو الأمر المتعلق بما هو بدل عن الواقع الأولى لمكان شيء من الأعذار من حيث إنه بدل عنه مع قيام المقتضي له فعلًا إلا أن العذر منع من تأثيره فعلًا.

ثم إنَّه ليس شيء من هذين القسمين ملحوظاً فيه شيء من العلم والجهل ولا مقيداً بشيء منها، كما لا يخفى.

وأما الثالث: فهو مالوحظ فيه اعتقاد المكلَف بالواقع الأولى أو الثانية نفيًا أو إثباتًا:

أما الأول: فكما في الأصول العملية؛ حيث إنَّ الملحوظ فيها إنما هو عدم اعتقاد المكلَف وشكه في الواقع.

وأما الثاني: فكما في الطرق والأمارات الشرعية الغير العلمية^(٣) - المعتبرة من حيث الطريقة - فإنَّ الأمر بمُؤَدَّ ياتها إنما لوحظ فيه ظنَّ المكلَف بها

(١) أي (الأمر الرابع).

(٢) وقد يطلق الواقعي الثاني على الظاهري أيضاً. لعزره عفا الله عنه.

(٣) في الأصل: العملية..

من تلك الطرق أوُلِّيَّات - ولو نوعاً - بالواقع مطلقاً.

وبعبارة أخرى: الأمر الظاهري ما تعلق بالمظنون كونه واقعاً أو مشكوكه على أنه هو الواقع في مرحلة الظاهر مع بقاء الأمر الواقعي على تقديره على حاله، سواء كان مصادفاً لذلك المظنون أو المشكوك، أو لا، ولذلك يقال: إن الأوامر الظاهريَّة مرايا للواقعية.

ثم إنَّ تحقُّقَ الأمر الظاهري - في موارد الأصول العملية الشرعية أو الطرق والأُلْيَّات كذلك - واضحٌ.

وأمّا في موارد الأصول العقلية - كأصلية البراءة من جهة اعتبارها من باب العقل، وأصلية التخيير عند دوران الأمر بين المحذورين، والطرق العقلية كالظنُّ عند انسداد باب العلم بالواقع، وكذلك القطع أيضاً إذا لم يصادف الواقع فيه إشكال، بل الظاهر عدمه، فإنَّ غاية ما في تلك الموارد إنما هي معدورية المكْلَف وقبح المزايدة عليه، وأمّا أمر الشارع بمُؤْدَّتها فلا يدلُّ عليه نقل ولا عقل، فلا تغفل.

ثم إنَّ ظهر: مما في بيان معنى الأمر الواقعي الثانوي والظاهري أنها تزييلان من الشارع لتعلقهما منزلة منزلة متعلق الأمر الواقعي الأولى إما واقعاً كما في أول ذينك، أو في مرحلة الظاهر كما في ثانيهما؛ فإنَّ أمر الشارع بالصلة مع التيمُّن عند العجز عن الوضوء - مثلاً - وكذا أمره بها مع الطهارة المستصحبة أو الشابتة بالبينة - مثلاً - ليس معناه إلَّا جعل هاتين بدلتين عن الصلاة مع الطهارة الواقعية - حال العذر أو الجهل - واقعاً كما في أولاهما، أو ظاهراً كما في ثانيتها، مع بقاء الأمر الأول على حاله، وإنما أوجب اختلاف أحوال المكْلَف اختلاف مراتب امتثاله، وليس معناه ارتفاعه وكون الأمر الثاني أمراً حادثاً متعلقاً بشيء آخر بعد ارتفاعه، فلا أمر في شيء من تلك الأحوال المختلفة - التي عليها مدار الامتثال واختلاف مراتبه - إلَّا ذلك الأمر، فكأنَّ المأمور به بذلك الأمر

اعتبر على وجه يعم الواقع الأولى وأبداله - التي هي متعلقات الأوامر الثانية الواقعية - والمحكوم بكونه هو في مرحلة الظاهر - الذي هو متعلق الأمر الظاهرية - فإن المقتضي للأخيرتين أيضا إنما هو الأمر الأولى الواقعى، فلذا يؤتى بها لأجل امثاله.

والحاصل: أن الطالب للامتثال في كل من الحالات الثلاث الحاصلة للمكلف هو الأمر الأولى، وأن الأمر بخصوص الأبدال عما تعلق هو به مع خلو المكلف عن العذر تفصيل عن إجفال ذلك الأمر، لا أمر آخر، وكذلك الأمر بما حكم بكونه هو في مرحلة الظاهر، فالأمر بالصلة مع التيمم أو مع الطهارة المستصحبة أو الثابتة بالبينة تفصيل عن إجفال قوله: «اقيموا الصلاة»^(١) لا إنما أمران حادثان بعد ارتفاعه، ويكشف عن ذلك أن الإعادة والقضاء على تقدير الإخلال بالأخيرتين إنما هما لذلك الأمر.

نعم المدار فيها - أيضاً - على ما عليه مدار الأداء وامتثال ذلك الأمر من الأحوال المختلفة الموجبة لا خلاف مراتب الامتثال.

فعلى هذا يصح تحرير النزاع في المسألة: بأن الأمر هل يقتضي امتثال التعبد بمعنى ثانية من جهة إذا أتي به بإحدى تلك المراتب أولاً؟ إلا أن الأولى الأغراض عن ذلك، وإفراد كل من أقسام الأمر بالمقال في مقام ملاحظة التعبد وعدمه بالنسبة إلى الواقع الأولى - الذي هو متعلق الأمر الأولى الواقعى - فإنه أقرب إلى توضيح المرام.

**ثم إنك بعدها قدمنا لك إلى هنا فها هنا مقامات:
الأول:**^(٢) في الأمر الواقعى الأولى إذا أتي بمعنى ثانية على ما هو عليه،

(١) كما في سورة البقرة: ٤٣، وغيرها.

(٢) جاء هنا في هامش الأصل: (الكلام في أصل المسألة).

فنقول:

لا ينبغي الارتياب في اقتضائه لامتناع التبعيد به ثانياً من جهته: لأنَّ امتثاله على الوجه المذكور علَّةً تامةً عقلاً لسقوطه، فلا يعقل التبعيد بمتعلقه ثانياً من جهته؛ لامتناع عود المعدوم؛ إذ المفروض انعدامه بالامتثال الأول بضرورة العقل، والتبعيد بمتعلقه ثانياً من جهته لا موضوع له - حينئذ - فيمتنع لامتناع عوده ثانياً حتى يتحقق للتبعيد من جهته موضوع، وهذا واضح غنيًّا [عن] الاحتجاج عليه.

نعم هنا شيء، وهو أنَّ هذه العقلية^(١) على تقديرها من الأحكام العقلية الغير القابلة للتخصيص، مع أنه ورد في مواضع من الشرع استحباب إعادة العبادة بعد الإيتان بها على الوجه المذكور:

منها: ما إذا صلَّى الفريضة منفرداً، ثم أقيمت جماعة، فإنه ورد استحباب إعادتها جماعة - حينئذ - بأخبار كثيرة مأثورة عن أهل العصمة - عليهم السلام -:

منها: رواية عمار عن أبي عبد الله - عليه السلام -: «عن الرجل يصلِّي الفريضة، ثم يجد قوماً يصلُّون جماعة، أيجوز له أن يعيد الصلاة معهم ؟ قال - عليه السلام -: نعم، بل هو أفضل»^(٢).

فإنَّ ظاهر السؤال - بل صريحه - إعادة تلك الفريضة التي قد فعلها، لا إيجاد صلاة أخرى مستقلة، فإنَّ اللام في قوله: (يعيد الصلاة) للعهد قطعاً، فصرح بها كظاهر لفظ (الإعادة) الإيتان بالفعل ثانياً على أنه هو الفريضة.

(١) كذا في الأصل، والمناسب للسياق: هذه القضية العقلية... - أو - هذا الحكم المقل..

(٢) الوسائل: ٥ / ٤٥٦ / الباب: ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة / الحديث: ٩. وفي المصدر: نعم وهو أفضل.

عبدالله - عليه السلام - أصلَّى، ثمَّ أدخل المسجد، فتقام الصلاة وقد حلَّت، فقال - عليه السلام - صلَّى معهم يختار الله - تعالى - أحَبَّهَا إِلَيْهِ، وعن سهل ابن زياد مثلها^(١).

ومنها: رواية ابن أبي عمر، عن حفص البخري، عن أبي عبدالله - عليه السلام - «في الرجل يصلِّي الصلاة وحده، ثمَّ يجد جماعة؟ قال - عليه السلام - يصلِّي معهم، ويجعلها الفريضة»^(٢)، وعن هشام بن سالم عن أبي عبدالله - عليه السلام - مثلها^(٣).

فإنَّ قوله - عليه السلام - صريح في فعل الصلاة جماعة على أنها هي الفريضة التي فرضت عليه من قبل، فيكون معناه إيقاعها من جهة الأمر الأول، وكذا قوله: «يختار الله تعالى أحَبَّهَا إِلَيْهِ» ظاهر أو صريح في احتساب تلك الصلاة عن الفريضة المأمور بها بالأمر الأول، بل في تعين مورد الامتثال فيها، فظاهر تلك الأخبار - بل صريح بعضها - ينافي القاعدة المذكورة في بادئ النظر بالنظر إلى أنَّ منشأ حكم العقل بها إنما هو سقوط الطلب بالمؤانَّ به أولاً الذي لا يبقى معه موضوع للتعبد به ثانياً من غير فرق بين أن يكون التعبد ثانياً على وجه الإيجاب أو الندب، فيدور الأمر بين منع هذه القاعدة أو طرح صريح تلك الأخبار وتأويل ظاهرها إلى ما لا ينافيها، كما فعله بعضهم حيث حمل الإعادة الواردة فيها على إيجاد ذات الفعل ثانياً الذي هو معنى الأمر بالماهيل الخارج عن محل النزاع في المسألة.

لكن مقتضى إمعان النظر والتدقيق إمكان التوفيق بينها:

(١) الوسائل: ٥ / ٤٤٦ / الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة/ الحديث، بتفاوت يسير.

(٢) الرسائل: ٥ / ٤٥٧ / الباب: ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة/ الحديث: ١١.

(٣) الوسائل: ٥ / ٤٥٥ / من أبواب صلاة الجماعة/ الحديث: ١، ولكن بزيادة (إن شاء) في ذيل هذا الحديث.

بأنَّ الذي يقضي به العقل بعد امثالِ الأمر على الوجه المذكور إنما هو امتناع التبعَد بمتعلقه من جهة ثانيةً بحيث يلزم به ثانياً، وبعاقب على تركه من جهةه بأن لا يكون المأْتَي به أولاً صحيحاً من المكلف ومسقطاً لذلك الأمر على تقدير اكتفائِه به وعدم تعقبه بفعل آخر، فالقاعدة المستفادة منه إنما هي هذه. وأمّا التبعَد بمتعلقه ثانياً من جهةه على وجه يصح منه المأْتَي به أولاً على تقدير الاكتفاء به، ويخرج به عن عهدة ذلك الأمر وعن تبعته مع بقاء ذاته مشغولة بالأمر الثاني، فلا يقضي العقل بامتناعه قطعاً، فيمكن حمل تلك الأخبار على التبعَد ثانياً على هذا الوجه، فإنَّ هذا أيضاً إعادة حقيقة، فلا ينافي ظاهر الإعادة، بل يتعمَّن حملها عليه بعد انحصر محاملها فيه، وبطلان المصير إلى المجاز بعد التمكُّن من الحمل على الحقيقة، فترتفع المنافاة بينها وبين القاعدة المذكورة.

وتوضيح ذلك: أنَّ ارتفاع الأمر بعد الإتيان بمتعلقه: تارة بارتفاع صفة الحتم والإلزام المستتبع لا ستحقاق العقاب على الترك فقط مع بقاء آثاره ولو زمه التي منها محبوبية متعلقة عند الأمر في جميع أجزاء الوقت المضروب له بجميع أفراده، وذلك فيها إذا كان هي الطبيعة المطلقة من جميع تلك الجهات. وأخرى بارتفاع تلك الآثار - أيضاً - وذلك فيها إذا كان متعلقه مقيداً بفرد خاص ، أو بإتيانه مرّة، أو في زمان خاص ، فإنه بعد إتيان المأمور بذلك المأمور به على ذلك الوجه لا تبقى محبوبية له فيها بعد أصلاً.

ولَا يخفى أنَّ قضية قاعدة الإجزاء فيها إذا كان المأمور به هي الطبيعة المطلقة من تلك الجهات إنما هي ارتفاعه على الوجه الأول فحسب، فعل هذا فال فعل باقي بعد ارتفاعه هكذا على صفة المحبوبية المكشف عنها به؛ فإنَّ لازم تعلق الطلب بنفس الطبيعة المطلقة - الصادقة على جميع أفرادها على نحو سواء، المتساوية نسبتها إلى جميع أجزاء الوقت المضروب لها - محبوبيتها: للأمر بجميع أفرادها الواقعة في أيِّ جزءٍ من أجزاء ذلك الوقت، واتصاف كلَّ فرد منها مطلقاً

بالمحبوبية لانطباقه عليها، سواء وجد هو وحده أو مع مماثل له من سائر الأفراد، سواء كان وجوده مع فرد آخر دفعة أو تدريجياً، وسواء كان ذلك هو الفرد المتأخر في الوجود أو المتقدم فيه، وعلى فرض التأخير سواء كان هو أفضل مما تقدمه أو مساوياً له.

نعم، الأمر فيها إذا كان أفضل أوضاع، فإذا فرض أنَّ المأمور به هو نفس الطبيعة المطلقة من تلك الجهات فلا يرتفع صفة المحبوبية عنها بعد الإتيان بفرد منها، بل كلَّ متأخر عنه واقع في الوقت المضروب لها يتَّصف بالمحبوبية البُنْتَة، فعلى هذا التقدير يمكن وقوع الأفراد المتأخرة تعبدًا وامتثالًا من ذلك الأمر الساقط بصفة الحتم والإلزام جدًا بالإتيان بها بعنوان انطباقها على تلك الطبيعة المأمور بها المحبوبة للأمر المكشوف عن محبويتها بالأمر، ولو لم يكن هناك أمر آخر - أيضاً - إذا لم يكن منع من الأمر - من جهة من الجهات - من إيجادها؛ إذ معه يشكل صدق التعبد والامتثال، مع احتمال عدم اعتباره - أيضاً - إذا كان المنع غيريًّا، فإذا أمكن ذلك - وأتى بها المكلَّف على أنها هو المأمور به بذلك الأمر الأول مع فرض عدم المنع من إيجادها - ف تكون هي واقعة تعبدًا وامتثالًا للشارع من جهة ذلك الأمر جدًا؛ لعدم توقف صدق التعبد والامتثال على وجود أمر فعلًا بصفة الحتم والإلزام، بل يكفي فيه بقاء الطبيعة المأمور بها على صفة المحبوبية مع الإتيان بالفرد المتأخر على أنها هي.

وإن أبيت إلا عن توقف صدق الامتثال على بقاء صفة الحتم والإلزام يرِّزَعُمُ آنَّ عبارة عن الأطاعة المتوقفة على وجود الطلب فعلًا - فلا مناص عن صدق التعبد عليه لا محالة، كما لا يخفى على المتأمل المراجع لطريقة^(١) العقلاء، ألا ترى أنه لو قال مولى لعبدته: (عَظِّمْ لي في هذا اليوم) مریداً به إيجاب

(١) في الأصل: المراجع إلى طريقة..

نفس طبيعة التعظيم المطلقة بالنسبة إلى أجزاء ذلك اليوم، وبالنسبة إلى أفرادها الواقعية فيه، فعظم له العبد دفعه، ثم عظم له آخرى بعد ساعة مع عدم المنع من المولى منه بعنوان تحصيل تلك الطبيعة المحبوبة لولاه المكشوف عن محبوبيتها بالأمر، فلا يرتاب العقلاً في كون ذلك تعبدًا للمولى، ولا يشكُّون في استحقاقه بذلك مزية الثواب عليه؛ ضرورة أنهم يستقلُّون بالفرق بينه في هذا الحال وبينه فيما إذا كان مكتفيًا بالدفعة الأولى من جهة استحقاقه الثواب وعلوَّ الرتبة عند المولى.

وبالجملة: وقوع فعل تعبدًا من جهة أمر متقوم بأمور ثلاثة من غير حاجة له إلى شيء آخر أزيد منها:
أحدها: انتباقه على المأمور به بذلك الأمر - بمعنى صدق ذلك عليهـ
إذ الشيء الأجنبي عنه لا يعقل وقوعه تعبدًا من الأمر المتعلق بهـ
وثانيها: بقاء ذلك المأمور به عند إيجاد هذا الفعل على صفة المحبوبة؛
إذ بدونها يكون هذا الفعل عبئاً خارجاً عن التعبد جدًاـ

وثالثها: عدم منع المولى من إيجاده لمنافاة طلب الترک لوقوعه تعبدًاـ
نعم لو كان المنافاة من جهة ارتفاع صفة المحبوبة فيختص ذلك بالمنع النفسي لا غير، كما احتملناه سابقاً، إلا أنه يعني الشرط الثاني عنه، كما لا يخفىـ
وكيف كان، فإذا كان ذلك الفعل مستجماً لتلك الشروط فأتي بهـ
بعنوان انتباقه على محبوب المولى والذي أمر به من قبل، إما يجعل هذه^(١) الجهة وصفاً أو غاية، فيقع تعبدًا من جهة ذلك الأمر جداً من غير حاجة إلى بقائه فعلًاـ على صفة الحتم والالزام، بل ولا على صفة الطلب - أيضاً - ومن غير فرق فيهـ بين أن يكون هو أول المأني به من المأمور به الواقع حال وجود الطلب أو ما بعدهـ

(١) أي جعل هذا العنوان. لمحرره عفا الله عنه.

الموجود بعد ارتفاعه، ومن غير فرق فيه في الصورتين بين أن يكون مجامعاً مع مثله أو غير مجامع معه، فإنه مع وقوعه بعد إحراز تلك الشروط تعبد للمولى من جهة ذلك الأمر مطلقاً ومحبلاً لا ستحقاقه الثواب عليه كذلك؛ لما عرفت من حكم العقلاء به.

هذا كلّه إذا كان الفرد المأمور به ثانياً مساوياً للأول، وأما إذا كان أفضل منه باشتغاله على صفة حسن مفقودة في الأول فالأمر فيه أظهر.

إذا عرفت ذلك فنقول: لا إشكال في أن المأمور به في الأوامر الواردة بالصلوات اليومية الخمس الموقته باوقاتها المخصوصة إنما هي الطبيعة من حيث هي، المطلقة من جهة خصوصيات الأفراد الواقعة في تلك الأوقات، ومن جهة خصوصيات أجزاء تلك الأوقات، ومن جهة إيقاعها مرة أو مرات، فيعلم من ذلك أن المأمور به في تلك الأوامر محظوظ للشارع على الإطلاق بحيث كل ما وجد منه في الوقت المحدود له يكون محظوظاً له البنت، فإن ذلك لازم تعلق الأمر بالطبيعة^(١)، كما عرفت.

فعلى هذا: فإذا أوجد المكلّف بعد الإتيان بفرد منه فرداً بلحاظ انتظامه على الطبيعة المأمور بها المحظوظ للشارع بأحد الوجهين المشار إليها مع عدم المنع من إيجاد ذلك الفرد، فيقع ذلك تعبداً للمولى من جهة ذلك الأمر البنت، ويصدق عليه الإعادة - أيضاً - على سبيل الحقيقة، فإنه ليس إلا التعبد بالفعل ثانياً في الوقت من جهة الأمر الأول، والمفروض حصوله في المقام، ولا شبهة أيضاً في عدم المنع من إعادة الصلة جماعة، كما نطقت به الأخبار - أيضاً - فحينئذ يحمل الأمر بالإعادة في تلك الأخبار على هذا المعنى، فيدفع إشكال المنافاة بينها وبين قاعدة الأجزاء، فتدبر.

(١) في الأصل: تعلق الأمر على الطبيعة.

ثم إنَّه ظهرَ ما حَقَّقْنَا إِمْكَانَ التَّبَدُّدِ بِالْفَعْلِ ثَانِيًّا عَلَى الوجه المذكور وجوبًا - أيضًا - لما عرَفتَ مِنْ عدم توقُّفِه عَلَى وُجُودِ أَمْرٍ بِالْفَعْلِ أَصْلًا، لَا السَّابِقُ وَلَا اللاحِقُ، فَيَكُونُ ذَلِكَ نَظِيرُ سَائِرِ الْأَفْعَالِ وَالْمُوْضِعَاتِ الْمُكْتَبَةِ الْوَقْوعُ قَبْلَ الْأَمْرِ وَبِدُونِه أَصْلًا، فَيَصِحُّ وَرُودُ أَمْرٍ بِهِ مُطْلَقًا بَأْنَ يَكُونُ مُوْضِعُ ذَلِكَ الْأَمْرِ التَّبَدُّدِ ثَانِيًّا بِالْفَعْلِ عَلَى الوجه المذكور.

هذا، ثم إنَّ المَنْعَ إِذَا كَانَ مَحْقُوقًا فِي الْفَردِ الْمُتَّأْخِرِ فَلَا كَلَامٌ، وَإِنْ كَانَ مُحْتَمِلًا فَيُمْكِنُ نَفِيَهُ بِالْأَصْلِ فِيهِ أَوْ فِي سَبِيلِهِ، فَإِنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي وَقْعِ الْفَعْلِ تَبَدُّدًا لَيْسَ هُوَ الْعِلْمُ بِعَدِ الْمَنْعِ مِنْهُ وَاقِعًا، بَلْ يَكْفِي إِحْرَازُهُ بِالْطُّرُقِ وَالْأَمْارَاتِ الْمُعْتَبَرَةِ، أَوْ الْأَصْوَلِ كَذَلِكَ هَذَا.

إِيقَاظُ: قد اعتبر - دام ظَلَّهُ - فِي مَقَامِ الْمَنْعِ - الَّذِي اعْتَرَنَا - الإِذْنَ فِي الْفَعْلِ، وَلَيْسَ بِلَازِمٍ كَمَا لَا يَخْفِي، ثُمَّ إِنَّهُ جَعَلَ دَلِيلَ الإِذْنِ فِي إِعَادَةِ الصَّلَاةِ جَمَاعَةَ هُوَ الْأَمْرُ الْمُتَعَلِّقُ بِهَا فِي تَلْكَ الْأَخْبَارِ، وَلَيْسَ بِجَيْدٍ كَمَا لَا يَخْفِي، فَإِنَّهُ إِذَا فَرَضَ تَوْقِفَ تَحْقِيقَ التَّبَدُّدِ - الَّذِي هُوَ مُوْضِعُ تَلْكَ الْأَخْبَارِ - عَلَى ثَبَوتِ الْإِذْنِ مَعَ فَرَضِ تَوْقِفِ ثَبُوتِهِ عَلَى نَفْسِ تَلْكَ الْأَخْبَارِ، فَهَذَا مُسْتَلِزْمٌ لِلَّدُورِ كَمَا لَا يَخْفِي.

الثَّانِي: فِي الأوامر الواقعية الثانوية - وهي الملحوظ فيها عنز المكلف - ومصاديقها إِنَّا هي أوامر أولى الأعذار على ظَهُورِ الاحتمالاتِ فيها.

فَالْأُولَى النَّظرُ فِي تَلْكَ الأوامرِ، وَتَحْقيقُ الْحَالِ عَلَى كُلِّ مِنْ الْوِجْوهِ

المحتملة في اعتبار الأعذار فيها، فنقول:

إنَّ اعتبارها فيها يمكن بأحد الوجوه:

الْأُولَى: أَنْ تَكُونَ هِيَ مَعْتَبَرَةٌ عَلَى وَجْهِ الْمُوْضِعَةِ لِتَلْكَ الأوامرِ الْيُلْزِمَهَا انْحِصارَ الْمُصلَحَةِ وَاقِعًا فِي مَعْلَقَاتِ تَلْكَ الأوامرِ التَّوَجَّهَةُ لِأُولى الأعذارِ حَالَ كَوْنِهِمْ كَذَلِكَ؛ بِحِيثُ لَا مُقْتَضِيٌّ وَاقِعًا فِي حَقِّهِمْ فِي تَلْكَ الْحَالِ لَأْمَرُهُمْ بِهَا أَمْرٌ بِالْمُتَكَبِّنِ، وَهَذَا يَتَصَوَّرُ عَلَى وَجْهِينَ:

أحدهما: أن لا يكون مقتض في حقهم في تلك الحال لذلك ولا مصلحة تقتضيه أصلاً وأولاً بالذات^(١).

واثانيهما: أن يكون عدم المصلحة المقتضية له في تلك الحال لزاجمة مصلحة أقوى من مصلحة الآتيان بما أمر به المتمنى غالبة عليها؛ بحيث اضمرت هي في جنب تلك المصلحة الغالبة، فلا تكون موجودة فعلاً في تلك الحال لذلك، وإن كانت تلك المصلحة الغالبة هي مصلحة التسهيل على المكلَف، كما هي الظاهرة في حكمة أمر المسافر بالقصر حال كونه مسافراً، وعلى أيِّ من الوجهين تخرج تلك الأوامر عن كونها أوامر واقعية ثانوية، بل تكون على كلِّ منها من الأوامر الواقعية الأولى؛ إذ المعتبر في الأوامر الواقعية الثانوية أن تكون متعلقاتها أبداً عن الواقع الأولى في حال العذر مع بقاء المقتضي فعلاً للأمر به، ومن المعلوم أنَّ تعلق الطلب بمعتقداتها - على أيِّ من الوجهين - ليس بعنوان بدليتها عن واقع آخر وبعنوان كونها محصلة للغرض منه ولو بعضاً، بل بعنوان أنها هي الواقع في حقِّ أولي الأعذار، وعدم واقع لهم سواها.

الثاني: أن تكون هي معتبرة من حيث العذر والمانعية الصرفية؛ بمعنى بقاء الواقع الأولى في حالها على ما كان عليه من المصلحة المقتضية للأمر به، إلا أنَّ الشارع قد صرف التكليف عنه إلى متعلقات تلك الأوامر لعدم تمكن المكلَف من تحصيله لمكان تلك الأعذار.

وبعبارة أخرى: إنَّ الشارع لم يصرف الأمر عنه إلى متعلقات تلك الأوامر إلا لعدم تمكن المكلَف من إيجاده في الوقت المضروب له، فجعل متعلقات تلك الأوامر أبداً عنه حال تعذرها، وأمر بها في تلك الحال بعنوان كونها أبداً عنه وقائمة بالغرض المقصود منه ولو بعضاً، ولازم اعتبارها على هذا الوجه عدم

(١) كذا في الأصل، والأجود: أولاً وبالذات.

صرف التكليف عن الواقع إلى تلك الأبدال إلا مع استبعابها ل تمام الوقت المضروب للواقع؛ إذ بدونه يكون المكلف متمنكاً منه في الوقت فينتفي في حقه علة صرف التكليف عنه إلى تلك الأبدال، كما أنَّ لازم اعتبارها على الوجه الأول بكل الوجهين فيه عدم اشتراط استبعابها ل تمام الوقت، بل يكفي في توجُّه الأمر بمتعلقات تلك الأوامر نحو المكلف حصولها حال الأمر كما في أمر المسافر بالقصر.

الثالث: أن يكون اعتبارها من حيث العذر مع عدم اعتبار استبعابها ل تمام الوقت، وذلك إنما يكون إذا انضمَّ إلى حيشية العذر جهة أخرى كما لا يخفى؛ إذ بدونها يكون الأمرُ بالبدل مع التمكُّن من البديل منه تقويتاً لمصلحة البديل منه على المكلف إذا لم يأمره به بعد زوال العذر في الوقت، وهو قبيح، أو سفهاؤه وعيشه إذا أمر به بعد زوال العذر، وهو أقبح.

وحاصل تصوير هذا الوجه: أن يلاحظ الشارع في حال تلك الأعذار مصلحة محبوبة الحصول له بحيث لا تحصل هي إلا في هذا الجزء من الوقت المقرر بتلك الأعذار مع ملاحظة أنَّ المكلف غير متمنك من تحصيلها بفعل البديل منه ل مكان تلك الأعذار، فيصرف الأمر عنه إلى البديل حينئذ تحصيلا لها، ف تكون علة صرفه عنه إليه هنا مرتكبة من أمرتين:

أحدهما: عدم حصول المصلحة المفروضة إلا بذلك الجزء من الوقت.
وثانيهما: تعرُّر تحصيلها حينئذ بفعل البديل منه مع كونه محسلاً لها على تقدير التمكُّن منه، ويمكن أن تكون تلك المصلحة هي فضيلة الفعل في أول الوقت.

وكيف كان، فلا مرية أنَّ الأوامر أولى الأعذار على كل واحد من ذينك الوجهين الآخرين في اعتبار الأعذار فيها من الأوامر الواقعية الثانية، كما لا يخفى؛ لأنَّ الأمر بمتعلقاتها على أي منها ليس بالأصلية، بل بعنوان بدليتها عن

شيء آخر، وهو الواقع الأولى مع بقائه على ما كان من المصلحة المقتضية للأمر به.

نعم فرق بين ذينك الوجهين من وجه آخر: وهو أنه إن كان اعتبار تلك الأعذار في تلك الأوامر على الأول منها، فلا يصرف الأمر عن المبدل منه إلى المبدل، وهو متعلقات تلك الأوامر إلا على تقدير استيعابها ل تمام الوقت، كما عرفت.

هذا بخلاف اعتبارها على ثانيةها؛ إذ عليه يصرف الأمر عن المبدل منه إلى المبدل بمجرد حصول تلك الأعذار للمكلف من غير توقف على الاستيعاب أصلاً، فيوافق هذا من هذه الجهة الوجه الأول ويفارقه من جهة أخرى، وهي أنه إذا لم تستوعب الأعذار الوقت^(١) - بل كانت حاصلة في بعضه خاصة - فلا تكون مصلحة فعلاً في المبدل في حق أولي الأعذار حينئذ أصلاً على الوجه الأول، بخلاف هذا الوجه؛ إذ عليه فيه مصلحة مقتضية للأمر به فعلاً إلا أن العذر منع من اقتضائها فيه.

ثم إن لازم اعتبار تلك الأعذار على الوجه الأول والثالث جواز المبادرة إلى فعل المبدل بمجرد حصولها للعلم حينئذ بكونه مأموراً به فعلاً وعدم الأمر بغيره، كما أن لازم اعتبارها على الوجه الثاني عدم جوازها مع القطع بزوالها قبل مضي الوقت، أو مع الشك فيه أيضاً، إلا بدعوى جوازها حينئذ؛ نظراً إلى أن انتظار الزوال إلى آخر الوقت حرج أكيد وعسر شديد، فتنفيه أدلة نفيه، أو بالنظر إلى إحراز بقائها إلى آخر الوقت - بمقتضى الاستصحاب - فحينئذ إن اكتشاف الخلاف فيكشف عن عدم الأمر بالبدل في هذا الوقت أصلاً، وأن أمره به في أول الوقت إنما هو أمر ظاهري.

(١) في الأصل: .. للوقت.

فإذا عرفت ذلك كله، فاعلم: أنه إذا أتى أولو الأعذار بمتطلقات تلك الأوامر في أول الوقت إذا كان لهم البدار؛ فإنما أن يستوعب عليهم العذر^(١) قام الوقت، أو يزول عنهم قبل خروجه بمقدار فعل المبدل منه:
فعل الأولى لا شبهة في اقتضاء تلك الأوامر لامتناع التبعيد ثانياً إعادة مطلقاً؛ سواء كان التبعيد ثانياً بمتطلقاتها أو بالبدل، وسواء كان اعتبار تلك الأوامر على الوجه الأول من الوجوه الثلاثة المتقدمة، أو على أحد الآخرين منها:

أما على الوجه الأول ظاهر، ضرورة أن المأتب به أولاً حينئذ إنها هو واقعي أولي بالنسبة إليهم، وقد مر في المقام الأولى امتناع التبعيد به بعد الإتيان به على وجهه - كما هو المفروض فيها نحن فيه - وتبعدهم بالبدل تبعيد بما لا مصلحة فيه في حقّهم أصلاً، وهو غير معقول، مضافاً إلى عدم تمكّنهم منه أيضاً ل مكان العذر.

وأما على الوجه الثاني والثالث فلأن التبعيد ثانياً حينئذ إنما بالبدل المأتب به، وإنما بالبدل منه، والأول خلاف بدبيه العقل من اقتضاء كلّ أمر لا متناع التبعيد ثانياً بمتطلقه من جهةه، والثاني لا مجال له بالضرورة لتعذر المبدل عليهم، ولو صحّ هذا لصحّ التبعيد بالبدل ابتداء من غير انتقال إلى البدل، والمفروض بطلان التالي، فكذلك المقدم.

وأما قضاة فلا شبهة في اقتضائها لامتناعه - أيضاً - إذا كان اعتبار تلك الأوامر على الوجه الأول، لما من كون المأتب به أولاً حينئذ هو الواقع الأولى في حقّهم، فيمتنع التبعيد به مطلقاً كما مرّ.

وأما على الوجهين الآخرين فالحق إمكانه، فإنّ فعل البدل في

(١) في الأصل: ... إلى قام الوقت.

الوقت وإن كان بدلاً عن تمام المبدل منه فيه وقائماً مقام امثاله كذلك، إلا أنه يمكن تبَّعَض الغرض المقصود من المبدل منه حال تلك الأعذار؛ لأنَّ لا يكون البدل مُحِصَّلاً لتهم ذلك الغرض بل لبعضه، وإنَّا أمر الشارع به حال تلك الأعذار تحصيلاً لبعضه الممكِن الحصول بفعل البدل حينئذ، فإنَّ ذلك وإن لم يمكن حال التمكِن من المبدل منه؛ ضرورة عدم حصول شيء من الغرض المقصود منه بفعل البدل في تلك الحال كما إذا صلَّى مع التيمم مع التمكِن من الوضوء مثلاً، إلا أنه لا يمتنع حال التعدُّر، فعلى هذا فيجوز للشارع الأمر بإتيان البدل منه خارج الوقت تحصيلاً لما فات من الغرض .

فظهور إمكان التعدُّد ثانياً يقضاء على الوجهين الآخرين.

وإنَّا قلنا: على تقدير التعدُّد بتحصيل ما فات من الغرض في خارج الوقت بالتعبد بالبدل منه؛ لأنَّ البدل لا يعقل كونه مُحِصَّلاً له في خارجه بعد فرض عدم صلاحيته لتحصيله فيه .

والمراد بالتعبد بالبدل منه التعدُّد بتهامه لا بما تعرَّف منه في الوقت لمكان تلك الأعذار من جزء أو شرط، فإنَّ تحصيل ما فات من الغرض لا يكون إلا بذلك، فإنَّ تأثير الجزء أو الشرط المتعذرین فيه إنَّا هو متوقف على انضمامهما إلى غيرهما من أجزاء المبدل وشرائطه لثبت الارتباط بين أجزائه وشرائطه .
فبهذا يندفع ما ربما يتوقع فيما إذا كان البدل بعضاً من المبدل منه كما في صلة المريض العاجز عن القيام مثلاً، من أنَّ المفروض إتيان المكلَّف ببعض المبدل، فلا يعقل تعبده ثانياً بذلك البعض .

نعم، **الظاهر^(١)** كما أدعاه - دام ظله - أنَّ إطلاق القضاء على ذلك

(١) هذا من الشواهد أيضاً على أنَّ الكتاب تحرير وتصنيف لاقتيره لبحث استاذه (قدَّه)، فهو هنا - يستنبط صحة ما ذهب إليه استاذه، ولا يجزئ به .

مساحة، فإنَّ الظاهر أنَّه في الاصطلاح عبارة عنَّ أمر به في خارج الوقت لخلل في فعل المأمور به في الوقت، والمفروض في المقام إتيان المكلَّف بما أمر به في الوقت على الوجه التام من دون خلل فيه أصلًا، إلا أنَّ الغرض في مسألتنا هذه إنما هو تحقيق امتناع التبعُّد بالفعل ثانيةً في الوقت أو في خارجه بعد الإتيان بالمأمور به على وجهه وعدمه من غير نظر إلى كون التبعُّد ثانيةً قضاءً مصطلحًا أو إعادة كذلك، وقد حَقِقْنَا فيما نحن فيه إمكانه في خارج الوقت، فإنَّ شتَّى فسَمَّه قضاء أو باسم آخر؛ إذ المناقشة اللغوية خارجة عن وظيفة المحصلين.

هذا كله على التقدير الأول.

وأما على الثاني - وهو تقدير زوال تلك الأوامر قبل خروج الوقت بمقدار فعل المبدل منه -:

فعل الوجه الأول من الوجوه الثلاثة لا شبهة في اقتضاء تلك الأوامر امتناع التبعُّد بمتعلقاتها ثانيةً مطلقاً إعادة وقضاء؛ لما مرَّ، ولا بما أمر به المتمكن^(١) - أيضًا - الذي هو المبدل منه على الوجهين الأخيرين:

أما إعادة فلان المأني به أولاً حينئذ إنما هو أحد فردي الواجب المخier في حق المكلَّف في ذلك الوقت واقعًا، ولا مرية أنَّ الطلب التخييري يتضمن امتناع التبعُّد بالفرد الآخر إذا أتى بالأول على وجهه.

مضانًا إلى خلو الفرد الآخر - بعد الإتيان بالأول - عن المصلحة؛ لما مرَّ سابقًا من أنَّ المصلحة في الواجبات المخier قائمة بأحدتها على البديل، فإذا وقع أحدها تقوم هي به، ويخلو الباقي عنها، فيلغى^(٢) طلب الباقي حينئذ.

(١) أي ويمنع التبعُّد ثانيةً - بعد فعل البديل حال العنـر - بفعل المبدل منه بعد ارتفاع العنـر - إعادة أو قضاة - على الوجهين الأخيرين من جهة أنَّ مصلحة الواقع الأولى - المبدل منه - باقية، لكنَّ يمتنع التبعُّد بفعله بعد فعل البديل حال العنـر لأنَّ أحد فردي الواجب التخييري؛ ومصلحته في أحدهما، وبعد فعل أحدهما يخلو الثاني عنها، فيمتنع التبعُّد به.

(٢) كذا في الأصل، والأنسب: فيلغوا...

وبالجملة: الحال في المقام على هذا التقدير إنما هي الحال في المسافر في أول الوقت الذي يصير حاضراً في جزء من آخره بمقدار فعل الصلة تماماً إذا صلَّى القصر في أول الوقت، لاتحاد المناطق فيها لقيام الإجماع - بل الضرورة - على عدم وجوب ظهرين أو عصرين - وهكذا إلى آخر الصلوات اليومية - في وقت واحد على شخص واحد عيناً، بل إنْ وجباً - وذلك فيها إذا كان المكلَّف الواحد في الوقت الواحد صاحب عنوانين لكلٍ منها صلة مغایرة لما للآخر كما في المثال - فإنما يجيئ تخييراً بالضرورة، وقد عرفت مقتضاه.

وأما قضاء فلانه على تقديره إنما متفرع على الإخلال بالإعادة، أو على فوت شيء من المصلحة على المكلَّف في الوقت، وكلاهما ضروري البطلان: أما الأول فلعدم وجوب الإعادة في الوقت من أصلها حتى يتحقق الإخلال بها.

وأما الثاني ففترض عدم فوت شيء على المكلَّف من المصلحة في الوقت أصلاً؛ إذ المفروض أنَّ ما أتى به فيه كان مُحِصَّلاً لتهام المصلحة الواقعية في حقه، وهذا أوضح من أن يحتاج عليه.

وعلى الوجه الثاني فلا شبهة في إمكان التعبد بالبدل منه بإعادة وقضاء أيضاً - إذا أخلَّ بإعادته في الوقت، بل لا ريب في وجوب الإعادة عليه حينئذ؛ ضرورة أنَّ أمره بالبدل في أول الوقت حينئذ كان أمراً ظاهرياً؛ حيث إنَّه مقتضى الأصول العملية، فيخرج عن الأوامر الواقعية الثانية جداً، ويدخل في الأوامر الظاهرة، وستعرف عدم اقتضائها للجزاء عن الواقع بعد انكشاف الخلاف - كما هو المفروض في المقام - فيجب الإعادة حينئذ بالإتيان بنفس الواقع.

واما على الوجه الثالث فالحق - أيضاً - إمكان التعبد بالبدل مطلقاً وصحَّته إعادة وقضاء؛ لما مرَّ في تصحيح التعبد به قضاء في التقدير الأول على كلا الوجهين الآخرين، فإنه يعنيه جازٌ هنا - أيضاً - فإنه لا يقتضي صحة التعبد

به قضاء فقط.

ولا بأس بتوضيح انطباقه على ما نحن فيه وإن كان لا يحتاج إليه فنقول:
إنه إذا فرض إمكان تبعُّض مصلحة المبدل منه بحيث لا يكون البدل
قائماً بتأمها، فيجوز للشارع التبدِّل ثانياً في الوقت بفعل المبدل منه، تحصيلاً لما
لم يحصل منها بفعل البدل.

ويقرَّب هذا ما ورد في بعض نظائره شرعاً، وهو ما ورد^(١) فيمن منعه
زحام الجمعة عن الخروج ليتوضاً من أنه يتيم ويصلِّي الجمعة، ثم يتوضأ،
ويعيدها ظهراً^(٢).

وقد حُكى عن الشيخ - قدس سره - في بعض كتبه - ولعله الخلاف^(٣) -
الإفتاء بمضمونه، فإنَّ ذلك وإن لم يكن داخلاً فيما نحن فيه - نظراً إلى أنَّ فعل
الجمعة مع التيمم ليس بدلاً عن الظهر جداً، بل بدل إما عن فعلها مع الطهارة
المائية بناء على كون الجمعة أحد فردي الواجب المخier، أو عن فعل الكلي معها
بناء على كونها فرداً من الكلي الواجب^(٤)، لا واجبة تخييرية شرعاً لكن على هذا

(١) الوسائل: ٢ / ٩٦٥ / كتاب الطهارة / باب: ٣ من أبواب التيمم / ح: ٣، والحديث منقول
بالمعنى.

(٢) هذا لعله^(٥) يحسب المعنى دون اللفظ. لحرر عفا الله عنه.

(٣) لم نعثر عليه في كتاب «الخلاف»، وإنما عثرنا عليه في كتاب «النهاية» : ٤٧؛ حيث قال قدس
سره: (وإذا حصل الإنسان يوم الجمعة في المسجد الجامع، فأخذت ما ينقض الوضوء، ولم يتمكَّن
من المغروج فليتيمم ول يصل، فإذا انصرف توضاً وأعاد الصلاة).

(٤) بناء على أنَّ الواجب في يوم الجمعة إنما هو صلاة الظهر، وأنما كلٌّ مشترك بين صلاة الظهر
المقابل لل الجمعة وبين الجمعة، إلا أنه على كلٍّ من التقديرين تكون الجمعة مقدمة على الظهر.
لحرر عفا الله عنه.

(٥) يحمل في هذه الكلمة إنما: (نقله..)، وهي أنساب، وما أثبتناه أقرب إلى نسخة الأصل.

التقدير أيضاً يرجع بدليتها إلى بدلتها عن الجمعة مع الطهارة المائية؛ إذ على فرض كونه كلياً يكون أفراده مرتبة كما في خصال الكفارة المرتبة لتقديم فعل الجمعة على الظهر على تقدير اجتماع شرائطها، كما أنَّ الحال فيها إذا كانت أحد فردي الواجب التخيري كذلك - إلا أنه قريب منه، فإنَّ الوجه المصحح للأمر بالجمعة مع التيمم على تقديره الظاهر أنه نظير ما مرَّ في الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة: بمعنى أنه لما كان هناك مصلحة لا تحصل ولا تدارك إلا بفعل الجمعة، والمفروض تعذر على المكلف مع الطهارة المائية، فأمر بها مع التزامية تحصيلاً لتلك المصلحة، ولما كان هناك - أيضاً - بعض المصالح والأغراض لم يحصل بذلك مع إمكان تداركها بفعل الظهر، فأمر به لذلك، فإذا كان المفروض فيها نحن فيه أنَّ أمر الشارع بالبدل في أول الوقت نظير أمره بالجمعة مع التيمم، وأنَّه لم يحصل به تمام الفرض المقصود له من المبدل، فيصبح له أن يأمر به بتمامه في الوقت تحصيلاً لذلك البعض الذي لم يحصل بالبدل، كما صَحَّ له ذلك في خارجه لذلك، وفي داخله - أيضاً - كما في أمره بإعادة الجمعة ظهراً. والحاصل: أنَّ صحة الأمر بإعادة الجمعة ظهراً مع الإتيان بها مع التيمم في أول الوقت مقرَّبة لما نحن فيه.

نعم إطلاق الإعادة على مثل ذلك ينافي ظاهرها اصطلاحاً؛ إذ الظاهر كما أدعاه - دام ظله - أنها في عبارة عن المأني به ثانياً في الوقت لخلل في المأني به أوَّلاً من المأمور به^(١) في ذلك الوقت، والمفروض فيها نحن فيه الإتيان بالمأمور به حال العذر بجميع ما يعتبر فيه من الشرائط والكيفيات، فلعلَّ هذا الإطلاق مبنيًّا على التجوز والتأنويل. لكننا - كما عرفت سابقاً - لسنا في صدد إثبات إمكان التعبد بالقضاء

(١) كذا في الأصل، ومحتمل زيادة كلمة «به»، فتأمل.

والإعادة المصطلحين، بل في صدد إثبات التبعيد بالبدل منه بعد الإتيان بالبدل في الوقت أو في خارجه، وبعد ما أثبتنا إمكانها فمن شاء فليس بها إعادة وقضاء، ومن لم يشأ لم يسمّ، وليعبر عنها باسم آخر.

ثم إن ثبوت التبعيد بالبدل منه في الوقت بعد الإتيان بالبدل على تقديره فهل هو بالأمر المتعلق بالبدل منه أو بأمر آخر كما في ثبوت التبعيد به في خارجه على المختار فيه؟

الحق فيه التفصيل: بأنه إذا كان البدل ميناً للبدل منه - بمعنى^(١) أنه ليس بعضاً منه - فدليل ثبوته إنما هو الأمر المتعلق بالبدل منه إن كان الذي لم يحصل من مصلحة البدل منه والغرض المقصود منه بفعل البدل، مما يلزم تحصيله؛ إذ من المعلوم أنَّ فعل البدل حينئذ ليس امثلاً لبعض البدل منه جداً، بل إنما هو من باب قيامه بالغرض المقصود منه حسباً أمكن، والمفروض عدم حصوله بتهمة مع فرض الغير الحاصل منه لازم التحصيل، والأمر بالبدل منه - الذي كان يقتضي تحصيل تمام الغرض أولاً وبالذات - الآن يقتضي تحصيل ذلك المقدار الغير الحاصل المتوقف حصوله على فعل البدل منه بتهمة.

وأما إذا كان بعضاً منه فوجهان مبنيان على أنَّ فعل البعض حينئذ امثلاً لبعض البدل منه، فلا يعقل اقتضاء الأمر المتعلق به - حينئذ - الإتيان بتهمة: لأنَّه بالنسبة إلى ذلك البعض يكون طلباً للامثال عقيب الامتثال، أو أنه من باب تحصيل الغرض المقصود من البدل منه والقيام به، فيكون كالأول.

الظاهر هو الوجه الثاني، فإنَّ الظاهر أنَّ هذا هو معنى البدالية حقيقة^(٢).

(١) (اعلم أنه ليس شيء من الأبدال...) هكذا وجدناها في هامش الأصل.

(٢) أقول: لا يخفى أنه إذا فرض أنَّ ما بقي من الغرض من الأغراض الازمة التحصيل بمقتضى الأمر الأول فلا يعقل خروجه عن كونه كذلك بعد حصول بعض تلك الأغراض، بل هو باقٍ على ما كان من لزوم التحصيل، فإذا فرض عدم تحصيل تمام الأغراض بفعل البدل فالأمر ←

إيقاظ: لا يتوهم: أنه إذا كان الأمر فيها نحن فيه مقتضياً لفعل البدل - الذي هو بعض المبدل منه في حال العذر - ولتام المبدل منه أيضاً بعد زواله في الوقت، فيلزم أن يكون المطلوب به متعددًا، وهو خلاف الفرض.

لأنه مدفوع: أما أولاً - فإنَّ المقتضي لفعل البدل حال العذر إنما هو أمر آخر غير ما يقتضي المبدل منه بعد زواله ففارق المقام - للأمر المتعدد المطلوب^(١)، فتأمل^(٢).

وأما ثانياً - فلأنَّ الأمر المتعدد المطلوب^(٣) ما كان مقتضياً لإيجاد الفعل مرة أو مرات على سبيل استقلال كل من الإيجادين أو الإيجادات في المطلوبية، لأنَّ يكون كل منها واجباً أصلة، ولا يكون بعضها لأجل تحصيل الغرض من الآخر، وما نحن فيه ليس كذلك، فإنَّ كلاً من المطلوبين ليس مطلوباً أصلة، بل ليس شيء منها كذلك، فإنَّ كلاً منها مطلوب لتحقیل مجموع الغرض المطلوب، كما عرفت.

هذا، ثمَّ بعدها عرفت الحال على كل من الوجوه المتصورة في اعتبار

الأول مقتضٍ لتحقیل ما يبقى في جميع الموارد لذلك. لحررٍه عفا الله عنه.
(١) في الأصل: الأمر المتعدد المطلوب.

(٢) وجه التأمل يظهر مما مر في بيان معنى الأمر الثانوي الواقعي.
وملخصه: أنَّ الأمر بالبدل ليس أمراً آخر غير ما تعلق بالمبدل منه حال خلوِ المكلَف عن الأعذار، بل إنما هو ذلك، وإنما وقع الاختلاف في موارد انتقاله على حسب اختلاف حالات المكلَف؛ ضرورة أنَّ المصلَى مع النِّيَم أو بدون القراءة - مع العجز عنها - إنما يقصد بها انتقال قوله تعالى: **﴿أَقِيمُوا الصَّلَاة﴾** المتوجه إليه حال خلوِه عن الأعذار حتى فيها إذا ورد خطاب بها بالخصوص، مثل قوله: (صلَّ مع النِّيَم أو بدون القراءة)؛ إذ هما حينئذٍ تفصيل عن إجمال الخطاب الأول، لا أمران جديدان بعد ارتقاءه، وقد مرَّ تحقيق ذلك مستوفٌ، فراجع.

لحررٍه عفا الله عنه.

(٣) في الأصل: المتعدد المطلوب.

الأعذار في أوامر أولي الأعذار فتعين أحد تلك الوجوه موكول إلى الرجوع إلى الأخبار الواردة فيهم المتضمنة لأوامرهم بتلك الأبدال في تلك الحال، وملاحظة أنَّ ظاهر تلك الأوامر أيٌّ منها، ولعلنا نتعرض له فيها بعد على وجه الإجمال إن شاء الله - مع التعرض لما تقتضيه القاعدة على فرض تطرق الاحتمال في تلك الأخبار، فانتظر.

الثالث: في مؤدي الطرق والأصول العملية الشرعية منها والعقلية، فيها هنا موضوعان:

الأول : في العمل بمؤدي الطرق والأصول العقليةين، فنقول:
لا شبهة في عدم الإجزاء إذا عمل بمقتضاهما بعد اكتشاف الخلاف؛
ضرورة أنَّ حكم العقل بالعمل على طبقها إنَّها هو إرشادي محض وإرادة لطريق الامتثال بعد انحصر المناسق فيها وعدم طريق للامتثال سواها.

وبعبارة أخرى: إنَّه بعد ما انحصر طريق الامتثال فيها - بأن لا يكون طريق له سواها أصلًا، أو كان لكنَّها أقرب منه - فالعقل يحكم بأنَّه لا بد للمكلف [من] جعل هذه طريقاً في امتثال تكاليف الشارع، وأنَّه يقع على الشارع المواخذه على العمل بمقتضاهما إذا أدت إلى خالفه الواقع، لا أنَّه يجب عليه الأمر بالعمل بها في تلك الحال حتى يكون هذا أمرًا شرعاً واقعياً ثانويًا أو ظاهرياً، فلا يستلزم حكم العقل على هذا الوجه أمرًا شرعاً بالعمل بها ولا يستكشف به عنه بوجه، بل لامر الشارع حينئذ بالعمل بها فإنَّها هو إرشادي محض مطابق لحكم العقل، كما لا يخفى، فيكون وجوده كعدمه لأنَّه لا يحصل به أزيد مما يحصل بدونه، فعلى هذا إذا عمل بها المكلف فغاية ما يترتب عليه إنَّها هو معدوريته ما لم ينكشف الخلاف^(١).

(١) في الأصل: .. معدوريته إلى ما لم ينكشف الخلاف.

وأما إذا انكشف فيكون ما فعله كما لم يفعل أصلًا، وحينئذ إذا كان ذلك في الوقت فيجب عليه الإعادة البينة لبقاء الأمر الواقعي على حاله المقضي للزوم الإتيان بمتعلقه وتنجزه على المكلف لفرض علمه به حينئذ.

وإذا كان في خارجه فيجب عليه القضاء - أيضًا - إن قلنا بأنه بالأمر الأول، وإن قلنا: إنه بأمر جديد فلا يزيد عمله في الوقت بمقتضاه على صورة عدمه فيه أصلًا: لعدم تأثيره فيها هو المطلوب منه واقعًا، ولا في تحصيل شيء من الأغراض المقصودة منه، فيكون مورداً لدليل القضاء البينة لفوت المطلوب منه في الوقت بالمرة، فإن ذلك من الصور المتينة الدخول فيه.

وبالجملة: فعدم الإجزاء هنا أوضح من أن يحتاج عليه.

الثاني: في العمل بموسى الطرق والأمارات والأصول الشرعية:

والحق هنا - أيضًا - عدم الإجزاء مطلقاً، وإن لم يكن هو هنا في الوضوح مثله في الوضع الأول: نظراً إلى أمر الشارع فيها بالسلوك على مقتضاه دون الطرق والأصول العقليتين، فلذا توهم بعض ثبوت الإجزاء هنا.

وتوضيح ما اخترناه: أنَّ الطرق التي عمل بها المكلف في مقام الامتثال: إما من الطرق المجعلة من الشارع في حال الانسداد فقط، أو ممَّا يعمّ اعتبارها حال الافتتاح والتمكن من تحصيل الواقع علىًّا.

فإن كانت من الأولى: فالحال فيها هي الحال في الطرق العقلية من حيث عدم معقولية الإجزاء معها، فإنَّ أمر الشارع حينئذ بالعمل بمقتضاه ليس إلا مجرد مصلحة الإيصال الغالي أو الأغلى في تلك الطرق، فليس هي حينئذ إلا الطرق الصرفة، ومن البديهيَّات الأولى أنَّ ما ليس له إلا مجرد صفة الطريقة الصرفة لا يعقل أن يؤثر في ذي الطريق الذي هو المكلف به الواقعي في شيء، بل فائدته إنها هي الإيصال إليه، فإنْ أوصل فهو، وإنْ فيكون العمل الواقع على طبقه كعدمه من حيث تأثيره في الواقع؛ بمعنى كونه امتناعاً عنه، أو

محضًا للأغراض المقصودة منه كلاً أو بعضاً، ولما كان المفروض اعتباره في حال الانسداد فلا يجب على الشارع تدارك ما فات على المكلَّف من المصلحة بسبب العمل به - أيضًا - كما إذا أدى إلى خلاف الواقع، فإنَّ ذلك إنما يكون إذا كان فوتها عليه مستنداً إلى الشارع، وما نحن فيه ليس منه، فإنَّ ما يعتبره الشارع في حال الانسداد إنما يعتبره ويأمر بالعمل به لأجل كونه غالب المصادفة للواقع بخلاف غيره، أو لكونه أغلب مصادفة من غيره.

ومن المعلوم: أنه لو لم يأمر الشارع بالعمل به في حال الانسداد وكان المكلَّف عاملًا بغيره أو بها معاً لكان فوت المصلحة عليه حينئذ أكثر منه على تقدير أمره بالعمل به وعمل المكلَّف بمقتضاه، ففوت المصلحة عليه في الجملة لا بد منه، لكنه على تقدير العمل بذلك الطريق أقلَّ منه على تقدير العمل بغيره، فلم يضر الشارع بأمره بالعمل سبباً لفوت المصلحة عليه أزيد مما يفوته على تقدير عدمه، بل صار سبباً لقلته؛ لأنَّ أمره ذلك داعٍ للمكلَّف إلى العمل بذلك الطريق الذي هو غالب المصادفة أو أغبلها، فذلك تفضُّل منه ورحمة، لا تقوية للمصلحة عليه.

نعم فوت المصلحة الخاصة الموجودة في مورد ذلك الطريق مستند إليه، لكنه معارض لفوت المصالح المتعددة عليه في سائر الموارد على تقدير عمله بغيره، وليس تلك المصلحة الخاصة مع وحدتها أولى من تلك المصالح، بل الأمر بالعكس .

فعل هذا فيكون العمل الواقع على طبق ذلك الطريق إذا لم يوصل إلى الواقع كعدمه أصلًا، فيكون حاله حال الطريق العقلي في عدم الإجزاء، بل في عدم معقوليته أيضًا.

وأما إذا كانت من الثانية: فلما كان من الضروري حينئذ أنه يقع على الشارع الترخيص في العمل بمقتضاه والأمر بذلك لمجرد مصلحة

الطريقة والإيصال - مع تمكن المكلَف من تحصيل الواقع علَيْهِ: ضرورة وقوع التخلف فيها، ومعه يكون ترخيص العمل بها في مقام الامتثال وجعلها طرِيقاً له مع التمكُن من تحصيل الواقع نقضاً للغرض وتفويتاً للمصلحة الواقعية على المكلَف، وهذا منافٍ للطُّف والمُحكمة بالضرورة - فلا بدَّ من أن يكون أمره بالعمل بها مع التمكُن من تحصيل الواقع على أحد الوجهين:

أحدهما: أن يكون ذلك لقيام مصلحة قائمة بنفس العمل بها والسلوك على مقتضاه؛ بحيث لا يكون لمن قامت هي عنده واقع سوى العمل بها، وذلك وإن كان في نفسه أمراً ممكناً، وعلى تقديره يكون العمل بها مقتضاً للإجزاء جداً لكونه واقعاً أولاً^(١) لمن قامت هي عنده، إلا أنه قد علم بالضرورة عندنا عدم وقوعه، فإنه عين التصويب الباطل عندنا.

هذا مضافاً إلى ظهور أدلة اعتبارها في أنَّ اعتبارها إنما هو من باب الطريقة، لا الموضوعية.

وثانيهما: أن يكون لأجل مصلحة في العمل بها لا تنافي اعتبارها^(٢) على وجه الطريقة، ولا تؤثِّر في مصلحة ذي الطريق أصلًا، ولا في ارتفاع الخطاب عنه، بل تكون بحيث تكافيء مصلحته على تقدير فوته على المكلَف بسبب العمل بتلك الطرق على وجه تجربها حينئذ؛ بمعنى أنَّ كلَّ ما فات على المكلَف من مصلحته بسبب العمل بتلك الطرق لا بدَّ أن تكون هي جابرة لذلك المقدار الفائت من تلك المصلحة ومتداركة إياه، فإنَّ هذا المقدار من المصلحة في العمل بتلك الطرق مصحح لتجويف العمل بها مع التمكُن عن إدراك الواقع جداً، ولا يجب أزيد منه قطعاً، وهذا هو المعنى في كيفية نصب هذه الطرق؛ لكونه هو المواقف لاعتبارها

(١) كذا في الأصل؛ والأجود أولياً..

(٢) في الأصل؛ لانتافي هي لاعتبارها..

على وجه الطريقة.

وهذا هو المتعين في كيفية نصب الإمارات - أيضاً - إذ اعتبارها إنما هو من باب الطريقة لا غير.

وقس عليها الحال في الأصول العملية الشرعية المعمولة من الشارع في مقام الشك مطلقاً من غير اعتبار عدم التمكّن من تحصيل الواقع، كالاستصحاب - بناء على اعتباره من باب التعبّد - فإنّ الأمر بمقتضى الحالة السابقة مع التمكّن من تحصيل الواقع نظير الأمر بالطرق أو الأمارات مع التمكّن من تحصيله، فلا بدّ فيه - أيضاً - من اعتبار مصلحة مصححة للأمر به - حينئذ - لا تنافي هي طريقة مؤدّاه ومرأته للواقع، فإنّ أمره بالعمل بمقتضى الحالة السابقة إنما هو لأجل حكم بكون المشكوك هو الذي كان في السابق، فإنّ أمره بالصلة مع الطهارة المستصحبة إنما هو لأجل حكمه بأنّها هي الصلة مع الطهارة الواقعية الحاصلة سابقاً.

هذا ما استفدتته من السيد الأستاذ - دام ظله -^(١).

لكنّ الأولى - بل المتعين ظاهراً - فرض المصلحة المتداركة لما يفوت من مصلحة الواقع بسبب العمل بتلك الطرق والأمارات والأصول في نفس الأمر بالسلوك على مقتضاه، كما صنعه شيخنا الأستاذ - قدس سره - لا في المأمور به - وهو السلوك - إذ معه يشكل الخروج عن شبهة التصويب غاية

(١) هذا من الشواهد القطعية على صحة ماذهبنا إليه - خلافاً للحقن المحقق آغا بزرگ الطهراني (رحمه الله) في التربية - من كون هذه المخطوطة تصييغاً للمحرر (رحمه الله)، لا تقريراً للدرس أستاذ العظيم (قدس سره) حيث إنّ (رحمه الله) يصرّح في مواضع نقل آراء أستاده (رحمه الله) بذلك كما صنع هنا، وقد لا يرتضيها، كما قد يرتضيها أحياناً، وهكذا دأبه (رحمه الله) مع آراء باقي الأعلام - رضي الله عنه - كشيخه الأعظم (قدس سره).

الإشكال - كما بُنَاه في مسألة نصب الطرق في مسألة حجية المظنة^(١) - إلا أنه يجب على الشارع - حينئذ - تدارك ما فات المكلَف^(٢) من مصلحة الواقع بسبب العمل بها، ولو بإعطاء الثواب بمقدار ثواب ذلك المقدار الفائت.

وكيف كان، فيجب على الشارع تدارك ذلك المقدار إما بإعطاء الثواب، أو بمصلحة في نفس العمل والسلوك على مقتضاه إن تعقّلنا اجتماعها مع الأمر بها على وجه الطريقة.

فإذا عرفت ذلك فنقول: إذا عمل بها المكلَف التمكّن من تحصيل الواقع، فإن انكشف مصادفتها للواقع، أو لم ينكشَف شيء منها ولا من الخلاف إلى آخر عمره فلا إشكال في ثبوت الإجزاء.

واما إذا انكشف الخلاف فهو إما في الوقت أو في خارجه:

فعلى الأول: لا ينبغي الإشكال في عدم الإجزاء، والوجه فيه بقاء الأمر الأول الواقعي - حينئذ - على حاله المقتضي للإتيان بمتعلقه، لما مرّ من أن الأوامر المتعلقة بالسلوك على مقتضى الطرق والأمارات والاستصحاب إنما هي أوامر ظاهرية طريقية، فهي غير قابلة للتصرف في دليل الواقع ولا في مصلحته أصلًا، فيكون العمل بمقتضاه كالعمل بالطرق العقلية من هذه الحقيقة، وإنما الواجب على الشارع تدارك ما فات على المكلَف بسبب العمل بها، والمفروض عدم فوت الواقع عليه بسبب العمل بها في أول الوقت؛ لفرض بقاء وقته بمقدار تحصيله فيه، فيكون فوته - حينئذ - مستنداً إلى سوء اختيار المكلَف جداً، فإذا فرض بقاء وقته من غير تدارك له فالأمر الأول الواقعي باقٍ

(١) مظنة الشيء - بفتح الميم وكسر الظاء - موضعه وأماقه الذي يظن كونه فيه، والجمع مظان. جمع البحرين : ٦ / ٢٨٠، ولسان العرب : ١٣ / ٢٧٤ / مادة ظنن . والمظنة مصدر مبني لظنْ

يعني الظنّ مع زيادة توكيده.

(٢) في الأصل: ما فات على المكلَف..

على حاله، ومقتضى لوجوب الإتيان به حينئذ: لأن ارتفاعه لا يكون إلا بمخالفته المتوقفة على مضي الوقت، أو بامتثاله، أو بحصول الغرض منه، ولا شيء من هذه الثلاثة في المقام:
أما الأول فبالفرض .

وذلك الثاني: لفرض عدم الإتيان ب المتعلقة.
وأما الأخير فلعدم صلاحية الطريق من حيث كونه طریقاً في تأثير تحصيل الغرض من ذيه، كما مرّ بيانه.

وبالجملة: الطرق لا يعقل أن يكون لها حظ ونصيب من الواقع أصلاً، بل فائدتها الإيصال، فإذا فرض عدمها فيكون العمل بها كعدمه أصلاً، فيكون الواقع باقياً على حاله مقتضاياً لما كان يقتضيه مع فرض عدم العمل بها، وهذا واضح لا غبار عليه بوجه.

نعم، لو كان هناك مصلحة زائدة متقومة بإتيان الواقع في أول الوقت - كمصلحة المبادرة إلى العبادة - فهي فائدة عليه بسبب العمل بها، فيجب على الشارع تدارك هذا المقدار.

وأما على الثاني فالحق - أيضاً - عدم الإجزاء وإمكان التعبّد بالفعل ثانياً في خارج الوقت: إذ لا مانع منه عدا ما ربما يتخيّل: من أن المفروض فوت خصوصية إيقاع الفعل في الوقت على المكلّف بسبب العمل بتلك الطرق والأمارات أو الأصول، فيجب على الشارع تداركها، ومن المعلوم أن تدارك الخصوصية إنما هو بتدارك الخاص ، وهو هنا الفعل الواقع في الوقت: ضرورة أن الخصوصية من الأعراض الغير المتقومة إلا بال محل، فلا يعقل استقلالها وانفرادها بحكم أو وصف، بل لا بد أن يكون ذانك جاريين على المحل باعتبار اشتغاله بها، فلا بد أن يكون تدارك خصوصية إيقاع الفعل في الوقت بتدارك الفعل في الوقت، ومعه لا يعقل التعبّد به في خارجه: إذ المصلحة المتداركة في قوّة

الحاصلة، فلم يكن هنا فوت شيء حتى يكون ذلك لأجل تحصيله في خارج الوقت.

لَكِنَّه مدفوع: بإمكان أن يكون للمحل آثار منها مالا يتقوّم إلا بالخصوصية، ومنها ما يحصل بدونها - أيضاً - ومعه يمكن أن يكون الحكم المتعلق بالمحل باعتبار تلك الخاصية متعلقاً به بلحاظة ما لا يتقوّم إلا بها من تلك الآثار، من غير لحاظة جميعها، فيمكنبقاء ذلك البعض الغير المتقوّم بها، ومعه يمكن تعلق حكم آخر بالمحل بلحاظة ذلك البعض .

فنقول فيها نحن فيه: إنَّه يمكن أن يكون لل فعل المقيد بيقاعده في الوقت آثار آخر غير متقوّمة بالوقت، بل تحصل بدونه - أيضاً - ومن المعلوم أنه لا يجب على الشارع على تقدير تفوّته للأثر المتقوّم به على المكلّف إلا تدارك ذلك الأثر فقط، وإن كان يمكن تداركه للجميع - أيضاً - من باب التفضيل، إلا أنه غير لازم، فيكون عدمه ممكناً، بل محتملاً، فيمكن التبعيـد به في خارج الوقت لأجل تحصيل غير المدارك من المصالح والآثار.

ثم إنَّ هذا كلَّه بناء على أنَّ القضاء بأمر جديد، كما هو المختار، وأما بناء على كونه بالأمر الأول فيجب القضاء بمجرد احتمال عدم تدارك جميع المصالح والأغراض من الفعل، لوجوب الخروج عن عهدة ذلك الأمر.

لكن هذا يخرج - حينئذ - عن القضاء المصطلح، بل يكون أداءً حقيقة، فإنَّ ذلك الأمر - حينئذ - يكون من الأوامر المتعددة المطلوب^(١) المقتضية للإيتان بالفعل في كلَّ وقت لم يؤت به إما عصياناً أو عنراً - كما فيها نحن فيه - فإنَّ العامل بتلك الطرق - حينئذ - معذور في ترك الواقع في وقته المضروب له:

(١) في الأصل: المتعدد المطلوبة.

لاستمرار جهله بالواقع^(١) إلى آخر الوقت.

والحاصل: أنَّ القضاء حقيقة فيها يُؤتى به في خارج الوقت لأجل تدارك مصلحة فائتة في الوقت، ومن المعلوم أنه إذا يبني على بعض المصلحة؛ وكون بعض منها يحصل بغير الوقت - أيضًا - فلا يصدق الفوت بالنسبة إلى ذلك البعض قطعًا؛ لِإِمْكَان تخصيله بعد الوقت، فالإِتيان بالفعل لأجل تخصيله ليس لتدارك أمر فائت، بل لتحصيل أمر بقي زمان تخصيله ولم يحصل بعد ، فيكون هذا إِعادَة اصطلاحاً، كَا في موارد الأوامر الفورية المتعددة المطلوب^(٢)؛ إذ من المعلوم أنَّ الفورية لها مدخلية في مصلحة لم تحصل إلا بها، ومصلحة أخرى في الفعل تحصل بغيرها - أيضًا - فإذا أخلَ بالفورية فالإِتيان به - حينئذ - لتحصيل تلك المصلحة لا يكون قضاء قطعًا.

هذا كلَّه بناء على توجيهه صحة ورود التبعَّد بالفعل في خارج الوقت
بإمكان بعض المصلحة وأغراض الفعل.

ويمكن توجيهها بوجه آخر يكون الإِتيان بالفعل - في خارج الوقت بناء عليه - قضاء مصطلحًا حقيقة، وهو أنَّ اللازم على الشارع - عند أمره بالعمل بتلك الطرق والأمارات والأصول مع تمكُّن المكلَّف من تحصيل الواقع وإدراك مصلحته - أن يكون مصلحة للمكلَّف في السلوك على مقتضاهما بحيث لا تنافي طرقتيتها^(٣) - أيضًا - فيأمر الشارع بالسلوك على طبقها لأجل

(١) في الأصل: (بالواقعة..)، وال الصحيح ما أثبتناه.

(٢) في الأصل: المتعدد المطلوبية..

(٣) يُعنى أنَّ تلك المصلحة مصححة لأمر الشارع بها على وجه الطريقة، كَا أنه بدورها يفتح أمره بها كذلك، لأنَّها موجبة مطلوبية العمل بتلك الطرق والأمارات نفسها حتى يلزم التصويب.
لحررره عفا الله عنه.

تلك المصلحة مع مراعاته لجانب الطريقة - أيضاً - بمعنى أنه لم يرفع اليد عن الواقع، بل هو باقٍ على ما كان، فالسالك بها إن أصاب الواقع فله مصلحتان وأجران - مصلحة الواقع ومصلحة السلوك على مقتضاهما - وإن لم يصب فله مصلحة واحدة لا محالة وأجر واحد، فلا يلزم على تقدير عدم المصادفة خلواً يد المكلَف عن المصلحة رأساً حتى يلزم القبح في أمره بالعمل بما ذكر، ومصلحة السلوك حاصلة للمكلَف مطلقاً إذا عمل على طبقها، لكنها على تقدير عدم الإصابة ليست متداركة لمصلحة الواقع، بل مصلحة الواقع فائتة عن المكلَف - حينئذ - ولم يحصل منها شيء أصلاً، فيمكن التعمّد بالفعل في خارج الوقت مع اكتشاف الخلاف لتدارك تلك المصلحة الفائتة حقيقة، فيكون الإثبات بالفعل في خارج الوقت قضاء مصطلحًا حقيقة.

وهذا التوجيه أُجود من سابقه، وعليه جماعة من الأعلام - أيضاً - حيث قالوا: إنَّ المصيب له أجران والمخطيء له أجر واحد.

وكيف كان، فمع اعتبار تلك الطرق والأamarات على وجه الطريقة والعمل بها على هذا الوجه - كما هو الظاهر من أدلة اعتبارها، وهو الحق الذي عليه أهلـه - لا يعقل كون العمل بها مع مخالفتها للواقع مجزياً عن الواقع بوجه، بل يكون العمل بها - حينئذ - كالعمل بالطرق العقلية.

وإنما الفرق بينهما: أنَّ العامل بالطرق العقلية مع عدم المصادفة لم يحصل له شيء أصلاً، بخلاف العامل بها، فإنه يحصل له مصلحة السلوك على طبقها لا محالة، وأمّا مصلحة الواقع فلا، بل يكون العمل بها بالنظر إلى الواقع كعدمه أصلاً: لما مرَّ غير مرَّة من أنَّ الطريق^(١) من حيث كونه طريقاً لا يعقل كونه مؤثراً في ذيـه بوجه، بل إذا عمل به فإنَّ أوصل إليه فهو، وإنَّا فيكون وجوده

(١) في الأصل: الطرق..

كعدمه بالنسبة إلى ذي الطريق.

نعم، لو كان في نفس العمل بالطريق مصلحة لحصلت^(١) هي للمكلَّف كما عرفت، لكنها لا يمكن كونها مؤثرة في مصلحة الواقع.

وربما يتخيَّل أنَّه مع فرض تكُّن المكلَّف من تحصيل الواقع لا بد من التزام التصويب في أمر الشارع بالعمل بتلك الطرق والأمارات والأصول الممكِّنة التخلُّف عنه، فإنَّ الواقع على هذا الفرض إما باقٍ على مصلحته الملزمة، أولاً:

لا سبِيل إلى الأوَّل؛ إذ معه يصبح تجويزه العمل بها مع إمكان تخلُّفها عن الواقع؛ لكونه نفلاً للفرض ، وتفويتاً للمصلحة اللازمة التحصيل على المكلَّف، فتعين الثاني، ومعه يكون العمل بها في عرض الواقع، ويكون واجباً خيراً بينه وبين الواقع أو معيناً؛ فإنَّ الواقع - حينئذ - إما فيه مصلحة في الجملة، أولاً، فعلَّا، أوَّل إما أن يكون العمل بها مشتملاً على مصلحة أيضاً، أوَّل:

لا سبِيل إلى الثاني؛ لأنَّ الأمر به مع كونه مؤدياً إلى تفويت الواقع قبيح جداً، فتعين الأوَّل، ومعه يكون الأمر به لأجل تلك المصلحة المساوية لمصلحة الواقع، فيكون واجباً خيراً بينه وبين الإتيان بنفس الواقع.

وعلى الثاني^(٢) وإن كان لا يلزم محذور تفويت مصلحة الواقع على المكلَّف في الأمر بالعمل بها لفرض عدم المصلحة في الواقع أصلاً، إلا أنَّه لا بد أن يكون العمل بها - حينئذ - مشتملاً على مصلحة لا محالة، وإلا يلزم العبر، فيكون واجباً عيناً. هذا.

لكنَّه مدفوع: بأنَّ معنى المصلحة الملزمة إنَّها هو ما يوجب تنجز

(١) في الأصل: (تحصل...) وبختمل: (لمحصل...).

(٢) أي على فرض خلو الواقع عن المصلحة. لحررَه عفا الله عنه.

التكليف على المكلَّف بمجرَّد اطْلَاعه عليه، لا ما يُجِب تحصيله مطلقاً؛ بحيث يتتَجَزَّ على المكلَّف على وجه يُجِب عليه تحصيل الاطْلَاع عليه من باب المقدمة، كما هو لازم التخيَّل المذكور، وما أبعد بين هذا والتوصيب، فإنه إنما يكون إذا خلا الواقع عن ذلك المقدار من المصلحة، لا معه.

وعلى تقدير تسليم تسمية هذا تصويباً فيطالب مدعى بطلان هذا التحو من التوصيب بدليل بطلانه، وأنَّ له ذلك؟ وكيف يمكن الالتزام به؟ فإنَّ جميع الأحكام والتكليفات الشرعية من هذا القبيل؛ إذ ما من تكليف إلَّا ويجوز الاكتفاء في مورد احتياله بتلك الطرق والأamarات والأصول.

هذا خلاصة الكلام في تحقيق المرام في المقام.

وبما حققنا يظهر ضعف أدلة من خالقنا، بل فسادها.

ثم إنَّ مورد النزاع بين القائلين بالإجزاء والقائلين بعدمه في الأوامر الظاهرية إنما هو صورة انكشاف الخلاف على سبيل القطع.

وأما الكلام في الإجزاء وعدمه فيما إذا انكشف بالظن فهو خارج في الحقيقة عن مسألة الإجزاء، فإنَّ مرجع النزاع في الإجزاء وعدمه إلى أنَّ الظن كالقطع بمقتضى دليل اعتباره في ترتيب آثار متعلقة عليه مطلقاً حتى الماضية منها، أو لا، فيكون النزاع في كيفية نصب الطرق الغير العلمية.

هذا مضافاً إلى أنَّ هذا النزاع إنما هو بين القائلين بعدم الإجزاء في صورة انكشاف الخلاف بالقطع، وأما القائلون بالإجزاء في تلك الصورة فهم قائلون به هنا بطريق أولى، وليس لأحد منهم إنكاره، وسيجيء التعرُّض لحكم صورة انكشاف الخلاف بالظن، فانتظر.

ثم إنَّ للمحقق القمي - قدس سرَّه - في هذه المسألة كلمات لا يكاد يجمع بينها، وهي ما ذكره في تحرير موضع الخلاف فيها: من أنه (إنْ كان بالنسبة إلى كلَّ واحد من الحالات فلا إشكال في الإجزاء بمعنىه: لحصول الامتثال وعدم

وجوب القضاء والإعادة) إلى أن قال: (وإن كان بالنسبة إلى مطلق الأمر، أعم من البديل والمبدل فلا أظن مدّعي الدلالة على سقوط القضاء يدعى السقوط حتى بالنسبة إلى المبدل، ولعل النزاع في هذه المسألة لفظي، فإنَّ الذي يقول بالإجزاء إنما يقول بالنظر إلى كلَّ واحد من الأوامر بالنسبة إلى الحال التي وقع المأمور به عليها، ومن يقول بعدمه إنما يقول بالنسبة إلى مطلق الأمر المحاصل في ضمن البديل والمبدل) ^(١).

ثم اختار بعد ذلك في موضع آخر من كلامه: كون الإتيان بالبدل مجزيًّا عن المبدل - أيضًا - مع تعميمه للبدل بالنسبة إلى متعلق الأمر الظاهري؛ حيث قال: (إنَّ المكلف بالصلة مع الوضوء - مثلاً - إنما هو مكلف بصلة واحدة، كما هو مقتضى صيغة الأمر من حيث إنَّ المطلوب بها المهيأ لا بشرط، فإذا تقدَّر عليه ذلك فهو مكلف بهذه الصلة مع التيمم، وهو - أيضًا - لا يقتضي إلا فعلها مرَّة).

وظاهر الأمر الثاني إسقاط الأمر الأول، فعوده يحتاج إلى دليل، والاستصحاب وأصالة العدم وعدم الدليل كلُّها يقتضي ذلك، مضافًا إلى فهم العرف واللغة.

وما ترى [من] أنَّ الصلة بظن الطهارة تُقضى بعد انكشاف فساد الظن فإنما هو بأمر جديد ودليل خارجي.

نعم، لو ثبت من الخارج أنَّ كلَّ مبدل إنما يسقط عن المكلف بفعل البديل ما دام غير متمكن منه فلما ذكر وجه، وأنَّى لك بياثانه؟!

بل الظاهر الإسقاط مطلقاً، فيرجع النزاع في المسألة إلى إثبات هذه الدعوى، لا أنَّ الأمر مطلقاً يقتضي القضاء أو يفيد سقوطه، فالمسألة تصير

فقهية، لا أصولية^(١).

وقال في المقدمة الثانية - من المقدّمات التي رسمها لتحقيق المسألة بعد البناء على كون متعلق الأمر الظاهري بدلاً عن الواقع - : (والإشكال في أن المكلّف مكلّف بالعمل بالظنّ ما دام غير متّسّك عن اليقين، ومحكوم بجزاء عمله كذلك، أو مطلقاً) إلى أن قال: (وكذلك الكلام في المبدل والمبدل، فمن تيمم لعذر ثمَّ تمسّك من الماء في الوقت، فإن قلنا: إنَّ المكلّف به هو الوضوء في الوقت إلا في حال عدم التمسّك منه، وبعبارة أخرى: إنه مكلّف بإبداله بالتيمم ما دام معذوراً، فيجب عليه الإعادة في الوقت.

وإن قلنا: إنَّ التكليف الأوّل انقطع، والتكليف الثاني - أيضاً - مطلق، فلا.

والظاهر أنَّ هذا لا يندرج تحت أصل، ويختلف باختلاف الموارد فلابد من ملاحظة الخارج). انتهى^(٢).

ما وجدنا من كلاماته - قدس سرّه - يتهافت بعضها مع بعض ، وتوضيح التهافت: أنك قد عرفت أنه - قدس سرّه - منع من أن يكون مراد القائل بالإجزاء كون الإتيان بالبدل مسقطاً عن التعبد بقضاء المبدل، وجعل النزاع في المسألة لفظياً، مع أنه - قدس سرّه - اختار ذلك في مقام دفع الإيراد على نفسه بقوله: (وظاهر الأمر الثاني إسقاط الأمر الأوّل) إلى آخر ما ذكره من الوجوه [التي] أقامها على ذلك.

وأيضاً دعوى ظهور الأمر الثاني في إسقاط الأمر الأوّل واقتضاء أصالة العدم والاستصحاب إسقاط الأمر الأوّل بنافي ما ذكره من أنه إذا ثبت بدليه

(١) قوانين الأصول: ١٣٢/١.

(٢) قوانين الأصول: ١٣٠/١.

شيء وتردد بين كونه بدلاً على الإطلاق أو في الجملة فلا أصل يقتضي شيئاً منها؛ إذ من المعلوم أن تقريب دلالة الأمر الثاني على سقوط الأمر الأول لا بد أن يكون بدعوى دلالته على بدلية متعلقة عن المبدل على الإطلاق وإلا لما دل على إسقاط الأمر الأول.

وهكذا الكلام فيسائر الوجوه التي ذكرها، فإنه إذا كان بدلية البدل مقيدة ببقاء العذر أو الجهل إلى آخر الوقت مع فرض ارتفاعها قبل مضيئه فلم يرتفع الأول حتى يستصحب عدمه، وإنما يرتفع لو اكتفى الشارع في جعل البدل بدلاً بتحقق ذينك في بعض من الوقت وإن لم يستمراً.

ثم إن ما يبني عليه - من كون الصلاة مع الطهارة المستصحبة بدلاً عن الصلاة مع الطهارة الواقعية كالصلة مع التيمم مع العجز عن الوضوء - فيه ما لا يخفى على التأمل، فإن الأمر بالصلة مع الطهارة المستصحبة ظاهري محض وليس شأنه التصرف في الواقع، فإن لم يصادف الواقع يكن^(١) العمل به كعدمه. فدعوى - أن ظاهر الأمر الثاني بقول مطلق شامل للأمر الظاهري سقوط الأمر الأول - ظاهرة الفساد.

نعم، هو متوجه في الأوامر الثانية الواقعية وهي أوامر أولى الأعذار. وبالجملة: فيتوجه على قوله: (ظاهر الأمر الثاني إسقاط الأمر الأول) إلى قوله: (فتصرير المسألة فقهية لا أصولية) ما ذكره صاحب الفصول، فراجع. مضافاً إلى ما ذكره - دام ظله - من أن موضع الاستصحاب إنما هو عدم الأمر الأول، وإحرازه لا يكون إلا بظاهر الأمر الثاني، فلا يصلح هو لجعله وجهاً مستقلأً.

مع أن في احتجاجه بأصالة العدم وعدم الدليل ما لا يخفى؛ لعدم ثبوت

(١) في الأصل: فيكون..

حجّيّة أصالة العدم لو لم يرجع إلى الاستصحاب، ومعه ليس وجهاً آخر، وعدم الدليل لا يصلح في المقام للاستناد إليه بعد إحراز تكليف محقّق في ذلك الوقت لا بدّ من الخروج عن عهده مع الشكّ في كون المأنيّ به مبرناً عنه، فافهم وتأمل، والله الهادي.

وينبغي التنبية على أمور:

الأول: قد عرفت أنَّ محلَّ الكلام في مسألة الإجزاء بالنسبة إلى الأوامر الظاهريَّة إنما هو ما إذا انكشف مخالفة متعلقاتها بعد الإتيان بها للواقع، وأنَّ البحث عن حكم صورة انكشاف الخلاف ظنًا خارج عنها.

لكن لا بأس بالتعريض لتحقيق الحال في حكم تلك الصورة على نحو الإجمال، والغرض منه هنا إنما هو توضيح المقال فيه مع قطع النظر عن انصمام حكم الحاكم [إلى] الفتوى^(١) الأولى، وأما حكم صورة الانضمام فمعرفته موكولة إلى المباحث الآتية - إن شاء الله تعالى - من مباحث الاجتهاد والتقليد، فنقول: إذا اجتهد الفقيه في مسألة فأفتي فيها بحكم معتمداً على أحد الطرق التعبديَّة الشرعية، أو العقلية كالقطع والظن عند انسداد باب العلم، فعمل هو أو أحد من مقلديه بذلك الذي أفتى به، ثم تبدل رأيه بذلك إلى نقيضه ظنًا، فلا إشكال ولا خلاف ظاهراً في وجوب بنائه وبناء مقلديه [عليه] إذا أرادوا تقليده حينئذ أيضاً، أو تعين عليهم تقليده في العمل - من حين التبدل إلى ما بعده بالنسبة إلى الواقع الحادثة المتأخرة عن ذلك الحين - على الذي أفتى به ثانياً، وإنما الخلاف في الأعمال الواقع على مقتضى الفتوى الأولى إلى حين التبدل من جهة وجوب نقض آثارها وعدمه:

(١) في الأصل: بالفتوى..

فمنهم^(١) من قضى بعدم النقض في العبادات، وأمّا في غيرها فلم يعلم مذهبه بخلاف قوله الشريف عند اختتام كلامه - قدس سره - في العبادات.

ومنهم^(٢) من فصل بين ما إذا كان الفتوى الأولى مقتضية للاستمرار والاستدامة ما لم يطرأ عليها مزيل بحكم وضعى، وبين ما إذا لم تكن كذلك، فحكم بعدم النقض في الأول، وبالنقض في الثاني، ومثل للأول بالفتوى في العقود والإيقاعات، وللثاني بالفتوى بنجاسة الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسة الكرّ وأمثال ذلك.

ومنهم^(٣) من فصل تفصيلاً آخر فقال: (إن كانت الواقعة مما يتعين في وقوعها أخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر بقاوها على مقتضاهما السابق، فيترتب عليها لوازمهما بعد الرجوع)، وذكر هناك ما استدل به على عدم النقض في تلك الصورة.

ثم قال: (ولو كانت الواقعة مما لا يتعين أخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر تغير الحكم بتغيير الاجتهاد).

ومراده من قوله: (ما يتعين في وقوعها أخذها بمقتضى الفتوى) - بقرينة تثنيله لذلك بالعبادات والعقود والإيقاعات، وتثنيله للقسم الثاني، وهو ما [لا] يتعين فيه الأخذ بمقتضى الفتوى بسائر الأمور المعاملية غير العقود والإيقاعات، كطهارة شيء أو حلية حيوان - هو أن يكون الواقعة مما لا يتحقق موضوعها في الخارج إلا بأخذها بمقتضى الفتوى، فإن وقوع شيء شرطاً للعبادة أو جزء لها

(١) (وهو الشيخ محمد تقى - قدس سره -) على ما جاء (في هامش الأصل)، راجع المداية: ٤٩٠.

(٢) (وهو المحقق التقى - قدس سره -) على ما جاء في هامش الأصل، راجع القوانين: ٢ / بحث الاجتهاد والتقليد.

(٣) (وهو صاحب الفصول - قدس سره -) على ما جاء في هامش الأصل، راجع الفصول: ٤١٠، وعبارة المتن هي عبارة الفصول بأذني تغير.

لا يكون إلا بإيجاده بمقتضى الفتوى بكونه جزءاً أو شرطاً؛ بحيث لو وجد بدون التدين بكونه جزءاً أو شرطاً بمقتضى الفتوى لا يقع شيء منها.
وكذلك زوجية الزوجة بالعقد الذي يراه المجتهد سبباً لها لا تقع بذلك إلا مع التدين بمقتضى فتواه بسببيته لها.

هذا بخلاف طهارة الشيء أو حلية لحمه، فإنها لا يدوران مدار الأخذ بالفتوى، بل يدوران مدار الواقع، فإن كان ذلك الشيء ظاهراً أو حلالاً بحكم الشارع في الواقع فهو ظاهر وحلال واقعاً، وإلا فلا يكون حلالاً ولا ظاهراً كذلك.

هذا حاصل مرامه - رفع مقامه - وسيأتي ما في تفصيله ذلك وما في تثليله للقسم الأول بما عرفت.

حججة القول الأول: - وهو عدم نقض الآثار في العبادات - وجوه:
الأول: ما أدعاه القائل به من ظاهر المذهب حيث قال: (وإن بلغ اجتهاده الثاني إلى حد الظن، أو تردد في المسألة وقضى أهل الفقاہة عنده بخلاف ما أتى به أولاً، فظاهر المذهب عدم وجوب الإعادة والقضاء للعبادات الواقعه منه ومن مقلديه).

الثاني: لزوم العسر والمرج في القول بوجوب القضاء.

الثالث: إن غاية ما يفيده الدليل الدال على وجوب الأخذ بالظن الأخير هو بالنسبة إلى حال حصوله، وأما بالنظر إلى ما قبل حصوله فلا دليل على وجوب الأخذ به، وقد وقع الفعل المفروض على مقتضى حكم الشرع وما دل عليه الدليل الشرعي، فيكون مجزياً، والظن المذكور القاضي بفساده لم يقم دليل على وجوب الأخذ به بالنسبة إلى الفعل المتقدم، وحينئذ فلا داعي إلى الخروج عن مقتضى الظن الأول بعد وقوع الفعل حال حصوله، وكون إيقاعه على ذلك الوجه مطلوباً للشرع، ومنه يعلم الحال بالنسبة إلى من قلده.

هذا، لكن الإنصاف: أن الوجه الثاني من تلك الوجوه لا يخلو عن وجه، لكنه لا ينهض دليلاً على تمام المدعى، لعدم اقتضائه لرفع الإعادة. وأما الوجه الأول والثالث فلا يخفى على المتأمل ما فيها من الضعف: أما الأول: فلمنع أصله أولاً، ثم منع حججته وصيورته دليلاً على المدعى.

وأما الثالث: فلأن التحقيق أن مقتضى دليل اعتبار الطرق الظنية وجوب جعلها بمنزلة القطع، وترتيب جميع الآثار المرتبة على مدليلها حتى الالتزامية منها - كما حقق ذلك في محله - ومن المعلوم - كما اعترف به القائل المذكور أيضاً - أن مؤدى الظن الثاني التزاماً إنما هو فساد المأني به أولاً، فإنه يدل على أن المطلوب الواقعي إنما هو متعلقه، فيلزم عدم كون المأني به أولاً مطلوباً من المكلَّف واقعاً، ولا زمه عدم كونه مجررياً، فيكون فاسداً، فيترتَّب عليه أحكام الفساد من وجوب الإعادة والقضاء.

وبعبارة أخرى: إنه يحرز بالظن الثاني فساد المأني به أولاً، فيجب عليه الإعادة بمقتضى الأمر الأول والقضاء بمقتضى دليله المعلق على الفوت، فإنَّ الظن الثاني يكشف عن فوت الواقع من المكلَّف وبنته، فإذا ثبت الصغرى به ثبت حكم كبراه، وهو وجوب القضاء بدليل القضاة المعلق على الفوت.

هذا، مع أنَّا لو جعلنا الفوت مجرد - الترك - لا أمراً وجودياً - فيمكن إحرازه باصالة عدم الإتيان بالواقع، إلا أنَّ هذا خلاف التحقيق.

هذا، مضافاً إلى أنَّا لو أغمضنا عن الظن الثاني - القاضي بفساد المأني به أولاً، وفرض حصول التردد للفقيه بعد الظن الأول - فمقتضى القاعدة حينئذ عدم سقوط الإعادة من المكلَّف؛ لأنَّ الظن المذكور طريق محکوم بإجراء العمل على طبقه ما دام باقياً، وأما مع زواله - كما هو المفروض - فاكتفاء الشارع بما وقع على طبقه غير معلوم، بل معلوم العدم، فإذا كان المفروض زواله في الوقت،

والمفروض علم المكلف باشتغال ذمته بتكليف في ذلك الوقت لابد له من تحصيل البراءة منه، والإثبات بباهيرئ دقته شرعاً عنه، ومحرجهما عن تبعته، والمفروض أيضاً كونه شاكاً في كون ما أتى به أولاً على طبق الظن المذكور مبرناً عن ذلك التكليف، فيجب عليه بحكم العقل حينئذ الإثبات بما تيقن معه البراءة عن ذلك التكليف، وهو إيقاع الفعل بجميع ما يحتمل اعتباره فيه شرعاً من باب الاحتياط، أو إيقاعه على مقتضى الظن الثاني على فرض حصوله بعد التردد، فإنه حجة فعلية له من الشارع.

ومن هنا تبين فساد دعوى أنَّ عمله السابق قد وقع بحكم الشرع - وهو حكمه بالعمل بالظن الأول - فيجزي.

وتوضيح الفساد: أنَّ المفروض باشتغال ذمة المكلف في ذلك الوقت بتكليف يجب عليه الخروج عن عهده بالإثبات بباهيرئ ذمته عنه قطعاً، وغاية ما هناك أنه اعتقد في حال الظن الأول بكون العمل على طبقه مبرناً، وبجرد تحقق ذلك الاعتقاد في جزء من وقت مع فرض زواله في الجزء الآخر من ذلك الوقت لا يكفي للاستناد إليه والاحتجاج في مقام المؤاخذة على المطلوب الواقعي.

وبالجملة: لا بد للمكلف من تحصيل المبرئ عن التكليف الثابت، ولا يكفيه ولا يجديه اعتقاد كون شيء مبرناً مع فرض زوال ذلك الاعتقاد، وحكم الشارع بالعمل بالظن الأول لا يقتضي أزيد من اكتفائه ظاهراً بما وقع على طبقه ما دام باقياً، والمفروض زواله.

هذا إذا كان الظن المذكور من الطرق الشرعية الصرف.

وأما إذا كان من الطرق العقلائية - التي ليس حكم الشارع بالعمل بها إلا من باب الإ مضاه - فالامر فيه أوضح: من حيث عدم ترتيب شيء عليه إذا لم يطابق الواقع، وكون العمل به حينئذ كعدمه.

والحاصل: أنه لا ينبغي الشبهة في لزوم الإعادة بعد زوال الظن

تحقيق الحال عند اكتشاف الخلاف في مسألة الإجزاء ١٩٣

المذكور وإن لم يحصل بعد ظن آخر بخلافه.

وأما القضاة فقد عرفت الكلام فيه على تقدير قيام الظن الثاني، وأما بدونه فالحكم بعدمه متوجه: حيث إنه على المختار بأمر جديد، وهو غير معلوم، فينفيه استصحاب عدمه.

حجّة القول الثاني وجوه:

الأول: أن رخصة الشارع - في بناء العمل على الفتوى السابقة فيها يقتضي الاستمرار والدوام - رخصة في إدامـة أثره أيضاً، فلا ترتفع بالفتوى الثانية، هذا بخلاف رخصته فيها لا يقتضي الاستمرار، فإنـها غير مستلزمـة للإدامـة.

الثاني: أن الأمور المقتضية للاستمرار إذا وقعت فهي مقتضية لبقاء الأثر إلى أن يثبت الرافع له، وتبدل الرأي لم يثبت كونه رافعاً له، هذا بخلاف الأمور الغير المقتضية للاستمرار لعدم اقتضانها للبناء على مقتضاتها دائمـاً.

الثالث: لزوم العسر والحرج لو لم يبن على مقتضى الفتوى السابقة في الأمور المقتضية للاستمرار، وعدم لزومه على تقدير عدم البناء على مقتضى الفتوى السابقة في غيرها.

هذا خلاصة ما استدلّ به هذا القائل، وقد احتاج بوجوه أخرى تخرّيجية لا يخفى على المتأمل ضعفها، فلا نطيل الكلام بذكرها والتعرّض للجواب عنها.

ويتّجه على أول الوجوه المذكورة: أن الرخصة فيها يقتضي الاستدامة إنـا تقتضي الرخصة في الإدامـة فيها إذا كانت تلك الرخصة واقعـية، لكنـها في المقام ظاهرـية محضـة مغيـاة بعدم اكتشاف الخلاف؛ لأنـ أمر الشارع

بالعمل بفتوى الفقيه إنّا هو من باب الطريقة المحضة، ومن المعلوم أنَّ الطريق ليس من شأنه تغيير الواقع، بل هو على حاله واقتضائه صادفه الطريق أو خالقه، ولما كان المفروض مخالفته له، فمقتضاه - حينئذ - عدم كفاية الواقع من العمل قبل الانكشاف في ترتيب الآثار عليه بعده: إذ المفروض أنها له واقعاً، وليس لذلك الواقع المخالف له حظ منها.

هذا، مع أنَّ في جعله العقود والإيقاعات مما يقتضي الاستدامة دون نجاسة الماء القليل بالملقاء وعدم نجاسة الكرّ ما لا يخفى؛ إذ من المعلوم عند المتأمل عدم الفرق بين النجاسة والطهارة وبين النقل والانتقال الذي هو أثر المنع - مثلًا - فكما أنَّ الثاني على تقدير ثبوته يستدام إلى أن يحيي له رافع فكذلك الأولان.

وعلى ثانيها: أنه مسلم إذا ثبت كون تلك الأمور مقتضية للاستمرار واقعاً.

وأمّا إذا كان اقتضاها لذلك بالنظر إلى مرحلة الظاهر فمع تبدل الرأي يشك في كونها مقتضية لتلك الآثار في أول الأمر، فالصغرى غير محرة.

وعلى ثالثها: منع اختصاصه بخصوص العقود والإيقاعات، بل يلزم ذلك في العبادات - أيضًا - بالنسبة إلى القضاء - كما عرفت من مطاوي كلماتنا المتقدمة في القول الأول - فيبطل تخصيصه الحكم بالأخص الذي هي العقود والإيقاعات، فافهم.

حجّة القول الثالث: أمّا على عدم نقض الآثار فيها يتعين أخذها بمقتضى [الفتوى] فوجوه:

منها: أنَّ الواقعه الواحدة لا تتحمل اجتهادين لعدم الدليل عليه.

ومنها: أنَّ البناء على نقضها يؤدي إلى العسر والمرج المنفيين في

الشريعة، لعدم وقوف المجتهد غالباً على رأي واحد.

ومنها: أنه يؤدي إلى ارتفاع الوثوق عن قول المجتهد من حيث إنَّ الرجوع في حقه محتمل، وهو مناف للحكمة الداعية إلى تشرع حكم الاجتهاد، ولا يعارض ذلك بصورة القطع لندرته.

ومنها: أصالة بقاء الآثار الواقعَة؛ إذ لا ريب في ثبوتها قبل الرجوع بالاجتهاد الأوَّل، ولا قطع على ارتفاعها بعده، إذ لا دليل على كون الاجتهاد المتأخر رافعاً لها.

وأما على النقض فيما لا يتعين في وقوعه أخذه بمقتضى الفتوى: فهي أنَّ رجوع المجتهد فيه عن الفتوى السابقة رجوع عن حكم الموضوع، وهو لا يثبت بالاجتهاد على الإطلاق، بل ما دام باقياً على اجتهاده فإذا رجع ارتفع.

ثم قال: (واما الأفعال المتعلقة بالموضوع المتفرعة على الاجتهاد السابق فهي في الحقيقة إما من مشخصات عنوان الموضوع كالملائكة، أو من المفرقات على حكم الموضوع كالذكية والعقد فلا أثر لها في بقاء حكم الموضوع).

ثم قال: (وربما أمكن التمسك في بقاء الحكم في هذه الصور^(١) بلزم المخرج وارتفاع الوثوق في العمل).

ثم قال: (إلا أنَّ ذلك مع انتقاده بصورة الجهل والنسيان والتعويل على الظواهر التي ينقض حكمها عند ظهور الخلاف لا يصلح بمجرد دليلاً).

أما الأوَّل فلأنَّ المخرج المقتضي لسقوط التكليف قد يكون شخصياً، فيدور سقوط التكليف به مدار ثبوته، وقد يكون نوعياً، وهذا وإن لم يكن سقوط التكليف به دائراً مدار ثبوته، لكن يعتبر تحققه في النوع غالباً، وإلا فما من تكليف إلا وقد يتحقق المخرج على بعض تقاديره، وانتفاء الغلبة في المقام معلوم.

وأما الثاني فوجه استحساني لا ينهض دليلاً، وإنما تمسكنا بذلك في المقام

(١) في الأصل: (هذه الصورة)، والذي أثبناه مطابق للمصدر كما أنه موافق للسياق.

السابق على وجه التأييد، لا الاستدلال). إنتهى موضع الحاجة من كلامه - رفع مقامه^(١) ..

ويتجه عليه:

أولاً - أنه إن كان المراد من توقف وقوع الواقعة على أخذها بمقتضى الفتوى هو توقفه عليه واقعاً فلا يخفى فساده؛ لعدم توقف وقوع شيء من الواقع واقعاً على ذلك جداً حتى فيما مثل به لذلك من البناء على عدم جزئية شيء للعبادة، أو عدم شرطتيه لها، أو على صحة الصلاة في شعر الأرانب والثعالب، أو على طهارة شيء، أو كونه طهوراً؛ ضرورة أن الشيء المشكوك كونه شرطاً أو جزءاً إن كان في الواقع أحدهما يمتنع^(٢) وقوع العبادة المأمور بها واقعاً بدونه، وإن لم يكن شيئاً منها [كان] الفعل^(٣) الفاقد له هي العبادة المأمور بها واقعاً من دون توقف على الأخذ بمقتضى الفتوى أصلاً. وهكذا الكلام في سائر الأمثلة.

وإن كان المراد توقفه عليه في مرحلة الظاهر فجميع الواقع النظرية الاجتهادية كذلك، حتى ما ذكره مثالاً لما لا يتعين في وقوعه أخذه بمقتضى الفتوى، كما لا يخفى، فلم يبق وجه لهذا التفصيل أصلاً.

وثانياً - أن الذي ذكره وجهاً للنقض في القسم الثاني يعنيه جار في الأول أيضاً، فإن الرجوع عن عدم جزئية شيء أو عدم شرطتيه إلى شرطتيه أو جزئيته رجوع عن حكم موضوع - وهو ذلك الشيء - إلى حكم آخر، وهكذا

(١) الفصل: ٤١٠.

(٢) في الأصل: فيمتنع..

(٣) في الأصل: (فيقع الفعل...).

الكلام في سائر أمثلة القسم الأول، فلم يعلم وجه لذلك التفصيل بوجه.
ثم إن الوجوه التي ذكرها لعدم النقض في القسم الأول فيها ما لا يخفى
على المتأمل:

أما الأول منها: فلأنه بعد ثبوت اشتغال الذمة بتكليف ولزوم تحصيل الفراغ عنه لابد من يقتصر على ما وقع منه على وفق الاجتهاد الأول من دليل مثبت لاكتفاء الشارع به عن الواقع، وعدم ذلك الدليل يكفي في لزوم الإعادة في الوقت من غير حاجة إلى ورود دليل على عدم كونه مجزيًّا. نعم بالنسبة إلى القضاء - بناء على كونه بفرض جديد - يتم لو لا ما قدمنا سابقاً من أن أدلة اعتبار الظن الثاني مقتضية لطريقتيه بالنسبة إلى جميع ما يؤدي إليه ولو التزاماً، وأنه يقتضي فساد ما وقع أولاً التزاماً، فيحرز به موضوع دليل القضاء فيجب. وكيف كان، فلا معنى لإطلاق القول بالاكتفاء في مقام الشك في شرطية شيء أو جزئيته في العبادة مستنداً إلى ذلك الوجه، أو في صحة الصلة مع شعر الأرانب والثعالب، أو في كون شيء ظاهراً وظهوراً، هذا بالنسبة إلى العبادات. وأما بالنسبة إلى العقود والإيقاعات فلا مساس لذلك الوجه فيها أصلاً؛ إذ من المعلوم أن بقاء الآثار فيها يحتاج إلى دليل، وبكفي في الحكم بانتفائها عدم ورود دليل على البقاء، كما لا يخفى على المتأمل.

وأما الثاني منها: فلمنع غلبة عدم وقوف المجتهد على رأي واحد إن لم نقل بثبوت غلبة الخلاف.

وأما الثالث منها: فلما ذكره هو في التمسك به في القسم الثاني.

وأما الرابع: فلأنه إن أراد من ثبوت الآثار حال الاجتهاد الأول ثبوتها في مرحلة الظاهر - بمقتضى أدلة اعتبار الظن الأول - فمن المعلوم ارتفاعها بارتفاع ذلك الظن؛ إذ الأحكام الظاهرية دائرة مدار بقاء ما يثبتها نفياً وإثباتاً. وإن أراد ثبوتها حال الظن الأول بالنظر إلى الواقع؛ فيه أن الأدلة

الظبية لا تفيد ثبوت مؤدياتها في الواقع ظنًا، فلم تثبت تلك الآثار واقعًا في تلك الحال إلا على سبيل الظن، ومن المعلوم المتفق عليه حتى منه - قدس سره - أنه يعتبر في الاستصحاب إحراب المستصحب في الزمان السابق على سبيل القطع، ودعواه في المقام دونها خرط القتاد، فإذا شُكَّ في ثبوتها في تلك الحال يكون^(١) المورد مجرئ لاستصحاب عدمها، لا لاستصحاب وجودها كما ذكره - قدس سره -.

وبالجملة: الذي يريد استصحابه مردّ بين ما هو معلوم الارتفاع وبين ما هو مشكوك الحدوث، فلا وجه لاستصحابه بوجه من الوجوه، بل المتعين استصحاب عدمه، كما عرفت، هذا خلاصة الكلام في هذا المقام، والتحقيق فيه ما أشرنا إليه في مطاوي الأوجبة عن القول الأول والثاني، والله الهادي إلى سوء السبيل.

الثاني: قد عرفت عدم اقتضاء المتأتى به - على مقتضى الطرق الظنية الشرعية، أو العقلية، أو الأصول العملية الشرعية، أو العقلية، والأمرات - للإجزاء عن الواقع إذا انكشف خالفته له، فعلى هذا فيشكل الأمر^(٢) لو ورد

(١) في الأصل: فيكون.

(٢) قولنا: فيشكل الأمر لو ورد دليل من الشارع على إجزائه): إن علم أن الإشكال المذكور مختص بما إذا ورد الدليل على الإجزاء في صورة انكشاف الخلاف في الوقت أول في صورة انكشافه في خارجه - على القول بأن القضاة بالأمر الأول - لاشتراكيها [مع]^(٣) الصورة الأولى في إسقاط الأمر الفعلي مع عدم الإتيان بمتعلقه على وجهه؛ إذ على ذلك القول يكون الأمر من باب تعدد المطلوب ما لم يتوت بمتعلقه على وجهه، فيكون موجوداً ما لم يتوت بمتعلقه على وجهه سواء كان في الوقت أول في خارجه.

وأما لو ورد الدليل المذكور في صورة انكشافه بعد خروج الوقت على القول بأن القضاة

←

(٣) في الأصل: لاشتراكيها للصورة الأولى... .

دليل من الشارع على إجزائه واكتفائه به عن الواقع، لمنافاته لا اعتبار تلك الطرق والأمارات من باب الطريقة المحسنة، ولا اعتبار تلك الأصول مجرد كونها أحكاماً ظاهرية مغيبة بعدم اكتشاف الخلاف، ولدليل اعتبار ذلك الأمر المفروض عدم الإتيان به مع المأمور به على وجه الإطلاق، فلا يمكن الجمع بينه وبين بقاء أدلة اعتبار الطرق والأمارات والأصول على ظاهرها، وكذا بينه وبين بقاء دليل الواقع المثبت بجزئية ما لم يثبت به، أو شرطيته على إطلاقه فلابد حينئذ - إن لم يمكن طرح ذلك الدليل - من الجمع بينه وبين سائر الأدلة بارتكاب خلاف ظاهر في بعضها.

→
بأنه جديداً فلا إشكال ولا محنور أصلاً: لما قد عرفت سابقاً من أنَّ إمكان التبعد بالقضاء بعد امتنال تلك الأوامر الظاهرة في الوقت كان محتاجاً إلى التوجيه بإمكان بعض مصلحة الفعل وحصول بعض منها في خارج الوقت أيضاً، فلا يجب على الشارع تداركها جميعاً في الوقت، فيمكن التبعد بالفعل ثانيةً في خارج الوقت تحصيلاً لذلك البعض الفائت من المصلحة، وأما إمكان الإجزاء - بمعنى كفاية المأني به على ذلك الوجه عن الواقع ولو على وجه التدارك فلا غبار عليه بوجه - فإنَّ غاية ما أتيتنا أنَّ تلك الأوامر في تلك الحال لا تقتضي امتناع التبعد بالواقع في خارج الوقت، وأما اقتضاؤها لامتناع الاكتفاء بمتطلقاتها على الوجه المذكور - أعني على وجه التدارك بأن يكون الشارع قد تدارك جميع مصلحة الواقع في الوقت مع إمكان تحصيل بعضها في خارجه من باب التفضل، أو بأن يكون قد تداركها جميعاً في الوقت من باب اللزوم لأنَّ يكون المصلحة بتناها متقومة بالوقت بحيث لا يحصل منها شيء في خارجه - فكلَّا، ثمَّ كلَّا.
ومن المعلوم أنَّ المصلحة المتداركة كالحاصلة، فمعها لا يكون الإجزاء مخالفًا للقاعدة: لعدم استلزمها حينئذ التصرف في دليل الواقع أو في أدلة اعتبار الطرق والأمارات والأصول بوجه، بل يكون عدم الإجزاء حينئذ مخالفًا للقاعدة كما لا يخفى، فإنَّ الأمر بتحصيل المصلحة المتداركة - كالأمر بتحصيل المصلحة الحاصلة - طلب للحاصل، فافهموا، لمحررِه عفوا الله عنه، وبذل سيرته حسنان بجاها نبيه وخيرته من خلقه محمد وأله البررة المدعاة صلوانه عليه وعليهم إلى يوم الممات.

وتوسيع المقال في الجمع: أنّ هاهنا مقامين:

أحدهما: ما إذا قامت تلك الطرق والأamarات والأصول على موضوع قد اعتبر تحققه في المأمور به بمقتضى دليل الواقع، ثمّ انكشف الخلاف، فورد دليل على الإجزاء، وهذا كما إذا ثبت الطهارة من الحدث أو الخبر بالبيبة أو بالاستصحاب - مثلاً - أو اعتقد المكلّف أنه متهرّ فصلّ فيه، ثمّ انكشف الخلاف، فورد دليل على إجزاء الصلاة الواقعه بدون الطهارة واقعاً عن الصلاة معها كذلك، التي هي المأمور بها الواقعي^(١)، أو ثبت تذكرة جلد حيوان بالبيبة، أو بأخذه من سوق المسلمين، ثمّ انكشف كونه من الميتة، كما ورد ذلك في الجاهل بالنجاسة من أنه تمت صلاته، وأنه لا يعيدها^(٢).

وثانيهما: ما إذا قامت هي على الحكم دون الموضوع كما إذا ثبت عدم جزئية شيء أو شرطته في المأمور به بالطرق أو الأصول، ثمّ انكشف بعد العمل على طبقها الخلاف، فورد دليل على الإجزاء حينئذ، كما ورد ذلك في الجاهل بالجهر في موضع الإخفافات أو العكس.

والتصوّر للجمع بين الأدلة في المقام الأول وجوه:

أحدها: أن ينحصر دليل الواقع - وهو الذي يثبت شرطية ما لم يؤت به حال الجهل أو جزئيته مطلقاً - بغير صورة الجهل مثلاً، وهو صورة العلم، كما قد يدعى ذلك في نجاسة النجاسات، من أنّ الأشياء النجسة لا تتّصف بحكم النجاسة واقعاً ما لم تعرف بعينها، فمثل البول ليس نجساً واقعاً ما لم يعلم بكونه بولاً، وهذا هو المعبر عنه عندهم بالتصويب في الموضوع، وكذا ينحصر دليل مانعية جلد الميتة مثلاً بغير الصورة المذكورة، فيرتفع المنافاة بينه وبين دليل

(١) في الأصل: الواقعية...

(٢) الوسائل: ١٠٥٩ - ١٠٦١ / كتاب الطهارة / باب: ٤٠ من أبواب النجاسات.

في وجوه الجمع بين ما دل على الإجزاء وبين دليل الطرف والأمرات والأصول ٢٠١

الإجزاء، وكذا بينه وبين أدلة اعتبار الطرق الشرعية - أيضاً - إذا قامت هي على تحقق ذلك الذي لم يتوت به واقعاً، وكذا بينه وبين الطرق والأصول العقلية؛ لعدم قضاء العقل - مع تخصيص ذلك الدليل - ب عدم الإجزاء، بل يقضي معه به فيما فعله المكلَّف في حال الجهل من [أنَّ] العمل الناقص هو المكلَّف به الواقعي في تلك الحالة، فإنه حينئذ يمنزلة الصلاة مع التيمم حال العذر، من حيث كونه فرداً من أفراد المأمور به في تلك الحال، فيكون ذلك منه امتثالاً واقعاً في تلك الحال.

فعلن هذا، فالالأصول والأمرات غير تحتاج إليها في صحة ذلك العمل، لكافية الشك في تلك الموضوعات التي قامت عليها تلك الأصول والأمرات في الصحة، فلا تختص الصحة بصورة قيامها عليها، بل تعم صورة فقدها أيضاً.

وثانيها: أنَّ يخصُّ الأمر بالفعل الذي ذلك المشكوك جزء منه، أو شرط له، أو مانع منه بصورة العلم بذلك الشيء؛ بمعنى أنه لم يكن في حق الجاهل مثلاً في حال الجهل خطاب في الواقع أصلاً، فالجاهل بالتجاهله أو بكون الجلد الذي معه من الميتة - مثلاً - لم يخاطب بخطاب «أقيموا الصلاة» في الواقع أصلاً.

فعلن هذا، فالواقع منه حال الجهل لم يقع امتثالاً أصلاً، والأصول والأمرات على هذا - أيضاً - غير تحتاج إليها؛ إذ المفروض أنه ليس عليه شيء حتى يحرز شرطه أو جزءه - مثلاً - بها، إحراراً للصحة، وليس - أيضاً - محتاجاً إليها في انقطاع التكليف الواقعي عنه؛ لكافية الجهل فيه.

وثالثها: أنَّ يتصرف في دليل اعتبار الشرطية والجزئية بحمله على الأعمَّ من ذات ذلك الشيء الذي دلَّ على شرطيته أو جزئيته الشامل لما ثبت كونه هو بأصل أو أمارة وإن لم يكن هو في الواقع.

وبعبارة أخرى: إنَّ [كلاً من]^(١) الشرط والجزء - مثلاً - إنما هو أحد

(١) إضافة بقى منها الساق.

الأمررين من ذات ذلك الشيء أو إحرازه بأحدٍ من الأصول العملية أو الأمارات
- لا ذاته مطلقاً - فالعمل الناقص الصادر منه حال الجهل مع قيام الأصول
والأمارات من أفراد المأمور به واقعاً وامتثال عنه كذلك والأصول والأمارات على
هذا التقدير تحتاج إليها؛ لأنها حينئذ جاعلة ومصلحة للشرط أو الجزء.

ورابعها: أن يتصرف في ذلك الدليل بحمله على أن الشرط أو الجزء
- مثلاً - إنما هو ثبوت ذلك الشرط عند المكلف بالعلم أو بالأمارات أو بالأصول،
لا نفسه ولا ذاته، والأصول والأمارات حينئذ - أيضاً - تحتاج إليها حال الجهل
وعدم العلم به، كما لا يخفى.

لكن الأصل والأمارة القائمين عليه حينئذ يخرجان عن كونهما أصلاً
وأماراة حقيقة، ويكون إطلاقهما عليهما باعتبار وجود مناط التسمية فيها في غير
هذا مورد؛ إذ الأصل العملي عبارة عن الحكم المجعل للشيء بعنوان كونه
مجهول الحكم، ومن المعلوم أنه لا حكم لذات ذلك الشيء بالفرض حتى يكون
مجهولاً، بل المفروض إحراز عدم حكم لذاته.

وأما الأمارة فهي عبارة عن الطريق القائم على موضوع قد اعتبره
الشارع طريراً إليه، ومعنى جعله طريراً إليه أمره بترتيب أحكام متعلقة عليه،
ومن المعلوم أنه لا حكم لمتعلقه في مورد الفرض.

وخامسها: أن لا يتصرف في شيء من دليل شرطية ذلك الشيء أو
جزئيته أو خطاب المشروط، والكلّ بمعنى إبقاء كلّ منها على إطلاقه بالنسبة
إلى حال الجهل، ويلتزم بخروج المأمور به من العمل الفاقد للجزء أو الشرط عن
المأمور به، بمعنى عدم شمول الأمر له واقعاً وبدخوله فيه موضوعاً وكونه من
أفراد وقائماً بالغرض المقصود منه الداعي إلى الأمر على نحو قيام سائر الأفراد
به، فيقال: إنَّ الصلاة مع الجهل بالطهارة من الخبر - مثلاً - فرد من أفراد
الصلة، قائمة بالمصلحة المقصودة منها الداعية إلى الأمر بها على نحو قيام

في وجوه الجمع بين ما دل على الإجزاء وبين دليل الطرف والأمارات والأصول ٢٠٣

الصلة مع الطهارة واقعاً، وخارجية عنها بعنوان كونها مأموراً بها، فيكون ورود دليل الإجزاء حينئذ على طبق القاعدة؛ إذ الإجزاء لا يدور مدار الإتيان بالمؤمر به، بل يحصل بتحصيل الغرض مطلقاً، كما مر التنبية عليه في مطاوي كلماتنا المتقدمة.

هذه جملة الوجوه المتصورة في المقام.

لكن لا يخفى: أنه لا يمكن المصير إلى ثانيةها؛ لقيام الضرورة على ثبوت تكليف في حق الجاهل في تلك الحال، وليس حينئذ كالبهائم لم يطلب منه شيء أصلاً.

وأما الباقي فكل منها ممكن ويجوز حمل الخطاب عليه لو انحصر وجه الجمع فيه، ولا يبادر معه إلى طرح دليل الإجزاء جداً.

وأما مع عدم انحصر وجه الجمع في واحد - وفرض اجتئاع الجمع؛ معنى إمكان حمل المورد على أي منها - فالأول أظهر من غير الأخير؛ لبعد أن يحدث قيام الأمارة أو الأصل مصلحة في نفس العمل وإن كان ممكناً.

وهل هو أظهر من الأخير - أيضاً - أو الأظهر الأخير أو أنها متساوية؟

أظهر الاحتلالات أوسطها نسلامته عن جميع الأمور المخالفة للأصل بخلاف الأول.

نعم قد يشكل إمكان الوجه الأخير في حد نفسه؛ نظراً إلى أنه إذا فرض كون العمل الناقص من أفراد الفعل المؤمر به - وصدقه عليه كصدقه على سائر أفراده وكونه مشتملاً على المصلحة الحاصلة بغيره من الأفراد - فلا بد أن يكون مشمولاً للأمر كسائر الأفراد إذا لم يكن هناك مانع من شموله له، ولا يعرف مانع في محل الفرض، فيبطل الوجه المذكور.

ويتمكن دفعه بإبداء المانع منه في المقام، وتوضيحه:

أن المفروض فردية ذلك العمل الناقص للفعل المأمور به ومساواته لسائر الأفراد بخلاف حلة حال الجهل لا مطلقاً، فحينئذ لو فرض ورود الأمر به لابد أن يكون موضوعه متقيداً بالجهل؛ بأن يقال: أنها الجاهل بالتجارة أو يكون الجلد من الميتة صل مع التجارة أو مع جلد الميتة، ومن العلوم أنه بمجرد ذلك الخطاب يصير عالماً فيخرج عن موضوع الخطاب فيكون عيناً.

وهذا هو الوجه فيها حققنا في محله من عدم إمكان الأمر بالناقص في صورة نسيان المكلف لبعض الأجزاء والشرائط، ولو أخذ موضوع الخطاب مطلقاً فهو ليس خطاب هذا الشخص، فلزم العبث مانع من الأمر مع قيام المقتضي له.

هذا لو أريد وروده بخطاب مستقل بالنسبة إلى الجاهل.
وأما لو أريد دخوله في الأمر المطلق المتعلقة بسائر الأفراد - أيضاً - فيلزم منه استعمال الطلب في المعينين التعيني والتخيري:
أما التعيني فهو بالنسبة إلى غير الجاهل لفرض إرادته منه وأنَّ المعين في حقه إنها هو العمل الكامل.

وأما التخيري فهو بالنسبة إلى الجاهل؛ حيث إنه مخيَّر حينئذ بين العمل الناقص والناتم؛ إذ المفروض عدم تعين الناقص في حقه، بل غایة الأمر مساواته له.

وأيضاً ذلك الخطاب مطلق وهو مع إطلاقه ليس خطاباً للجاهل ومع تقديره بالجهل ليس خطاباً للعالم، فلا يمكن دخول كلِّيهما فيه، بل لابد من إطلاقه حتى يكون مختصاً بالعالم، أو من تقديره حتى يكون مختصاً بالجاهلين.

وبالجملة: الأمر بشيء حال الجهل به إنها يصح ويجوز فيها لم يكن الجهل مأخوذاً في موضوعه كما في جميع الخطابات الواقعية، وأيضاً معه فلا.
لا يقال: إن الأوامر الظاهرة كلُّها من هذا القبيل، فإن المأمور في

موضوعها إنما هو المجهل.

لأننا نقول: أخذ المجهل في موضوعها مسلماً، لكن متعلق تلك الأوامر ليس نفس المجهول أو الناقص منه، بل إنما هو تطبيق العمل في الظاهر على طبق الأصول والطرق والأمارات فلا تصلح هي مورداً للنقض على ما نحن فيه. هذا، لكن الإنصاف - والذي يقتضيه التأمل - أن العبث المذكور إنما يلزم على تقدير توجيه الخطاب على نحو المخصوصية إلى شخصٍ خاصٍ؛ إذ هو حينئذ يوجب له العلم بأنَّ معه نجاسة، أو بأنَّ الجلد الذي معه من الميتة - مثلاً - وأمّا توجيهه على نحو العموم بأن يقال: الجاهل بالنجاسة أو بكون الجلد من الميتة يصلّى ولو كان معه النجاسة واقعاً، أو كان الجلد الذي معه من الميتة كذلك، فإن ذلك لا يوجب له العلم المذكور.

وقياسه بتكليف الناسي على نحو العموم باطل، فإنَّ الناسي حال النسيان غير ملتفت إلى كونه ناسياً، فهو غير ملتفت إلى دخوله تحت عنوان ذلك الخطاب العام، فلا يجدي ذلك في حقه: لعدم صلاحيته لتربيكه نحو العمل الناقص، فيكون عيناً لانحصر فائدة الخطاب فيه، فلا يمكن توجيه الخطاب إليه بوجه.

هذا بخلاف الجاهل، فإنه ملتفت إلى دخوله تحت العنوان العام، فيفيد في حقه الخطاب العام، فيجوز.

نعم لو فرض كونه جاهلاً بالجهل المركب قاطعاً للخلاف فهو كالناسي. والذي يقتضيه النظر بطلاق قياس خطاب الجاهل على نحو المخصوصية بخطاب الناسي كذلك - أيضاً - فإنَّ العلم بالنجاسة على تقديره - أيضاً - لا يلزم من خطابه بعنوان الجاهل؛ إذ المجهل معناه عدم العلم، وهو لا يلزم وجود المجهول في الواقع، بل إنما يلزم من الأمر بالصلة مع النجاسة، لكن لا يجب أن يكون صورة الخطاب على هذا الوجه، بل يمكن أن يكون على الوجه الذي

مرّ في الخطاب على الوجه العام؛ بأن يقال: أيها الجاهل بالنجاسة صلّ في حالة الجهل بها.

ثم إنّه قد اختلّ بالبال وجه سادس لعله أولى من الوجوه المتقدّمة: وهو أنه بعد ملاحظة إطلاق الخطاب الواقعي بالنسبة إلى حال الجهل، وإطلاق دليل الشرطية [بالنسبة] إلى تلك الحال، وملاحظة كون العمل الناقص بجزءاً بمقتضى دليل الإجزاء يستكشف صدور خطاب عامّ بالنسبة إلى العمل الناقص - أيضاً؛ إذ لا محيس عن ذلك بعد إحراز تلك المقدّمات الثلاث مع عدم المانع من الأمر؛ لما مرّ من بطلان ما قد يتّوهم كونه مانعاً.

هذا خلاصة الكلام في المقام الأول.

وأمّا المقام الثاني: فالمتصور من وجوه الجمع فيه أربعة من الوجوه الستة المتقدّمة بإسقاط الثالث والرابع منها؛ لعدم تصوّرها في مثل ما إذا ثبت عدم وجوب السورة فانكشف وجوبها؛ إذ لا معنى لأن يقال: إن المراد من دليل جزئية السورة أعمّ منها ومن عدمها الثابت بالأصول والطرق الشرعية، أو أن المراد أنّ الجزء للصلة ليس نفس السورة، بل إحراز عدمها بالأصول والطرق الشرعية.

نعم إذا أدت الأصول والأمارات إلى جزئيتها أو إلى شرطيتها، فانكشف أن الشّرط والجزء واقعاً غير ذلك الذي أدت هي إليه، فيتصوّر فيه ذائق الوجهان أيضاً.

ثم إنّه لا يمكن المصير في المقام إلى أول الوجوه المتقدّمة: لاستلزماته للدور هنا كما لا يخفى، فإن العلم الموجود هنا على ذلك الوجه إنّا هو العلم بنفس الحكم - وهو وجوب السورة -، ومن المعلوم أنه لا يحصل إلا من نفس الخطاب المتضمن لوجوب السورة.

هذا بخلاف المقام الأول، فإن متعلقه هناك إنّا هو الموضوع الخارجي،

لا الحكم، فيختلف فيه طرق التوقف، فلا يلزم فيه الدور، فعل هذا لو انحصر وجه الجمع فيه هنا لابد من طرح دليل الإجزاء.

نعم يمكن في صورة انحصر وجه الجمع فيه أن يقال: إننا نستكشف - حينئذ - صدور خطاب آخر متضمن لوجوب السورة في الجملة غير الخطاب الذي علمناه، فيكون ذلك الخطاب موضوعاً لهذا، فيكون هذا مجرد تخصيص وجوب السورة بصورة العلم بذلك الخطاب، ويكون دليلاً إثبات نفس الوجوب في الجملة هو ذلك الخطاب، فافهم.

ولا يمكن المصير هنا أيضاً إلى ثاني الوجوه المتقدمة؛ لجريان معدور الدور فيه بالترير المذكور.

اللهم إلا أن يدفع بالتوجيه المذكور عند انحصر وجه الجمع، لكنه لا ينفع بعد قيام الضرورة على ثبوت التكليف في حق الجاهل بالحكم.

وأما الوجه الثالث والرابع: فيمكن المصير إلى كل واحد منها فيما إذا لم تقم الطرق أو الأصول على عدم جزئية شيء أو شرطيته؛ لما قد عرفت من عدم تصوّرها فيه، بل قامت على تشخيص الجزء أو الشرط الواقعين. وأما الخامس: فقد عرفت بطلانه في المقام الأول فلا يجري في المقام أيضاً.

واما السادس: فهو ممكن في هذا المقام - أيضاً - بل لعله أجود من غيره مما له سبيل إلى المقام.

هذا كلّه على تقدير اكتشاف الخلاف بطريق القطع، وأما اكتشافه ظناً فسيأتي الكلام فيه^(١).

الثالث: قد مرَّ أنَّ مقتضى القاعدة لزوم الاعادة في الوقت والقضاء في

(١) وذلك في التنبية الثالث الآتي.

خارجه إذا انكشف مخالفة المأني [به] - على طبق الأصول والطرق الظنية الشرعية - ظناً كلزومها عند انكشاف المخالفة المذكورة قطعاً، فعلن هذا فإذا ورد دليل على إجزاء المأني به على الوجه المذكور بعد انكشاف الخلاف ظناً فيأتي فيه الإشكال المتقدم في صورة وروده على تقدير انكشاف الخلاف قطعاً، فلا بد من الجمع.

وبحمل الكلام فيه: أنَّ الكلام فيه - أيضاً - كما تقدم بعينه سواء في صورة الجهل بالموضوع أو الحكم، والمختار من وجوه الجمع هنا - أيضاً - المختار منها ثمة، فلا نطيل الكلام بإعادة ما تقدم والله أعلم، والصلوة والسلام على محمد والله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين من الأولين والآخرين إلى يوم الدين.

زيادة مرتبطة بالإشكال المتقدم: إنَّ الوجوه المحتملة للجمع بين دليل الإجزاء وغيره من أدلة الواقع أو الطرق إنما تجري فيها لم يكن دليل الإجزاء هي قاعدة العسر والحرج، وأما فيما إذا كان هي تلك القاعدة فيتعين الأخذ بخصوص أحد تلك الوجوه المتقدمة، وهو تحصيص دليل الواقع فيها إذا لم يكن ذلك حصل بقاعدة^(١) العسر والحرج، وأما إذا كان هي - بأن يفرض تعسر إعادة العبادة مثلاً أو قضائها بعد انكشاف الخلاف - فلا، بل يتعمَّن واحد منها، وهو تحصيص دليل الواقع: ضرورة حكمتها على جميع أدلة التكاليف الواقعية، وكونها مخصصة لها بغير موردها، مع ثبوت المقتضي لتلك التكاليف في مواردها - أيضاً - فإن تعسرت الإعادة حينئذ فهي حاكمة على الأمر الأول الواقعي ومخصصة له، أو القضاء^(٢) فعل الأمر به من قوله: «اقضِ ما فات»^(٣) ومحصصة له.

(١) في الأصل: حصل قاعدة...

(٢) أي: أو تعسر القضاء فهي حاكمة على الأمر به...

(٣) الوسائل: ٣٦٠ - ٣٥٩ / كتاب الصلاة / باب: ٦ من أبواب قضاة الصلوات.

٢٠٩ في قاعدة العسر والمرج ومسألة الإجزاء
وكيف كان فيتعين حينئذ التخصيص، ولا يصار إلى غيره من سائر
الوجوه المتقدمة.
واله يهدى إلى سواء الطريق.

* * *

[في مقدمة الواجب]

أصل:

اختلفوا في وجوب مقدمة الواجب على أقوال يأتي تفصيلها ، وقبل الخوض في المقام لابد من تقديم أمور :

الأول: أن المسألة هذه أهي من المسائل الأصولية أو الفقهية أو اللغوية او من المبادي الأحكامية؟ وجوه مختلفة منشؤها اختلاف الاعتبارات الصالحة لوقوعها محلًا للبحث : إذ المسألة باعتبار وقوع السؤال فيها عن إدراك العقل الربط بين وجوب شيء وبين وجوب مقدمته ، واللازمتين بينها وعدمه^(١) ، تدخل في المسائل الأصولية العقلية، كسائر المسائل المبحوث فيها عن الملازمات والاستلزمات العقلية، كمسألة الأمر بالشيء ومسألة اجتماع الأمر والنهي وغيرها^(٢)، فإن المسألة الأصولية لا تختص بها كان البحث فيها عن حجية أحد الأدلة المعروفة التي منها العقل، بل تعم ما كان البحث فيها صغيراً راجعاً إلى وجود الدليل، كالمسائل المذكورة وغيرها كما في مسألة الحسن والقبح، وكما في مسألة الملازمة بين حكم العقل والشرع أيضاً، لعموم تعريف علم الأصول؛ حيث إنهم عرّفوه بالعلم بالقواعد الممدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية، فإن حاصل معناه أنه العلم بما يكون طريقاً لاستنباط الحكم الشرعي الفرعي مع كونه مهدداً له، ومقتضى ذلك أن المسألة الأصولية ما يكون المطلوب والنتيجة

(١) تذكر الضمير باعتبار رجوعه على إدراك العقل.

(٢) في الأصل: وغيرها...

فيها من طرق استنباط الحكم الفرعى ومن مقدماته الممهدة له، فتعم كلّ ما كان المطلوب فيها من مقدماته، ولا ريب أنَّ إحراز ذات الدليل أيضاً من المقدمات: ضرورة أنَّ العلم بحجَّة العقل لا يكفي في استنباط حكم الضد الموسَع - مثلاً - إلا بعد العلم بأنَّه يحكم بالملازمة بين الأمر بالشيء وبين النهي عن ضده وعدمه^(١)، وكذلك أنَّ العلم بحجَّة الخبر - مثلاً - لا يكفي في استنباط حكم الكرا الملاقي للنجس أو القليل الملaci لـه ما لم يعلم بوجود قوله - عليه السلام - «إذا بلغ الماء قدر كرَّ لم ينجزه شيء»^(٢).

هذا مضافاً إلى أنَّ المسائل الأصولية العقلية المختلفة فيها إنما يقع البحث فيها عن وجود حكم العقل لا عن حجيَّته؛ إذ لا خلاف لأحد فيها بعد إحراز الصغرى إلا عن بعض الأخبارين، وهو يمكن من الضعف لا يلتفت إليه لكونه مصادمة للضرورة، وشبيهة في مقابلة البديهة .

والحاصل: أنَّ المسائل الأصولية العقلية - الدائرة بين الأعلام الواقعه محال للنقض والإبرام - لا يرجع الكلام فيها إلا إلى الصغرى إلا أنَّ البحث في بعضها إنما يقع عن حكم العقل المستقل، وفي بعضها عن حكمه التبعي، كما في المقام وفي أكثر المسائل المشار إليها.

وبالجملة: كلَّما يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الفرعى من حيث

(١) تذكير الضمير باعتبار رجوعه على العلم.

(٢) الكافي: ٣ / ٢ / كتاب الطهارة / باب: الماء الذي لا ينجزه شيء / ح: ٢٦.

والاستبصار: ١ / ٦ / كتاب الطهارة / أبواب المياه وأحكامها / باب مقدار الماء الذي لا ينجزه شيء / ح: ٢١.

وصدر الحديث في المصادرين هكذا: (إذا كان الماء قدر...)، وكذلك في الوسائل: ١ / ١١٧ -

٩ / كتاب الطهارة / أبواب الماء المطلق / باب: عدم نجاسة الكرا... / ح: ٥٢ و ٦١.

كونه طریقاً إلیه فهو من المسائل الأصولية^(١)، ويقابلها الفرعية، وهي ما لم تكن واقعة في طریق الاستنباط بمعنى أن المطلوب فيها ليس ما يكون من مقدمات استنباط الحكم الفرعی، بل نفس الحكم الفرعی، بحيث لا يتوقف العمل بعده على استنباط حکم آخر، بل يترتب عليه العمل بلا واسطة استنباط حکم آخر، ولذا تعرف بما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة. فمن هنا اتضحت الفرق بين المسألة الأصولية والفرعية.

وخلاصة الفرق: أن الأولى عبارة عن المسألة المهدأة لاستنباط طریق استنباط الحكم الفرعی بحيث يكون النتیجة والمطلوب فيها من مقدمات استنباط الحكم الفرعی، لا نفس الحكم الفرعی، فلذا لا تتعلق بكيفية العمل بلا واسطة، بل إنما تتعلق بها بعد استنباط حکم آخر، والثانية عبارة عن المسألة المهدأة لاستنباط نفس الحكم الفرعی الذي يتعلق بالعمل بلا واسطة استنباط حکم آخر.

لا يقال: مسألة وجوب الصلاة - مثلاً - أو الصوم أو الحج أو الزكاة من المسائل الفرعية قطعاً، ومع ذلك لا تتعلق بكيفية العمل بلا واسطة، بل إنما تتعلق

(١) إن قلت: هذا يقتضي أنه لو وقع البحث عن وجود الكتاب أو السنة أو الإجماع^(٢) فيكون المسألة أصولية.

قلنا: نعم، لكنه لا يقع البحث عنها صفرى لسهولة طریق إحرازها فيها - وهو الحسن - بخلاف الأمور العقلية، فإن طریق إثبات صفريتها أيضاً إنما ينتهي إلى البراهين العقلية^(٣) والمقدمات النظرية، وهذا هو الوجه في تعرّضه للبحث فيها صفرى دون المسألة المدونة. لحرر عفا الله عنه.

(أ) الكلمة غير واضحة وأثبتناها استظهاراً. فأفهم.

(ب) هنا كلمة غير مقررة في الأصل، والظاهر أنها لا تخلّ بالمعنى.

بها بعد استنباط تلك الموضوعات الشرعية - وهي الصلة وما بعدها - من الأدلة الشرعية، فإنـ لا فرق بينـ وبين مسألة مقدمة الواجب ومسألة الأمر بالشيء.

لأنـ نقول: الذي نفيناـ في الفرعـة وأثبـناـ في الأصولـة من الواسـطة إنـها هو الاحتـاج إلى استـنبـاط حـكم آخر لا مـطلق الاستـنبـاط، ولا رـيب أنـ المـحتاج إـليـهـ في المسـائلـ المـذـكـورـةـ ليسـ استـنبـاطـ حـكمـ آخرـ، بلـ إنـهاـ هوـ استـنبـاطـ مـوضـوعـ الحـكمـ الفـرعـيـ المـسـتـبـطـ، بـخـلـافـ مـسـأـلـةـ الأمرـ بالـشـيـءـ - مـثـلاـ - فإـنـهاـ مـضـافـاـ إـلـىـ حاجـتهاـ إـلـىـ ذـلـكـ - مـحـتـاجـةـ فيـ تـعـلـقـهاـ بـعـلـمـ المـكـلـفـ إـلـىـ استـنبـاطـ حـكمـ آخرـ، وـهـوـ وجـوبـ المـأـمـورـ بـهـ المـضـيقـ مـثـلاـ.

وكـيفـ كانـ فـالـمـسـأـلـةـ بـالـاعـتـارـ المـذـكـورـ دـاخـلـةـ فـيـ المسـائـلـ الـأـصـولـيةـ القـلـيلـةـ، وـبـاعـتـارـ وـقـوـعـ السـؤـالـ فـيـهاـ عـنـ لـواـزـمـ الـوجـوبـ وـأـحـكـامـهـ إـذـاـ قـصـدـ بـهـ توـضـيـحـ مـعـرـفـةـ الـوجـوبـ - الـذـيـ هوـ أـحـدـ الـأـحـكـامـ الـمـبـحـوتـ عـنـ حـقـيقـتـهـ فـيـ الـمـبـادـئـ الـأـحـكـامـيـةـ - تـدـخـلـ فـيـ الـمـبـادـيـءـ الـأـحـكـامـيـةـ؛ فـيـانـ الغـرضـ فـيـهاـ لـماـ كـانـ مـعـرـفـةـ الـحـكـمـ وـالـحـاـكـمـ وـالـمـحـكـومـ عـلـيـهـ وـبـهـ وـأـقـسـامـ الـحـكـمـ مـنـ التـكـلـيفـيـ وـالـوـضـعـيـ بـأـقـسـامـهـ، وـقـدـ يـتـوـقـفـ مـعـرـفـةـ بـعـضـ الـأـقـسـامـ عـلـىـ مـعـرـفـةـ بـعـضـ لـواـزـمـ وـأـحـكـامـهـ، فـلـذـاـ قـدـ يـقـعـ الـبـحـثـ فـيـهاـ عـنـ لـواـزـمـ بـعـضـ تـلـكـ الـأـقـسـامـ وـأـحـكـامـهـ نـظـراـ إـلـىـ توـضـيـحـ الـحـالـ فـيـ الـمـلـزـومـ، وـلـاـ رـيبـ أـنـ وجـوبـ المـقـدـمةـ مـنـ لـواـزـمـ وـجـوبـ ذـيـهاـ وـمـنـ أـحـكـامـهـ فـهـوـ مـنـ الـأـحـكـامـ الـوـجـوبـ الـذـيـ هوـ أـحـدـ الـأـقـسـامـ الـمـقـصـودـ مـعـرـفـتـهـ ثـمـةـ مـنـ الـأـحـكـامـ، وـلـأـجلـ ذـلـكـ ذـكـرـ بـعـضـ الـمـسـأـلـةـ فـيـ الـمـبـادـيـءـ الـأـحـكـامـيـةـ.

وبـاعـتـارـ وـقـوـعـ السـؤـالـ فـيـهاـ عـنـ وجـوبـ المـقـدـمةـ الـتـيـ هيـ مـنـ فـعـلـ الـمـكـلـفـ تـدـخـلـ فـيـ المسـائـلـ الـفـرـعـيـةـ.

وبـاعـتـارـ وـقـوـعـهـ عـنـ دـلـالـةـ الـأـمـرـ عـلـيـهـ لـفـظـاـ تـدـخـلـ فـيـ الـمـبـادـيـءـ الـلـغـوـيـةـ.

فـإـذـاـ عـرـفـتـ ذـلـكـ فـهـلـ النـزـاعـ فـيـ الـمـقـامـ إـنـاـ هوـ بـالـاعـتـارـ الـأـوـلـ، أـوـ الـثـانـيـ،

أو بأحد الآخرين^(١)؟.

الظاهر أنه إنما هو بأحد الأوّلين، لا الثالث وإن كان يوهّه ظاهر قوله: (مقدمة الواجب واجبة، أو ما لا يتم الواجب إلا به واجب، أو لا؟) إلا أنَّ التأمل النّاّم في كلامهم وأدلةّهم يقضي بأنَّ مرادهم إنما هو إثبات الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها، لا إثبات وجوب المقدمة إبتداء.

هذا، مضافاً إلى أنه لو كان الغرض ذلك فلا ريب أنه لا سبييل إلى إثبات ذلك إلا للعقل لعدم ما يدلّ عليه من الكتاب والسنة أو الإجماع، فيتوقف ثبوته على حكم العقل بالملازمة، فحينئذ لو كان النّزاع هنا مع قطع النظر عن حكم العقل بالملازمة فهو كما ترى، وإن كان معه فالبحث عنه يغنى عن البحث في وجوب المقدمة.

ولا الرابع: ضرورة عدم اختصاص النّزاع بالواجبات التي يكون الدال عليها الأوامر اللفضية وإن كان يوهّه ذكر بعضهم تلك المسألة في مباحث الأوامر كصاحب العالم، لكنه يدفعه أنه - قدس سره - لمّا لم يذكر في كتابه المبادئ الأحكامية ولا الأدلة العقلية، وكانت مباحث الأوامر أنسّب حينئذ لأنَّ تذكر فيها هذه؛ حيث إنَّ الغالب من الواجبات ما يثبت باللفظ، فذكرها في طيّها لذلك كذكره مسألتي الأمر بالشيء واجتناع الأمر والنهي، وأمّا غيره من تأثير عنه من

(١) إعلم أنَّ مرجع البحث في الآخرين كلّيهما إلى وجه واحد، وهو ثبوت الملازمة عقلاً بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، والنّزاع فيها إنما هو في ذلك، إلا أنَّ كون المقام من المبادئ، الأحكامية أو الأصولية العقلية يدور مدار الفرض من البحث، فإنْ كان الفرض توضيحاً حال الحكم الوجوي فيدخل في المبادئ، الأحكامية لتمهيده حينئذ لعرفة بعض أقسام الحكم، فهو متمهّد لعرفة الحكم في الجملة، وإن كان الفرض التوصل به إلى معرفة الحكم الفرعوي - وهو وجوب المقدمة - فيدخل في المسائل الأصولية لصدقها عليه: لكونه مهدّاً لاستنباط الحكم الشرعي الفرعوي . لحررَه عفا الله عنه.

الذين ذكروها في مباحث الأوامر مع تعرّضهم للدلالة العقلية فهو إنما لمجرد
البُعْيَةِ له - قدس سرّه - .

هذا، مضافاً إلى أنه لم يستدلّ أحد من المثبتين على وجوب المقدمة بظهور
الأمر فيه لفظاً وإن وقع إنكار الدلالات الثلاث في كلام بعض المنكرين، لكنه
بعد ظهور المراد لابدّ من حمله على شدة النكير.

وكيف كان فالظاهر - بل المقطوع به - أنَّ النزاع في ثبوت الملازمة عقلاً
بين وجوب شيء وبين وجوب مقدمته، فتكون المسألة عقلية.

وحيثند إن تعلق الغرض بتوضيح الحكم الوجوبي بذكر بعض لوازمه
فيناسب ذكرها في المبادئ الأحكامية، وإلا ففي الأدلة العقلية كما فعله بعضهم،
فتكون من المسائل الأصولية العقلية.

ومن هنا ظهر ضعف ما يظهر من سلطان المدققين^(١) - قدس سرّه - من
كون النزاع في المقام لغويًّا؛ حيث قال - في ردّ استدلال المانعين من وجوب
المقدمة: بأنه لو كان الأمر مقتضياً له لامتنع التصرّيف بنفيه^(٢) - :

(أقول: فيه نظر؛ إذ صحة التصرّيف بعدم وجوب المقدمة لا ينافي ظهور
وجوبها عند عدم التصرّيف؛ إذ يجوز التصرّيف بخلاف ما هو الظاهر، كما في
القرائن الصارفة في المجازات عن المعاني الحقيقة؛ إذ الخصم لا يدعى إلا ظهور
وجوب المقدمة عند إيجاب ذي المقدمة مع عدم دليل وقرينة، إلا أن يدعى عدم
الفرق بين التصرّيف وعدم، وهو في مرتبة المدعى، فتأمل). انتهى كلامه رفع
مقامه.

وتوضيح الضعف: أنَّ مراد المستدلّ بالامتناع والجواز إنما هو الامتناع

(١) راجع حاشيته (قده) - على العالم - المطبوعة في ذيل شرح معالم الدين للمولى محمد صالح المازندراني (ره) : ٢٨٢.

(٢) معالم الدين: ٦١.

والجواز العقليان بمعنى الحسن والقبح؛ يعني أنه لو كان الأمر مقتضاً عقلاً لوجوب المقدمة - بمعنى ثبوت الملازمة بينه وبين وجوب ذيها - لـ**القبح التصریح** بخلافه، وليس مراده نفي الظهور اللغطي حتى يتوجه عليه ما أورده - فـ**فتنس سره** - بل المراد نفي الملازمة عقلاً، فيتوجه الاستدلال، وينقلب الإشكال فانهم. وكيف كان فالمتأمل المنصف يجد الاستدلال المذكور كالصریح - بل صریحاً^(١) - في كون المدعى نفي الملازمة عقلاً وأنَّ النزاع فيها.

نعم على تقدير القول بعدم الملازمة^(٢) يمكن عقد بحث آخر في دلالة الأمر لفظاً على وجوب المقدمة إذا كان المثبت لوجوب ذيها الأمر اللغطي، وأما على تقدير ثبوت الملازمة فلا فائدة في البحث عن الدلالة اللغطية أصلًا.

ثم إنَّه قد ظهر ما حققنا اندفاع ما قد يتوهم من كون المسألة فرعية؛ نظراً إلى كون المطلوب والنتيجة فيها نفس الحكم الشرعي الفرعوي، وهو وجوب المقدمة لا العقلية؛ حيث إنَّه لا بدُّ فيها أن يكون المطلوب عبارة عن الدليل العقلي، وهو الحكم العقلي الذي ينتقل منه إلى الحكم الشرعي، فتخرج المسألة عن الأدلة العقلية.

وتوسيع الاندفاع: أنَّ المطلوب في المقام - كما عرفت - ليس وجوب

(١) في الأصل: (بل الصریح...)، وما أتبنته هو الصحيح.

(٢) إذ حينئذ يمكن تحقق الوجوب في الخارج على وجهين:
أحدهما - ما يراد معه وجوب المقدمة أيضاً.

وثانيهما - ما لا تعرَّض معه لذلك، فيكون الحال في المقام كـ**ما في الماهيم**: حيث إنَّه لاريب أنه لاملازمة عقلاً بين تعليق وجود شيء على وجود أمر وبين انتفاء الشيء الأول بانتفاء الثاني، بل التعليق في الخارج يقع على وجهين: أحدهما ما يقصد به الانتفاء عند الانتفاء، والآخر مالا تعرَّض له لذلك.

وكيف كان فالبحث اللغطي إنَّما هو بعد الفراغ عن إمكان وقوع الشيء المبحوث عنه على كلا الوجهين في محل البحث، وإنَّما فيلغى. لمحرر عفا عنه عنه.

المقدمة وان كان يترتب عليه ذلك، بل إنّا هو بمجرد الملازمة عقلاً بين وجوب شيء وبين وجوب مقدمته.

وبعبارة أخرى: إنَّ النزاع في أنَّ العقل يستقلُّ بالملازمة بينها، ويجزم بها، أو لا؟ ولا ريب أنَّ الحكم بالملازمة حكم عقلي ينتقل منه إلى الحكم الشرعي، وهو وجوب المقدمة فبتعدد الحكم فدخلت المسألة في الأدلة العقلية. هذا إشكال فيه. وإنَّا بالإشكال كلَّه في أنَّهم بعد ما عرَّفوا الدليل العقلي بما أشرنا إليه - أي الحكم العقلي الذي يُنتقل منه إلى الحكم الشرعي - قسموا حكم العقل إلى المستقلُّ وغير المستقلُّ، وجعلوا مسألة الحسن والقبح من الأول، والالتزامات من الثاني، بل بعضهم لما رأى ذكر بعض الأصول العملية في الأدلة العقلية، ورأى أنَّ مفادها ليس إلا الحكم الظاهري زاد^(١) قسماً ثالثاً، فقال: حكم العقل: إما ظاهري، وإما واقعي، والثاني: إما أن يستقلُّ به العقل، وإما أن يحتاج إلى أمر آخر كخطاب من الشارع.

بيان الإشكال: أنا لا نرى حكم العقل في هذه الموارد من جهة الاستقلال الا كحكمه في مسألة الحسن والقبح.

توضيحة: أنَّ في الموارد والأمثلة المذكورة للعقل المستقلُّ أموراً ثلاثة: الصغرى: وهو قوله - مشيراً إلى الفعل الخاص - : هذا مقدمة للواجب. والكبرى: وهي قوله: كل^(٢) مقدمة للواجب واجبة شرعاً. والنتيجة: وهي أنَّ هذا الفعل واجب شرعاً، ولا ريب أنه لا مدخل للعقل أصلًا في بعض تلك الأمور كالآول: ضرورة أنَّ كون شيء مقدمة للواجب حسي، فلا سبيل للعقل إلى إثبات صفة التوقف والمقدمة، وأما وجوب ذي المقدمة - الذي

(١) في الأصل: (فزاد)، وال الصحيح ما أتبناه.

(٢) أني يلزم من وجوب كلَّ واجب وجوب كلَّ ما هو مقدمة له. لحرره عفا الله عنه.

هو الواجب - فكذلك أيضاً؛ بمعنى أنه لا مدخل له فيه أيضاً، فإن وجوبه حكم شرعي موظف من الشارع، والحكم له مستقلاً في بعضها كالثاني؛ حيث إنَّ المحاكم باللازمية بين وجوب الشيء وبين وجوب كلّ ما [هو] مقدمة له هو العقل لا غير، ولا مرية أنَّ حكمه بها لا يتوقف على وجود واجب في الخارج شرعي أو غيره، بل هو مستقلٌ فيه ولو فرض امتناع حصول واجب وصدر خطاب من الشارع في الخارج.

وأما الثالث - أعني النتيجة - فلا ريب أنَّ المحاكم به إنما هو المحاكم بوجوب ذي المقدمة، فإنك بعد إثراز كون الفعل الخاص مقدمة لواجب، وبعد الالتفات إلى حكم العقل باللازمية بين إيجاب شيء وبين إيجاب مقدمته - سواء كان الأمر هو الشارع أو غيره - تستنتج من هاتين المقدمتين أنَّ هذا الفعل واجب من قبيل من واجب ذات المقدمة، فإذا فرض كونه هو الشارع فيكون المحاكم في النتيجة هو الشارع، أو غيره فهو، وكيف كان، فوجوب المقدمة إنما هو من قبيل من واجب ذاتها، فإن كان وجوبه شرعاً فيكون وجوبها كذلك، أو غيره غيره، ولا ريب أنَّ المحاكم بوجوب ذي المقدمة - في محظوظ النظر ومحل البحث - هو الشارع لا غير، ف تكون النتيجة - وهي وجوب الفعل الخاص - شرعية أيضاً، غاية الأمر أنَّ استفادته تبعية، فإن شئت سميَّه بالوجوب الشرعي التبعي، وأما تسميته بالعلقي التبعي فلا وجه لها، فإنه وإن كان تبعياً إلا أنه شرعي - كما عرفت - لا عقلي، فيكون الحال في الأمر الثالث نظير الحال في الأول من جهة عدم مدخل للعقل في حكمه أصلاً.

والحاصل: أنَّ الحكم في الموارد الثلاثة كلها: إما شرعي مستقل، أو تبعي^(١)، وإما عقلي مستقل، وأما التبعي منه فقد عرفت انتفاءه.

(١) في الأصل: (التبعي)، والصحيح ما أثبتناه في المتن.

هذا توضيح الاشكال في مقدمة الواجب، ومثله الكلام في سائر الاستلزمات والمفاهيم أيضاً بناء على أن لا يكون التلازم فيها لفظياً - أي لا يكون بیناً بالمعنى الأخضر - إذ عليه فحكم العقل بانتفاء الحكم المعلق على شيء عند انتفاء ذلك الشيء حكم عقلي مستقل لا يحتاج إلى خطاب من الشارع، فظهور بطلان تقسيم حكم العقل إلى غير المستقل.

ويتلوه في الضعف تقسيمه إلى الواقعي والظاهري.

وتوضيحة: أن في موارد الأصول العملية كالبراءة مثلاً أيضاً أموراً ثلاثة:
الصغرى: وهي أن هذا الشيء مشكوك الحكم.

والكبرى: وهي أن كل مشكوك الحكم يصبح العقاب عليه، وأنه يلزم من كونه مشكوكاً فيه كونه مباحاً من قبل المكلَّف - بالكسر -

والنتيجة: وهي أن هذا الشيء يصبح العقاب عليه، وأنه مباح من قبل المكلَّف.

ولا ريب أنه لا مدخل للعقل في الأول أصلأ، فإنه إنما يُحرَّز بالوجdan لا غير. وأما الثاني فلا ريب أن الحكم الذي من قبل العقل هو الملزمة وصبح العقاب، ولا ريب أن الملزمة أمر واقعي جداً، وأن العقاب قبيح واقعاً قطعاً. وكيف كان فذلك حكم عقلي مستقل واقعي، وأما كونه مباحاً فليس من حكم العقل في شيء أصلأ، وإن كان مدركاً للعقل، بل هو حكم شرعي ظاهري يكشف عنه العقل، فما يكون ظاهرياً ليس بعقلي، وما يكون عقلياً لم يكن ظاهرياً، كما أنه لم يكن تبعياً.

والحاصل: أن الذي هو حكم العقل حكم واقعي مستقل، فإن إجراء البراءة في موارد جريانها إنما هو لحكم العقل القطعي بصبح العقاب من دون تمام الحجَّة، بل تسميتها حكمأ أيضاً لا يخلو عن مساحة إلا أن يعمم الحكم إلى مطلق الإثبات والنفي، وكذلك في الاحتياط في موارد جريانه، فإنه أيضاً لحكم العقل

المستقلّ بلزم دفع الضرر المحتمل.

وأما أصلّة الإباحة فالمراد بها الإباحة الواقعية الشرعية - كما يظهر من بعض أدلة النافين - فإنَّ محلَّ النزاع ثمة في الأشياء المشتملة على المنفعة الحالية عن المفسدة، فيبحث عن أنَّ العقل هل يحكم بالإباحة من قبل الشارع واقعاً ويدركه، أم لا؟ فإذا راك العقل واقعي وكذا مدركه.

ومن وجوه النافين وجود الحكم الشرعي على خلاف الإباحة في بعض أفراد محلَّ النزاع، فمعه لا يستقلُّ العقل بذلك الحكم.

هذا، ويمكن الذِّب عن الإشكال الأول - المتوجَّه إلى تقسيم حكم العقل إلى الغير المستقلّ - : بأنَّ الظاهر أنه ليس المراد تقسيم حكم العقل نفسه - أي مدركه بالفتح - كما هو الظاهر من لفظ الحكم، بل المراد تقسيم استنباط العقل للحكم، وأنَّه تسامح في العبارة؛ إذ لا ريب أنَّ طريق الاستنباط في حكم العقل قد يكون بثمامه - صغرى وكبيري - عقلياً، وقد يكون ملقاً منه ومن الشرعي بحيث لو لا ثبوت الصغرى أو الكبيري من الشرعي لم يكن العقل مدرِّكاً لما يدركه مع فرض الثبوت.

أو يقال: إنَّ المراد تقسيم الحكم نفسه، لكن باعتبار الاستنباط، وهذا هو الأجدود الذي ينبغي أن يحمل عليه كلَّا لهم. وعن الإشكال الثاني - المتوجَّه إلى تقسيم بعضهم إيه إلى الظاهري - : بأنَّ المراد تقسيم حكم العقل باعتبار ما ينتقل منه إليه من الحكم الشرعي. فافهم.

الثاني^(١): ينبغي التعرُّض لمفردات كلامهم الواقع محلَّ الخلاف في المقام - وهو قوله: مقدمة الواجب واجبة أملا؟ - كي يرتفع الإيجال، ويتبَّع الحال في مقاومهم من جهة معرفة محلَّ الخلاف، فنقول:

(١) أي (الأمر الثاني) على ما في هامش المخطوطة.

المقدمة لغة: هي ما قُدِّمَ أمام شيء، والمراد بها في المقام إنما هو ما يتوقف عليه فعل الواجب، والنسبة بينها هي العموم المطلق؛ إذ ما يتوقف عليه الفعل له تقدُّمٌ طبيعي على حصول الفعل، وهو نوع من التقدُّم، فيكون من أفراد المقدمة لغة. ثم المقدمة - أي ما يتوقف عليه حصول الواجب - تنقسم إلى داخلي وخارجي:

والأول: منحصر في الأجزاء، وينطبق عليها بحيث لا يتعادها.

والثاني: إلى السبب، والشرط، والمُعِدُّ، وقد المانع.

وهذه الأقسام كلها - حتى المقدمات الداخلية - مشتركة في كونها دخلة في وجود ذي المقدمة، وفي أنها يلزم من عدم كل منها عدمه. ثم السبب في اللغة: ما يمكن التوصل به إلى غرض، ومنه سُمي الحبل سبباً.

وفي اصطلاح أهل العلم عرْفوه: بما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه عدم . والظاهر أن ذلك من النقل من العام إلى الخاص؛ لأن السبب الاصطلاحي أيضاً نوع منه وفرد له؛ لأنَّ ما يمكن التوصل به إلى غرض هو المسبَّب.

ثم إنَّ قولهم: (ويلزم من عدمه العدم) يحتمل أن يكون جنساً لجميع أقسام المقدمة - كما أشرنا إليه - بحمل الموصولة على الأعمَّ من الأمر الوجودي مع حمل العدم أيضاً على الأعمَّ مما يقابل الوجود؛ ليشمل عدم العدم الذي هو الملازم للوجود أو عينه؛ ليشمل عدم المانع، فيكون قولهم: (ما يلزم من وجوده الوجود) فصلاً مخرجاً لغير السبب من الشرط؛ إذ لا يلزم من وجوده الوجود، والمانع أيضاً كذلك، فإنه يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود.

لكن هذا خلاف ما هو المعهارف في الحدود من تقديم الجنس وتأخير الفصل عنه، وإن كان يحتمل أن يكون العكس هنا لنكتة، ويحتمل أن يكون

نظرهم في الجزء الأول إلى إخراج الشرط وفي الثاني إلى إخراج المانع فقط لكن لا يخفى عدم الحاجة إلى القيد الثاني في إخراج شيء من المقدمات الغير السببية من الشرط وغيره، بل يكفي في اخراجها الجزء الأول من الحد.

أما الشرط: فواضح وإن كان واقعاً جزءاً أخيراً للعلة التامة؛ لأنَّ كلمة (من) في الحد للنشوء، ومقتضاه حينئذ كون السبب ما يكون منشأً لحصول المسبَّب؛ بحيث يستند الأمر - الذي هو حصول المسبَّب - إليه، والشرط في الفرض المذكور ليس كذلك، فإنَّ التأثير ليس مستندًا إليه وإن كان تتحققه في الخارج متوقفاً عليه، بل إنما هو مستند إلى المجموع منه ومن المقتضي أو خصوص المقتضي، كما هو الحق، وستأتي البينة عليه.

وأما المانع: فإنَّ جُعل نفسه من المقدمات تساجحاً - كما فعله بعضهم - فواضح خروجه: إذ لا يلزم من وجوده الوجود، بل يلزم العدم، وإن جعل عدمه منها نظراً إلى الواقع فكذلك: إذ لا يلزم من وجوده الوجود وإن كان متوقفاً عليه، ولو فرض كونه جزءاً أخيراً للعلة التامة بتقريب ما مرَّ في الشرط.

وكيف كان، فظاهر التعريف أنَّ السبب مرادف للعلة التامة، كما هو كذلك عند أهل المعمول، لكن الظاهر - بل المقطوع به - مخالفه لها عند أهل المعمول، كما يظهر من تقسيمهم السبب إلى المجامع للمانع والخاري عنه - ولذا زاد بعضهم في حده قيد (الذاته) لإدخال القسم الأول وهو المجامع للمانع - ومن احتجاج السيد^(١) - قدس سره - الآتي على وجوب السبب بأنه مع وجود السبب لابد من وجود المسبَّب إلا أنْ يمنع مانع، فلو كان المراد بالسبب العلة التامة لنافق الأشياء المذكورة ما قبلها.

وأيضاً من أقوال المسألة القول بوجوب المقدمة مطلقاً، والقول بوجوب

(١) لاحظ التربيع إلى أصول الشريعة ٦: ٨٥

السبب دون غيره، وكلامها متفقان على وجوب السبب، بل أدعى بعضهم خروجه عن محل النزاع وجعله في غيره.

ولا ريب أن المراد بالوجوب في المقام ليس الوجوب العقلي أي الابدية والتوقف؛ إذ لا يعقل بعد إحراز كون شيء مقدمة لشيء الخلاف في وجوبه العقلي، فإنه راجع إلى الخلاف في مقدمته لذلک الشيء، فيخالف الفرض، بل المراد به الوجوب الشرعي التكليفي.

ولا ريب أنه لا يعقل التكليف بغير المقدور محضاً، أو ما يكون مركباً منه ومن المقدور، فإنه أيضاً غير مقدور، ولا ريب أن كثيراً من أجزاء العلة التامة من الأمور الاضطرارية الخارجة عن قدرة المكلف كحياته وقدرته وصحته وغير ذلك من الأمور الاضطرارية المتوقف عليها فعل الواجب، فلو كان السبب في المقام عبارة عن العلة التامة [لم] يعقل^(١) القول بوجوهه؛ لأنَّ وجوب المركب عين وجوب أجزائه؛ لأنَّها عينه وإن كانت تغايره^(٢) اعتبراً، فإنه إن لم تجب باعتبار كونها مقدمة لتحصيل الكلَّ فتجب باعتبار كونها علة لاحالة، والمفروض خروج بعض الأجزاء عن القدرة، فيمتنع التكليف به عقلاً، فتبين مخالفته للعلة.

وظهر من ذلك: أنَّ محل النزاع في مقدمة الواجب إنما هو فيما يكون من الأفعال الاختيارية للمكلف المتوقف عليها فعل الواجب لا مطلق المقدمة، وأنَّ المراد بلفظ المقدمة أوما يتوقف عليه الواجب - الواقعين في عنوان النزاع اللذين هما المقسم لأقسام المقدمة - ذلك لا الأعم.

فإن شئت توضيح الحال فراجع^(٣) موارد إطلاق السبب ومواضع تحديده،

(١) في الأصل: فلا يعقل..

(٢) في الأصل: تغايرها..

(٣) في الأصل: فراجع إلى..

فإنهما عرّفوه في موضع:

منها: يبحث الحكم الوضعي من مباحث المبادئ الأحكامية؛ حيث إنّهم عرّفوه بما ذكر، وجعلوا منه أسباب الأحكام الشرعية؛ كالوقت لوجوب الواجب الموقّت به، وكالندور، والمهود، والأيّان لوجوب ما التزم به وغير ذلك.

ومنها: يبحث تداخل الأسباب فإنهما أيضًا أطلقوا على أسباب الحكم الشرعي.

ومنها: ما نحن فيه كما عرفت.

ولا ريب أنّ أسباب الحكم في الموضعين الأولين كأسباب الموضوع كما في المقام ليس شيء منها علّة تامة للحكم الشرعي، بل يتوقف على فقد المانع لامحاله كتوقف وجوب الصلاة في الوقت مثلاً على عدم الإغماء أو الجنون أو المرض البالغ حد العجز - مثلاً - وهكذا في غيره من أمثلة الأحكام الشرعية المعلقة على الأسباب.

وبالجملة: معنى السبب في جميع تلك الموضع واحد جدًا فإنّ معناه المفهوم الأعم الشامل لكلٍّ من سببي الحكم والموضوع، والتعرّيف المتقدم لا يختص بأحدّها وإن كان قد اخْصَّ سبب الحكم بتعريف آخر، فعرّفوه بالوصف الظاهر المنضبط الذي دلّ الدليل على كونه سبباً للحكم ومقتضياً له أو معرفاً على اختلاف التعبيرين: نظراً إلى الخلاف في أنّ أسباب الشرع مقتضيات أو معرفات.

نعم، الفرق بين السبب المتنازع فيه في المقام وبينه في المبادئ الأحكامية ومسألة تداخل الأسباب كما أُولئِك إلية من وجهين:

أحدّها - أنّ المراد به في المقام إنّما هو سبب الموضوعات المتعلّقة بها الحكم

الشرعى وهو الوجوب، وفي ذينك المقامين إنها هو سبب الحكم الشرعى^(١). فإن ثنت قلت: المراد به في المقام ما يكون سبباً لتحقيق الواجب وحصوله في الخارج، وفي ذينك الموضعين ما يكون سبباً لثبوت الوجوب وتوجّهه نحو المكلّف.

وثانيهما - أنه لا خلاف في كون السبب في المقام مقتضياً لوجود المسبّب بخلافه في ذينك الموضعين: حيث إنه اختلف في كون أسباب الأحكام الشرعية مقتضيات، فذهب بعضهم إلى أنها معرفات، فتكون مقتضية بالنظر إلى ظاهر الأدلة الشرعية الدالة على سببيتها.

فإذا علم عدم ترافق السبب عندهم للعلة التامة وخروج فقد المانع عنه، فهل المراد به المركب من الشرط والمقتضي - وهو ما ينشأ منه الآخر ويستند إليه - أو خصوص المقتضي مطلقاً، أو مقيداً بكونه مجامعاً للشرط بأن يكون نفس القيد - وهو الشرط - خارجاً؟

الظاهر - من تقسيم بعضهم السبب إلى المجامع للشرط والمفارق له، ومن القول بالتفصيل بين السبب والشرط بوجوب الأول دون الثاني - أنَّ المراد به خصوص المقتضي، لا المركب منه ومن الشرط:
 أمّا دلالة الأول - وهو تقسيم السبب إلى المجامع للشرط وإلى المفارق له - فواضحة^(٢).

وأمّا الثاني^(٣) فلأنه لو كان الشرط جزءاً منه لما بقي معنى لذلك التفصيل

(١) إعلم أنَّ النسبة بين سبب الحكم وسبب الموضوع إنها هي العموم من وجه لصدق الأول في مثل الدلوك ونحوه دون الثاني، وصدق الثاني في مقدمات الواجب المطلق دون الأول، واجتاعها في صيغة العقود والإيماعات: إذ لا ريب أنَّ الصيغة سبب لتحقيق موضوع العقد والإيقاع في الخارج وسبب توجُّه الأحكام الشرعية نحو المكلّف من وجوب الوفاء وغيره من الأحكام. لمحرر عفا الله عنه.

(٢) في الأصل: ..فواضح.

(٣) وهو القول بالتفصيل بين السبب والشرط.

أصلاً: إذ لا يعقل وجوب المركب مع عدم وجوب جزء منه، بل وجوبه مستلزم وجوب جميع الأجزاء لأنها إما عينه أو مقدمات له، فلو لم نقل بوجوبها من باب المقدمة فلا بد من القول بوجوبها باعتبار كونها عين المركب، فلا يمكن نسبة مثل ذلك إلى من دون السيد (قدس سره)، فكيف به (قدس سره)؟!

ومقابتهم السبب بالشرط أيضاً مشعرة^(١) بما ذكرنا، وإن كان يحتمل أن يكون التقابل اعتباراً من حيث الكلية والجزئية.

ويدل عليه أيضاً إطلاقهم السبب على أسباب الحكم، كالوقت للصلة بالنسبة إلى وجوبيها؛ إذ لا ريب في اشتراط البلوغ والعقل وغيره من الشروط أيضاً، فقد أطلق السبب على المقتضي فقط.

لا يقال: إن المراد بالسبب في باب تداخل الأسباب إنما هو المركب من المقتضي والشرط، بل ومن عدم المانع أيضاً، إلا من جهة اجتماع السبب مع مثله، فإن كان محل النزاع ثمة في الأسباب التي لم يكن لها مانع من التأثير في مسبباتها إلا تعددتها، فاختلاف في أن كلّاً من تلك الأسباب حينئذ بالنظر إلى ظاهر أدلةها هل يؤثر في مسبب مستقل، ويترتب عليه حكم كذلك، كما في صورة الاتحاد، أو لا،

لأننا نقول: القدر المعلوم ثمة أن مفروض البحث في السبب إنما هو حال كونه مجاعماً للشرط فقد المانع من غير جهة التعدد.

وأما استعمال لفظ السبب في المركب من المقتضي وغيره فغير معلوم ولا مظنون، فلا شهادة لما ذكر على ذلك.

نعم يحتمل ذلك في كلام السيد - قدس سره - حيث احتاج على إطلاق

(١) في الأصل: مشعر..

الواجب بالنسبة إلى السبب: بأنه محال أن يوجب علينا المسبّب بشرط اتفاق وجود السبب؛ إذ مع وجود السبب لابد من وجود المسبّب، إلا أن يمنع مانع^(١). إلى آخر ما ذكره - قدس سره - فإنه لو كان مراده - قدس سره - من السبب المقتصي وحده لما تم ما ادعاه من المحال أصلًا؛ لجواز فقد [بعض] من الشروط، بل وقوعه كثيراً غاية الكثرة.

لكن غاية ما يستفاد من ذلك اعتبار الشرط، أما اعتباره على نحو الجزئية وإطلاق لفظه على المجموع فلا؛ لإمكان اعتباره على نحو التقييد فيكون المراد به على هذا التقدير المقتصي وحده إلا أنه مقيد بكونه مجامعاً للشرط.

والظاهر أنَّ مراده (قدس سره) بالمانع أيضاً هو المانع الخارق للعادة لا مطلق الموانع كما فهم بعض المحققين من المتأخرین^(٢) أيضاً؛ إذ لو كان المراد هو الثاني لاستُهجنَ أخذ المدعى الامتناع والاحتجاج عليه بما يتخلَّفُ كثيراً عن المسبّب؛ لأنَّ المانع المتعارفة كثيرة لا تختص، فلابد من حمل الامتناع في كلامه على العادي، وحمل المانع على الخارق للعادة؛ ليتجه الاستدلال، فيكون المراد بقوله: (لابد من وجود المسبّب) أنه لابد من وجوده عادة.

ومن هنا يظهر أنه - قدس سره - أراد بالسبب ما اعتبر فيه عدم المانع العادي أيضاً.

لكن ما قدمنا من تقسيمهم السبب إلى الماجمِع للشرط والمفارق له، وإلى الماجمِع للمانع والخاري عنه يكفي في نفي اعتبار الشرط وعدم المانع في السبب مطلقاً عندهم وإن علم اعتبارها في كلام السيد، لكنه بلاحظة ذلك محمول على التجوز أو التقييد في معنى السبب، فيلزم المجاز أيضاً على بعض الوجوه.

(١) لاحظ المصدر السابق.

(٢) وهو صاحب هداية المسترشدين: ٢٠٠.

اما دلالة التقسيمين المذكورين على نفي اعتبارهما مطلقاً فواضحة؛ لأنّها لو كانا معتبرين بأحد الوجهين لكان السبب منحصراً في المجامع لها، فلا يصح تقسيمه إلى الحالين عنها؛ لأنّه من تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره المباين له، وهو كما ترى.

فظاهر من ذلك أنَّ المراد بالسبب في مصطلح أهل المنقول هو المقتصي لا غير وإنْ كان لا يساعد عليه التعريف المتقدم: أمّا بدون زيادة قيد (الذاته) فواضح؛ حيث إنَّه منطبق على العلة التامة، وأمّا معه فلعدم انطباقه على المقتصي المفرون بعدم الشرط، فإنَّ المراد بقيد (الذاته) هو كون المقتصي مُخلِّيًّا بنفسه، وهذا يصدق على ذلك، وإنَّا لا يصدق على المفرون بالمانع، ولا على المقتصي المقارن لشيء مع كون كلَّ منها جامعاً للشرط وفاقداً للمانع عدا جهة الاجتياح؛ لأنَّ^(١) كلَّ منها سبب قطعاً، ولا يصدق عليه حدَّه، فإنه لا يلزم حينئذ من وجود كلَّ واحد منها الوجود وإنْ صدق الحالُ مع نفيه. اللَّهم إِلَّا أنْ يتعرَّض بجعل السبب حينئذ أحد الأمرين لأشخاص كلَّ واحد منها أو المجموع، فتأمل، ولا على السبب الذي يخلُّه سبب آخر؛ فإنه لا يلزم من عدمه العدم. اللَّهم إِلَّا أنْ يقال: بأنَّ السبب حينئذ أحد الأمرين.

وقد يورد عليه بوجه آخر:

منها -النفط بالجزء الأخير من العلة التامة فإنه يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، فلم يطرد الحدَّ، لكنَّه بمعزل عن التحقيق؛ لأنَّ الجزء الأخير إنْ كان هو المقتصي فهو ليس خارجاً عن السبب، وإنْ كان شرطاً أو فقد المانع فقد عرفت خروجهما بكلمة (من) لكونها نَسْوَة؛ ضرورة أنَّ الشرط وعدم المانع ليسا منشأين لوجود بحيث يقال: هذا من ذاك، بل من المقتصي، فإنه الذي يُقال

(١) في الأصل: فإنَّ..

وكيف كان، فالمتّجّه من الإشكال ما ذكره، أما غيره فهو بالإعراض عنه حَرَي، فيكفي الاقتصار على ذلك الذي سمعت حذراً من الإطناب المُلْمَل. ثم الأولى أن يعرّف: بما يستند إليه المسَبَب والأثر على تقدير حصوله وإن لم يحصر المسَبَب بعد - أعني ما يكون منشأ له على تقدير حصوله في الخارج؛ بحيث يقال: هذا من ذاك - فيشمل جميع أقسام المسَبَب. فلاحظْ وتدبرْ. هنا قام الكلام في المسَبَب.

وأمّا الشرط: فهو في اللغة التعليق، وفي الاصطلاح: ما يتوقف عليه تأثير المؤثّر، ومن لوازمه أنه يلزم من عدمه عدم المشروط، لكنه لا يلزم من وجوده وجوده.

والفرق بينه وبين الجزء واضح - مع اشتراكهما في الصفات من التوقف، ومن لزوم العدم بعدهما، وعدم لزوم الوجود بوجودهما - فإن الشرط خارج عن المشروط، والجزء داخل فيه.

ثم الشرط قد يكون شرطاً في اقتضاء التأثير، وقد يكون شرطاً في فعليته، والأول معتبر في الفاعل، وهو المؤثّر، والثاني في القابل، وهو محل التأثير.

وأيضاً الشرط كالسبب ينقسم إلى شرط الحكم، وشرط الموضوع: وعرفوا الأوّل: بما اشتمل عدمه على حكمة تقتضي نقض الحكم كالطهارة من الحيض والنفاس؛ حيث إنّها شرط في وجوب الصلاة وجوائزها، ويلزم من عدمها نقض الوجوب والجواز، وهو الحرمة.

وقد يكون الشيء مصداقاً للأمررين كالطهارة من الحدث أكبره وأصغره؛ حيث إنّه شرط في صحة الصلاة وتحقّقها على نحو المطلوبية في الخارج، وشرط في جواز الدخول فيها أيضاً بحيث يحرم الدخول فيها بدونها، بل وكذلك الطهارة من الحيض والنفاس أيضاً، فإنّها أيضاً من شروط الصحة.

وكيف كان، فالظاهر أنَّ النسبة بين الأمرين هي العموم من وجه كذا في السبب، فتدبر. وخلال النزاع في المقام إنما هو شرط الموضوع. وأمّا المانع: فهو من المنع، وهو في اللغة - كما في القاموس - ضد الإعطاء، فالمانع ضد المُعطى.

وفي اصطلاح أهل العلم^(١): ما يلزم من وجوده العدم، ولا ثُر لعدمه في الوجود، وإن كان مما يتوقف عليه الوجود.

وكيف كان، فهو ينقسم إلى مانع السبب، ومانع الحكم، والأول إلى مانع سبب الموضوع، ومانع سبب الحكم:

وعرّفوا مانع الحكم: بما اشتمل على حكمة تقضي نفيض الحكم مع بقاء السبب وحكمته، وذلك كالابُوّة المانعة من القصاص لاشتهاها على كون الوالد سبباً لوجود الولد، وذلك يقتضي نفي القصاص؛ ثلاثة يصير الولد سبباً لعدمه مع ثبوت القتل الذي هو السبب في القصاص، وبقاء حكمته التي هي الحياة المشار إليها في قوله عز من قائل: «ولكم في القصاص حياة»^(٢).

وقد يعرّف أيضاً بأنه الوصف الوجودي الظاهر المنضبط الذي يُخلّ وجوده بحكم السبب مع وجوده وبقاء حكمته.

وعرّفوا القسم الثاني من مانع السبب - وهو مانع سبب الحكم -: بأنه ما يستحمل على حكمة تخلّ بحكمة السبب حتى تُفضي إلى زوال السبب، وذلك كالآدين المانع من وجوب الخمس في المكاسب لاقتضاءه زوال السبب في وجوبه، وهو وجود الفضل - أعني ما يزيد على المؤونة - وزوال حكمته التي هي مواساة أهل البيت [عليهم السلام] بما لا يعود على المالك بالفسدة؛ لوقوعه في

(١) بل في العرف العام أيضاً، بل لا يبعد كونه كذلك لغة أيضاً. لحررره عفا الله عنه.

(٢) البقرة: ١٧٩

الفضل، وإنقاذهم بذلك عن أوساخ الناس؛ إذ لا فضل مع الدين ليواسي به. ومثله اللعان المانع من توارث الزوجين؛ لافتقاره زوال سبب التوارث الذي هو الزوجية، وزوال الحكمة في الميراث التي هي قام المواصلة، وكذا منعه من التوارث بين الوالد وولده إذا كان اللعان في نفي الولد.

وقد يُعرف: بأنه الوصف الوجودي الظاهر المنضبط المستلزم لحكمة تقضي نقض حكمة السبب حتى تزيله.

وكيف كان، ف محل الكلام في المقام إنما هو مانع سبب الموضوع، وأما غيره فيقع الكلام فيه في الميائى الأحكامية. وهو - أي مانع سبب الموضوع - أمر وجودي يُخلّ وجوده بفعالية تأثير السبب في إيجاد الموضوع مع وجود السبب، وبقاء حكم الموضوع، وبقاء حكم ذلك الحكم، وذلك كنجاسة محلّ الموضوع أو الغسل، وكرد المالك في البيع الفضولي بناء على كون الإجازة كاشفة لا ناقلة.

- وأما المعدّ: فهو من الإعداد، وهو: لغة - التهئـ، فهو فيها بمعنى المهيـ بالكسر - وفي الاصطلاح عرفوه - بما يلزم من مجموع وجوده وعدمه الوجود.

- وأما الجزء فواضح، وهو قد يكون جزءاً للسبب، وقد يكون جزءاً للمسبـب الذي هو الواجب فيما نحن فيه.

وقد يقال: بخروج الثاني عن محل النزاع في المقام معللاً بأنّ الأمر المتعلـق بالمرـكـب - الذي هو الواجب - متضمنـ للأمر بالنسبة إلى كلـ جزءـ.

ويتجـه عليه: أنـ الطلب المتعلـق بالكلـ طلب بسيـط، وليس له جزءـ أصلـاـ لا خارجاـ ولا ذهـناـ - حتى ينـحلـ إلى أوامر متـعدـدة، وهذا الطلب البسيـط إنـما تعلـق بالكلـ - الذي هو عـبارة عن قـام الأـجزاءـ - فـلهـ تعلـقـ بكلـ جـزـءـ.

وبعبارة أخرى فارسـية: اـين طـلب بـسيـط روـى هـمهـ أـجزـاءـ رـفـتهـ استـ كـهـ هـرـ كـوشـهـ اـزـ اوـ تـعلـقـ بـجزـنيـ گـرفـتهـ استـ نـهـ آـنـكـهـ منـحلـ مـيـشـودـ بـطلـباتـ عـديـدـهـ [ـكـ]ـ هوـ يـكـ مـتعلـقـ بـجزـنيـ باـشـدـ زـيرـاـكـهـ انـحلـلـ فـرعـ تـركـبـ عـقـليـ استـ وـشكـيـ

نيست در بساطت طلب مذكور ونه أنه تعلق دارد به يك بطرور لا
بشرط كه هر يك از أجزاء مطلوب باشد لا بشرط زيراكه لا بشرط في در أجزاء
خارجية معنا ندارد بجهت اينكه معنای لا بشرط اينست كه صدق داشته باشد
با انضام شرط نيز، وشكی نیست كه خل صدق ندارد مثلاً بر خل مزوج به
أنگین، بمعنى اينكه صدق بر مجموع کند.

وبالجملة: معنى الابشرط أن يكون المركب من ذلك الشيء وغيره أيضاً
من مصاديق ذلك الشيء، كما يقال - للحيوان المركب مع أحد الفصوص المتنوعة
له - إنه حيوان.

وبعبارة أخرى: إنه لا بد في الأمر الابشرط من صدقه على المجتمع منه
مع الشرط أو عدم الشرط؛ بأن يكون المركب منه ومن كل منها من مصاديقه
التي يصح حمله عليها، وهذا لا يصح في الأجزاء الخارجية لعدم [صدق] الجزء
على الكل في المركبات الخارجية.

هذا، مضافاً إلى أنَّ كلَّ جزء من الأجزاء - في الواجبات المتنازع في
مقدماتها - إنها يكون مطلوباً بشرط الانضمام إلى سائر الأجزاء.
وكيف كان، فظهور بطلان التعليل بتضمن الأمر بالكل للأمر بالجزء؛ لما
عرفت من عدم تركيه أصلًا ومطلقاً. نعم، التركيب ثابت في متعلقه، لكنه لا يصير
منشأً لذلك.

والتحقيق: أنَّ للإجزاء اعتبارين:
أحدهما - أنها عين الكل الواجب؛ لأنَّه ليس إلا تلك الأجزاء.

ثانيهما - أنها مقدمة لحصول الكل؛ نظراً إلى كونه ملحوظاً بلحاظ
الوحدة، لأنَّ يلاحظ الصلاة - التي هي مركبة من التكبير والقراءة والركوع
والسجود إلى آخر الأجزاء - أمراً واحداً، فيكون أجزاؤها مقدمة لحصولها.

لا ريب في وجوبها على الأول، فإنَّ الطلب المتعلّق بالكلَّ - كما عرفت - إنما يتعلّق بجميع الأجزاء، ويأخذ كلَّ طرف منه شيئاً منها.

وأما على الثاني فهي قابلة لوقوعها مملاً للبحث، فإنما بهذا الاعتبار من أفراد محلَّ النزاع - أعني مقدمة الواجب - لكنَّ الأول لم يكن منفكًا عنها - فإنه ليس مجرّد الاعتبار، بل وصف واقعي للأجزاء - فالوجوب ثابت من هذه الجهة، فتنتهي ثمرة النزاع في وجوبها على الثاني، فيلغى^(١) البحث عن وجوبها.

وكيف كان فكّلما احتدت المقدمة مع ذيها في الوجود فهي لا تليق بالبحث عن وجوبها؛ لما مرَّ، وما نحن فيه منها.

ومن هنا يظهر انتقاء الشمرة في الخلاف في أجزاء السبب من حيث إنها أجزاء السبب: أما على القول بعدم وجوب السبب، فيلزم عدم وجوبها بالأولى، وأما على وجوبه فيلزم وجوبها من الاعتبار المذكور، وهو اعتبار كونها عين السبب.

ثمَّ المراد بالأجزاء أعمَّ من الأجزاء المادية بحيث تشتمل الهيئات أيضًا.

ومرادنا بقولنا : الكلَّ عين تمام الأجزاء جميع أجزائِه من المادية والهيئات، وإلا فواضح أنَّ الكلَّ - مطلقاً - ليس عين أجزائِها المادية كيف كان، بل هيئات من الأجزاء أيضاً في المركبات الخارجية؛ ضرورة أنَّ السرير ليس عبارة عن أجزائه مطلقاً حتى مع تفرقها وانهدام هيئتها السريرية، بل هو هي مع الهيئات المخصوصة.

نعم، هو عين الأجزاء المادية في المركبات العقلية، فإنَّ الإنسان - مثلاً - عين الميوان والناطق من دون مدخلية للهيئات المخصوصة للإنسان، فافهم.

إيقاظ: قد حَصَر بعض المحققين^(٢) المقدمة في السبب والشرط، وقد

(١) الأنسب للسياق: فيلغى..

(٢) وهو المحقق القمي (ره) في القوانين: ١٠٠/١.

عرفت انقسامها إلى الجزء وعدم المانع والمعَد أيضًا، فبطل ما ذكره من الحصر. نعم يمكن أن يقال: المعَد ليس قسماً مبايناً للسبب والشرط، بل قد يكون من الأول، وقد يكون من الثاني، فلا يبطل الحصر من جهة، لكنه يبقى الإشكال بالنسبة إلى الجزء والشرط لعدم تَقْشِي ذلك فيها.

ويمكن دفعه: بأنَّ الظاهر بل المقطوع به أنه - قدس سرَّه - أراد بالشرط الأعمَّ منه ومن الجزء وعدم المانع.

لكن يتوجه عليه أنَّ ذلك جريٌ على خلاف الاصطلاح فإنهم يُقابلون الشرط بالجزء وعدم المانع، ويقسمون المقدمة إليه وإليها أيضًا. فتأمل^(١).

* * *

(١) وجه التأمل: منع اختصاص إطلاق الشرط بما يقابل غير السبب من الجزء وعدم المانع في الاصطلاح بل يمكن دعوى اشتراكه فيه بين ما ذكر وبين الأعمَّ الشامل لجميعها. نعم، ظهور ما ذكرته عن الإطلاق لا يقدر المنصف على إنكاره، فأفهموا لمحرر عفا الله عنه.

[في المقدمات العقلية والعادوية والشرعية]

ثم إنهم قسموا المقدمة أيضاً إلى عقلية وعادية وشرعية، ومرادهم بالشرعية ما يكون جاعلها الشارع؛ بمعنى أنه لا يتوقف عليها الواجب عقلاً ولا عادة.

وبعبارة أخرى: أنه لاربط ولا ملازمة بينها وبين ذيها بالنظر إلى العقل والعادة لأن الشارع قد جعل الملازمة والربط بينها، لكن على هذا لا يحسن تقابلها بالعقلية والعادوية كما لا يخفى؛ إذ قضية ذلك أن يكون التقسيم باعتبار جعل التوقف، ولاريب أن العقل والعادة ليس شيء منها جاعلاً للتوقف.

أقول: هذا مضافاً إلى عدم استقامة الكلام في الشرعية أيضاً لما حققنا في محله: أن الأحكام الوضعية مما لا يقبل الجعل، بل إنها هي أمور واقعية قد كشف عنها المطلع عليها، فمرجع اشتراط الصلة بالطهارة إلى أن الشارع قد كشف عن توقف وجود الصلة بحسب الواقع على الطهارة.

لا الجعل، فالشرعية ما يكون الحاكم بمقدمته الشارع، والعقلية ما يكون الحاكم فيها العقل، وكذلك العادوية ما يكون الحاكم فيها العادة.

قلنا: فلا يصح مقابله العقلية للشرعية؛ إذ حينئذ تكون الثانية قسماً من الأولى.

بيان ذلك: أن المقدمات الشرعية لا تكون مقدمات للواجبات المتوقفة عليها إلا إذا كان الشارع قد اعتبر تلك الواجبات على وجه لا تحصل هي على ذلك الوجه إلا بهاتيك المقدمات، وإنما فلا تكون مقدمات، ولاريب أن العقل مع ذلك الاعتبار قاضٍ بالتوقف والمقدمية.

وإنْ قيلَ: إنَّ التَّقْسِيمَ باعتبارِ الإِدْرَاكِ؛ بِمَعْنَى أَنَّ الْمُدْرِكَ لِلتَّوْقِفِ إِنْ كَانَ هُوَ الْعُقْلُ فَالْمُقْدَمَةُ عُقْلِيَّةٌ، وَإِنْ كَانَ هُوَ الشَّارِعُ فَهِيَ شُرُعِيَّةٌ، فَلَا تَدْخُلُ الشُّرُعِيَّةُ فِي الْعُقْلِيَّةِ؛ ضَرُورَةُ أَنَّهُ لَا سَبِيلَ لِلْعُقْلِ إِلَى إِدْرَاكِ التَّوْقِفِ فِيهَا وَكَشْفِهِ عَنْ مَقْدِيمَتِهَا، وَإِنَّا الْكَاشِفُ عَنْهَا هُوَ الشَّارِعُ لَا غَيْرَ.

قُلْنَا: فَلَا يَصْحُ حِينَئِذٍ مَقْبَلَةُ الْعَادِيَّةِ لِلْعُقْلِيَّةِ وَالشُّرُعِيَّةِ لِعَدَمِ تَعْشِيِ الْاعْتَباَرِ الْمُذَكُورِ فِيهَا؛ ضَرُورَةُ أَنَّ الْعَادِيَّةَ لِيُسْتَ مُدْرَكَةً لِلتَّوْقِفِ، بَلْ إِنَّا هُوَ مِنَ الْقِيُودِ الْمُأْخُوذَةِ فِي مَوْصِفَهَا؛ بِمَعْنَى أَنَّهَا مِنْ قِيُودِ التَّوْقِفِ الثَّابِتِ فِي الْمُقْدَمَاتِ الْعَادِيَّةِ لَا مِنَ الْكَوَاشِفِ عَنْهَا.

وَبِعِبَارَةِ ثَالِثَةٍ: فَارِسِيَّةٌ: مُقْدَمَةٌ عَادِيَّةٌ آتَتْ كَهْرَگَاهَ قَطْعَ نَظَرٍ شُودَّ از عادت توقف وربطي بين او وبين ذي المقدمة نباشد أصلًا، پس مقدمیت او بملحوظه عادت خواهد بود، پس بنا بر این عادت از اعتبارات مقدمه عاديه خواهد بود که واقع مقدمیتش نسبت بملحوظه او است نه آنکه در واقع صفت مقدمیت را از برای وثابت باشد وعاده از کواشف این وصف باشد همچنانکه در عقلیه وشرعيه است^(١).

هذا، وكيف كان، فلم يكن التقسيم المذكور باعتبار جامع بين الأقسام، فالأجود إيراد التقسيم على هذا الوجه:

المقدمة: إما يتوقف عليها ذوها في نفس الأمر مع قطع النظر عن ملاحظة شيء آخر، أو يكون توقفه عليها بملحوظة شيء، الثانية هي العاديّة كما عرفت.

(١) أَمَّا دِرْ عُقْلِيَّةً وَاضْعَفَ أَمَّا دِرْ شُرُعِيَّةً پس بجهت این است که شارع ایجاد وصف توقف در مقدمه نمی کند بلکه چیزی که از اوست اعتبار تقدیم مطلوبش میباشد بمقدمات شرعیه وبدلیل دال بر این اعتبار کشف از ثبوت توقف مطلوبش بر این مقدمات مینباید که باقطع نظر از این دلیل توقف در واقع ثابت است.
لحرمة عغا الله عنه.

والأولى أيضاً: إما أن يكون العقل مدركاً لقدميتها مع قطع النظر عن بيان الشارع، أولاً، بل يكون المدرك والكافر عنها هو الشارع لا غير، فالأولى منها عقلية، وثانيتها شرعية.

ومرجع هذا التقسيم إلى اثنين: أولها باعتبار ثبوت التوقف في الواقع وعدمه، وثانيها باعتبار الادراك والكشف، ولا بد من ذلك، وإلا لا يستقيم لو اقتصر على واحد كما عرفت.



[في مقدمة الوجود والوجوب والصحة والعلم]

وقد ينقسم المقدمة: إلى مقدمة الوجوب، ومقدمة الوجود، ومقدمة الصحة، ومقدمة العلم:

والمراد بمقدمة الوجود هو مقدمة وجود الفعل المقابل للوجوب والصحة والعلم، وإلا فالكل مقدمات الوجود بالمعنى الأعم كما لا يخفى، والنسبة بينها وبين مقدمة الصحة هي العموم المطلق كما لا يخفى؛ لأنَّ كلَّ ما هو مقدمة الوجود مقدمة للصحة لاحمالة، ولا عكس كلِّياً؛ لصدق مقدمة الصحة بدون مقدمة الوجود في بعض الموارد، كما في غير الأركان المتوقف عليها صدق أسماء العبادات في العبادات على القول بوضعها للأعم، وكما في شروط الصحة في المعاملات كإجازة المالك في البيع الفضولي ونحوه من شروط الصحة.

نعم، على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيحة فلا يتصور الانفكاك بينها حينئذ في العبادات، بل يتساويان في الصدق حينئذ بالنسبة إلى العبادات فينحصر مورد انفكاكهما في المعاملات، لكن على القول بوضعها للأعم كما لا يخفى.

ثمَّ إنه لا إشكال في خروج المقدمة الوجوبية عن محلَّ النزاع في المقام كما يشهد تحريرهم له بمقدمة الواجب؛ ضرورة أنَّ الواجب إنَّها هو عنوان للأفعال المتصفَّة بالوجوب، فلا صدق له على الوجوب أصلًا.

هذا، مضافاً إلى أنه لم يقع الخلاف من أحد في عدم وجوب مقدمة الوجوب، كما أنه لا إشكال في دخول مقدمتي الوجود والصحة فيه؛ ضرورة كونهما مقدمتين للواجب الواقع في عنوان الخلاف في المسألة.

وأما المقدمة العلمية فقد يقال بخروجها عن محل الخلاف معللاً بأنَّ النزاع في وجوب المقدمة إنما هو في وجوبها الشرعي، لا الأعم منه والعقلي؛ إذ الوجوب العقلي مفروغ عنه في مقدمات الواجبات الشرعية كيف؟ وإنكاره راجع إلى نفي مقدمتها؛ إذ لا معنى للوجوب العقلي إلا للزم الاتيان بالمقدمة في تحصيل ذيها وكونها لابد منها عند العقل، وليس هذا إلا معنى المقدمة، وبعد فرض شيء مقدمة وتوقف ذلك الشيء عليها لا يعقل النزاع فيها من تلك الجهة لأنَّه إلى التناقض.

ومن الواضح أنه لا يعقل الوجوب الشرعي في المقدمة العلمية: ضرورة أنَّ وجوب كلَّ مقدمة إنما يتبع وجوب ذيها في الوجود والكيفية، ومن المعلوم عدم وجوب تحصيل العلم بالملکَف به شرعاً، وإنما هو بحكم العقل والبراءة من باب الإرشاد؛ نظراً إلى لزوم تحصيل الأمان من تبعة العقاب بعد العلم باشتغال الذمة بتكليف من المولى.

وأخبار الاحتياط أيضاً واردة على طبق حكم العقل، فإذا لم يكن لدى المقدمة - وهو تحصيل العلم - وجوب شرعاً فلا يعقل كون مقدمته واجبة شرعاً، فلا يعقل النزاع فيها من تلك الجهة فهي على وجوبها العقلي الذي لا نزاع فيه مطلقاً حتى في مقدمات الواجبات الشرعية.

فحاصل الكلام بالأخرة مرجعه إلى دعوى اختصاص محل النزاع بمقدمات الواجبات الشرعية وبوجوبها الشرعي، ومقتضى ذلك خروج المقدمة العلمية عن موضوع محل البحث وعدم كونها من مصاديقه.

اللهم إلا أن يلتزم بأحد الأمرين:

أحدهما - دعوى وجوب تحصيل العلم الذي هو ذو المقدمة شرعاً: نظراً إلى أخبار الاحتياط، أو إلى خصوص ما ورد في مطاوي أخبار الاستصحاب من الأمر بتحصيل اليقين؛ بأن يدعى استفادة الوجوب شرعاً من أحدهما أو كليهما

حتى تدخل مقدمته في موضوع محل النزاع.

وثانيهما - دعوى عموم النزاع بالنسبة إلى مقدمات الواجبات العقلية أيضاً بتقريب: أنَّ النزاع إنما هو في أنَّه هل يلزم من وجوب شيء وجوب مقدمته - إن شرعاً فشرعأ، وإن عقلاً فعقلأ . تبعاً لوجوب ذلك الشيء - أو لا؟ بمعنى أنه هل يجب عند العقل أن يتوجه من الأمر بذاته المقدمة أمر آخر بالنسبة إلى المقدمة من جهة كونها مقدمة لما أمر به، أو لا؟.

وبعبارة أخرى فارسية:

چیزی و بین إيجاب مقدمه او بمعنى اينکه باید [با] أمر بذاته المقدمة
أمر دیگری بمقدمه کرده باشد از روی أمرش بذاته المقدمة یانه؟

فإذا كان وجوب ذي المقدمة شرعاً فيقال: إنه هل يحكم العقل بلزم صدور طلب آخر من الشارع بالمقدمة من جهة أمره بذاتها، أو لا؟ وإذا كان عقلياً فيقال: إنه كما يحكم العقل بوجوب ذي المقدمة فهل يحكم من جهته بوجوب المقدمة أيضاً - بمعنى أنه كما يلزم بذاتها فهل يلزم بها أيضاً من جهة إلزامه بذاتها - أو لا؟ وهذا ليس من معنى المقدمة في شيء حتى يقال: إنه لا يقبل بوقوعه محلاً للنزاع؛ إذ معنى حكمه بالحقيقة إنما هو جزمه بالتوقف من غير اعتبار إلزام منه، ومعنى إيجابه المقدمة إلزامه بإيجادها كما يلزم بتحصيل ذتها.

هذا، لكن لا يخفى بعد الأول عن الإنفاق، وأما الثاني فليس ببعيد كلَّ
البعد، لكن عليه يشكل دعوى دخول المقدمة العلمية^(١) بجميع أقسامها في محل

(١) المقدمة العلمية على قسمين:

أحدها - ما عرفت.

وثانيها - ما تكون مغایرة لذتها ذاتاً واعتباراً، كما في غسل جزء من غير موضع الوضوء - مثلاً - متصل بالجزء الأخير منه لتحصيل اليقين بغضن موضع الوضوء. لمحرره عفافه عنه.

الخلاف؛ إذ لا يخفى أنها قد تكون متّحدة مع ذيها بالذات ومتّبعة له بالاعتبار، كما في الصلوات إلى أربع جهات، وكالجمع بين القصر والإتمام أو الظاهر والجامعة عند إجمال المكفل به.

ولقد قدمنا لك سابقاً في الكلام في دخول المقدّمات الداخلية في محل النزاع أو خروجها عنه: أنه إذا صارت المقدّمة حالها كذلك - كما في الأجزاء، وكما في هذا القسم من المقدمة العلمية - فلا ثمرة في البحث فيها، فلا تلقي هي للنزاع.

ولذا أدعى بعض الأساطين كالفاضل التوني^(١) خروج القسم المذكور من المقدمة العلمية - عن محل الخلاف معللاً: بأنَّ الإتيان بها عين الإتيان بالواجب، فلا يعقل النزاع في وجوبها، وعلل أيضاً: بكون وجوب ذلك القسم منصوصاً عليه في بعض الأخبار.

لكن الظاهر منه - قدس سرّه - بقرينة تعليله الثاني دعوى وجوبها الشرعي، وقد عرفت ما فيه^(٢) من أنه يتوقف على كون وجوب ذيها شرعاً، وقد مرَّ خلاقه. وأيضاً لا يخفى أنَّ تعليله الثاني يخرجها عن محل النزاع؛ إذ النزاع إنما هو في الوجوب التبعي المعاين من الأمر بذاته المقدمة، وعلى ما ذكره من كونه منصوصاً عليه يكون وجوبها أصلياً، فيدخل في الواجبات الشرعية، ويخرج

(١) الواقفية: ١٠١ - ١٠٣. والطبعة الجديدة: ٢٢١.

(٢) وأورد عليه بذلك الإبراد السيد صدر الدين الشارح لـ الواقفية^(٣) على ما حكى عنه. لمحرره عفاف الله عنه.

عن مقدمة الواجب؛ إذ حينئذ هي نفس الواجب. هذا قام الكلام في لفظ المقدمة الواقع في عنوان البحث.

واما الواجب فتعريفه لا حاجة لنا^(١) إليه، وإنما المهم التعرض لأقسامه.

فنقول:

قد ينقسم الواجب إلى مطلق ومشروط ويعبر عن الثاني بالمقيد أيضاً. ولا ريب أنه لم يثبت اصطلاح خاص منهم في خصوص الواجب المطلق والمقيد، بل الحال فيها كسائر المطلقات والمقيدات، ولامرية أن الإطلاق والتقييد أمران إضافيان. فقد يلاحظان بالنسبة إلى كل شيء بطريق الإيجاب الكلي فيها، لكن لا شبهة في عدم تحقق مصدق لها على هذا التقدير في الخارج: أما المشروط بهذا المعنى فواضح، وأما المطلق فكذلك أيضاً: ضرورة أنه ما من واجب إلا وهو مشروط بالشروط العامة كالبلوغ والقدرة والعقل.

وقد يلاحظان أيضاً بطريق عموم المتعلق، لكن بعد إخراج الشرائط العامة، فالمطلق ما لم يقيّد وجوبه بشيء سواها، والمقيد بخلافه.

وقد يلاحظان بالنسبة إلى كل مقدمة، فيكون الواجب مطلقاً بالنسبة إلى بعض المقدمات ومقيداً بالنسبة إلى الأخرى، ولعل الأخير أجدود.

وإلى الثاني ينظر من فسر المطلق بما يجب في كل وقت وعلى كل حال في كل وقت قدره الشارع إلا لمانع على ما يظهر منه كما لا يخفى.

(١) وإن شئت إجماله فنقول:

إنه ما يكون تركه منشأ لاستحقاق العقاب في الجملة، فيشمل الواجب التخييري والغيري أيضاً؛ لأن ترك الأول في صورة اجتماعه مع ترك الفرد الآخر موجب لاستحقاقه بلا شبهة.

والثاني موجب له مطلقاً، فإن تركه مستلزم لترك ذي المقدمة الموجب له. وكيف كان، فيصدق على كل واحد منها أنه ما يكون تركه منشأ لما ذكر في الجملة، وهذا أجدود ما يعرف به الواجب. لحرره عفا الله عنه.

قال التفتازاني في شرح الشرح^(١): (قد فُسِّرَ الواجب المطلق بما يجب في كل وقت وعلى كل حال، فنونقض بالصلة، فزيده: (في كل وقت قدره الشارع)، فنونقض بصلة الماء، فزيده: (إلا بحان). انتهى كلامه. لكن الفاضل المذكور تبعاً للعنصري حمله على الوجه الآخرين، فراجع كلامها.

ثم إن الإطلاق والتقييد من الأوصاف - القائمة بالطلب الكامن في نفس الأمر - التي يعتبرها الأمر في طلبه، وتسمية الواجب بالمطلق أو المقيد باعتبار اتصاف الطلب المتعلق به بأحد هذين الاعتبارين في نفس الأمر فما لم يزُل أحد هذين لم يختلف الاسم الذي سُمي به الواجب بذلك الاعتبار.

فمن هنا ظهر فساد ما قد قيل: من أن الواجب المشروط يصير مطلقاً عند حصول شرطه؛ إذ بحصوله لا يزول ذلك الاعتبار الذي حصل للطلب في نفس الأمر، فهو الآن يصدق عليه أنه ما عُلِقَ وجوبه على أمر، وليس المشروط إلا هذا.

ثم إن الواجب هل هو حقيقة في المطلق خاصة، أو في الأعمّ منه ومن المشروط؟

الحق هو الثاني؛ نظراً إلى أنه من المستقىات، وقد حقيقنا في حمله أنها حقيقة فيها تلبّس بالمبداً حال النسبة، وسواء كان المبدأ مطلقاً أو مقيداً، ولا ريب أن وجوب الحجّ المقيد بقيد الاستطاعة ثابت فعلًا لمن لم يستطع بعد، فيكون الحجّ واجباً بهذا الوجوب المقيد بذلك القيد. نعم، لا يطلق عليه الآن أنه حقيقة واجب بقول مطلق؛ لعدم اتصافه حينئذ بالمبداً كذلك، فيكون بمحاجةً كما في سائر المستقىات المطلقة على من لم يتلبّس بعد بعيانها.

ثم إن الوجوب المطلق والمشروط هل هما من أفراد المطلق والمقيّد المعروفيّن؛ بأن يكون الأول كلياً والثاني فرداً منه، أو لا؟

الحق هو الثاني؛ لأنَّ الظاهر أنَّ هيئة الأمر ليست موضوعة للطلب بطريق عموم الموضوع له كما في المصادر وسائر أسماء الأجناس بل كان بطريق عموم الوضع وخصوص الموضوع له كما في المبهات، فيكون وضعها حرفياً، فيكون معناه هي الطلبات الجزئية الموجودة في الخارج من الطالبين، غاية الأمر أنه لم يعتبر في وضعها خصوصية الطالبين وإن كان المعنى الموجود لا ينفك عنها، فيكون معنى الطلب المطلق هي الطلبات الجزئية الحقيقة الغير المقيدة، ومعنى الطلب المشروط هي الطلبات الجزئية الحقيقة المقيدة بقيد الاشتراط؛ أي الموجودة بتلك الخصوصية، فيكون معناهما حقيقة من قبيل المتبادرين. نعم ، هنا نظير المطلق والمقيد؛ حيث إنَّ الأمر المطلق يفيد جزء من معنى الأمر المشروط، وهو يفيد ذلك الجزء مع خصوصية زائدة بضميمة قيد الاشتراط، فيكون إفاده الطلب المشروط بدالين: أحدهما نفس الأمر الذي على نفس الطلب، والآخر هو قيد الاشتراط، فيستفاد من مجموعها الطلب المقيد كما في موارد التقييد في المقيدات.

وإذا عرفت ذلك كله فاعلم: أنَّ النزاع في المقام - كما عرفت سابقاً - في المقدّمات الوجودية دون الوجوبية، لكن الكلام في أنه يعمُّ جميع المقدّمات الوجودية حتى التي يتوقف عليها وجود الواجب المشروط وجوبه بأمر آخر مع عدم حصول ذلك الأمر المعلق عليه بعد^(١)، أو يختص بالتي تنجز وجوب ذيها إما لعدم اشتراطه بشيء أصلأ، أو معه مع حصول ذلك الشيء المعلق عليه:

ذهب بعضهم إلى الثاني معتبراً: بأنه لا يعقل وجوب المقدمة قبل وجوب

ذيها؛ لأنَّه إنَّما يجيء من جهةِه، ويكون تابعاً له، وما لم يحصل المتبع يستحيل وجود التابع له، فلا يعقل النزاع في المقدَّمات التي لم يجب ذوها بعد^(١). هذا حاصل استدلاله.

وبشهادة عنوان البحث لذلك، فإنَّ لفظ الواجب ظاهر في المطلق إما بالوضع أو الانصراف، مضافاً إلى تصريح بعضهم بتنقيذه بالمطلق وإن كان القيد غير محتاج إليه لكافية ظهور لفظ الواجب في المطلق عند الإطلاق.

هذا، لكنَّ الحق إمكان جريان النزاع في ذلك القسم أيضاً، ويتجه على ذلك البعض أنَّ المستحيل إنَّما هو فعلية وجوب المقدمة قبل فعلية وجوب ذتها وأما وجوبها على نحو وجوب ذتها - إنْ مطلقاً فمطلقاً، وإنْ مشروطاً فمشروطاً - فلا، بل هذا هو الحق كما لا يخفى على المتأمل.

هذا ما في الوجه الأول.

وأما الثاني ففيه: أنَّ الظاهر أنَّ إبراد لفظ الواجب المضاف إليه لفظ المقدمة المتنازع فيها إنَّما هو لإخراج المقدَّمات الوجوبية - كما مرَّت الإشارة إليه - وأما تقييد بعضِ إيمانه بالمطلق ففي الاستشهاد به أيضاً نظر؛ لاحتمال أن يراد به المطلق بالمعنى الأخير من المعاني الثلاثة، فيكون مراده أنَّ النزاع في مقدمة الواجب المطلق؛ أي في مقدمة وجودية للواجب لا يتوقف وجوبه عليها، ولعلَّه الظاهر.

هذا، ثمَّ إنَّه يرد على هذا البعض أنَّ تقييده إيمانه بالمطلق - مع أنه غير محتاج إليه - إنْ كان لإخراج المقدَّمات الوجوبية فهي غير متوقعة الدخول، وإنْ جيء به لإخراج المقدَّمات الوجودية للواجب المشروط ففيه ما عرفت من لزوم وجوبها في محل النزاع.

الثالث^(١) - قد ذكرنا أنَّ الواجب حقيقة في المشروع أيضاً بمعنى أنه للأعمَّ منه والمطلق^(٢)، لا للأخير فقط، فاعلم أنَّ صيغة الأمر أيضاً بحسب الوضع حقيقة في ذلك القدر المشتركة، وهو مطلق الطلب، وكذا ما يفيد معناها من المواد كنادة الوجوب والأمر.

لكنَّ الأمر عند الإطلاق ظاهر في الوجوب المطلق، ولم يظهر في ذلك مخالف عدا السيد^(٣) - قدس سرَّه - على ما يظهر من كلامه - في بادئ الرأي - من تعليمه عدم الحكم بوجوب الشرط لورود الأمر في الشريعة على ضربين، ولم يعلم كون الأمر الوارد المجرد عن القرينة أنه أيُّهما بالنسبة إلى الشرط، فيجب التوقف لاحتمال كونه مشروطاً بالنسبة إليه. هذا حاصل استدلاله. وجه دلالته على ما قلنا : أنه لو كان قائلًا بظهور الأمر في الإطلاق لما بقي لما ذكره وجه، بل كان عليه أنْ يبني ويعكم على الإطلاق عند الشك - فيما إذا كان الوجوب بأمر لفظي - آخذًا بأصالة الإطلاق كما فعل المشهور.

لكنَّ الإنصاف: ما فهمه بعض المحققين من المتأخرين^(٤) من عبارته - قدس سرَّه - من أنَّ مراده - قدس سرَّه - إنما هو التوقف في وجوب الشرط فيما إذا ثبت شرطيته وتقييد الأمر به في الجملة وشك في أنه قيد وشرط للوجوب أو لذات الواجب وشرط لصحته، لا فيما إذا كان أصل الاسترداد مشكوكاً حتى يخالف المشهور، فحيثند يوافق المشهور من جهة الحكم بالإطلاق في تلك الصورة سواء كان الشك في كون الشيء شرطاً للوجوب أو

(١) أي الأمر الثالث.

(٢) الأصح: منه ومن المطلق ..

(٣) النزريعة إلى أصول الشريعة - إنتشارات دانشگاه تهران - ٨٣ - ٨٤.

(٤) وهو المحقق التقى (ره) في هداية المسترشدين: ١٩٦.

للوجود وذات الواجب أخذًا بأصلية الإطلاق، والتوقف في هذه الصورة المذكورة، وهي ما علم فيها أصل الاشتراط في الجملة؛ حيث أنه لا أصل لفظيًّا سليمًا عن المعارض يقتضي إطلاق الأمر حينئذ له، فان أصلية الإطلاق في هيئة الأمر وإن كانت تقتضي ذلك إلَّا أنها معارضة بأصلية الإطلاق في المادة المعروضة لها؛ ضرورة أنَّ الأمر المشكوك في كونه شرطًا وقيدًا للهيئة أو للمادة لو لم يكن قيدًا للهيئة لزم كونه قيدًا للمادة؛ إذ المفروض دوران الأمر بين كونه قيدًا لهذه أو لتلك، ولم يعلم كونه قيدًا للمادة، كما لم يعلم كونه قيدًا للهيئة، فتجري أصلية الإطلاق من جهة المادة كما تجري من جهة الهيئة، فتتعارضان، ولا ترجح إحداهما على الأخرى.

نعم، قد يتخيَّل الترجيح لأصلية الإطلاق في الهيئة من وجهين:
أحدهما - أنه لو قلنا بتقييد الهيئة لا تفيينا حينئذ أصلية الإطلاق في المادة في شيء أصلًا؛ ضرورة أنَّ إطلاق المادة لا يثبت وجوب الفعل في صورة فقد الشرط، بل ولا جوازه أيضًا؛ حيث إنَّ الجواز أيضًا لا بد له من دليل، ومجرد إطلاق المادة لا ينهض عليه، والمفروض انحصر الدليل في الأمر، والمفروض تقييده بصورة تحقق الشرط، فلا دلالة له على شيء عند فقده، فتعرى أصلية الإطلاق في المادة عن الفائدة حينئذ بالمرة.

هذا بخلاف ما لو قلنا بالعكس؛ أي الحكم بتقييد المادة وكون الشرط شرطًا لها، فإنَّ إطلاق الهيئة حينئذ يثبت وجوب ما يتوقف عليه الواجب فعلًا لكونه حينئذ مقدمة للواجب المطلق، فيحكم بأصلية الإطلاق فيها على وجوب كلِّ ما يتوقف عليه الواجب فعلًا على سبيل التنجيز، فيكون العكس المذكور أولى.

وثانيهما - أنَّ مفاد الهيئة إنَّما هو العموم الاستغراقي بالنسبة إلى صورتي حصول الشرط وعدمه بمعنى أنَّها تقتضي وجوب الإتيان بالفعل

الواجب على كلٍ من تقديرني حصوله وفقده، ومفاد المادَّة إنما هو العموم البديلي؛ حيث إنَّ مقتضى تعليق الوجوب على الطبيعة المطلقة إنما هو وجوب أي فرد على سبيل التخيير، لا كلَّ فرد، وإذا دار الأمر بين هذين العمومين الأول أولى بالترجيح؛ لكونه أقوى.

هذا، وفي كلٍ من الوجهين نظر بل منع:

أما الأول - فلعدم صلاحية أمثاله للاعتماد عليها فيما إذا كانت مبانِي الأحكام الشرعية؛ لكونها مجرد استحسان.

وأما الثاني - فلتوجه المنع على الكبُر^(١) فيما إذا كان العمومان المذكوران كلاهما لفظيَن كلفظي (كلَّ وأي)، فكيف بما إذا كانوا من جهة الحكمة وعدم البيان كما في المقام كما لا يخفى؟!

وكيف كان، فالتجيئ المذكور لكلام السيد المتقدَّم غير بعيد بل ظاهر، وذلك لأنَّه - قدس سره - إنما صار إلى ما حكينا عنه من التوقف في وجوب الشرط بعد إحراز كون الشيء شرطاً في الجملة؛ ضرورة أنه توقف في الشرط، وهو لا يكون إلا بعد إحراز شرطيته في الجملة، وإلاً لما بقي وجه للتعبير عنه بلطف الشرط.

هذا، مضافاً إلى أنه يُعدُّ التزام السيد بعدم اعتبار أصالة الإطلاق في صورة الشك في أصل الشرطية غايةَ البعد؛ بحيث كاد أن يقطع بعدمه لعدم حكامة أحد هذا القول من أحد، فكيف يمكن نسبته إلى مثل السيد - قدس سره - ؟!.

ثم إنَّه لابدَ من حمل كلامه - قدس سره - على الشروط الشرعية دون الأعمَّ منها [ومن] العقلية، فإنَّ العقلية إنْ عُلِّمَتْ تقُيُّد وجود الواجب بها ويكون

(١) أي أولوية العموم الاستغراقية من البديلي بالترجح. لحررَه عنا الله عنه.

الشك في تقيد الوجوب بها أيضاً شكًا بدوياً، فلا بد من الأخذ بإطلاق الأمر لا التوقف، والشاهد على ذلك هو الاستبعاد المذكور.

هذا، لكن يتوجه على السيد - قدس سره - حينئذ أنه لا وجه إذن لرده على القوم بأنهم حكموا بوجوب مقدمة الواجب المطلق مطلقاً، فإن مراد القوم - كما مرت الإشارة إليه - من الحكم بما ذكر إنما هو في غير الصورة المشار إليها التي حلنا كلام السيد عليها، وأما فيها فهم أيضاً متوقفون كالسيد، فلا مخالفة لهم للسيد في المذهب؛ حيث إن السيد - قدس سره - أيضاً يحكم بوجوب الشرط في غير الصورة المذكورة، كما يحكم به القوم فكانه - قدس سره - غفل عن مرادهم، وفهم إطلاق كلامهم من الحكم بوجوب الشرط بالنسبة إلى الصورة المذكورة أيضاً.

وكيف كان فعل هذا يصير النزاع بينه وبين القوم لفظياً، فافهم.

تنبيهات :

الأول: قد ذكرنا: أنَّ الأمر حقيقة في المشروط كما أنه حقيقة في المطلق بمعنى أنه للقدر المشترك بينهما، فيطلق على كلِّ منها من جهة أنه فرد منه. وبعبارة أخرى: إنَّ صيغة الأمر لما كان وضعها حرفيأً فالموضوع له إنما هي الجزئيات الخارجية الحقيقة لا حالات، لكن نقول: إنَّ الجزئيات الخارجية وإن كانت لا تنفك عن إحدى المخصوصيتين - أعني الإطلاق والتقييد - لكنها لم توضع لها بهاتين المخصوصيتين، بل للحصة الموجودة من مطلق الطلب المتشدة مع إحدى تبنيك المخصوصيتين، فيطلق على كلِّ جزئي من جزئيات الطلب الموجود بإحدى تبنيك حقيقة من باب اتحاده [مع][الحصة^(١)] الموجودة في ضمنه التي هي

الموضع [له]^(١)، فيكون ذلك الإطلاق نظير إطلاق الكلّي على الفرد^(٢)، كما لا يخفى.

ثم إننا وإن قلنا بكون الأمر حقيقة في المشروط أيضاً إلا أنه عند الإطلاق ظاهر حينئذ كما مرّ [في] الوجوب المطلق جدّاً، فهل هذا من جهة عدم البيان، فيحتاج إلى إحراز كون الخطاب في مقام بيان تمام المقصود، أو أنه من جهة عدم ذكر القيد، فيكون ظاهراً في الإطلاق من أول الأمر؟ وجهان: أولهما للثاني، وثانيهما للأول:

أما الوجه الأول فيبيانه: أنه لامرية أن الإطلاق والاشترط إنما هما من صفات الطلب، والطلب ليس إلا البعث والتحريك، وهو ليس إلا بلفظ الأمر، فيكون الطلب هو لفظ الأمر المطلق بعنوان التحرير، فيكون الإطلاق والاشترط من صفات اللفظ. ولا ريب أنّ اللفظ الموجود في الخارج إما يذكر معه قيد فهو المشروط، وإلا فهو المطلق. فعل هذا لا يعقل تحقق طلب في الخارج يكون غير هذين، فينحصر مصداق الطلب فيهما جدّاً.

فعلى هذا إذا ورد أمر غير مقيد لفظه بشيء فهو متعين في المطلق، فلا حاجة في حمله عليه إلى إحراز مقدمات دليل الحكمة التي منها كون الخطاب وارداً في مقام البيان كما هو الحال في المطلقات، بل الخطاب ظاهر أول الأمر في المطلق من جهة عدم ذكر القيد.

(١) إضافة اقتضاها السياق.

(٢) وإنما قلنا: نظير إطلاق الكلّي على الفرد، ولم نقل منه: لأنّ المستعمل فيه ثمة إنما هو المفهوم الكلّي، مع إفاده المخصوصية بدليل آخر، بخلاف ما نحن فيه، فإنه فيه جزئي حقيقي. نعم، يستتر كان من جهة تعدد الدالّ والمدلول فيها؛ حيث إنّ المخصوصية في كلا المقامين تستفاد من الخارج، وهذا وجده كونه نظير إطلاق الكلّي على الفرد. فافهموا. لمحررٍ عفا الله عنه.

والحاصل: أنَّ الطلب من مقوله الإيجاد، ولا ريب أنَّ إيجاد البعث والتحرِيك: إما مقيد بشيء، أو مجرد؛ الأوَّل هو المشروط، والثاني هو المطلق، وإنما يتصرَّف الشقُّ الثالث - وهو القدر المشترك المجرد عن الخصوصيتَين - في مقام الإخبار كما في المطلقات لجواز إظهار نفس المهمة المطلقة.

وأَمَّا في الإنشاء - الذي هو من مقوله الإيجاد - فلا يعقل فيه ذلك؛ لأنَّ القدر المشترك لا يمكن حصوله في الخارج بدون إحدى الخصوصيتَين.

ثمَّ لما كانت هاتان الخصوصيتَان من قبيل الأقل والأكثر وأنَّ فصل إحداهما عدم فصل الآخر، فبعدم التقييد يتعمَّن الطلب في المطلق، فيكون حلُّه عليه من جهة ظهوره فيه من باب عدم ذكر القيد. هذا حاصل الوجه الأوَّل.
وأَمَّا الوجه الثاني في بيانه: أنا نمنع انحصار فرد الطلب في الوجود الخارجي في المطلق والمشروط، بل يمكن أن يوجد المتكلَّم بالصيغة الأمر المبهم المردَّد بينها، ويقصد به ذلك.

نعم، التردِّيد لا يعقل في ضميره، فإنَّ الطلب الكامن فيه أحد الأمرين لا محالة، وورود الأمر على هذا النحو فوق حد الإحصاء كما يظهر للمتتبع في الأخبار، فإنَّ أوامر الشرط والأجزاء أكثرها مطلقة من حيث اللفظ مع القطع باشتراط تلك الأجزاء أو الشرائط بوجوب المركب أو المشروط.

وكيف كان فالغرض في تلك الأوامر ليس إلا إبراز الطلب وإيجاده في الجملة. فعل هذا فلا يمكن حمل كلَّ أمرٍ مطلق بمجرد إطلاقه اللفظي على الوجوب المطلق من أوَّل الأمر، بل لابدَّ من إحراز كون الخطاب وارداً في مقام البيان حتى يحمل إطلاقه على الإطلاق حقيقة، وإلا فيمكن أن يكون من قبيل تلك الأوامر المشار إليها.

هذا، ويمكن إدخال الأوامر المشار إليها في أحد الأمرين من المطلق والمشروط بالتزام إضمارها وجعل المضر: إما قيداً للهيئة، فتدخل تلك في

الأوامر المشروطة، أو للهادئة فتدخل في المطلقة، فإن الإضمار في قوّة الذكر كما لا يخفى . فيقال في مثل قوله - عليه السلام - : (إن بلت فتوضاً، وإن نمت فتوضاً^(١)، وإن صلّيت فاقرأ الفاتحة)^(٢) مثلاً: إن التقدير: إن بلت مع دخول وقت الصلاة واجتماع شرائط وجوبها فتوضاً، وهكذا في نظائره، فتدخل في المشروط لكون القيد المقدّر حينئذ قياداً للهيئة كما لا يخفى.

أو أن التقدير: إن بلت فتوضاً حال دخول الوقت ووجوب الصلاة، وهكذا إلى آخر الشرائط، فتدخل في المطلقة، فإن الأمر حينئذ مطلق، ويكون القيد المقدّر من قيود المادة المأمور بها، ومن ظروف امثال الأمر.

هذا، لكن يشكل التزام الإضمار بكلّا وجهيه: بأنه إنّها يصحّ إذا كان الأمر وارداً في مقام البيان من جهة الإطلاق والاشتراط، وإلاّ لما [كان] وجه للتقدير الذي هو في قوّة الذكر، ونحن نقطع بأنّ أمثل تلك الأوامر ليس المقصود منها إلاّ مجرد بيان شرطية تلك الأمور أو جزئيتها في الجملة وليس في مقام بيان الإطلاق والاشتراط قطعاً.

وبعبارة أخرى: إنّها في مقام بيان اعتبار تلك الأمور نفسها في الواجبات مع قطع النظر عن الأمور الأخرى، وبيان الإطلاق والاشتراط راجع إلى تعرّض حال الأمور الأخرى أيضاً.

وكيف كان فالوجه غير بعيد، وعليه يكون الحال في المقام كالمحال في المطلقات من جهة توقف الحكم بالإطلاق على إحراز كون الخطاب وارداً في مقام البيان.

(١) هذه مضمون أحاديث مثل: (ولا ينقض الوضوء إلا غائط أو بول أو ريح أو نوم..) الوسائل: ١/١٧٩، أبواب نواقص الوضوء / باب: ٢/ ح: ٨، وكذا باقي أحاديث الباب.

(٢) هذا مضمون أحاديث راجع الوسائل: ٤/ ٧٣٢ / كتاب الصلاة / أبواب القراءة في الصلاة / باب: ١.

نعم، الفرق بين المقام وبين المطلقات أن الأمر المطلق إذا كان في مقام البيان إنما يحمل على أحد فردي طبيعة الطلب خاصة بخلاف المطلقات؛ حيث إنها تحمل حينئذ على العموم بالنسبة إلى جميع أفراد الطبيعة إما بدلاً أو استغراقاً على حسب اختلاف المقامات. فانهم.

الثاني^(١) - قد أشرنا سابقاً إلى أنه يمتنع وجوب المقدمة على سبيل التنجز والفعالية قبل وجوب ذيها كذلك، فنقول:

إن الدليل على ذلك - كما مررت الإشارة إليه - أن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها ذاتاً وصفة؛ بمعنى أنه إن لم يجب مطلقاً لم تجب هي كذلك، وإن وجب على وجه مخصوص فتجب هي حينئذ كذلك؛ لأن وجوبها معلول من وجوبه ذاتاً وصفة، فلا يعقل وجوبها - ولو في الجملة - بدون وجوبه أصلاً؛ لأنه ينافي توقيف وجوبها على وجوبه ذاتاً، وكذا لا يعقل وجوبها على صفة مخصوصة مخالفة لصفة وجوده؛ لأنه ينافي توقيف صفة وجوبها على صفة وجوده، فلا يعقل وجوبها على سبيل الإطلاق والتنجز، مع كون وجوده مشرطأً لم يتتجز بعد، كما أنه لا يعقل وجوبها على نحو الاشتراط مع وجوده على سبيل الإطلاق والتنجز.

هذا بناءً على القول بوجوب المقدمة عقلاً.

وأما على القول بعده فالحق - أيضاً - امتناع وجوبها قبل وجوب ذيها ولو بخطاب أصلي مستقل، فإنّ أصلّة الخطاب لا تُجدي في شيء أصلّ؛ ضرورة أن الأمر بالمقدمة سواء كان من العقل أو بخطاب أصلي من الشارع إنما هو غيري البتة، ولا يعقل الأمر الغيري بشيء قبل وجوب ذلك الغير؛ ضرورة أن الداعي إلى الأمر الغيري إنما هو الحبّ الحتمي بحصول ذلك الغير وعدم الرضا بتركه، فإذاً ليس فلبيس.

(١) أي (التبيه الثاني) على ما في هامش المخطوط.

وكيف كان، وبعد إحراز كون شيء مقدمة لآخر لا يعقل الطلب التنجيزي من الأمر بالنسبة إليه قبل طلبه لذاته كذلك ولو بخطاب أصلية. فعل هذا فما يرى في بعض الموارد مما يكون كذلك على الظاهر لابد^(١) من تأويله إلى غير ذلك الوجه جداً.

وكيف كان فلم أظن بأحد القول بجواز ذلك بطريق الإيجاب الكلي وإن كان الوجه فيه وفي الجزئي واحداً ولا يقبل التخصيص والتفصيل. نعم، حكى عن جماعة - منهم صاحب الذخيرة^(٢) والمحقق الحواساري^(٣) - الجواز فيما إذا علم المكلّف أو ظن بوجوب ذي المقدمة في وقته؛ حيث زعموا أنه لامانع منه حينئذ.

ويدفعه: أن الواجب الغيري إنما يجب لأجل وجوب نفس ذلك الغير، لا لأجل العلم أو الظن بوجوبه في وقته، والجواز المدعى إنما يتم على الثاني، وهو لا يقولون به، فكيف بغيرهم؟! وأماما على الأول فقد عرفت امتناعه، فبطل كون العلم أو الظن فارقاً.

[المقدمات المفوترة]

ثم إنما على ما حققنا يُشكِّل الأمر في موارد^(٤) وقعت في الشرع مما وجب فيها المقدمة على سبيل الفعلية والتجيز قبل وجوب ذيها كذلك على الظاهر:

(١) في الأصل: فلابد فيه من تأويله..

(٢) ذخيرة المعاد: ٥٤.

(٣) مشارق الشموس: ٣٢.

(٤) ثم إن تلك الموارد وجوب حفظ الماء للطهارة قبل مجيء وقت العبادة على المشهور ظاهراً. لحرر عفا الله عنه.

منها: وجوب تعلم المسائل العملية قبل دخول وقت العبادات.

ومنها: وجوب إبقاء القدرة على إتيان الواجب إلى وقته.

ومنها: وجوب الغسل قبل الصبح على الصائم، فإنَّ الظاهر من الأدلة^(١) كون الوقت شرطاً لوجوب العبادة في مثل الصلاة والصوم أيضاً^(٢).

ومنها: وجوب حفظ الماء للغسل أو الوضوء أو لإزالة الخبث قبل الوقت إذا علم بفقدنه بعده.

ولا ريب أنَّ العلم بالمسألة والقدرة على العبادة والغسل من مقدمات تلك العبادات، فكيف التوفيق بين وجوبها قبل وجوب ذيها وبين ما حققنا؟ فقد وقع جمع من الأعلام في توجيه المرام والتوفيق في المقام في حيص وبيص.

ولقد تفضَّى بعضهم عن الإشكال بدعوى كون وجوب تلك الأمور نفسياً لا غيرياً.

ويتجه عليه: أنَّ الوجوب النفسي لا يمكن ثبوته لتلك بالأوامر المتعلقة بنفس العبادات كما لا يخفى، بل لا بدَّ له من أمر آخر ولا يخفى عدمه.

اللهم إلا أن يدعى الإجماع على وجوبها كما هو الظاهر.
لكن يتوجه عليه حينئذ: أنا نقطع أنَّ مناط حكم المجمعين بوجوبها إنما هو كونها مقدمات لتلك الواجبات.

سلَّمنا، لكن يتوجه عليه على تقدير الوجوب النفسي: أنه يلزم أن يكون

(١) كقوله (ع): «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاحة»^(٣). لمحررِه عفا الله عنه.

(٢) قولنا: (أيضاً) إشارة إلى أنَّ المستفاد من الأدلة كون الوقت شرطاً لوجوب والصحنة معاً، لكن الغرض في المقام التعرُّض للأول. لمحررِه عفا الله عنه

(٣) من لا يحضره الفقيه: ١/٢٢ / باب وقت وجوب الطهور / ح: ١. وتنتمي: «ولا صلاة إلا بظهور».

العقاب على ترك تلك الأمور لنفسها ولأجلها، كما هو الشأن في سائر الواجبات النفسية، وهو خلاف الاتفاق في المقام ظاهراً.

اللهم إلا أن يمنع الاتفاق على ذلك، ويقال: إن الواجب النفسي هو ما يعاقب على مخالفته الأمر المتعلقة به سواء كان الحكم في تعلق الأمر به هو المصلحة الكامنة في نفسه أو مصلحة أخرى، ككون المكلف أهلاً وقابلًا للتوكيل بتلك الواجبات؛ ضرورة أنه لو لم يحصل تلك الأمور إلى وقت تلك الواجبات لا يقدر على تلك الواجبات على ما هي عليه عند الشارع لتوقفها على تلك الأمور المتعددة عليه.

ويفترق الثاني عن الواجب الغيري بكون العقاب على نفس ذلك، بخلاف الواجب الغيري فإن العقاب فيه إنما هو لأجل مخالفته الأمر المتعلقة بذلك الغير، فيقال حينئذ: إن ما نحن فيه وإن لم يكن من القسم الأول من ذينك، إلا أنه من القسم الثاني، فيدخل في الواجب النفسي، فتأمل.

ومن هنا يندفع ما ربيا يقال: من أنه على تقدير كونها واجبات نفسية يلزم ان يكون تلك العبادات صحيحة بدونها لخروجها حينئذ عن المقدمة وهو خلاف الضرورة.

وتوسيع الدفع: أنه لا منافاة بين المقدمة والوجوب النفسي، فإن الوجوب النفسي ليس لأجل الأمر بذيهما، بل هو لأمر آخر. هذا، وقد تفضي بعضهم^(١) عن الإشكال بدعوى إطلاق وجوب تلك الواجبات التي تلك الأمور مقدمات لها بالنسبة إلى وقت الفعل، فيكون وجوب تلك الأمور قبل الوقت على طبق القاعدة لكونها حينئذ مقدمات للواجب المطلق بتقرير:

(١) وهو صاحب الفصول (ره): آخر صفحة: ٧٩

أنَّ الواجب: إما يكون وجوبه مشروطاً بحصول^(١) شيء آخر، أو لا: الأول هو المشرط الذي لا يجب مقدّماته على سبيل التنجز إلا بعد حصول شرط الوجوب، والثاني هو المطلق، وهو على قسمين: أحدهما - ما يكون وقت فعله متَّحداً مع زمان الأمر به، وهو المطلق بالمعنى الأخص.

و ثانيها - ما يكون وقت فعله متَّاخراً عن زمان الأمر؛ بحيث يكون الطلب حاصلاً الآن بالنسبة إليه إلا أنَّ الوقت الخاص المتَّاخر ظرف لأدائه وشرط لصحته، ويقال له المعلق.

وكيف كان، فالمعلق قسم من المطلق الذي يجب فيه تحصيل المقدمات بمجرد ورود الأمر به، وما نحن فيه من هذا الباب فإنَّ الوقت المعتبر فيه إنَّها هو قيد للواجب لا الوجوب. هذا حاصل مراد ذلك البعض.

ووجه إحداثه هذا القسم: إنَّها هو دعوى الفرق بين قول القائل: صم غداً، وصم إن جاء الغد؛ حيث يفهم من الأول كون الغد قيداً للصوم المأمور به دون الهيئة، ومن الثاني عكس ذلك، فيدخل الأول في المطلق، والثاني هو المشرط، ويعبر عن الأول بالمعلق.

ويُمكن دفع ما ذكره: بأنَّ اختلاف معنوي العبارتين إنَّها يجدي إذا كان راجعاً إلى اللبّ؛ لأنَّ يكون للمتكلِّم عند التعبير بإحداثها حالة نفسانية مغايرة في الواقع للتي له عند التعبير بالأخرى، وأما إذا كان الاختلاف راجعاً إلى الوجوه والاعتبار مع اتحاد المعنيين بحسب اللبّ فلا.
ونحن ندعى الثاني لوجه :

(١) في الأصل: على حصول..

الأول : أنا إذا راجعنا وجدنا لانجد فرقاً بحسب اللب بين ابنيك العبارتين، وما قولنا: (صم غداً)، أو(صم إن جاء الغد)، فإننا لا ننكر أن لكل منها مفهوماً مغايراً لمفهوم الآخر، إلا أنا نجد أن تفايرها إنما هو راجع إلى مجرد الاعتبار واللحاظ؛ يعني أنه لم يكن كل منها متزعاً عن لب غير ما ينتزع عنه الآخر بأن يكون للمتكلّم عند التعبير بإحداها حالة كامنة في نفسه غير الحالة التي تكون في نفسه عند التعبير بالأخرى، بل نجد من أنفسنا اتحاد الحالة فيها^(١) جداً إلا أن التعبير بكل واحدة منها مبني على اعتبار مغاير لما ابني عليه التعبير بالأخرى، فيرجع الأمر بالأخرة إلى كونها عبارتين عن مطلب واحد: نظير لفظ الراكب - مثلاً - حيث إنه قد يجعل حالاً، كما في قوله: جاء زيد راكباً، وقد يجعل صفة، كما في قوله: جاء زيد الراكب، وقد يجعل خبراً، كما في قوله: زيد راكب، وقد يجعل مبدأ، كما في قوله: الراكب زيد؛ حيث إنه لا ريب أن هيئة الركوب الواقعه في الخارج الثابتة لزيد إنما هي حالة وحدانية وقعت على نهج خاص بحيث لا يختلف باختلاف العبارات المعبر بها عنها، بل إنما هي عبارات عن مطلب واحد، إلا أن كل منها مبني على اعتبار خاص فإن الملحوظ فيه - في المثال الأول - إنما هو بيان هيئة الفاعل، وفي الثاني إنما هو توضيحة، وهكذا.

وكيف كان، فإذا اتحد اللب فلا يجدي اختلاف العبارات والاعتبارات في شيء، فإن وجوب المقدمة إنما هو حكم عقلي تابع للمعنى الواقعي، وهو وجوب ذيها، وكونه مطلوباً في نفس المتكلّم، وليس يدور مدار العبارات، فيكون تابعاً لإحداها دون الأخرى.

وبالجملة: فإن شئت توضيح ما ذكرنا فافرض مقاماً ثبت الطلب فيه من دون كاشف لفظي، بل باللب، فانظر حينئذ، فهل تجد ثبوت وجوب شيء في

(١) الأنسب ان تكون (فيها).

زمان بهذين الطريقين؟ حاشا.

فإإن قلت: المتبع هو عنوان الأدلة؛ إذ به يحصل الإفادة والاستفادة، واختلاف العناوين في المقام كافي في اختلاف الحكمين كما في المطلق والمشروط. قلت: قد عرفت أن وجوب المقدمة تابع لما هو واقع الطلب بحسب اللب؛ لكونه حكماً عقلياً، لا لما يظهر من اللفظ في بادي النظر، وبعد تسليم اتحاده لا وجه لاختلاف لوازمه.

وقياس ذلك بالمطلق والمشروط يبطله الفارق بين المقامين، وهو تحقق الاثنينية في المعنى بحسب اللب والواقع ثمة، بخلاف المقام.

وبعد ثبوت التعدد نحن نستكشف المعنيين من اللفظ المناسب لهما، لا أنا نحمل اختلاف اللفظ دليلاً على اختلاف المعنى.

الثاني - أن الطالب إذا تصور الفعل المطلوب والتفت إليه فاما أن تكون المصلحة الداعية إلى طلبه موجودة فيه على تقدير وجوده في زمان خاص فقط؛ بحيث لا تحصل هي على تقدير خلافه، أو تكون المصلحة تحصل فيه في خلاف ذلك الزمان أيضاً.

فعلى الأول لابد من أن يتعلق الأمر بذلك الفعل على الوجه الذي يشتمل على المصلحة؛ بأن يكون المأمور به هو الفعل المقيد بحصوله في ذلك الزمان.

وعلى الثاني لابد من تعلق الأمر بالفعل على سبيل الإطلاق من غير تقديره بزمان خاص، ولا يعقل هناك قسم ثالث يكون القيد الزماني [فيه] راجعاً إلى نفس الطلب دون المطلوب.

هذا بناء على مذهب العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. ويمكن إقام الجواب على المذهب الآخر أيضاً: بأن العاقل إذا توجه إلى أمر والتفت إليه فاما أن يتعلق طلبه بذلك الشيء، أو لا، لا كلام على الثاني.

وعلى الأول: فاما أن يكون ذلك الأمر موعداً لأمره وطلبه مطلقاً، أو على تقدير خاص، وذلك التقدير الخاص قد يكون من الأمور الاختيارية للمكلف كما في قوله: إن دخلت الدار فافعل كذا، وقد يكون من الأمور الاضطرارية كالزمان ونحوه. لا إشكال فيها اذا كان مطلوباً مطلقاً.

واما إذا كان مقيداً بتقدير خاص: فإن كان ذلك التقدير من الأمور الاختيارية للمكلف فيعقل فيه الوجهان من رجوع القيد تارة إلى المطلوب، وأخرى إلى الطلب؛ حيث إن الطلب قد يتعلّق بالفعل والقيد كليهما معاً بحيث يكون متعلقه هو المجموع منها، فحينئذ يصير الواجب مطلقاً، فيجب تحصيل المخصوصية، وهي القيد، وقد يتعلّق بالفعل على تقدير حصول القيد وصدره من المكلف، فيكون مشرطأً، فلا يجب فيه تحصيل المخصوصية، فيكون مرجع القيد في الأول إلى المطلوب وفي الثاني إلى الطلب.

واما إن كان من الأمور الاضطرارية فلا يعقل فيه الوجهان؛ ضرورة أنه لا يمكن تعلق الطلب بتلك المخصوصية أيضاً حتى يتصور فيه القسم الأول من الفرض، بل يتوقف تعلقه على حصول تلك المخصوصية، فيكون مشرطأً لغير. وما نحن فيه من هذا القبيل كما لا يخفى.

وكيف كان، فرجوع القيد تارة إلى الفعل، وأخرى إلى الطلب، والحكم بحسب القواعد العربية مما لا يجدي نفعاً بعد اتحاد المناطق في هذه المسألة العقلية. **وحاصل هذا الوجه:** إنكار الواجب المشروط بالنسبة إلى الأمور الاضطرارية التي منها الزمان.

الثالث - أنه لا يتعقل رجوع القيد إلى الطلب لأنَّه ليس إلا البعث والتحريك باللفظ، وهو حاصل في المطلق والمشروط كليهما من أول الأمر، ولا يعقل التعليق فيه: لأنَّه من تعليق الشيء بعد وجوده، فلا بد من إرجاعه إلى المطلوب فيها يكون الظاهر من الدليل اللفظي رجوعه إلى الطلب.

وحاصل هذا الوجه إنكار الواجب المشروط، فينحصر الأمر المقيد بحسب اللَّبِّ الواقع في قسم واحد، فيبقى القسان. هذا عمدة ما قيل أو يقال في دفع التوجيه المتقدم. لكن الإنصاف اندفاع تلك الوجوه الثلاثة: أما الأولى فبأنه إن كان المراد - من عدم وجودان الحالة الكامنة في النفس في الأمر المقيد على قسمين - دعوى امتناع تصوّرها فيها في الأمر المقيد فنحو ندعي خلافه^(١).

الثالث^(٢): قد مرَّ أنَّ المقدمات الوجوبية للواجب خارجة عن محل النزاع، لكن يُشكِّل الأمر بناءً على ما ذكره جُمُعُ من وجوب إبقاء القدرة على المأمور به إلى وقت وجوب الإتيان به، بل الحكم به في الجملة متَّفقٌ عليه بين الأصحاب، ولا ريب أنَّ القدرة على الفعل المأمور به من شرائط الوجوب، فينافي هذا ما مرَّ من عدم الخلاف في عدم وجوب تحصيل المقدمات الوجوبية، فيشكل التوفيق بين هذين.

لكن الإنصاف إمكان دفعه: بأنَّه إن كان المراد وجوب إبقاء القدرة وعدم جواز سلبيها^(٣) عن النفس مطلقاً حتى قبل حصول الشرائط الوجوبية الشرعية التي هي المحققة لعنوان الأمر كما مرتَ الإشارة إليه فممنوع . وإن كان المراد وجوبه في الجملة وهو - فيها إذا حصلت الشروط الوجوبية الشرعية مع عدم محبوء وقت الفعل - مسلماً، لكنَّه ليس لأجل وجوب

(١) لا يخفى النقص في المطلب، فإنه قد يقى بيان اندفاع الوجهين الآخرين، وقد كتب في هامش المخطوطة هكذا: (سلب منه ورق)، والظاهر أنَّ الورق الناقص كان مشتملاً على بقية الأجروبة.

(٢) أي (التبهـ الثالث) من التبيهـات.

(٣) في الأصل: جواز سلبيه ..

تحصيل الشرط الوجوبي كما قد يتوهم، بل لأنه إذا كان الأمر مطلقاً - بحسب اللفظ بالنسبة إلى القدرة على المأمور به - فالاشترط بالنسبة إليها حينئذ إنما هو ثابت بحكم العقل، والحاكم به هو، وهو يكتفي في الاشتراط بحصوها للملكَل في الجملة ولو قبل بجيء وقت الواجب مع استمرارها إلى ذلك الوقت لو لم يسلبها المكلَّف عن نفسه بسوء اختياره، فإذا كان التقدير تقدير حصول القدرة قبل الوقت وحصول الشروط الشرعية المحققة لعنوان الأمر مع القدرة بمعنى حصوها مع حصول القدرة، فالتكليف الآن منتجٌ على المكلَّف لحصول شرائطه الشرعية والعقلية، وعدم توقف الوجوب على حصول شيء آخر، فإنَّ الوقت ليس من شرائط الوجوب، بل هو قيد للواجب وظرف لامتناله، فسلب المكلَّف القدرة حينئذ عن نفسه مخالفة وعصيان لذلك التكليف المنتج، فيكون حراماً لذلك، للأجل ترك تحصيل المقدمة الوجوبية، بل لا ربط لذلك بتحصيل المقدمة الوجوبية، بل إنما هو تفويت لها بعد حصوها كتفويت الاستطاعة بعد حصوها، فيرجع حاصل الإشكال إلى المغالطة والخلط، فافهم.

الرابع^(١): لاريب أنه بعد فرض كون شيء مقدمة لآخر لا يعقل حصول ذلك الشيء الآخر قبله، وإلا يلزم عدم كون الأولى مقدمة له، بل لابد من مقارنة المقدمة لذاتها في الوجود لاحالة.

لكن يُشكل الأمر في التكاليف مطلقاً - إلهية أو عرفية - بالنسبة إلى القدرة على المأمور به والسلامة إلى زمان يسع الإتيان به، فإنه لاريب أنَّ التكليف مشروط بالقدرة والسلامة إلى آخر زمان يسع الفعل^(٢)، فيكون القدرة والسلامة المحصلتان في الجزء الأخير أيضاً شرطين للتکليف بمعنى تنجز الأمر

(١) أي (التبني الرابع) على ما جاء في هامش الأصل.

(٢) في الأصل: يسع لل فعل..

واستحقاق العقاب على التأخير الموجب للترك، مع أنَّ التكليف تنجز على المكلَّف في الجزء الأول من ذلك الزمان إذا علم ببقاء قدرته وسلامته إلى الجزء الأخير، فيلزم تقدُّم المشرط على الشرط، وقد عرفت امتنا عنه.

ولا يمكن أن يقال: إنَّ الشرط ليس نفس القدرة والسلامة المذكورتين، بل إنَّها هو علم المكلَّف بها، وهو مقارن للتجزء؛ لأنَّه لاريب أنَّ الحاكم بالاشترط إنَّها هو العقل لغيره، والذي نجد من عقولنا إنَّها هو الترتُّب والربط بين تنجز التكليف - بمعنى استحقاق العقاب على التأخير الموجب لترك المأمور به - وبين نفس القدرة والسلامة إلى آخر زمان يسع الفعل^(١)، لا بينه وبين علم المكلَّف بها. نعم، لا يبعد كون العلم بها شرطاً لصحة الأمر والإلزام إذا كان الأمر عالماً بالعواقب بمعنى أنه إن علم ببقاء المكلَّف وقدرته على الفعل إلى زمان يسعه^(٢) يحسن منه الأمر، وإلا يقع.

مع أنه يمكن أن يقال ثمة أيضاً بأنَّ الشرط هو نفس القدرة والسلامة، وأنَّ العلم طريق لإحراز الشرط كذا في المقام.

وبالجملة: كلامنا الآن إنَّها هو في التجزء الذي يحكم به العقل بالمعنى الذي عرفت، وأنَّ شرطه في نظر العقل ماذا؟ ولا ينبغي الارتياض في أنَّ العلة الموجبة للتجزء إنَّها هو نفس البقاء والسلامة والقدرة على الفعل إلى آخر زمان يسعه^(٣)، لا علم المكلَّف - بالفتح - بها.

وكيف كان فلا ريب أنَّ العقل يحكم بالتجزء وحصول استحقاق العقاب على التأخير الموجب للترك من أول الأمر بمجرد ملاحظة قدرة المكلَّف وسلامته إلى

(١) في الأصل: يسع لل فعل..

(٢) و(٣) في الأصل: يسع

آخر زمان يسع الفعل^(١)، فلابد إذن من التوفيق بينه وبين ما ذكرنا. وما ذكرنا من الإشكال وارد بالنسبة إلى بعض الشروط الشرعية أيضاً كخلو المرأة عن النفاس والحيض غالباً بالنسبة إلى وجوب الصوم عليها؛ حيث إن شرط وجوبه عليها إنما هو خلوها عنها في قام الغد، مع أن التكليف بالصوم متوجز عليها في الليل اتفاقاً، فيلزم تقدّم المشروط على الشرط.

والذى قيل في دفع الإشكال أو يمكن أن يقال وجوه^(٢) :

الأول: ما ذكره بعض متأخري المتأخرین^(٣) من جعل الشرط في تلك الموارد هو العنوان المنتزع من تلك الأمور - أعني القدرة والسلامة إلى آخر الزمان والخلو من الحيض والنفاس - وهو كون المكلّف من يقدر على الفعل ويسلم إلى

(١) في الأصل: يسع للفعل..

(٢) إيقاظ: لا يتوجه أنه قد مر في التبيه الثاني في الفرق بين الواجب المعلق والمشروط ما يغنى عن التعرض لدفع هذا الإشكال في ما نحن فيه: إذ بعد البناء على أن من الواجبات المتوقفة على أمر آخر ما يكون معلقاً قبل المشرط، وأن من لوازمه تتجزئه على المكلّف قبل وجود المعلق عليه، فلذا يجب تحصيل مقدماته الوجودية قبله، بخلافه في المشرط كما مر مفصلاً، فيقال في دفع الإشكال فيها نحن فيه: إن موارد النقض المذكورة من قبل الواجبات المعلقة بالنسبة إلى الأمور المتأخرة المتعلقة عليها.

لأنه مدفوع: بأن الكلام ثمة في تحقيق أن الواجبات المتوقفة على أمر آخر على قسمين، وإثبات وجود كلا القسمين، وكان دفع الإشكال هناك مبنياً على ذلك، والكلام في المقام في تعقل تعلق الوجود السابق على الأمر المتأخر، والتوفيق بينه وبين القاعدة العقلية، وهي امتان تقدّم المعلوم على علته، وبعبارة أخرى: أن الكلام ثمة في إثبات الوجوب المعلق قبل المشرط، وفي هنا في تعلقه وتصوирه على وجه لا ينافي القاعدة المذكورة بعد الفراغ عن وجوده؛ بمعنى أنه يقع البحث عن أن الواجبات المعلقة على الأمور المتأخرة عن زمان وجوبها، هل هي معلقة حقيقة على نفس تلك الأمور، أو على الوصف المنتزع منها وعلى أمر آخر مقارن لها يكشف عنه تلك الأمور؟! لمحرره عفان الله عنه.

(٣) وهو صاحب الفصول (٤) في كتابه: ٨٠

آخر زمان يسعه^(١) ، ومن يخلو عن الحيض والنفاس، وهذا الوصف المنتزع حاصل حال التنجّز ومقارن له، فلا يلزم تقدّم المشروط على الشرط.

ويردّه: أنه لا ريب في عدم حصول تلك الأمور بعدَ عند التنجّز، فيكون العنوان المأْخوذ شرطاً أمراً عديماً؛ لأنَّ المنتزع من المعدوم معدوم، وليس له واقع، بل ينعدم بانعدام الاعتبار.

وبالجملة فـا يكون حصوله باعتبار المعتبر وملاحظته فهو معدوم بدون ذلك الاعتبار، فليس له واقع بدونه، فيرجع الأمر بالأخرّة إلى جعل الشرط أمراً عديماً، وهو غير معقول^(٢)، فإنَّ العدم لا يؤثّر في الوجود جداً ببديهيّة العقل.

الثاني: ما خطر بيالي الفاتر من جعل الشرط هو الاستعداد للفعل، وهو كون المكْلَف بحيث يقدر ويسلم وبخلو من الحيض والنفاس، ولا ريب أنَّ الاستعداد أمر واقعي موجود فيه حال التنجّز ومقارن له، فلا يلزم المحذور المذكور، ولا يرد عليه الإيراد المزبور، فتأمل.

الثالث: ما ربا يتخيل من جعل الشرط أمراً واقعياً موجوداً حال وجود الشرط - وهو التنجّز - يكشف عنه تلك الأمور، وحاصله جعل تلك الأمور معرفات للعلة لا نفسها.

لكن فيه أنه لا يجري في الشروط العقلية؛ لأنَّ الحكم بالاشتراط فيها إنها هو العقل، ولا يعقل خفاء ما يحكم هو بشرطته، فلو كان الشرط غير تلك الأمور لما حكم بكون تلك الأمور شرطاً.

نعم، يمكن دعوى ذلك في الشروط الشرعية كما في *الخلو* عن الحيض

(١) في الأصل: يسع له..

(٢) وكيف كان فإذا فرض عدم جواز تأثير الوجود المتأخر في الوجود السابق فكيف يعقل (أن) يؤثر ما لا حقيقة له ولا واقع، بل إنها هو صرف الاعتبار؟! لحررها عفا الله عنه.

والنفاس، وكما في الإجازة في العقد الفضولي أيضاً، فإنهم دفعوا الإشكال الوارد عليه بناء على كون الإجازة كافية لا ناقلة بوجهين:
أحدهما - ما مرَّ من بعض متأخري المتأخرین^(١) من جعل الشرط هو الوصف المترزع، وهو كون العقد متبعاً بالإجازة.
وثانيهما - جعل الإجازة معرفة للعلة - لا نفسها - بمعنى أنها على تقدير حصولها يكشف عن أمر واقع موجود حال وقوع العقد، وليس علة حقيقة لتأثير العقد، فإن علل الشرع معرفات للعلل الواقعية.
وأوجه هذين الوجهين لدفع الإشكال - ثمة - الثاني، فإن الأول منها خلاف ظاهر الأدلة؛ لأن المستفاد منها كون الشرط نفس الإجازة، لا المفهوم المترزع.

فإن قيل: هذا وارد على تقدير جعل الشرط نفس الإجازة بناء على كونه معرفاً للشرط، فإن الأمر المكشوف عنه بها مغاير لها.

قلنا: إنَّ بناء على كون علل الشرع معرفات، فلا بد من التصرف في شرطية ما ثبت شرطيته مطلقاً - سواء كان هو نفس الإجازة أو الوصف المترزع منها - ولا يمكن معه جعل الشرط حقيقة هو نفس المفهوم المترزع بناء على عدم كون الإجازة شرطاً، بل لا بد أيضاً من جعله كافياً عن الشرط ومعرفاً له، فيكون القاعدة المذكورة قرينة عامة على أنَّ المراد بالسيبية والشرطية في الأدلة الشرعية إنَّا هو المعرفة فيحمل قوله - عليه السلام -: (يشرط) على ذلك، وظاهر الأدلة ثبوت المعرفة للإجازة، لا للوصف المترزع.

وبالجملة: فظاهرها أولاً كون الإجازة نفسها شرطاً، ثمَّ بعد صرفها عنه

فيكون الظاهر منها كون المعرف هي نفسها لا شيئاً آخر.
وكيف كان فهذا الوجه أحسن ما يقال في دفع الإشكال الوارد على
الإجازة.

وأما ما سيأتي من الشيخ الأستاذ - قدس سره - من دفع الإشكال المذكور فيها نحن فيه الآن فلا نمشي له [مع] مسألة^(١) الإجازة؛ إذ لا يمكن فيها التزام كون الإجازة شرطاً بصفة التأخير؛ ضرورة عدم مدخلية تلك الصفة في تأثير العقد، وإنما الدخيل فيه هو نفس الرضا والإذن، وإنما لزم عدم تأثيره إذا كان الإذن مقارناً للعقد، وهو خلاف البداهة.

نعم يمكن أن يجعل الشرط في تأثير العقد في الحليمة الرضا في الجملة سواء كان مقارناً للعقد أو متاخراً عنه، فيكون المتاخر أحد فردي الرضا الذي هو شرط فيه، فالعقد الفضولي وإن كان فاقداً للفرد الأول إلا أنه واحد للثاني، فحيثند ينفعه الوجه الآتي منه - قدس سره - في دفع الإشكال وحله.

وَكَيْفَ كَانَ، فَالْتَّحْقِيقُ فِي الْجَوَابِ: مَا ذُكِرَ شِيخُنَا الْأَسْتَاذُ - قَدْسُ

1

وهو النقض أولاً - بالأحكام المعلقة على الشروط الماضية المتقدمة زماناً على ما علق عليها كما في قولك: أكرم زيداً إن جاءك أمس، وغير ذلك من الأمثلة؛ إذ ليس المأمور في الشرطية صفة التقادم حتى يقال بانتفاء الشروط المستقبلة، بل المعتبر مقارنته لوجود الشروط، فالمحذور هو انتفاء الشروط عند انتفاء شرطه، وهذا المعنى موجود في الشروط الماضية أيضاً لصدق عدمها عند تنجز الخطاب، فما هو الجواب عنها فهو الجواب عن هذه.

أقول: لا يخفى على المتأمل ما في هذا النقض؛ لما عرفت من أن الإشكال

(١) في الأصل: بمسألة..

المتقدم لم يكن هو عدم اجتماع المشروط مع الشرط المتأخر وعدم تقارنهما، بل إنما هو لزوم حصول المعلول قبل حصول العلة المؤدي إلى التناقض.

نعم هنا إشكال آخر وارد على كل من الشروط الماضية والمستقبلة؛ وهو أن تلك الشروط - ماضية كانت أو مستقبلة - إنما هي من قبيل العلل التامة، ولذا يقال: إن الجملة الشرطية تفيد علية الشرط للجزاء وإن كان ظاهر إطلاق لفظ الشرط عليها يفيد كونها بحيث لها دخل في الوجود في الجملة كما هو مصطلح الأصوليين، لكنهم جروا في إطلاق لفظ الشرط على الجمل التالية لأدوات الشرط - من لفظ إن وأخواته - على اصطلاح النحوين؛ حيث إنما في مصطلحهم عبارة عن ذلك، فأطلقوا لفظ الشرط تبعاً لهم على ما هو علة تامة، فإذا كانت تلك الأمور من قبيل العلل التامة بالنسبة إلى ما عُلق عليها فكيف يعقل تقدمها أو تأخرها بالنسبة إلى ما عُلق عليها؟! لكونه مؤدياً إلى انفكاك المعلول عن العلة.

اللهم إلا أن يلتجمأ في دفعه إلى ما يأتي من الحل.

نعم يمكن إرجاع الإشكال فيها نحن فيه إلى ما ذكر: نظراً إلى أن امتناع تقديم المعلول على العلة راجع إلى وجوب تقارنهما في الوجود الخارجي، فيصبح حينئذ جعل منشأ الإشكال لزوم عدم التقارن، فافهم.

والحل ثانياً - بحيث يرتفع به كلتا الشبهتين بأن الشرط: قد يكون الوجود المطلق - أي الغير المقيد بحالة خاصة - كاشتراط الحج بالاستطاعة الماحصلة في أي زمان من غير اختصاص الشرطية والتي تحصل وقت الموسم، فحينئذ فلا إشكال في وجوب مقارنته وجوداً للمشروط.

وقد يكون الوجود المقيد بوصف خاص كطهارة يوم الخميس - مثلاً - لوجوب الصوم على المرأة، فلا يجب حينئذ وجوده قبل ذلك الوقت، بل لا يعقل إذ الوجود المقيد بكونه في الغد يمتنع حصوله في غيره وإلا خرج عن كونه

الوجود في الغد كما لا يخفى.

وهذا لا يختص بالشروط الزمانية، بل يجري في غيرها أيضاً، فإن بقاء الاستطاعة إلى آخر^(١) اليوم الثالث عشر من ذي الحجّة بناء على عدم اعتبار مؤونة ما بعد الحجّ، مع أنّ وجوب الحجّ حاصل قبل ذلك اليوم إذا كان التقدير تقدير بقائها إلى ذلك اليوم، بل ولا يعقل أن يكون ابتداء الوجوب في ذلك اليوم بمضي الوقت وقام العمل.

وبالجملة: إذا علم بحصول الشرط فالوجوب متحقق، وإن علم بعدمه فلا وجوب أصلاً؛ لتبسيح إيجاب شيء على من يعلم الأمر بعدم تمكّنه منه، فجميع التكاليف في الواقع مطلوبات منجزات؛ لأنّ من تعلق به الخطابات المشروطة هو من كان واجداً للشرط دون غيره؛ إذ موضوع الحكم في الحجّ هو الشخص المستطيع، وهو بالنسبة إليه مطلق، فلو عُلق الوجوب بالنسبة إليه على الاستطاعة لكان لغواً كما لا يخفى.

وأما الشخص الغير المستطيع فلا توجه للخطاب إليه أصلاً، وهذا التعليق الذي وقع في الخطابات الشرعية إنما^(٢) هو لتوجّهها إلى عامة المكلفين من الواجب والفاقد، وإلا لم يحتاج إلى التقييد بوجه.

فإذا عرفت ذلك فنحن لا نقول بتجاوز تأخير الشرط عن الشروط، ولا بتجاوز تقدمه عليه، ولا بعد فاعلية الشرط في تأثير السبب، ولا بغير ذلك من لوازمه الشرط؛ إذ لا يعقل القول بشيء من ذلك، وبيان بذلك قوام معنى الشرطية، بل نقول: إنّ الوجود المتأخر شرط، لا الشرط متأخر، وكذلك في الماضي، فإن الشرط فيه أيضاً هو الأمر المنقضى، لأنّ الشرط قد انقضى.

(١) الظاهر أنَّ المجاز والمحروم خبر (إنَّ) المقدمة، وإنَّ فالعبارة ينقصها الخبر.

(٢) في الأصل: فإنما..

وبعبارة أخرى: إنَّ الوجود المتصف بالتأخر أو الانقضاء شرط، لا الوجود المطلق حتى يصدق عدمه الآن.

وبالجملة: صفة التأخر والانقضاء جزء من الشرط، وهو دخل في وجوده، ولا ريب أنَّ هذا الوجود المقيد بإحدى هاتين الصفتين موجود في محله الآن، ويصدقحقيقة أنَّ الشخص الآن واجد للوجود المتأخر أو المتقدم، ولو لا ذلك لزم رفع اليد عن أغلب الشرط، فإنَّ أغلبها من الأمور المقيدة بالتأخر أو الانقضاء، كاستمرار الاستطاعة الذي هو شرط لوجوب الحج، فإنه مأخوذ في معنى الاستمرار الوجود المتأخر.

وكيف كان، فلا شبهة في جواز كون وجود شيء في المستقبل منشأ لوجود سابق عليه بأن يكون موجباً لحصول مصلحة في الآن تقتضي هي الحكم المتعلق على ذلك الشيء، كما لو قال: اقتل من يقتلك غداً، وأنت تعلم أنَّ عمراً لو بقي إلى الغد لقتلتك فإنَّ القتل الصادر منه غداً يقتضي مصلحة داعية إلى قتلك إيهـاـ الآن، وإنـاـ وقع الإشكال في التوقف بينه وبين ما يبرهن عليه في محله من امتـنـاع تـأـخـرـ الشرط عنـ الشـرـطـ والمـشـروـطـ والتـفـكـيكـ بينـ العـلـةـ والمـعـلـوـلـ. وأحسن الأرجـوبةـ عنهـ ماـ عـرـفـتـ.

فإنـاـ شـئـتـ قـلـتـ: إنـاـ الشـرـطـ والمـشـروـطـ فـيـاـ نـحـنـ فـيـهـ مجـمـعـانـ فيـ الـوـجـودـ الـدـهـرـيـ وـمـقـارـنـانـ فـيـهـ، وـالـذـيـ يـمـنـعـ مـنـهـ الـعـقـلـ إـنـاـ هـوـ الـانـفـكـاكـ حـتـىـ فيـ الـوـجـودـ الـدـهـرـيـ لـاـ مـطـلـقاـ:

والحاصل: أنه إذا كان الشرط من الأمور الزمانية - أي المقيدة بالزمان - فيكفي تقارنه مع الشرط في عالم الدهر، وأما في عالم الزمان فلا يجب، بل لا يعقل، فإنه إذا كان الشرط هو الأمر المقيد بالزمان الماضي أو المستقبل فكيف يعقل تأخره مع ذلك القيد أـنـ تـقـدـمـهـ مـعـهـ؟!

وبالجملة: إذا اعتبر الشرط على نهج خاص وصفة خاصة - من التقدـمـ

أو التأخّر أو التقارن من حيث الزمان - يمتنع^(١) وجوده بدون تلك الصفة، وبكفي وجودها معها في محلّها في تنجّز الواجب إذا كان متقيداً بصفة التقدّم أو التأخّر، بل ربما يكون حصوله في الآن المقارن مضرّاً مانعاً عن تحقّق الوجوب، فتدبر. فعلى هذا فإذا حصل العلم بوجود الشرط في المستقبل ينجّز^(٢) عليه الوجوب، وإذا علم بعدمه فيه فلا وجوب عليه أصلّاً، لا في الواقع ولا في الظاهر، ومع الشك المرجع الأصول العملية: فإن أوجبت هي عليه شيئاً يقوم بامتثاله، فإن بقي على شرانته التكليف إلى أن فرغ عن العمل، وإلاً فيكشف عن عدم الوجوب عليه في الواقع، وإنـا^(٣) فلا شيء عليه.

فالمرأة الحائض إذا علمت بنقائتها قبل الفجر تنجّز عليها الليل وجوب صوم الغد، وإن شكت فمقتضى الأصل عدم خلوّها عن الحيض، فلا شيء عليها حينئذ، والمرأة الحالية عن الحيض إذا احتملت تحيّضها قبل الفجر أو في جزء من الغد فمقتضى الاستصحاب عدم تحيّضها، فيجب عليها في الظاهر صوم الغد، فيجب عليها الإقدام [على] مقدّماته^(٤) السابقة على الفجر. هذا كله في غير الشرط المقارن: أي الذي اعتبر تقارنه للمشروط^(٥) من حيث الزمان.

وأساً فيه فيعتبر تحققه ووجوده مقارناً لزمان تنجّز الوجوب كالعقل والبلوغ بالنسبة إلى جميع الواجبات، وإنـا^(٦) فلا وجوب أصلّاً. وكيف كان، فلا ينفي الإشكال في جواز جعل الشرط الوجود المقيد

(١) في الأصل: فيمتنع..

(٢) في الأصل: فينجّز..

(٣) أي وإن لم توجب عليه شيئاً..

(٤) في الأصل: .. الإقدام بمقدماته..

(٥) كذا في الأصل، والصحيح: تقارنه مع المشروط، أو مقارنته للمشروط.

بالزمان الماضي أو المستقبل كجواز جعله الوجود المطلق.
 ثم إنه إذا كان الشرط هو الأمر المتأخر لا يفرق بين ما إذا كان من الأمور الاضطرارية كما في تعلق تنجز الصوم على السلامة إلى آخر اليوم أو على الخلو من الحيض كذلك، وبين ما إذا كان من الأمور الاختيارية للمكلّف؛ بأن يقال: لو فعلت غداً كذا يجب عليك كذا، فإنه يجري فيه حينئذ ما يجري فيه إذا كان من الأمور الاضطرارية؛ بمعنى أنه إذا علم الآن بتحقق ذلك الأمر الاختياري وصدوره منه فيما بعد يتتجز عليه التكليف الآن، وإن علم بعده فلا تكليف أصلًا، وإن شك فالمرجع هي الأصول العملية حسبما يقتضيه المقام.
 نعم فرق بين المقامين من حيث مقدار التنجيز وكيفيته يأتي بيانه في دفع الاشكال الآتي الوارد على الشرط المحرم، فانتظر.

وإجماله: أنه إذا كان الأمر المتأخر من الأمور الاضطرارية وأحرز المكلّف تحققـه فيما بعد بالقطع أو بالأصل فالتكليف منجز عليه الآن، [وا] يجب عليه الآن الإتيان والإقدام بجميع مقدمات الواجب الوجودية التي محلـها قبل بمحـيـه ذلك الأمر المتأخر بحيث لو أخلـ بواحدة منها استحقـ العـقـاب.
 هذا، بخلاف ما إذا كان من الأمور الاختيارية له، فإنه حينئذ إذا أحـرـز تـحـقـقـه بأـحـدـ الـوـجـهـيـنـ فيما بعد فلا يـنـجـزـ عـلـيـهـ الـوـاجـبـ الـآنـ حتـىـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ ذـلـكـ الـأـمـرـ المـتأـخـرـ الذـيـ هوـ أـيـضاـ مـنـ الـمـقـدـمـاتـ الـوـجـودـيـةـ، بلـ يـخـتـصـ تـنـجـزـهـ الـآنـ بـغـيـرـهـ مـنـ الـمـقـدـمـاتـ الـوـجـودـيـةـ؛ بـمـعـنـىـ أـنـهـ لـوـ تـرـكـ الـوـاجـبـ بـتـرـكـ وـاحـدـةـ مـنـ الـمـقـدـمـاتـ الـوـجـودـيـةـ غـيـرـ ذـلـكـ الـأـمـرـ الـمـعـلـقـ عـلـيـهـ الـوـجـوبـ استـحـقـ الـعـقـابـ، وـأـمـاـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ يـهـ فـلـهـ الـآنـ تـرـكـ ذـلـكـ الـأـمـرـ المـتأـخـرـ، وـتـفـصـيلـ الـكـلـامـ فـيـهـ يـأـتـيـ عـنـ قـرـيبـ - إنـ شـاءـ اللهـ تـعـالـىـ - فـانتـظـرـ.

[المقدمة المحرمة]

ثم إنّه^(١) بعد البناء على جواز تعلق الوجوب السابق على الشرط المتأخر وتعلقه بأحد الوجوه المتقدمة بحيث لا يلزم محذور من جهة تأخر شرط الوجوب، فهل يعقل كون ذلك الأمر المتأخر المعلق عليه الوجوب من المحرمات إذا كان من المقدمات الوجودية للواجب أيضاً مع عدم بدل له - بمعنى انحصر المقدمة الوجودية فيه، بمعنى أنه لا يلزم محذور من جهة كون المعلق عليه المتأخر حراماً - أو لا؟ المنسوب إلى المشهور هو الثاني.

لكن الحق - وفاقاً لجمع من المحققين منهم الكركي^(٢) - قدس سره - في باب الدين من جامع المقاصد في شرح كلام العلامة - قدس سره - في بيان اشتغال المديون المتمكن من أداء الدين بالصلة مع مطالبة ذي الدين، ومنهم الشيخ الأجل الشیخ جعفر - قدس سره - في مقدمات كشف الغطاء في مسألة اقتضاء الأمر النبی عن الضد^(٣)، وبعض من تأخر عنها من الأعلام - الأول.

(١) إعلم أنّ محل الكلام هنا إنّها هو المقدمة الوجودية التي تكون من جملة أفعال المكلفين، كما يدلّ عليه قولنا: (من المحرمات)، فإن المقدمات الوجودية الاضطرارية كالقدرة والسلامة والزمان لا تكون مورداً للتکلیف أصلًا، وإنّا قيّدنا محل النزاع بذلك لأنّه لا يمکن في تعلق الوجوب على المقدمة الوجودية المتأخرة إذا لم تكن اختيارية: إذ لا يعقل تعلق تکلیف بها - من الأمر والنهی - حتى يلزم محذور، وإنّا قيّدنا المقدمة بالوجودية: إذ لا يلزم المحذور الآتي على تقدير كون الأمر المتأخر المحرّم مقدمة للوجوب فقط كما لا يخفى.

ثم الكلام في المقام إنّها هو في المقدمة المحرمة المنحصرة ، وأيّاً في غيرها فلا يلزم المحذور الآتي أصلًا. لمحرر عفافه عنه.

(٢) جامع المقاصد: ١٢ / ٥ - ١٣.

(٣) كشف الغطاء: ٢٧ / البحث الثامن عشر.

لنا: أنه لا مانع عقلاً من ذلك عدا ما ربما يتخيل من استلزماته التكليف بما لا يطاق واجتاع الأمر والنهي، لكن النظر الدقيق يشهد بفساد ذلك التغليّل، فثبتت الإمكان، فلابد إذن من بيان ذلك التغليّل ثم توضيح فساده، فنقول:

أما بيانه: فهو أنه لا ريب أنه إذا عُلق وجوب الحج - المتوقف وجوده على ركوب الدابة المقصوبة مثلاً: بمعنى أنه لا يمكن إيقاعه بدون الركوب عليها - على رکوہا^(١) ، أو عُلق وجوب الوضوء - المتوقف وجوده على الاغتراف من الآنية المقصوبة - على الاغتراف منها بالنسبة إلى من يركب الدابة المقصوبة فيها بعد يقيناً أو يفترض من الآنية المقصوبة فيها بعد كذلك سواء كان مأموراً بالحج والوضوء، أولاً: كما هو مفروض البحث في الشرط المتأخر؛ حيث إن الكلام فيه في الشرط المتأخر الذي يحصل بعد يقيناً وعلى كل تقدير، وقلنا بتتجزء التكليف بالحج والوضوء وفعاليته على المكلّف قبل زمان الركوب والاغتراف المذكورين - كما هو مقتضى البناء على ما مرَّ من جواز تعلق الوجوب السابق على الشرط المتأخر - فلا ريب^(٢) في تتجزء النهي عن الركوب والاغتراف وفعاليته على المكلّف حينئذ أيضاً؛ إذ المفروض أنه لم يأت وقت الركوب والاغتراف ولم يصدر عنه شيء من هذين، فالنهي عنها الآن موجود على سبيل التتجزء غير ساقط عن المكلّف؛ ضرورة أن سقوط التكليف عن المكلّف - أمراً كان أو نهياً - إما بالامتنال، وإما بالمخالفة، والمفروض أنه لم يتحقق شيء منها من المكلّف بعد حال تتجزء الأمر بالحج والوضوء:

أما الامتنال فواضح؛ ضرورة أن امتنال النبي المطلق إنما هو بترك النهي عنه بجمع أفراده في جميع الأزمنة والمفروض عدم جميء الزمان اللاحق، فكيف

(١) متعلق بقولنا: (عُلق). لحرر [عفواً الله عنه].

(٢) هذا جواب قوله: (إذا عُلق وجوب الحج..) المتقدم قبل أسطر.

بتركه إيه فيه؟ مع أنَّ المفروض كونه مرتكباً له فيما بعد لا تاركاً.
وأمَّا المخالفة فالمفروض عدم حصولها منه بعد .

وأمَّا كون التقدير تدبير المخالفة أو كونه عازماً عليها، فلا يعقل كون شيء منها مسقطاً للتکلیف كما لا يخفى، فإذا فرض توجُّه تکلیفی الأمر والنهي إلى المکلف في الآن وتنجزها عليه، والمفروض توقيت امثالي الأمر على مخالفة النهي؛ إذ المفروض كما مرَّ انحصار المقدمة في المحرَّم، فيلزم التکلیف والأمر بما لا يطاق، فإنَّ المقدمة إذا كانت غير مقدورة يكون^(١) ذوها أيضاً كذلك، فيكون التکلیف بذاتها تکلیفًا بغير المقدور، وهو مما يستقلُّ العقل بقبحه سواء كان عدم القدرة على المقدمة عقلياً أو شرعاً كما فيها نحن فيه، فإنَّ النهي عنه غير مقدور شرعاً للمکلف، وأيضاً يلزم اجتماع الأمر والنهي في تلك المقدمة المحرَّمة، فإنَّ وجوب ذتها وإن لم يكن مطلقاً على سبيل الإطلاق، لكنه مطلق على تقديرها؛ أي على تقدير تلك المقدمة المحرَّمة.

وبعبارة أخرى: إنَّ وجوب ذتها وإن كان مشروطاً بتلك المقدمة، لكنه بعد تقدير حصولها يكون مطلقاً، ولما كان التقدير تدبير حصولها يكون^(٢) وجوب ذتها مطلقاً، ولما كان المفروض كونها من المقدمات الوجوبية للواجب أيضاً تعلق^(٣) بها الوجوب المقدمي من تلك الجهة، مع كونها محَرَّمة في نفسها، فيجتمع فيها الوجوب والحرمة.

لا يقال: إنَّ المفروض كونها من المقدمات الوجوبية، وقد مرَّ أنه لا خلاف في عدم وجوبها.

لأنَّا نقول: إنَّ عدم الوجوب مسلُّمٌ إذا كان المقدمة مقدمة

(١) في الأصل: فيكون ..

(٢) في الأصل: فيكون ..

(٣) في الأصل: فتعلق ..

للوجب فقط، كالاستطاعة الشرعية بالنسبة إلى الحجّ، وأما إذا كانت وجودية أيضاً - كما في المقام - فلم يقم إجماع على عدم وجوبها من تلك الجهة، بل لا يعقل الفرق بينها وبين سائر المقدمات الوجودية الصرف، فإنَّ المحاكم بالوجوب إنما هو العقل، ومناط حكمه به ليس إلا حكمه بالتلزيم بين طلب شيء وبين طلب ما يتوقف وجود ذلك الشيء عليه، فإذا فرض توقيف وجود الواجب على شيء فقد تتحقق ما هو المناط في حكم العقل بالوجب في سائر الموارد، فالعقل قاضٍ به من تلك الجهة.

والذى مرَّ - من عدم الخلاف في عدم وجوب المقدمة الوجودية - معناه عدم الخلاف في عدم وجوبها من جهة كونها مقدمة للوجب لا مطلقاً.

وكيف كان، فقد ظهر لزوم اجتماع الأمر والنهي في المقدمة المحرمة، واللازم باطل ببديهة العقل لرجوعه بالأخرة إلى التكليف بما لا يطاق الإتيان به؛ ضرورة عدم إمكان امتناع التكليفين المتناقضين المتعلقين بأمر واحد فالملزم مثله.

هذا غاية ما قبل أو يقال في توجيه الإشكال.

وأما توضيح فساده بكل وجهيه:

فهو أنَّ الوجه الأول - وهو لزوم التكليف بغير المقدور من جهة انحصار المقدمة في المحرمة مسلم لو قلنا بنتائج الأمر على المكلف - قبل ارتكاب تلك المقدمة المحرمة المعلق عليها الوجوب على وجه لا يجوز له مخالفته ذلك الأمر مطلقاً ولو ترك تلك المقدمة المحرمة.

لكنَّا لانقول بنتائجها بهذا المعنى؛ لأنَّه راجع إلى كون الواجب واجباً على الإطلاق حتى على تقدير عدم ارتكاب تلك المقدمة المحرمة، وهذا خلاف الفرض؛ إذ المفروض تعلق الوجوب على تقدير ارتكاب المقدمة كما هو المفروض في

المقدمات المباحة المعلق عليها الوجوب أيضاً، والتقدير وإن كان تقدير ارتكابه لها فيها بعد يقينياً، لكن المفروض ارتكابه لها فيها بعد عن اختياره، فيكون التقديرُ تقديرَ ارتكابه لها فيها بعد اختياراً؛ إذ لا ريب أنَّ القطع بوقوع الأمر الاختياري فيها بعد لا يوجب كون ذلك الأمر واجباً^(١) بحيث يضطرُّ الإنسان إلى فعله، بل الفعل معه أيضاً في اختيار المكْلَف بحيث إن شاء فعل وإن شاء ترك.

ولا ريب أنَّ تعليق التكليف على حصول أمر اختياري - يمكن حصوله وعدمه فيها بعد؛ نظراً إلى إنماطة كل منها إلى اختيار المكْلَف - إنما يقتضي تنجزه على المكْلَف بحيث لا يجوز له مخالفته على تقدير ارتكابه لذلك الأمر؛ بمعنى أنه لو ارتكبه وترك الواجب بترك سائر المقدمات الوجودية يستحق العقاب عليه، لا أنه لا يجوز له مخالفته حتى بترك ذلك الأمر، بل له ترك ذلك الواجب بترك ذلك الأمر، فيكون حاصل مثل هذا التعليق كون الواجب منجزاً على المكْلَف قبل صدور ذلك الأمر عنه بالنسبة إلى سائر المقدمات الوجودية - بمعنى أنه إذا كان بانياً على ارتكاب تلك المقدمة المحرّمة، ويعلم أنه معاقب على ترك الواجب على تقدير ارتكابها - فيجب عليه تحصيل سائر المقدمات الوجودية للواجب فراراً عن العقاب الزائد على عقاب ارتكاب تلك المقدمة المحرّمة، فتلك المقدمة المحرّمة وإن كانت غير مقدرة له شرعاً قبل ارتكابها، لكن التكليف بالنسبة إليها قبل ارتكابها لم يكن منجزاً بحيث يعاقب على ترك الواجب المستند إلى تركها؛ حتى يلزم التكليف بها لا يطاق وبغير المقدر، وبعد ارتكابها وإن كان منجزاً بحيث يعاقب على ترك الواجب حينئذ، لكن الواجب حينئذ ليس غير مقدر له شرعاً حتى يلزم التكليف بغير المقدر؛ لأنَّ حينئذ لا يتوقف على

(١) المراد بهذا الوجوب التكوينيٌّ - لا التشيعيٌّ - والقرينة عليه قولنا: (بحيث يضطرُّ إلى فعله). لحررَه عفَا الله عنه.

..... تقريرات الميرزا الشيرازي / ج٢
 ارتكاب المقدمة المحرّمة ثانياً، فلا توقف له حينئذ بالنسبة إليها أصلًا، وإنما يتوقف على سائر المقدّمات الوجودية.

ثم إنَّ هذا الذي ذكرنا - في كيفية تنجز التكليف بالنسبة إلى المقدمة الوجودية المحرّمة المتأخرة المعلق عليها الوجوب - لا يختص بها، بل يجري في غيرها أيضاً من المقدّمات الوجودية المباحة المتأخرة المعلق عليها الوجوب لعین ما سمعت في المقدمة المحرّمة من أنه لو لا ذلك يلزم خلاف الفرض وأنَّ تعليق التكليف على أمر اختياري لا يقتضي أزيد من ذلك، فافهم، وتأمل؛ حتى لا يختلط عليك الأمر.

هذا حاصل الجواب وملخصه عن الوجه الأول من المحذورين.
 وأما الوجه الثاني - وهو لزوم اجتماع الأمر والنهي في تلك المقدمة - فيدفعه أنه لا شبهة أنَّ وجوب المقدمة إنما هو ناشٍ عن وجوب ذيها، وتتابع له في الكيفية من الإطلاق والتقييد وسائر الكيفيات، والمفروض فيما نحن فيه كون وجوب ذيها معلقاً على حصولها، لكن هذا الوجوب لا يعقل تعلقه بتلك المقدمة لرجوعه إلى وجوبها على تقدير وجودها، وتعليق طلب الشيء على حصولها مما ينادي البداهة ببطلانه، فإنه تحصيل للحاصل.

وبالجملة: لما كان^(١) المفروض في وجوب ذيها تقدير وجودها فلا تقبل هي إذن تعلق هذا الوجوب بها أيضاً، فلم يلزم اجتماع الأمر والنهي فيها.
 ثم إنَّ هذا الذي ذكرنا - من عدم تعلق الوجوب بالمقدمة المتأخرة

(١) إعلم أنَّ عدم جواز تعلق الوجوب المقتني بالأمور المتأخرة المعلق عليها الوجوب لا يفرَّق فيه بين ما إذا كانت محرّمة كما هو مفروض الكلام، أو مباحة لوجود الناط المذكور في كلام الموردين بلا تفاوت، فافهم. لمحرّره عفاؤه عنه.

المعلق عليها الوجوب - لا يفرق فيه بين ما لو قلنا بأن الشروط في الواجبات المشروطة بالأمور المتأخرة هي نفس تلك الشروط، أو الأمر المتنزع عنها كما لا يخفى؛ إذ على الثاني يستلزم تعلق الوجوب المقدمي بتلك الأمور تعليق وجوبها على الأمر المتنزع من وجودها، وهو أيضاً يرجع بالأخرة إلى تعليقه على وجودها كما في الأول، فافهم.

ثم إنَّ ما اخترناه - من جواز تعليق الوجوب السابق على المقدمة المحرمة المتأخرة - لا يفرق فيه بين ما إذا كان تلك المقدمة متقدمة على امتنال الواجب كما في الركوب على الدابة المقصوبة للذهاب إلى الحجَّ لو عُلق عليها وجوب الحجَّ، أو مقارنة لامتناله كما في الاغتراف من الآنية المقصوبة لل موضوع لو عُلق عليه وجوب الموضوع، فإنَّ الثاني لا يزيد على الأول شيئاً من المحذور، بل الذي يتوهَّم من المانع في الأول هو الذي يتوهَّم في الثاني من غير زيادة، وقد عرفت اندفاعه.

هذا، وكيف كان فإذا ثبت جواز ما اخترناه^(١) وعدم المانع منه بوجه، وفرض ورود دليل يدلَّ - بنصوصيته أو ظهوره من جهة الإطلاق أو العموم - على وجوب الواجب على من انحصر المقدمة في حقه في الحرام لا يجوز لنا طرح ذلك الدليل أو تأويله بحمله على غير هذا الشخص لإمكان تعلق الوجوب به على الوجه الذي قررناه، فلا داعي إلى ارتکاب الطرح أو التأویل اللذين لا

(١) ثم إنَّه لا يفرق فيما اخترناه من جواز اشتراط الوجوب بالشرط المتأخر المحرَّم بين ما إذا كان ذلك الأمر المحرَّم من المقدمات المتقدمة على زمان إيقاع الفعل المأمور به كالركوب على الدابة المقصوبة في الحجَّ، وبين ما إذا كان [من] المقدمات المقارنة للفعل المأمور به كالاغتراف من الآنية المقصوبة لل موضوع لعدم المانع من الاشتراط بالقسم الثاني بأحد الوجهين المتقدمين أيضاً، فافهم. لمحرِّره عفَا عنه.

يُصار إليها إلـا بـانـعـ، فـإـذـا وـرـدـ آـنـهـ يـجـبـ عـلـىـ الـمـسـطـعـ الـحـجـ يـمـكـنـ^(١) إـثـابـ حـكـمـ
فـيـ حـقـ مـنـ انـحـصـرـ مـرـكـوبـهـ فـيـ الـمـغـصـوـبـةـ عـلـىـ الـوـجـهـ الـمـتـقـدـمـ، فـلـاـ دـاعـيـ إـلـىـ تـقـيـيـدـهـ
بـغـيرـهـ، فـتـأـمـلـ^(٢)ـ.

ثـمـ إـنـهـ يـتـفـرعـ عـلـىـ مـاـ مـرــ منـ جـواـزـ اـشـتـراـطـ الـوـجـبـ وـتـعـلـيقـهـ عـلـىـ
الـشـرـطـ الـمـتـأـخـرــ آـنـهـ لـوـ دـلـيلـ عـلـىـ دـلـيـلـ وـجـوبـ مـقـدـمـةـ وـجـودـيـةـ لـلـوـاجـبـ مـتـقـدـمـةـ عـلـىـ
أـوـ مـقـارـنـةـ لـهـ يـمـكـنـ جـمـعـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ مـاـ دـلـلـ عـلـىـ وـجـوبـ ذـلـكـ الـوـاجـبـ عـلـىـ وـجـهـ
إـلـاطـلـاقـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ تـلـكـ الـمـقـدـمـةـ بـصـرـفـ ذـلـكـ الدـلـيلـ الدـالـلـ عـلـىـ وـجـوبـ ذـلـكـ
الـوـاجـبـ عـنـ ظـاهـرـهــ وـهـوـ إـلـاطـلـاقـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ تـلـكـ الـمـقـدـمـةــ وـحـلـهـ عـلـىـ
الـوـجـبـ الـمـشـروـطـ بـالـنـسـبـةـ إـلـيـهـ عـلـىـ نـحـوـ مـاـ مـرــ بـيـانـهــ، فـيـكـونـ ذـلـكـ أـحـدـ الـوـجـوهـ
لـلـجـمـعـ بـيـنـ ذـيـنـكـ الدـلـيـلـيـنـ مـنـ حـيـثـ الدـلـالـةـ الـمـتـقـدـمـةـ عـلـىـ التـرجـيـحـ أوـ الـطـرـحــ.
وـلـاـ فـرـقـ فـيـ ذـلـكـ بـيـنـ مـاـ لـوـكـانـ ذـلـكـ الدـلـيلـ الدـالـلـ عـلـىـ دـلـيـلـ وـجـوبـ ذـلـكـ
الـمـقـدـمـةـ دـالـاـ عـلـىـ إـبـاحـتـهاـ أوـ كـانـ دـالـاـ عـلـىـ كـرـاهـتـهاـ أوـ اـسـتـحـبـاـبـهاــ.ـ نـعـمـ لـوـ كـانـ
دـالـاـ عـلـىـ حـرـمـتـهاـ فـيـقـرـئـ جـمـعـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ الدـلـيلـ الـآـخـرـ عـلـىـ الـوـجـهـ الـمـذـكـورـ عـلـىـ
مـاـ اـخـتـرـنـاهـ مـنـ جـواـزـ اـشـتـراـطـ بـالـمـقـدـمـةـ الـمـحـرـمـةـ الـمـتـأـخـرـةـ بـعـدـ الـبـنـاءـ عـلـىـ جـواـزـ
الـاشـتـراـطـ بـالـمـبـاحـةـ الـمـتـأـخـرـةــ.

ثـمـ إـنـهـ ذـكـرـ لـاـ اـخـتـرـنـاهــ مـنـ جـواـزـ اـشـتـراـطـ الـوـجـبـ بـالـمـقـدـمـةـ الـمـحـرـمـةـ
الـمـتـأـخـرـةــ فـرـوعـ، وـنـحـنـ نـذـكـرـ جـلـةـ مـنـهاــ:
مـنـهاـ: الـحـكـمـ بـصـحةـ وـضـوءـ مـنـ توـضـاـءـ بـالـاغـرـافـ مـنـ الـآنـيـةـ الـمـغـصـوـبـةـ كـمـاـ

(١) فـيـ الأـصـلـ: فـيمـكـنـ..

(٢) وـجـهـ التـأـمـلـ: أـنـ مـثـلـ الـخـطـابـ الـمـذـكـورـ متـوجـهـ إـلـىـ مـنـ لـمـ يـنـحـصـرـ مـرـكـوبـهـ فـيـ الـمـغـصـوـبـةــ،ـ وـإـلـىـ مـنـ
انـحـصـرـ مـرـكـوبـهـ فـيـهــ،ـ فـإـذـاـ فـرـضـ كـوـنـ مـؤـادـهـ مـطـلـقاـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـأـولـ،ـ وـمـشـرـوـطاـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ
الـثـانـيــ يـلـزـمـ اـسـتـعـالـ الـلـفـظـ فـيـ الـمـعـنـيـنــ،ـ إـلـآـنـهـ يـمـكـنـ دـفـعـ بـالـتـزـامـ اـسـتـعـالـ الـوـجـبـ فـيـ الـقـدـرـ
الـمـشـرـكــ،ـ وـبـيـانـ الـاشـتـراـطـ وـإـلـاطـلـاقـ مـنـ دـلـيلـ آـخـرــ،ـ فـاـفـهـمــ.ـ لـمـحـرـرـهـ عـفـاـهـ عـنـهــ.

مرّ مثاله.

ومنها: ما ذكره المحقق الثاني^(١) - على ما حكى عنه - في مناسك مني - أعني الحلق والذبح والرمي - من أنَّ من عصى وخالف الترتيب صحَّ نسكه المتأخر الذي قد قدمه، ثمَّ قاس عليه صحة صلاة المديون المطالب بالدين المتمكن من أدائه إذا عصى ولم يقضه، واستغله بالصلاحة في سعة الوقت.

قال سيدنا الأستاذ - دام ظله -: وهذا يجري في كلَّ عبادة موسعة مزاحة بواجب مضيق - كالصلاحة بالنسبة إلى إزالة النجاسة - إذا تركه واستغله بها في سعة الوقت، وغير ذلك من الأمثلة لواجب مضيق والضد الموسع.

ومنها: ما ذكره المشهور من صحة صلاة المأمور إذا خالف الإمام فيما يجب عليه متابعته؛ حيث قالوا: إنه أثُم حينئذ، لكن صحت صلاته.

وجميع تلك الأمثلة لا وجه للقول بالصحة فيها إلَّا البناء على ما اخترناه، كما لا وجه للقول بالفساد فيها إلَّا البناء على مخالفته.

نعم يمكن توجيه الفساد في الأخير - كما قبل - من جهة تعلق النهي بالجزء الذي يأتي به بعد عصيان المتابعة، فيفسد الكلَّ؛ لأنَّ النهي عن الجزء مستلزم للنهي عن الكلَّ، فتأمل.

إيقاظ: أعلم أنَّ تعليق الحكم على الشرط المتأخر على القول بجوازه لا يختص بالوجوهي، بل يجري في سائر الأحكام التكليفية كما لا يخفى. بل في الوضعية بأسرها أيضاً. ومن هذا الباب تعليق سببية العقد الفضولي على الإجازة المتأخرة على القول بكونها كافية كما أشرنا إليه سابقاً.

ثمَّ إنَّ لازم التعليق على هذا الوجه كون وجود المعلق عليه فيما بعد كافياً عن حصول المعلق من قبل، ولازم ذلك ترتب جميع الأحكام المترتبة عليه شرعاً

(١) جامع المقاصد: ٣/٢٣٢، الفصل السادس، المطلب الأول.

- بعد وجود المعلق عليه - عليه قبل وجوده إذا علم بحصول المعلق عليه فيما بعد، كما علمت من مطاوي كلماتنا المتقدمة.

لكن لا يخفى أن التزام كون الإجازة من هذا القبيل لا يخلو عن إشكال فإنها على هذا التقدير لوازم يشكل الالتزام بها:

منها: جواز تصرف الأصيل فيها انتقل إليه مع علمه بأن المالك سيجيئ فإنه كاد أن يكون مخالفًا للإجماع، مع مخالفته للأدلة العقلية والنقلية منها قوله عليه السلام - «لا يصلح مال امرئ إلا بطيب نفسه»^(١)، فإنه يدل على عدم جواز التصرف قبل تحقق الإجازة لعدم حصول الطيب بعد ، وهكذا نظائره من الأخبار.

ومنها: عدم جواز بيع ما باعه الشخص فضولاً، فإنه أيضًا كاد أن يكون مخالفًا للإجماع إلى غير ذلك من اللوازم الباطلة، فتدبر وقد ذهب بعض من المحققين من متأخري المتأخرین^(٢) في فقهه - على ما حكى عنه - إلى كون الإجازة كافية، والتزم باللازم الأول، وهو جواز تصرف الأصيل، وظهر ما فيه مما بيننا.

وقد يُتفقى عن الإشكال المتقدم بوجوه أخرى غير ما تقدم:
منها: التزام كون تلك الواجبات مشروطة، كما هو ظاهر أدلة بعضها وصریح أدلة البعض الآخر، لكن وجوب تلك المقدمات قبل وجوب ذاتها^(٣)

(١) الوسائل: ١٧/٣٠٩، كتاب الفصب / باب: ١/ ح: ٤، ومستدرك الوسائل: ١٧/٨٨، كتاب الفصب / باب: ١، ح: ٣٥، وسنن الدارقطني: ٣/٢٦، ح: ٩١، وعواي الالبي: ٣/٤٧٣، ح: ٣، مع اختلاف يسير.

(٢) وهو الشيخ محمد تقى - قدس سرّه - على ما حكى عنه) على ما جاء في هامش الأصل.

(٣) المراد بذواتها هنا الواجبات النفسية التي وجبت مقدماتها لأجلها، ومفردها: (ذو المقدمة)، والقياس في جمعه: (ذو المقدمة) أما (ذوات) فجمع (ذات).

ليس من جهة اقتضاء وجوب ذاتها الذي لم يحصل بعد ، بل لأجل أن تلك المقدمات من شؤون القدرة على الفعل في وقت وجوبه؛ بمعنى أن المكلف لو فعلها يصير متمكنًا من ذاتها في وقت وجوبها ، ولو تركها يتعدّر عليه الإتيان بذاتها في ذلك الوقت ، فيفوت عليه التكليف لذلك، فيكون تركها قبل وقت وجوب ذاتها تفويتاً للتكليف بذاتها في وقت وجوبها ، وتفويت التكليف مما يستقلّ العقل بقبحه.

لا يقال: إن مقتضى ذلك وجوب تحصيل الشرائط الوجوبية الصرفة للواجب أيضاً كالاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ؛ إذ لا فرق بينها وبين القدرة لكون كلّ واحدة منها من شرائط الوجوب، ويكون ترك كلّ منها تفويتاً موجباً لاستحقاق العقاب، ووجوب تحصيل الشرائط الوجوبية مطلقاً خلاف الضرورة، فإن كان فرق بينها فيبينه^(١) !

لأنّا نقول: نحن لأنّدعي قبح التفويت كليّة بل جزئيّة ، وهي فيها إذا كان الفعل في نفسه تماماً من حيث المصلحة؛ بحيث لا مانع من التكليف به إلا عجز المكلف من أدائه؛ بحيث يكون مع العجز أيضاً ذا تلك المصلحة إلا أنّ عجزه منعه عن الإتيان به، والشرائط الوجوبية ليست كلّها من هذا القبيل، بل بعضها راجع إلى شرط تحقق تلك المصلحة الداعية للأمر في المأمور به؛ بمعنى أنّ الطبيعة المأمور بها لا مصلحة ملزمة فيها بدونه، بل معه بحيث يكون موضوع

(١) وأيضاً لقاتل أن يقول: إنه قد مرّ أنه لا خلاف في عدم وجوب المقدمات الوجوبية، وإنّا هو في الوجوبية فقط.

ولكنَّ الجواب عنه: بأنَّ هذا ليس من جهة كون القدرة شرطاً للوجوب، بل لأجل أنَّ سلبها تفويت للتكليف.

وبعبارة أخرى: نحن لا نقول بوجوب تحصيل القدرة، بل نقول بعدم جواز سلب العاصلة منها، والسؤال إنما يتجه على الأول لا الثاني، فافهم. لمحاره عفا الله عنه.

الخطاب هو الجامع لهذا الشرط، والاستطاعة من هذا القبيل: حيث إنه لا مصلحة ملزمة في طبيعة الحجّ بذاتها، ويكون موضوع الأمر ثمة هو المستطاع، وببعضها راجع إلى شرط حسن الأمر والإلزام كالقدرة، فإنّها من شرائط حسن الأمر والإلزام، لامن شرائط حسن الفعل المأمور به، بل هو حسن مع العجز أيضاً، ونحن ندعّي قبح التفويت المتحقق في ضمن القسم الثاني خاصة لا الأول أيضاً.

وبعبارة أخرى: إننا ندعّي قبح تعجيز النفس^(١) عن امتثال التكليف سواء كان متّحداً مع عنوان المخالفة والعصيان في الخارج - كما إذا عجز نفسه بعد دخول وقت الواجب؛ حيث إنّ سلب القدرة عن نفسه حينئذ مخالفة وعصيان لذلك الواجب المطلق - أو لا - كما في الواجبات المشروطة قبل مجيء وقت وجوبها - والتعجيز يتحقق بالقسم الثاني لا الأول.

هذا حاصل مراد الموجّه بتوضيح من الأستاذ - دام ظله العالى - .

وقد يستشهد لما أدعاه من قبح تعجيز النفس واستحقاق العقاب عليه بفروع:

منها: أنّهم اتفقوا ظاهراً على العقاب على المرتد^(٢) الفطري على الفروع

(١) أقول: ويدلّ على قبح التعجيز: أنه لو وصل طومار من مولى إلى عبده، وعلم العبد أن لモلاه فيه أوامر مطلقة أو مشروطة، فضيّع العبد ذلك الطومار، ومحاه قبل أن يرى ما فيه، ولم يتمكّن بعد ذلك من العلم بما فيه أيضاً، ولم يقدر على الاحتياط الكلي أيضاً، فلا يرتابون^(٣) - العقلاء - في ذمّة وتنقيحه على هذا الفعل الموجب لعجزه عن امتثال تلك الأوامر، ولا يفرّقون في الذمّة والتنقيح بين الأوامر المشروطة والمطلقة، وإن كانوا يفرقون بينها بالحكم لتحقق المخالفة والعصيان بذلك، وبالنسبة إلى الثانية من أول الأمر دون الأولى. لحررره عفا الله عنه.

(٢) الأقوم في العبارة هكذا: .. على عقاب المرتد..

(٣) الصحيح بحسب المشهور: (فلا يرتاب العقلاء)، وعبارة المتن تصحّ على لغة ضعيفة.

مطلقاً - من الواجبات المطلقة المنجزة عليه عند الارتداد أو المشروطة التي تحصل شرطها بعده - بناء على عدم قبول توبته؛ حيث إنَّه من أفراد المقام؛ إذ الارتداد سلب للقدرة على المأمور به؛ إذ من شرط العبادة الإسلام، وهو الآن متعدِّر عليه.

ومنها: ما انفقوا عليه من وجوب قضاء العبادات على الكفار وعقابهم عليه، فإنه أيضاً من أفراد المقام؛ حيث إنَّهم بالكفر سلباً قدرتهم عن الامتثال والقضاء؛ أمَّا في حال الكفر ظاهر، وأمَّا لو أسلموا فهو^(١) يجُب ما قبله، فلا يبقى تكليف بالقضاء. وكيف [كان]، فالمقصود الاستشهاد بكونهم معاقبين على القضاء لو ماتوا على الكفر مع عدم قدرتهم عليه.

هذا، ولكن الإنصاف أنَّ الوجه المذكور محلَّ تأمل، بل لا يبعد منه، فإنَّ المراد من قبح التفويت والتعجيز: إنَّ كان إثبات الوجوب النفسي^(٢) لتلك المقدمات ولو بأن يقال: إنَّ الوجوب النفسي لا ينحصر فيما كان المصلحة الداعية إلى الأمر حاصلة في نفسه، بل يمكن أن يكون بما تكون المصلحة الداعية إلى الأمر به هي المصلحة الحاصلة في غيره، وهي في المقام التأهل للتوكيل بشيء آخر، فهذا راجع إلى الوجه الأول من وجوه دفع الإشكال، مع أنَّ الموجه في مقام إبداء وجه آخر غير الأول والثاني، بل حكى - عن ظاهر بعض عباراته أيضاً - الطعنُ منه على من اختار الوجه الأول.

وإنَّ كان المراد إثبات الوجوب الغيري لها فهذا ليس توجيهًا للإشكال ودفعاً له، بل إنَّما هو قول بموجبه، وموافقة لمن قال باتفاق المقدمة بالوجوب قبل وجوب ذيها؛ كصاحب الذخيرة والخوانساري - قدس سرَّها - مع أنه في

(١) أي الإسلام.

(٢) في الأصل: وجوب النفسي..

مِقَامُ التَّوْجِيهِ.

نعم يمكن أن يقال: إن مراده أن القدرة على الفعل الواجب ولو في زمان موجبة لتنجز التكليف بذلك الواجب في وقت وجوبه ولو كان ذلك الوقت متأخراً عن زمان القدرة؛ بمعنى أنها مجوزة عند العقل للعقاب على ترك ذلك الواجب لامحالة ولو فاتت وانقطعت قبل وقته إذا كان الغواص باختيار المكلف وإنما المسلم إنما هو عدم إيجابها للأمر بذلك الواجب والتکلیف به في وقته إذا كانت قد فاتت قبله.

والحاصل: أن الامتناع بالاختيار - سواء كان في وقت وجوب الواجب أو قبله - لا ينافي العقاب، ولو نافي فهو ينافي الأمر، فإن القدرة على الفعل في زمان موجبة لحسن العقاب عليه - سواء بقيت إلى وقته أو فوتها المكلف قبله، وإذا قدر المكلف على المقدمات في زمان قبل وقت الواجب فهو قادر الآن على الإتيان بذلك الواجب في وقته؛ لأن يوجد تلك المقدمات الآن، فيفعل الواجب بعدها في وقته، فيتحقق بذلك الواجب؛ بمعنى حسن العقاب على تركه إذا كان مسبباً عن تقصيره، فلزم الإتيان بتلك المقدمات حينئذ إنما هو للتحرر عن ذلك العقاب؛ إذ لو فوتها فقد فوتت القدرة، ومعه يستحقّ.

ففارق هذا الوجه الوجه الأول؛ حيث إن وجوبها على هذا الوجه ليس نفسياً، وليس العقاب المذكور على نفس تلك المقدمات، بل وجوبها غيري؛ بمعنى أنه لأجل الغير، والعقاب إنما هو على الغير، إلا أنه يجوز تقديمه على وقت ذلك الغير؛ لتحقيق ترك ذلك الغير الواجب الآن لعدم تمكّنه منه بعد تفويت تلك المقدمات.

وكذا فارق الوجه الثاني : لأن الكلام على هذا الوجه على تقدير عدم حصول وجوب ذي المقدمة بعد .

ولا يرد أيضاً ما ذكر من الالتزام بموجب الإشكال، فإن وجوب تلك

المقدمات ناشئه عن عقاب ذاتها، لا عن وجوب ذاتها، فافهم.

نعم يمكن أن يكون مراده إثبات العقاب - عند ترك المقدمات - على ذاتها، لا إثبات وجوب تلك قبل وجوب ذاتها، بل الحال فيها هي الحال فيسائر المقدمات عند حصول وجوب ذاتها، فإنه ليس الكلام الآن في وجوب المقدمة.

ولكن الإنصاف أنَّ الظاهر أنَّ مراده ليس دعوى وجوب تلك المقدمات، بل إنما هو أوكال الأمر فيها إلى سائر المقدمات؛ بمعنى أنَّ حالها إنما هي حال سائر المقدمات عند وجوب ذاتها، فيثبت لها حينئذ ما ثبت لغيرها على اختلاف الآراء.

بل مراده: أنَّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار؛ بمعنى الأمر كما هو مقالة المشهور، أو بمعنى العقاب كما هو مقالة آخرين، وعليه المذهب في الجملة، وأنه يكفي في تنجز التكليف على المكلف - بحيث يصح عقابه على تركه - قدرته على المكلف به في الجملة، ولا يشترط بقاوتها إلى وقت وجوب الواجب إذا لم تفت عليه بسبب غير اختياري له، ولاريب أنَّ إذا علم الآن بتوجيه خطاب إليه فيما بعد، وكان الآن متمكناً من الإتيان بمقدمات المأمور به التي لو فعلها الآن يقدر على الإتيان به في وقته، ولو تركها يتعدَّر عليه حينئذ، فهو الآن قادر على الإتيان بالمأمور به في وقته لقدرته الآن [على] ما يتوقف^(١) عليه. وهذا القدر من القدرة كافٍ في تنجز التكليف عليه فيما بعد بحكم العقل وبناء العقلاء.

ولما كان المفروض فيها نحن فيه علم المكلف بتوجيه أمر إليه فيما بعد، وقدرته على مقدماته التي لو فعلها يتمكَّن من فعل المأمور به في وقته، فهو قادر قبل الوقت على المأمور به في وقته، فيوجب ذلك تنجز ذلك الأمر عليه في ذلك

(١) في الأصل: لما يتوقف..

الوقت، فحينئذ لو ترك تلك المقدّمات فهو قد فوت المأمور به عليه بسوء اختياره، وهو لا ينافي العقاب على المكلّف به لامحاله، ولو كان بتفويت القدرة قبل مجيء وقت الواجب، فالعقل يحكم حينئذ بلزوم التحرّز عن ذلك العقاب وبقع إيقاع النفس فيه، ولا ريب أنَّ ترك تلك المقدّمات حينئذ إيقاع للنفس في مهلكة العذاب، فوجوب تلك المقدّمات ليس من جهة المقدّمية للواجب ومن حيثيتها؛ إذ المفروض عدم وجوبه بعد ، وليس نفسياً - أيضاً - كما لا يخفى؛ لأنَّ التزام العقلاء بذلك إنما لأجل الفرار عن العقاب، فيكون وجوبها عقلياً إرشادياً غيرياً، ففارق هذا الوجهُ الوجه الأول للثاني، والثاني للأول^(١)، فمن هنا علم أنَّ مراده من التكليف المدعى بقع تفويفته هو المكلّف به، لا الأمر؛ إذ المفروض توجّه الأمر إليه فيما بعد ولو عجز عن المكلّف [به] بسوء اختياره، كما مرّ.

مع أنه لا يعقل جعل المدار في القبح على تفويف الأمر؛ إذ لو كان المدار عليه لسرى إلى جميع الموارد، مع أنَّ بعضها عدم العقاب فيه بديهي في الدين، كما لو كان أحد قادراً على تحصيل الشرعية فلم يحصلها؛ إذ لا شبهة في عدم العقاب عليه في ذلك وعدم القبح أيضاً، مع أنه فوت الأمر، مع أنه لا معنى ل bergen تفويف الأمر؛ إذ لا مطلوبية ومحبوبية في الأمر نفسه، وإنما المصلحة في الفعل المأمور به.

هذا، ثم إنَّ القائل [قد]^(٢) يقول: إنَّه لا يمكن البناء على كفاية القدرة المعاصلة قبل وقت الوجوب في تنجز الواجب على المكلّف في ذلك الوقت بطريق الإيجاب الكلي بالنسبة إلى الموارد، والالتزام به في مورد دون آخر ترجيح بلا مرجح:

أما عدم إمكان البناء عليه كليّة فلأنَّه لا ريب في أنَّ من قدر على

(١) في الأصل: ففارق هذا الوجهُ الوجه الأول للثاني، والثاني للأول.

(٢) في الأصل هنا كلمة غير مفرومة تشبه (ليس) أو (لن).

تحصيل الاستطاعة المشروط بها وجوب الحجّ الآن فهو قادر الآن على^(١) الحج في وقته بتقرير ما مرّ، مع أنَّ عدم العقاب عليه لو لم يحصلها ضروري الدين.

وأما الثاني - أعني عدم الترجيح لبعض الموارد وعدم خصوصية له بالنسبة إلى ما عداه - فواضح، وإن كان فيبينه^(٢).
هذا، لكن الإنفاق عدم ورود هذا السؤال، فإنَّ عدم إمكان الكلية المذكور - وإن كان مسلّماً - إلا أنَّ منع خصوصية لبعض الموارد على الآخر منوع.

بيانه: أنَّ مراد الموجَّه: أنَّ هذه قاعدة عقلية ثابتة بالعقل وبناء العقلاه فيما إذا كان الأمر مطلقاً بالنسبة إلى القدرة، لكن للأمر أن يتعبر في أمره تقييده بقدرة خاصة - وهي المحصلة في وقت الواجب كما في الحج - فيخرج بذلك عن موضوع حكم العقل، فلا يردأيضاً أنَّ هذا تخصيص لحكم العقل، فثبتت المخصوصية لبعض الموارد بالنسبة إلى الآخر.

هذا، لكن الإنفاق - بعد ذلك كلَّه - عدم جواز تصديق الموجَّم في ذلك. نعم، المذمَّنة ثابتة من العقلاه لو عجزَ العبد نفسه عن الإتيان بالواجب في وقته، لكن الظاهر أنه على الفاعل لا الفعل.

ثم إنَّ الفرق بين ما نحن فيه وبين المسألة المتقدمة سابقاً، وهي ثبوت العقاب على من علم إجمالاً بأحكام الله - تعالى - عليه، فلم يتلَّمها حتى وصل وقت الواجب وهو غافل عن وجوبه: أنَّ الكلام هنا - كما عرفت - في أنَّ المعتبر في تنجز التكليف بالواجب في وقته هو بقاء القدرة للمكلَّف في ذلك الوقت أو في

(١) في الأصل. من.

(٢) أي وإن كان ترجيح لخصوصية فيبينه.

الجملة بعد علم المكلَّف قبل الوقت بِتَوْجِهِ أَمْرٍ إِلَيْهِ فِيهَا بَعْدٌ لَوْ بَقِيَ عَلَى شَرَانِطِ التَّكْلِيفِ، وَثُنَّةٌ فِي أَنَّ احْتِالَ التَّكْلِيفِ بِالنَّسَبَةِ إِلَى شَيْءٍ مَاءِنِّعٍ عَنِ الرَّجُوعِ إِلَى أَصَالَةِ الْبَرَاءَةِ قَبْلَ الْفَحْصِ؛ إِذَا لَا يَدَُّ مِنَ الْفَحْصِ.

ثُمَّ إِنَّهُ لَيْسَ الْكَلَامُ فِي هَاتِينِ الْمَسْأَلَتَيْنِ مِنْ جَهَةِ وجوبِ الْمُقْدَمَةِ كَمَا لَا يَخْفِي.

ثُمَّ إِنَّهُ بَعْدَ مَا صَدَقْنَا الْوِجْهَ الْمَذَكُورَ بِشَكْلِ الْأَمْرِ فِي الْأَمْثَلَةِ الْمُتَقْدَمَةِ؛ حِيثُ إِنَّهُ لَا [مَجَالٌ]^(١) لِإِنْكَارِ الْوِجْبِ فِيهَا، وَلَا يُمْكِنُ القُولُ بِالْوِجْبِ النَّفْسِيِّ كَمَا هُوَ الْوِجْهُ الْأَوَّلُ لِإِسْبَيَا فِي مِثْلِ تَعْلُّمِ الْمَسَائلِ وَالْقِرَاءَةِ قَبْلَ الْوَقْتِ، فَيَنْحُصُرُ الْعَلَاجُ فِي التَّزَامِ أَحَدُ أُمُورِهِ:

الْأَوَّلُ: إِنْكَارُ الْعَقَابِ عِنْدَ تَرْكِ تَلْكِ الْمُقْدَمَاتِ، وَهُوَ مُشَكَّلٌ.

الثَّانِي: نَفْيُ الْوَاجِبِ الْمُشْرُوطِ وَإِرْجَاعُ جَمِيعِ الْوَاجِبَاتِ الْمُشْرُوطَةِ بِظَاهِرِ الْأَدَلَّةِ إِلَى الْمَعْلَقِ، وَهُوَ أَشْكَلُ لِلْقُطْعِ بِوُجُودِ وَاجِبَاتِ مُشْرُوطَةٍ.

الثَّالِثُ - التَّزَامُ الْوِجْهِ الْأَثَلُ وَدُفْعَةُ الْإِشْكَالِ بَعْدَ إِمْكَانِ القُولِ بِهِ كَلِيَّةً بِالتَّزَامِ الْجَزِئِيِّ، وَإِبْدَاءِ الْفَرْقِ بِأَحَدِ وَجْهَيْنِ - عَلَى سَبِيلِ مَنْعِ الْخَلْوَةِ:

أَحَدُهُمَا: مَا مَرَّ مِنْ اختِصَاصَةِ الْأَوْامِرِ الْمُطْلَقَةِ بِالنَّسَبَةِ إِلَى الْقَدْرَةِ.

وَالثَّانِي: أَنْ يَقَالُ: إِنَّ شَرَانِطَ الْوِجْبِ فِي الْوَاجِبِ الْمُشْرُوطِ عَلَى

ضَرَبَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: مَا يَكُونُ مُحَقِّقاً لِعَنْوَانِ الْآخِرِ بِحِيثُ لَا يَتَعَلَّقُ هُوَ إِلَّا بِهِ كَالْإِسْتِطَاعَةِ لِلْحَجَّ؛ حِيثُ إِنَّ الْأَمْرَ بِهِ يَتَعَلَّقُ بِالْمُسْتَطِيعِ.

وَالآخِرُ: مَا لَيْسَ كَذَلِكَ، بَلِ الْأَمْرِ يَتَعَلَّقُ مُطْلَقاً بِالنَّسَبَةِ إِلَيْهِ كَالْقَدْرَةِ،

فَيَقَالُ بِقَبْحِ التَّفَوِيتِ فِي الثَّانِي دُونَ الْأَوَّلِ.

ويمكن أن يقال : إن شرائط الوجوب في الواجب المشروط^(١) - كما أشير إليها - على ضربين: الشرعية والعقلية:
الأولى: كالبلوغ والاستطاعة في الحجّ، والخلوّ من العيض والنفاس في العبادات بالنسبة إلى المرأة.

الثانية - هي القدرة بأنحائها، وأما العلم بالمؤمر به فليس من شرائط الوجوب ولا الوجود؛ لكتابية الإحتمال.

وإن الأولى من محققات عنوان الأمر بحيث لا يكون للأمر تعلق بالمكلّف أصلًا بدونها، ويكون فاقدها خارجاً عن موضوع الخطاب.
 وأما الثانية فمن شرائط تعلق الأمر، لا محققة لعنوانه، فمن هنا يقال: إن الواجب المشروط ينحل إلى قضيتين: إحداها سلبية، والأخرى إيجابية، فإن وجوب الحجّ بلاحظة اشتراطه بالاستطاعة ينحل إلى قولنا: المستطيع يحجّ، وغيره لا يحجّ، وكذا في غيرها من شرائط الوجوب، وأما الوقت فليس من شرائط الوجوب، بل للوجود.

فحينئذ نقول : إنه إذا تحقق في المكلّف الشرائط الشرعية للوجوب - مع علمه ببقاء قدرته إلى وقت الفعل لولا مانع سوء اختياره - يتعلق^(٢) الآن التكليف بالواجب به ويتتجزّ عليه لحصول شرائطه، فلا يجوز تفويت القدرة بعده بسوء اختياره؛ لأنّه راجع إلى مخالفته للأمر عمداً، ولا يكون مشروطاً بالنسبة إلى الوقت، بل [من] المعلق - الذي هو قسم من المطلق -، فحينئذ لو لم يتعلّم المسائل والقراءة، أو لم تقتبس بعد دورة الشهر التي هي كالشرط^(٣)

(١) العبارة في الأصل غير واضحة.

(٢) في الأصل: فيتعلق...

(٣) العبارة في الأصل غير واضحة.

في وجوب الصوم شرعاً، مع كونه بالغًا، أو عجز نفسه عن الإتيان بالملكلف به في وقته، فهو معاقب لكونه مفوتاً له بعد تنجز التكليف، فهو عاصٍ.

وأما لو انتفى عنه فعلاً أحد الأمور الشرعية التي هي شروط الوجوب مع علمه بحصوله بعد، ولو كان الآن قادرًا على نفس الفعل عقلاً، أو انتفى الآن عنه القدرة حال كونه جاماً فلا دليل على كونه معاقباً على تفويت التكليف بتقويت القدرة الآن عن نفسه ب بحيث لا يبقى له قدرة حين حصول الشروط الشرعية في الصورة الأولى، أو بتقويت الشروط الشرعية في الثانية، وأما الثاني فواضح، وأما الأول فلعدم العلم به، فنقول حينئذ:

إنَّ تعلم المسائل والقراءة والفصيل للصوم وعدم تفويت القدرة إنما يُسلِّم وجوبها في صورة كون المكلَّف جاماً للشروط الشرعية وعالماً بأنه لولا مانع سوء اختياره لقدر على المكلَّف [به] في حينه، فيكون وجوب تعلم المسائل أو الفصل في الليل بعد الروية على طبق [القاعدة] لكونها حينئذ من مقدمات الواجب المشروع بعد وجود شرطه.

وأما عدم جواز تفويت القدرة فهو من باب أنه راجع إلى مخالفته هذا التكليف المنجز عليه الآن، لا من جهة كونه مقدمة وجودية وإن جعلتها مقدمة وجودية أيضاً وقلت بوجوبها؛ لأنَّه حينئذ على طبق القاعدة.

وأما في غير صورة اجتماع تلك الشرائط فلا إجماع دلَّ على وجوبها وعلى مدعويه الإثبات.

وكيف كان، فالآجوبة الثلاثة عن الإشكال المتقدم ما لا يخفى في كل منها:

أما الأول - وهو التزام كون تلك المقدمات واجبة نفسها - فلعدم إمكان الالتزام به، لا سيما في مثل تعلم المسائل والقراءة.

وأما الثاني - وهو التزام كون الواجبات التي هي ذوات تلك المقدمات

معلقة - فهو أيضاً غير مطرد، إذ ليس يمكن إرجاع كلّ أمر مقيد إلى الواجب المعلق يجعل القيد متعلقاً للواجب لا الوجوب إذ لنا في الشريعة واجبات مشروطة بالضرورة، فتتوقف قامة الوجه - بحيث ينفع في كلّ مورد - على إنكار الواجب المشروط، وهو كما ترى.

وأما الثالث - وهو التزام كونها مشروطة والقول بوجوب تلك المقدمات من باب عدم جواز تقويت القدرة - فقد عرفت ما فيه من أن المسلم من حكم العقل بقبح التقوية إنما هو فيها إذا كان توجّه التكليف إلى المكلّف فعلًا بحيث يكون داخلاً في موضوع الخطاب لرجوع سلب القدرة حينئذ إلى مخالفة الأمر وعصيائه، وأما قبله فلا.

نعم يدمّ العبد من باب أنه يكشف عن سوء سريرته، فالقبح فاعلي، لا فعلٍ يترتب عليه العقاب.

فالأجود أن يقال: بأنه إن أمكن حمل الأمر المقيد بتقدير خاص على المعلق - بأن يستفاد من الدليل كون القيد راجعاً إلى المطلوب لا الطلب - نلتزم^(١) حينئذ بوجوب تلك المقدمات قبل حصول التقدير الخاص بكونها حينئذ مقدمات للواجب المطلق، وهو على طبق القاعدة، وإنّ فنمنع وجوبها إلا في صورة حصول القيد، فنحن لسنا ملتزمين بوجوبها في كلّ مورد حتى يرد علينا الإشكال، فنفع في كلفة الجواب.

تنبيه:

إعلم أنه قد خص بعضهم وجوب الفسل في ليلة رمضان بالجزء الأخير منها الذي يسع الفسل^(٢) معللاً بأنّ الحاكم بوجوب المقدمة هو العقل، وهو

(١) في الأصل: فنلتزم..

(٢) في الأصل: للغسل..

لا يحکم ولا يلزم به إلا في تلك الحال.

وفيه: أن حکم العقل به إنما هو من جهة ملاحظة الأمر بذاته، فحينئذ إن فرض أمر قبل الصبح فلا فرق حينئذ بين الجزء الأول من الليل وأخره. نعم في الجزء الأول - لما يرى تعدد أفراد الفسل بحسب إمكان إيقاعه في الليل - لا يحکم به مضيقاً، بل موسعًا ومحيراً، وحکمه بالضيق في آخر الوقت لانحصر الفرد فيه، وإن لم يكن أمر فلا يحکم بالوجوب.

والظاهر أن المشهور بناؤهم على جواز نية الوجوب في الفسل في أي جزء من الليل.

لكن يرد عليهم: أنهم إذا لم يخصوا الوجوب بالجزء الآخر، فلم ما عمّوه إلى [ما] قبل رمضان أيضاً.

لکنه مدفوع: بأن الخطاب لم يتوجه بعد إلى المكلف ، وإنما يتوجه إليه بعد الرؤبة بمقتضى قوله - تعالى : «**مَنْ شَهَدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلِيُصْمِمْهُ**»^(١) ، فإذا رأى الأهلال يجب^(٢) عليه صوم الشهر، ويكون مجيء كل يوم من ظروف الامتنال^(٣) لا من شروط الوجوب، فيكون الوجوب معلقاً بالنسبة إليه، فيجب من أول الليلة.

ينقسم الواجب باعتبار آخر إلى النفسي والغيري:
والذي ينبغي أن يعرف به الغيري - بحيث يسلم عما يرد على ما عرفه به بعضهم - هو أن يقال: إنه ما يكون وجوبه لأجل واجب آخر؛ أي لكونه

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) في الأصل: فيجب..

(٣) الكلمة في الأصل غير واضحة.

مقدمة لامتثال واجب آخر، فعلى هذا لا يحتاج لزوم إيجاده إلى خطاب من الشرع لكونه معنوناً بعنوان المقدمة الذي يحرك معه العقل إلى إيجاده، ولو فرض ورود خطاب به من الشارع فهو لا يكون إلا إرشادياً أو بياناً لكون الشيء مقدمة، كما في المقدمات الشرعية التي لا سبيل للعقل إلى توقف الواجبات عليها مثل: قوله تعالى: ﴿إِذَا قُتْمَ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا﴾^(١) الآية، وأمثاله.

والواجب النفسي بخلافه، فعلى هذا ينطبق^(٢) الحد على مقدمات الواجبات كلها، ولا يشمل غيرها أصلاً، ولابد أن يكون كذلك، فإن الظاهر بل المقطوع به أن مرادهم بالواجب الغيري - اصطلاحاً - ذلك لا غير، وإن كان يصح إطلاقه أيضاً على ما كان الغرض من وجوبه التوصل إلى مصلحة حاصلة في غيره لغة، لكنه خارج عن محل الكلام.

وبالجملة: فخرج بقولنا: (الأجل واجب آخر) ما كان الداعي إلى وجوبه حصول غاية وغرض من الأغراض ولو كان ذلك الغرض والغاية هو التأهل لتوكيل آخر، كما قيل في وجوب الفسل على الجنب والخانض والنفسياء في ليلة رمضان فراراً عن لزوم تقديم وجوب المقدمة على وجوب ذيها، كما عرفت سابقاً مع ما فيه.

ومن عرف الواجب الغيري: بأنه ما يكون وجوبه لأجل الغير يرد عليه النقض بجميع الواجبات النفسية؛ لأنها إنما وجبت لأجل الغير، وهو غايتها المترتبة عليها كالالتقرب ونحوه.

ثم إن لازم الواجب الغيري سقوط الوجوب عنه إذا وجد في الخارج بأي وجه اتفق، إلا أنه إذا كان عبادة ليس هو بذاته مقدمة، بل المقدمة هو متقيداً

(١) المائدة: ٦.

(٢) في الأصل: فينطبق ...

بكونه واقعاً على وجه الطاعة، فلا يوجد بدون قصد الامتثال: ضرورة انتفاء المقيد بانتفاء قيده.

ولازمه - أيضاً - أنه لو أوجده المكلَّف قبل زمان وجوب الواجب - الذي هو مقدمة لذلك، وكان واجداً له إلى أن دخل وقت ذلك الواجب - يسقط وجوبه، ولا يلزم بإعادته ثانياً، فمن توْضاً قبل الوقت استحباباً، وقلنا بكونه رافعاً، فلا حاجة إلى إعادةه بعد دخول وقتها، فإنَّ ما يتوقف عليه إباحة الدخول في الصلاة إنما هو كون المصلَّى متظهراً عند الدخول، وهذا أمر حاصل من ذلك الوضوء، فيرجع الأمر بإعادته إلى طلب الحاصل.

ثم إنك قد علمت: أنَّ الحكمة الباعثة على وجوب الواجب الغيري إنما هو كونه مقدمة لامثال واجب آخر فمما تحققت تلك الحكمة في شيء، فيترتَّب عليه ذلك الوجوب عقلاً ولو لم يكن هناك أمر من الشارع، كما أنها إنما انتفت لا يعقل الوجوب الغيري هناك.

ومن هنا ظهر فساد ما ذهب إليه بعضهم من منع وجوب مقدمة الواجب بالوجوب الغيري إلا ما دلَّ دليل شرعي على وجوبها كذلك كالوضوء ونحوه. وتوضيح فساده: أنه إن فرض خلوَ الوضوء ونحوه مما اعترف هو بوجوه الغيري بمقتضى الأدلة النقلية عن تلك المصلحة فلا يعقل إيجاب الشارع إياه لأجل المقدمة للغير، وإن فرض حصوها فيه وأنَّ الشارع أوجبه لتلك فلا يعقل الفرق بينه وبين سائر الموارد من المقدّمات التي لم يرد من الشارع خطاب على وجوبها لوجود تلك في كلِّ واحدة منها بعينها من غير نقصان فيها.

وبالجملة: الوجوب الغيري لشيء قد يثبت من الشارع كما في المقدّمات الشرعية التي لا سبيل للعقل إلى معرفة كونها مقدّمات، وقد يثبت بالعقل كما في المقدّمات العقلية والعادية.

وكيف كان ، فلا يعقل التفصيل فيه بين المقدّمات بعد إحراز كونها

متساوية من حيث المقدمة، ولا ثبوته فيها خلا عن تلك الحقيقة.
ثم إن مادة الوجوب أو الهيئة الموضوعة لها - وهي صيغة (اعمل)، أو
غيرها وهي أسماء الأفعال الدالة على ما تدلّ عليه المادة والهيئة - هل هي حقيقة
بحسب الوضع اللغوي أو العرفي في الوجوب النفسي أو أنها للامع منه
والغيري؟

الحق هو الثاني، فإنما إذا راجعنا العرف - وكذا وجدنا - في مقام التخاطب مع قطع النظر عما يوجب صرف اللفظ إلى النفسي يتبدّل منه القدر المشترك بينهما - أي ما يقبل الانطباق [على] كل منها - وهو دليل الوضع.

نعم يجب حمل تلك الألفاظ عند الإطلاق على الوجوب النفسي إذا كان مقام جاماً لشرائط صحة التمسّك بالإطلاق من كونه في مقام بيان قام مقصود المتكلّم مع خلوه عن أمارة موهمة لإرادة المقيد، وهو الوجوب الغيري فيما نحن فيه، فيحكم حينئذ - بمقتضى قاعدة الحكمة من قبح تفويت الغرض ونقضه - أن المراد هو المطلق، وهو فيما نحن فيه الوجوب النفسي، فإن الوجوب النفسي والغيري كليهما وإن اشتراكا في كون كل واحد منها مقيداً بعلته كما هو الحال في سائر الموجودات من الممكنات؛ حيث أن كلّ منها مقيد بعلته - بمعنى أن وجودها ليس على كلّ تقدير، بل إنما هو على تقدير وجود عللها الموجدة لها - إلا أن الوجوب الغيري إنما هو مقيد بعنوان غير مقيد به النفسي، وهو كونه لأجل واجب آخر - كما عرفت في حده - فتكون نسبة إلى النفسي من نسبة المقيد إلى المطلق، فيجري فيها ما يجري في المطلقات والمقيدات.

ويكفيك شاهداً على ذلك: أنه لو تعلق غرض المتكلّم ببيان الوجوب الغيري لا يكفيه إيراد اللفظ مجرداً عن التقيد بكونه لأجل واجب آخر بحيث لو عرّ عن مقصوده ذلك باللفظ المطلق لكان مخللاً بفرضه جداً، بخلاف ما لو كان مراده الوجوب النفسي وتعلق غرضه ببيانه: حيث إنه يكفيه التعبير عنه

باللفظ المطلق من دون حاجة إلى التقييد بكونه نفسياً.

وكيف [كان] فلا ينبغي الارتياب في وجوب حمل تلك الألفاظ عند الإطلاق على النفسي^(١) لعدم ذكر القيد إذا كان المقام مقام بيان المراد من جهة النفسية والغيرية بأن يحرز من حال المتكلّم كونه في هذا المقام وإن كان إثراز ذلك - لقلة^(٢) موارده - في غاية الإشكال.

ثم إنّه يمكن دعوى ظهور تلك الألفاظ الدالة على الوجوب في النفسي منه عند الإطلاق من جهة الانصراف بسبب أكمليّة النفسي إلى حيث كان

(١) أعلم أنَّ ما اخترنا من ظهور الأمر في الوجوب النفسي نزيد ظهوره في الوجوب المطلق؛ أي غير القيد بواجب آخر قبالي المقدّم به، وهذا المفهوم ملائم للوجوب النفسي، ومساوي له، فالامر لا ظهور له - أولاً وبالذات - في النفسي، بل هو ابتداء ظاهر - لأجل إطلاقه - في المطلق بالمعنى المذكور، فيكون ظاهراً في النفسي من جهة ملائمة ذلك المفهوم للوجوب النفسي وتساوي له، فيكون ظهوره فيه بالالتزام، فاقفهم، لحررره عفا عنه.

(٢) لأنّه لا يترتّب على بيان النفسي والغيرية فائدة غالباً، وإنّا قدّمنا بالغالب: لأنّه قد يتّهم المخاطب فيما إذا كان الواجب غيراً في الواقع مع عدم تقييد الأمر بكونه غيراً في الظاهر؛ أي ذلك واجب عليه على تقدير عدم وجوب ذلك العبر أيضاً، فيقع لأجل ذلك في كلّة الإثبات به في غير وقت وجوب ذلك العبر أيضاً، فإذا كان الأمر المكفل - بالكسر - بانياً على تسهيل الأمر على عيده كما هو شأن الشارع، فذلك يقتضي أن يبيّن له كونه غيراً، لكن لا يخفى أن ذلك إنما يتصوّر فيما إذا كان وجوب ذي المقدمة العبر عنه بالغير في وقت دون آخر، وأيّاً إذا كان وجوبه دائرياً فلا فائدة في البيان أصلـاً لعدم تخيّل التسهيل حينئذ، فإنه إذا كان ذو المقدمة واجباً دائرياً يكون^(٣) مقدّمه واجبة كذلك، فلا يتصوّر له مقام بيان أصلـاً، فإنـ حال الخطاب الغيري حينئذ يكون حال الوجوب المشروط بحسب الواقع المتوجه إلى المكفل [حال كونه]^(٤) واجد الشرط، فكما أنه ليس المقام ثمة مقام البيان كذلك هنا، فلا يصحّ التمسّك بالإطلاق المقامي.

اللهم إلا أن يتصوّر حينئذ أيضاً حكم آخر مترتّب على بيان الغيرية لحررره عفا عنه.

(أ) في الأصل: فيكون...

(ب) إنما هاتين الكلمتين استظهاراً؛ لأنّه يوجد هنا سقط في النسخة الأصلية.

الوجوب منحصرٌ فيه بحيث لا يرى في الأنثار ابتداءً غيره. بل ويمكن دعوى ظهور الطلب الوجوبي في النفسي أيضاً من غير جهة الانصراف وهو جهة ظهور حال الطالب، فإنَّ الظاهر من حال الطالب لشيء إنما هو كون محبوبه وغرضه نفس ذلك المطلوب، لا كونه مقدمة لحصول غرضه الحال في غير ذلك المطلوب، فهذا الظهور الحالي يوجب ظهور اللفظ في كون المراد هو النفسي ولو لم يكن في المقام شيءٍ من أسباب الانصراف، ولا ريب أنَّ الظهور المستند إليه أقوى مما استند إلى بعض المراتب من مراتب أسباب الانصراف، كما لا يخفى على المتأنِّل.

ثم لا يخفى أنَّ قاعدة الحكمة الموجبة لحمل المطلقات على المعاني المطلقة لا توجب ظهور اللفظ المطلق في إرادة المعنى المطلق، ولذا لو دلَّ خطاب آخر على إرادة المقيد ولو بأضعف الظهورات اللغوية لا تعارض بينه وبين تلك المطلقات، بل هو وارد على إطلاقها نظراً إلى أنَّ موضوعه إنما هو عدم البيان، ومع ذلك الخطاب يرتفع هذا الموضوع الذي هو المناط لقاعدة المذكورة، وهذا واضح، بخلاف ما لو حلناها على المعاني المطلقة عند الإطلاق من جهة الانصراف أو الظهور الحالي المذكور، فإنه حينئذ لأجل ظهور اللفظ في كون المراد هو المطلق ويكون السبب للانصراف أو الظهور الحالي قرينة عليه ومنشأ لهذا الظهور، ولذا لا يتوقف حل المطلق حينئذ على المعنى المطلق على إحراز كونه وارداً في مقام البيان، بل إنما هو ظاهر في إرادته من أول الأمر. فعلى هذا لو دلَّ خطاب آخر منفصل على إرادة المقيد يقع التعارض بينه وبين ذلك الظهور، فتلاحظ قاعدة التعارض.

وإن شئت قلت: إنَّ بملاحظة قاعدة الحكمة بعد إحراز مقام البيان يظهر أنَّ مراد المتكلَّم هو المعنى المطلق، لكنَّ ليس هذا الظهور حينئذ ناشئاً من اللفظ ولو بسبب القاعدة، بل إنما هو ظهور خارجي ناشئٍ عن أمر خارجي ظهور

أن المراد هو المعنى الفلاني من الخبر بلاحظة شهرة الفتوى مثلاً.
هذا بخلاف الظهور من جهة الانصراف أو الظهور الحالى؛ إذ لا ريب
أنها يوجبان ظهور^(١) اللفظ في إرادة المعنى المطلق من أول الأمر فيكون ذلك
الظهور من الظاهرات اللغوية المعتبرة.

ثم إن المحققين على أن المطلقات إنما هي موضوعة لنفس الطبائع المهملة
الصالحة لجميع الاعتبارات والطوابي من القيد بحيث لم يلحظ فيها اعتبار
كونها مطلقة أيضاً، مضافاً إلى عدم ملاحظة اعتبار سائر القيود، فإن إرادة
المقيّدات من تلك الطبائع منها لا توجب صيرورتها مجازاً حينئذ؛ لاستعمالها حينئذ
أيضاً فيها وضعت له، فإن وجوده في ضمن المقيّد لا يقدح في كون استعمال اللفظ
فيه حقيقة؛ إذ المفروض أنه معنٍ لا بشرط يصلح لألف شرط.

نعم لو أردت الخصوصية من حاق اللفظ فيكون مجازاً؛ لأنه لم يوضع
لذلك المعنى بتلك الخصوصية، بل مع قطع النظر عنها.

لكن الظاهر أن إرادة الخصوصيات فيها إذا كان المراد هو المقيّدات ليس
من حاق اللفظ، بل إنما هي بداول آخر، كأحد أسباب الانصراف أو قرينة
أخرى، فيكون إفاده المقيّدات بداولين لا بوحدة.

أقول: وهذا هو الحق الذي ينبغي أن يعتمد عليه وفاقاً لشيخنا الأستاذ
- قدس سره - ولسيدهنا الأستاذ^(٢) - دام ظله -، فعل هذا يكون الحال في
المطلقات المحمولة على المعانى المطلقة - التي هي فرد من تلك الطبائع المهملة
كالمطلقات المحمولة على الأفراد الشائعة أو الكاملة من جهة الانصراف - هي

(١) في الأصل: لظهور.

(٢) هذا الكلام صريح في أن هذا الكتاب تصنف للمحرر، لا تقرير لدرس أستاذ (قده)، كما مرّ نظائره
في الإشارة إلى ذلك.

الحال فيها فيها إذا حُملت عليها من جهة قاعدة الحكمة بالنظر إلى الشرة الآتية بين كون الوجوب موضوعاً للنفسية أو كونه للأعمّ، وأنه محمول على النفسي من باب قاعدة الحكمة إذا جرت في مورد.

نعم قد قيل: إن الانصرافات من قبيل المجاز بمعنى أن اللفظ مستعمل في خصوص معنى المنصرف إليه.

وقد يقال: إنها من جهة الوضع في العرف بمعنى أن المطلقات في الأصل وإن كانت موضوعة للطبعان المهملة، لكنها في العرف نقلت إلى ما ينصرف إليها^(١). وعلى هذين القولين - أي على أيٍ منها - يخالف حكم المطلقات المنصرفة - بأحد أسباب الانصراف إلى المعاني المطلقة أو الأفراد الشائعة أو غيرها - حكمها إذا حملت على المعاني المطلقة من جهة قاعدة الحكمة المذكورة بالنظر إلى الشرة الآتية.

لكن لا يخفى على المتأمل فساد هذين القولين كليهما.

ثم إنَّه يسري^(٢) - من الخلاف في أن الانصرافات من قبيل تعدد الدال ووحدة المطلوب كما هو المختار عندنا، أو أنها من قبيل المجاز كما هو قول بعض، أو من باب الوضع العرفي كما هو مذهب آخرين - الخلاف في أن ظهور الأمر وغيره - مما يدل على الوجوب - في الوجوب النفسي العرفي هل هو من باب تعدد الدال ووحدة المطلوب أو من باب المجاز أو الوضع العرفي^(٣) لكون المقام

(١) بمعنى أن المطلقات بوصف إطلاقها: أي حال كونها مطلقة نقلت إلى ما ينصرف إليه عند الإطلاق. لحررها عفا الله عنه.

(٢) في الأصل: (يترى)، ولا يوجد في اللغة هذا الفعل من السراية، فالصحيح ما أثبتناه
 (٣) إعلم أنه إذا قام قرينة على عدم إرادة الوجوب النفسي يحمل^(٤) على الوجوب الغيري: لأنَّه أقرب من الاستحباب، وإنْ علمَ عدم إرادة الوجوب الغيري أيضاً فعل الاستحباب النفسي؛ فإنه أقرب من ←

من أفراد موضوع ذلك الخلاف؟ والختار هنا هو المختار ثمة.
ويتفرّع على هذا الخلاف اختلاف المراد في المفهوم فيها إذا وقع الأمر
وما يحذو حذوه مما يدلّ على الوجوب - في حيّز ما يُفيد الانتفاء عند الانتفاء من
الشرط والغاية والوصف على القول بالمفهوم له:

فعل ما اخترنا - من كون المراد من اللفظ هي نفس الطبيعة المهملة،
وأن إفاده الخصوصية إنها هي بدائل آخر - يكون^(١) المفهوم في المقام هو انتفاء
مطلق الوجوب الأعم من كلّ من النفسي والغيري.

وأما على القولين الآخرين فيكون هو انتفاء الوجوب النفسي
بالخصوص، والسرّ في ذلك أنّ قاعدة أخذ المفهوم هي نفي الحكم المراد من
اللفظ في المنطق عن غير مورد القيد، ولما كان المراد منه على المختار هو مطلق
الوجوب فيكون المبني حينئذ هو لا غير، وعلى القولين الآخرين هو خصوص
النفسي، فيكون المبني هو بالخصوص.

فهذه التمرة ثابتة بين ما اخترنا وبين كلا القولين الآخرين، وأما بين
هذين فهي منتفية جدًا كانتفاءها بين ما اخترنا من ظهور الأمر في النفسي عند
الإطلاق من غير جهة قاعدة الحكمة وبين ظهوره فيه من جهة تلك القاعدة^(٢).
ثم إنّ من ذهب إلى ظهور الأمر لغة في الوجوب النفسي موافق للقائلين
بذينك القولين من حيث تلك التمرة المذكورة، فافهم.

→ الغيري حينئذ، وإن علم عدم إرادة ذلك أيضًا فعل الاستحباب الغيري.

وأما الوجوب الإرشادي فهو ليس في هذه السلسلة لاجتاعه مع النفسي والغيري كلّيهما، والفرق
بينه وبين الوجوب الغيري بعد اشتراكهما في أصل المطلوبية أنه لمحض اللطف، بخلاف الغيري، فإنه
إنما هو لأجل التوصل به إلى المطلوب النفسي من دون النظر فيه إلى الإرشاد واللطف والمداية أصلًا.
وإن كان يترتب عليه اللطف والمداية أيضًا لحرره عفا الله عنه.

(١) في الأصل: فيكون..

(٢) إذ على كلٍ منها يكون اللفظ مستعملًا في نفس الطبيعة. لحرره عفا الله عنه.

تبنيه: اختلقو في أنَّ امثال الواجب الغيري وإيقاعه على وجه الطاعة من جهة وجوبه الغيري هل يتوقف على قصد ترتُّب ذلك الغير عليه - بأن يفعله لأجل التوصل به إليه، فلابد من العزم الجزئي على إيجاد ذي المقدمة أيضاً - أولاً، بل يكفي إيجاده بأي وجه أتفق ولو كان شاكاً في إيجاده لذى المقدمة بعده، بل ولو كان عازماً على عدمه أيضاً؟

ذهب جماعة^(١) - على ما حكي عنهم- إلى الثاني، وأخرون إلى الأول، وهو الحق.

والذي يمكن كونه سندًا للأولين أنَّ الأمر الغيري الناشي عن الأمر بذى المقدمة إنما تعلق بذات المقدمة، لا بها بعنوان كونها مقدمة، فإذا كان المطلوب منه هي الذات، وأنهى بها الداعي ذلك الأمر، فقد حصل الامثال والطاعة، ولا يعتبر في امثال ذلك الأمر قصد ما دعى إليه بأن يفعل الواجب الغيري بداعي ذلك الأمر الغيري بوصف كونه أمراً غيرياً أو إيجاري مثلهما الواجبات النفسية أيضاً؛ حيث إنَّ كلَّ واجب له داعٍ لا محالة، وهو قد يكون واجباً آخر كما في المقام، وقد يكون أمراً آخر غير الواجب كسائر المصالح الداعية إلى الأمر، فلو لزم قصد داعي الأمر أيضاً وجب قصد إيقاع الواجبات النفسية أيضاً بداعي الأمر النفسي بوصف كونه نفسياً أو بوصف كونه ناشئاً عن المصلحة الفلانية، ككون الفعل مقرّباً مثلاً.

اللازم باطل بالبديهة، فالملزم مثله، والملزمة واضحة.
هذا غاية ما يمكن أن يقال في الاستدلال بذلك القول، لكن سترعف ضعفه مما سيأتي منا.

(١) منهم فخر الدين (قده): حيث قال: (أن من كان بالعراق يوم التحرر يجوز له الوضوء لظروف الحال، وبصريح منه ذلك، مع أنه غير عازم على الحال، فإنه غير منمكـن منه في ذلك اليوم). لمحـره عـفـاـهـ عـنـهـ.

لنا على ما اخترناه وجهان:

الأول - أنَّ الذي يستفيد وجوبه العقل من وجوب ذي المقدمة إنما هو عنوان المقدمة لا غير، فإنه لما رأى أنَّ ذا المقدمة لا يحصل إلا بإيجاد ما يتوقف عليه، فيحکم لذلك بالملازمة بين وجوبه ووجوب ما يتوقف عليه من حيث إنه المتوقف عليه الواجب، لاجب ذات المقدمة وإن كانت هي لا تنفك في الخارج عن ذلك العنوان، ويسقط بها الوجوب الغيري كيف ما اتفقت إذا لم تكن من العبادات، أو كانت منها لكن يمكن إيقاعها على وجه الطاعة المحفقة للعبادية إذا تعلق بها أمر آخر نفسي وجولي أونديي بأن يؤمن بها لداعي ذلك الأمر.

لكن الكلام ليس في السقوط ولا في تحقق الامتثال مطلقاً^(١)، بل في تحقق الامتثال من جهة وجودها الغيري كما أشرنا إليه سابقاً، فإذا كان عنوان الوجوب الغيري هو المقدمة - لا الذوات التي هي مصاديقها - يتوقف^(٢) صيورة الإيتان بتلك الذوات امتثالاً وإطاعة لذلك الأمر على إيجادها بعنوان المقدمية، فإن الامتثال لا يحصل إلا بإيتان الفعل بالعنوان الذي تعلق الأمر به بذلك العنوان؛ إذ لو قصد غير ذلك العنوان من سائر العناوين الصادقة على هذا الفعل لم يكن آتياً بالفعل لداعي ذلك الأمر؛ إذ المفروض تعلقه بالعنوان الذي لم يقصد حصوله، فلا يعقل كون ذلك الأمر داعياً لإيجاد الفعل بغير هذا العنوان، بل إنما هو داعٍ لإيجاده بالعنوان الذي تعلقت به لا غير، فإذا لم يقع الفعل بداعي ذلك الأمر فلا يقع امتثالاً له جدأً، فإذا لزم قصد ذلك العنوان - أي عنوان المقدمة -

(١) ويؤكد عدم إمكان تحقق الامتثال والطاعة بمجرد الإيتان بالمقدمة - مع عدم العزم على ترتيب ذيها عليها فيما إذا كان عازماً على ترك ذي المقدمة بالمرة أو شاكاً في الإيتان به بعدها - أنه متغير في الإيتان بها في تبنك الصورتين بالنسبة إلى ذي المقدمة، ولا يعقل اجتناع التجري مع الامتثال والطاعة بالضرورة، لمحرره عفواً عنه.

(٢) في الأصل: فيتوقف..

فلا ريب أنَّ قصده عبارة عن إيجاد الفعل بقصد التوصل به إلى ذلك الغير، وإنَّ لم يكن قاصداً له البتة.

لا يقال: إنَّ الذي ذكرت من لزوم قصد التوصل راجع إلى ما سيأتي من التفصيل بين وجوب المقدمة الموصلة وبين غيرها؛ لأنَّ المراد بالمقدمة الموصلة في التفصيل الآتي هي ما يتربَّ عليها ذوها في الخارج سواء كان إيجادها بقصد التوصل إلى ذتها، أولاً.

والذى نقوله في المقام إنَّا هو لزوم قصد التوصل في تحصيل الامتثال سواء ترتب عليها ذوها في الخارج أيضاً، أو لم يترتب لمانع من الموانع بحيث لو أتى بالمقدمة بقصد الترتب والتوصُّل بها إليه لوقع ذلك امتثالاً وإطاعة، ولو لم يترتب عليها ذوها بعد في الخارج لمانع، فain هذا من التفصيل الآتي؟!

فإنْ قيل: إنَّ الذي ذكرت إنَّا يتمَّ في المقدّمات التي هي من العبادات، ولم يأت المكلَّف بها لداعي أوامرِ النفسية إذا كانت هي مأموراً بها بالأمر النفسي، أو لم يكن لها أمر آخر أصلًا فإنَّ سبيل وقوعها عبادة منحصر في إيجادها بقصد الترتب والتوصُّل به إلى الغير، فيجب إتيانها بهذا القصد، وإنَّ لم يأت بالمقدّمات؛ حيث إنَّ وقوعها على جهة الطاعة والعبادة مأخوذ في مطلوبيتها الغيرية ومقدميتها.

وأمَّا في المقدّمات التوصيلية الموجب فعلها كيف ما اتفق لسقوط الأمر الغيري عنها فلا يلزم فيها ذلك فان المطلوب فيها إنَّا هو ذوات تلك المقدّمات، وإنَّ لم يكن معنى لكونها مسقطة: إذ لا يعقل كون غير المطلوب مسقطاً للطلب، فسقوط الطلب بذواتها كاشف عن أنَّ المطلوب هي، فيحصل الامتثال والطاعة بإيجادها كيف ما اتفقت؛ إذ الامتثال ليس إلا إيجاد المأمور به على وجهه.

قلنا: إن المقدمات التوصيلية وإن كان بإيجادها كيف ما اتفقت مسقطاً للأمر الغيري بها، إلا أن السقوط أعم من حصول الامتثال؛ إذ الأول يتوقف على إيجاد المأمور به على وجه يحصل به الفرض الداعي إلى الأمر به في نظر الآخر، وحصل بمجرد وقوع العمل على هذا الوجه، بخلاف الثاني، فإنه يتوقف مضافاً إلى توقفه على ما ذكر على شيء آخر.

الآتى أنه لو أمر مولى عبده بإتيان الماء، وكان غرضه رفع العطش عن نفسه، فأنتى به العبد بتشهئ نفسه، لا لداعي أمر المولى، لا يبقى بعده وجوب إلitan الماء، بل يسقط بحصول غرض المولى بذلك الإتيان، مع أنه لم يمتثل ولم يُطع قطعاً.

فنقول: المقدمات التوصيلية نمنع كون المطلوب فيها نفس الذوات أولاً، بل المطلوب إنها هو عنوان المقدمة الصادق عليها كما في المقدمات التعبدية أيضاً، فحيثند يتوقف وقوعها على وجه الامتثال على قصد ترتيب ذيها بتقريب ما مر.

وأما سقوط الأمر عنها بعد إتيانها بدونه فهو لحصول الفرض، وهو التوصل، لا الامتثال.

ونسلّم كون المطلوب فيها هي الذوات ثانياً، لكن بمجرد الإتيان بها كيف كان لا يحصل الامتثال وإن كان يسقط الأمر لحصول الفرض.

وبالجملة: سقوط الأمر أعم من حصول الامتثال، فإن الأول - كما عرفت - يحصل بحصول الفرض، والفرض قد يكون أعم من الامتثال، كما أنه قد يكون أعم من المطلوب أيضاً كأهمية المطلوب من الامتثال كذلك؛ بمعنى أنه قد يكون المطلوب أعم مما يتحقق به الامتثال بحيث لا يلزم من وجوده تتحققه.

أما أهمية الفرض من المطلوب فهو كما في الواجبات التوصيلية التي تحصل بإيجادها بأي وجه اتفقت كفسل التوب - مثلاً - حيث إنه يحصل بدون

قصد القرية، بل بلا قصد وشعور كالثائم، بل يحصل بفعل الغير بحيث يسقط الأمر، فإنه لا ريب أنه لا يعقل أن يكون المطلوب هو غسل الثوب من المكّلّف حتى في حال الغفلة والذهول والنوم؛ إذ لا يعقل تكليف الغافل، بل الطلب متعلّق به حال الذكر والالتفاتات، لكن الغرض ليس غسل الثوب في حال الذكر بل أعمّ، فلذا يسقط الأمر بإيجاده كيف ما اتفق.

وكيف كان ، فتحقيق الكلام في الوجه المذكور لتوقف الامتثال على قصد الغير في الواجبات الغيرية: أنَّ الفعل الذي يصدق عليه عناوين متعددة إذا تعلّق به الأمر بأحد تلك العناوين، فلا يخلو الحال من أنه إنما أن يتوقف^(١) تتحقق ذلك العنوان على قصده كما في القيام؛ حيث إنّه مشترك بين عناوين التعظيم

(١) إعلم أنَّ الوجه الأول من دليل المختار إنما هو مبني علىأخذ الغيرية والمقدمة في عنوان الأمر الغيري كما عرفت؛ بمعنى أنَّ المأمور به هو هذا العنوان، وهو كان يقتضي قصد الغير في مقام الامتثال كما علمت.

ويمكن أن يجعل الغيرية من خصوصيات الأمر الغيري؛ بأن يقال: إن المأمور به هي ذات المقدمة لكن الأمر بها إنما تعلّق بعنوان الغيرية؛ بمعنى أنَّ الأمر طلبها لأجل التوصل بها إلى الغير، وغرضه من ذلك الأمر هذا، فعلن هذا لا يصدق الامتثال إلا بالإتيان بها على طبق غرضه، فإنْ معنى الامتثال بالفارسية حقيقة: (خواهش مولا را بعمل آوردن است)، وهذا إنما يصدق إذا أنت بالمأمور به بعنوان تحصيل غرض المولى، فيتوقف صدق الامتثال في المقام على الإتيان بالمقدمة لأجل التوصل بها إلى الغير، فإنه هو الغرض الداعي للأمر بها، وهذا القصد لا يمكن إلا بقيد الإتيان بذلك الغير.

فظهور أنَّ وجوب القصد إلى الغير في تحقق الامتثال لا يتوقف على كون عنوان الأمر الغيري هو عنوان المقدمة، بل يجب من تجريده عن ذلك العنوان أيضاً لما عرفت الآن، فذلك وجه ثالث لما اخترناه.

ثم إنَّ الوجه الثاني المذكور في المتن غير متفرّع على خصوص شيء من التقديرتين المذكورتين، بل يجري على كل واحد منها، فافهم، لمحرره عفا الله عنه.

والاستهزاء - مثلاً - ولا يتحقق شيء من ذينك العنوانين إلا بقصده، أو لا يتوقف.

لا شبهة في وجوب قصد ذلك العنوان على الأول سواء كان الأمر به تعبدياً أو توصلياً؛ إذ على الثاني لابد من إيجاد نفس المأمور به لا محالة، والمفروض أنه لا يحصل إلا بقصده.

وأما على الثاني فإذا كان الفعل من العبادات أو من المعاملات لكن أراد المكلَّف الإيتان به على وجه العبادة والطاعة، فلا ينبغي الإشكال أيضاً على توقف حصول الامتثال والطاعة على قصد ذلك العنوان الذي تعلق الأمر بالفعل من جهة ذلك العنوان^(١) بحيث يكون الداعي والمحرك له إلى إيجاد ذلك تحصيل ذلك العنوان.

وذلك لأنَّ الإيتان بالفعل لداعي أمر المولى معتبر في تحقق الامتثال والطاعة بالضرورة، فلا يحصل الفعل في الخارج على وجه الطاعة إلا بأن يكون الداعي إلى الإيتان به هو أمر المولى، ولا ريب أنه لا يعقل كون الأمر داعياً ومحركاً للمكلَّف إلى إيجاد وتحصيل غير العنوان الذي تعلق هو به، بل إنَّا هو محرك له إلى إيجاد وتحصيل العنوان المتعلق هو به لا غير.

الآن ترى أنه لو أمر مولى عبده بالقيام بعنوان التعظيم لزيد عند مجئه، فإذا جاء زيد قام العبد لا لأجل تحصيل ذلك العنوان، بل لرفع التعب عن نفسه أو للإنتهاز أو لغير ذلك من العنوانين الصادقة على القيام لا يُعد ممثلاً ومطيناً أصلاً، وكذا لو أمره بقتل عدوه، فقتله لا لكونه عدواً لモلاه، بل لأجل كونه عدواً لنفسه، فإذا ثبت توقف الامتثال على قصد عنوان الأمر فلا بد من قصده. ثم إنَّ ذلك العنوان قد يكون من المفاهيم المستقلة الغير متوقفة على

(١) كذا في الأصل، والأجود هكذا:...من جهة...

ملاحظة أمر آخر فلا حاجة إذن إلى أزيد من قصد نفس ذلك العنوان، كما هو الشأن في الواجبات النفسية، وقد يكون من المفاهيم الغير المستقلة الحاصلة في غيرها كالمعاني الحرفية، فيتوقف قصد ذلك العنوان على قصد ذلك الغير أيضاً، فإنَّ التَّبَعَّةَ - والتَّطَفُّلَ - مأخوذة في ذلك العنوان حينئذ، ومن المعلوم أنه لا يمكن قصد التابع بما هو تابع إلا بقصد متبعه، فيجب حينئذ - زائداً على قصد الإتيان بذات ذلك العنوان - القصدُ إلى ذلك الغير الذي أخذت التَّبَعَّةَ بالنسبة إليه. وبعبارة أخرى: إنه إذا كان ذلك من الأمور التَّبَعَّةَ فالتابعية مأخوذة في حقيقته وواقعه، فيجب قصد الغير الذي لوحظت التَّبَعَّةَ بالنسبة إليه، وإن لم يكن قاصداً لذلك العنوان؛ إذ المفروض اعتبار التَّبَعَّةَ في حقيقته، وقد مرّ وجوب القصد إلى عنوان المأمور به في مقام الامتثال.

فإذا علم ذلك فنقول: إنه لا ريب أنَّ الواجبات الغيرية بأسرها إنما يكون العنوان للأمر الغيري فيها هو عنوان المقدمة والتوصل بها إلى الغير، فتكون هي بأسرها من الأمور التَّبَعَّةَ بالنسبة إلى الواجبات النفسية التي هي مقدمات لها، فيتوقف الإتيان بها على وجه الطاعة على قصد تلك الواجبات النفسية أيضاً بالتقريب المتقدم^(١).

(١) إعلم أنَّ الإتيان بالمقدمة وإيجادها: تارة يكون على وجه أخذ المقدمة عنواناً مستقلاً ومعنى اسميًّا، وهو بأن يكون الفرض ذات المقدمة، ويكون المحرّك لإيجادها هي - لا عنوان المقدمة، وإن كانت هي صفة لازمة لها لا تنفك عنها - وحاصل ذلك: أنه يأتي بما يعلم أنَّ من خواصه التوصل إلى واجب آخر، لا أنه يأتي به لأجل التوصل به إلىه. وأخرى تكون على وجه أخذها بعنوان الآلية والتَّبَعَّةَ التي هي من قبيل المعنى الحرفى، وهذا إنما يكون بأن يأتي بِالشَّيْءِ لأجل التوصل إلى الغير؛ بأن يكون الداعي إلى إيجاده ذلك لا غير، وهذا هو معنى كون الداعي هو عنوان المقدمة الذي قلنا بلزمته في مقام الامتثال. لمحررها عفا الله عنه.

الثاني^(١) - أنه لا شبهة أنَّ الأمر الغيري المتعلق بالمقَدَّمات إنَّا هو شأن من شؤون الأمر بذِي المقدمة وشعبة من شعبه، فإنَّ العقل إنَّا يأخذه منه، فيكون حقيقة امتناله امتنال ذلك الأمر المتعلق بذِي المقدمة، فيجب حينئذ قصدُ ذلك الأمر.

هذا ما يحضرنا من الوجه لما صرنا إليه، المعتمد هو الوجه الأول، وبعده **الثاني**، فافهم.

ثم إنَّه يُشكِّلُ الأمر على ما اخترناه في الحكم بصحة وضوه من توْضَأَ بعد دخول وقت العبادة الواجبة المشروطة بالطهارة إذًا م يكن عازماً على فعل تلك العبادة في ذلك الوقت أصلًا، أو كان لكن [لا] بهذا الوضوء، بل قصد بذلك الوضوء غاية أخرى غير الإيتان بتلك العبادة؛ حيث إنَّ صحته متوقفة على وقوعه على وجه الامتنال والطاعة، والمفروض أنَّه لم يأتِ به بعزم التوصل به إلى ما هو مقدمة له، فلم يقع بداعي ذلك الأمر المقدمي الناشيء من الأمر بتلك العبادة فلم يقع طاعة من تلك الجهة بمقتضى ما اخترناه^(٢).

وأمَّا ايقاعه بداعي أمره الاستحبابي ليقع صحيحًا من هذه الجهة فهو غير ممكن؛ إذ بعد تعلُّق الأمر الوجهي به - وهو الأمر المقدمي الناشيء من الأمر

(١) [أي] الوجه الثاني، [كما في هامش الأصل].

(٢) ثم إنَّه تظهر الشمرة بين القولين في الواجبات التي هي من العبادات، وكان جهة الامتنال فيها منحصره في الأمر الغيري؛ لأنَّ لم يكن لها أمر من جهة أخرى أصلًا - لا وجوباً ولا ندبًا - بل أمرها منحصر في المقدمي، فمعنى ما اخترناه لا تقع هي صحيحة إلا بقصد الإيتان بما تكون هي مقدّمات له، وعلى القول الآخر تُصْحَّ بدون ذلك القصد أيضًا.

وكذلك تظهر الشمرة المذكورة في الوجبات التي هي من العبادات إذا كان لها أمر من غير جهة المقدمة أيضًا، لكن المكلَّف لم يأتِ بها لداعي ذلك الأمر، بل لداعي أمرها المقدمي. وقد أشير إلى تلك الشمرة في طي كلماتنا المتقدمة، وإنَّا أردنا بذلك توضيحاً لما

بتلك العبادة - لا يعقل بقاء ذلك الأمر الندي لأدائه إلى التناقض لاستلزماته اجتماع حكمين متناقضين في موضوع واحد في آن واحد؛ نظراً إلى أنَّ الموضوع حقيقة واحدة على المختار، وليس كالغسل ليكون بالنظر إلى كلَّ واحدة من الغايات حقيقة على حدة؛ حتى يمكن بقاء أمره الاستحبابي إذا أراد به غاية أخرى، فلا يكون إذن أمر ندي حتى يمكن إيقاعه بداعيه ليقع صحيحاً من جهته، فلم يبقَ جهة صحة لذلك الموضوع أصلًا.

لَكِنَ التَّحْقِيقُ اِنْدِفَاعُهُ: بِأَنَّ اِرْتِفَاعَ الْأَمْرِ النَّدِيِّ قَدْ يَكُونُ بِاِنْتِفَاءِ
الْمُصْلَحَةِ وَالْجَهَةِ الْمُقْتَضِيَّةِ لَهُ بِالْمَرْأَةِ، وَقَدْ يَكُونُ لِزَاحِمَةً الْأَمْرِ الْوَجُوبِ لَهُ مِنْ حِيثِ
مَنَافَاتِ^(١) فَصَلَهُ لِفَصَلِهِ مَعَ بِقَاءِ الْمُصْلَحَةِ وَالْجَهَةِ الْمُقْتَضِيَّةِ لَهُ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ
أَوْلَأَ، كَمَا هُوَ الْحَالُ فِيهَا نَحْنُ فِيهِ؛ ضَرُورَةُ أَنَّهُ لَا مَنَافَةَ بَيْنَ الْمُصْلَحَةِ الْمُقْتَضِيَّةِ
لِلْوَجُوبِ وَبَيْنَ الْمُصْلَحَةِ الْمُقْتَضِيَّةِ لِلْاسْتَحْبَابِ^(٢)، بِلَ الْأُولَى مُؤْكَدَةُ الْثَّانِيَةِ جَدًّا،
وَلَا بَيْنَ الْثَّانِيَةِ وَبَيْنَ الْأَمْرِ الْوَجُوبِيِّ قَطْعًا.

وَإِنَّا الْمَنَافَةَ بَيْنَ نَفْسِ الْأَمْرَيْنِ مِنْ جَهَةِ تَنَافِيِ فَصْلَهُمَا وَدُمَّ إِمْكَانِ تَحْقِيقِ
الْأَمْتَشَالِ مِنْ جَهَةِ الْاسْتَحْبَابِ إِنَّا هُوَ فِي الصُّورَةِ الْأُولَى، وَأَمَّا فِي الْثَّانِيَةِ فَهُوَ
يَحْصُلُ بِالْإِتِّيَانِ بِالْفَعْلِ لِدَاعِيِ الْمُصْلَحَةِ وَالْجَهَةِ الْاسْتَحْبَابِيَّةِ؛ بِأَنَّ يَفْعَلَهُ لِأَجْلِ
تَحْصِيلِ تَلْكَ الْمُصْلَحَةِ، فَإِنَّهُ إِذَا كَانَ اِرْتِفَاعُ الْأَمْرِ مِنْ جَهَةِ مَانِعِ خَارِجيِّ بِقَاءِ
الْمُصْلَحَةِ الْمُقْتَضِيَّةِ لَهُ لَمْ يَكُنْ الْمُحْبُوبَيَّةُ سَاقِطَةً عَنِ ذَلِكَ الشَّيءِ، بِلَ هُوَ فِي تَلْكَ

→ أُشَيرُ إِلَيْهِ. لِمُحَرَّرِهِ عَفَا اللَّهُ عَنْهُ.

(١) فِي الْأَصْلِ: تَنَافِي.

(٢) وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمُصْلَحَةِ الْاسْتَحْبَابِيَّةِ إِنَّا هُوَ بِحِيثِ تَقْتَضِي رِجْحَانَ الْفَعْلِ، لَكِنَ لَيْسَ بِمُثَابَةِ
تَقْتَضِيَ الْمَنْعِ مِنَ التَّرْكِ، فَدُمَّ الْمَنْعِ مِنَ التَّرْكِ فِي الْمُسْتَحْبَبِ لِعدَمِ الْمُقْتَضِيِّ لِلْمَنْعِ، وَالْمُصْلَحَةِ
الْوَجُوبِيَّةِ هِيَ بِمُثَابَةِ تَقْتَضِيَ كُلَّ الْأَمْرَيْنِ، فَتَفَارِيَ الْمُصْلِحَتَيْنِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمَنْعِ مِنَ التَّرْكِ مِنْ
بَابِ اِقْتِصَادِ أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ لِشَيْءٍ وَدُمَّ اِقْتِصَادِ الْآخَرِ لَهُ، وَلَا شَبَهَةُ فِي دُمَّ التَّنَافِيِّ بَيْنَهُمَا.
←

الحال أيضاً محبوب للأمر، والإتيان به مطابق لغرضه، فيعد ذلك لذلك إطاعة وامتثالاً.

وبالجملة: الإطاعة لا تنحصر في صورة وجود الأمر فعلًا، بل تعم صورة وجوده الشأنى.

وبعبارة أخرى: الإطاعة - والامتثال - تدور مدار صدق التعبد الذي معناه بالفارسية: (بندگی کردن)، وهذا إنما يكون بالإتيان بفرض المولى^(١). والإتيان بالفعل في صورة وجود الأمر فعلًا إنما يعد إطاعة لكونه إتياناً لغرضه تحصيلاً له، وهذا موجود في صورة عدم الأمر معبقاء المصلحة والمحبوبية، فافهم.

بقي هنا شيئاً ينبغي التنبيه عليهما:

الأول - أنه إذا علم وجوب شيء من العبادات وتردد بين كونه نفسياً أو غيرياً فمقتضى قاعدة الشغل الإتيان به على وجه جامع للامتثال الغيري أيضاً، وهو إنما يكون بالقصد إلى إبعاد ما يحتمل كونه مقدمة له أيضاً، فإنه لو اقتصر على امتثال الغيري أو النفسي لا يقطع بوقوع الفعل على وجه الطاعة والامتثال؛ لاحتمال عدم ذلك الوجوب الذي يأتي بالفعل لأجله، ومعه لا يقع الامتثال من جهة؛ إذ هو يتقوّم بأمررين: وجود الأمر واقعاً، وإيقاع الفعل بداعيه، فإذا لم يقطع بوقوعه على وجه الطاعة على فرض الاقتصر، فيجب عليه الجمع بين وجهي الامتثال تحصيلاً للبراءة اليقينية.

→ لمحرره عفا الله عنه.

(١) وبعبارة أخرى: (إينكده امتثال حقيقة عمل بمدل واستهای مولا است وما دام يکه مصلحت استحباییه باقی است إشتهای مولا باقی است بحیثی که هرگاه ممکن بود أمر او بمقتضای این مصلحت از جهت اجتماععش با جهت أمر وجوبي أمر میکرد لكن عدم أمر بجهت عدم امکان دو أمر است). لمحرره عفا الله عنه.

ومن هنا تبين الفرق بين صورة الشك والتردد في كون الشيء واجباً نفسياً أو غيرياً وبين صورة العلم بكونه واجباً من جهتين، فإنَّ الأمر من كل واحد منها محزٍ، فيكون الاقتصر على الامتثال من تلك الجهة محققاً لوقوع الفعل على وجه الطاعة قطعاً.

فإن قيل: إنه كما يجب مراعاة جهة الغيرية وامتثالها كذلك يجب مراعاة جهة النفسية وامتثالها، وهاتان الجهتان متضادتان لا يمكن اجتاعهما في القصد، فلا يمكن الجمع بين الامتثالين في إيجاد واحد للفعل، بل يجب تارة إيجاده بعنوان كونه واجباً نفسياً، وأخرى بعنوان كونه غيرياً.

قلنا: إنَّ المطلوبية نفسها ليست بشرط عدم الغير، بل إنَّها هي لا بشرط، فلا ينافي قصد الغير أيضاً، وإلاً لما جاز القصد إلى فعل واجب نفسي آخر فيما بعد حين الاستغلال بواجب نفسي، وهو باطل بالضرورة.

فإن قيل: إنَّ مجرد القصد إلى فعل الغير ليس محققاً للامتثال الغيري، بل إنَّها يتحقق إذا كان على وجه يكون هو المحرّك لإيجاد هذا الفعل، وإنَّ لم يكن إيجاده إتياناً بعنوان المقدمة من حيث المقدمية، وقد مرَّ لزوم الإتيان به بهذا العنوان في مقام الامتثال، فلا بدَّ حينئذٍ أيضاً من تكرار العمل كما مرَّ.

قلنا: إنَّ ما ذُكر إنَّها هو مسلَّم في صورة العلم بكون ذلك مقدمة لذلك الغير، وأماماً في مقام الشك فيكفي مجرد قصد الإتيان به أيضاً.

أقول: وللنفس في ذلك الأمر تأمل وتزلزل، فالاحوط هو التكرار على الوجه المذكور.

ثم إنَّه يُشكّل الأمر في العبادات المرددة بين الأقل والأكثر الارتباطين من الأجزاء على القول بالتمسّك بأصالة البراءة في الزائد المشكوك فيه، فإنَّ الأجزاء الباقية المتيقنة مرددة بين كونها واجبة نفساً وبين كونها واجبة مقدمة

للكل المؤلف منها ومن الأجزاء الباقيه المنفيه بأصاله البراءة؛ ضرورة أن أصاله البراءة إنما تنفي التكليف والعقاب عن الزائد المشكوك فيه، ولا تصلح لتعيين المأمور به حتى يثبت بها كون المأمور به هي الأجزاء والشرائط الباقيه، فيثبت بذلك كون تلك الباقيه واجبة نفسها.

وحاصل الإشكال وخلاصته: أنه بعد البناء على عدم الإيتان بالأجزاء المشكوك فيها اعتقاداً على أصاله البراءة لا يعقل تحقق الامتثال الغيري وإن بني على الإيتان بها أيضاً فهو راجع بالأخره إلى الالتزام بمقتضى الاحتياط لا أصاله البراءة.

لكن التحقيق: أن هذا الإشكال إنما يرد على من تمسك بالبراءة في الزائد مع التزامه بكون الأقل منجزاً^(١) على كل تقدير حتى على تقدير كون الواجب في الواقع هو الأكثر، لكن على المختار - من أن التكليف به إنما يكون منجزاً موجباً لاستحقاق العقاب على الترك لو كان الواجب في الواقع هو لا الزائد، ولزوم الإيتان به إنما هو لأجل تمامية الحجّة بالنسبة إليه وقامه لو كان الواجب هو في الواقع، وعدم معدورية المكلف على تركه لو صادف كونه هو الواجب لذلك - فلا مجال لهذا الإشكال أصلاً، فإنما مأمونون بحكم العقل من العقاب على الأكثر لو كان هو المكلف به في الواقع مع عدم بيانه لنا، والتکلیف بالباقي واستحقاق العقاب عليه - من جهة كونه جزء من ذلك الأكثر - غير معقول بعد ارتفاع التكليف والعقاب عن الأكثر، فلا يجب علينا مراعاة الجهة الغيرية في تلك الأجزاء المتبقية الباقيه - وهي الأقل - حتى يجب علينا قصد ما يتحمل كون ذلك مقدمة له ليرد الإشكال، وإنما الواجب علينا بحكم العقل

(١) يعني استحقاق العقاب على تركه على كل تقدير. لحرره عفوا عنه.

مراقبة جهة وجوبه النفسي، فيأتي به حينئذ لداعي وجوبه النفسي الاحتمالي^(١)، فافهم.

الثاني^(٢) - أنه هل الحال في مستحبات الغيرية - من جهة توقف تحقق الامتثال على قصد الغير وعدمه - هي الحال في الواجبات الغيرية، أو لا؟. لا شبهة في عدم حصول الامتثال إذا أتني بها مع العزم على ترك ذلك الغير بالمرة، أو على عدم إيجاده بها، وأما إذا أتني بها لأجل احتمال فعل ذلك الغير به فيما بعد فقال سيدنا الأستاذ - دام ظله -: (لا يبعد صدق الامتثال بذلك). ولا يرد عليه ما يرد على الواجب الغيري في هذه الصورة من عدم إمكان اجتماع التجري مع الإطاعة، فإنه لا يجري في المندوبات أصلًا؛ للإذن في تركها، فلا مانع من تلك الجهة.

لكن للنفس في ما اختاره - دام ظله - تأمل وتزلزل.
 ثم إنه لا بأس بالتتبّيه على أمرین - قد علما إيماء من مطاوي كلماتها السابقة^(٣) مع زيادة على بعض منها :-
الأول - أن الشمرة بين القولين - في قصد الغير في الواجب الغيري في مقام الامتثال - تظهر في العبادات التي كان جهة امثاثها منحصرة في الغيري -

(١) ثم إنه قد يكون الشيء واجباً نفساً ولأجل الغير كما في الاعتقاد بأصول الدين، فحينئذ إذا كان من العبادات أو أراد إيقاعه على وجه الطاعة إذا كان من التوصيات، فيكفي فيه إيقاعه بداعي أمره النفسي أو الغيري على الوجه المتقدم على سبيل من الخلو، وليس كصورة التردد والشك بين كونه نفسياً أو غيرياً حتى يجب الجمع بين الامتنابلين لما قد مر سبقاً، فراجع. لمحرر عفا الله عنه.

(٢) أي (الشيء الثاني). على ما جاء في هامش الأصل.

(٣) وكذلك مما مرُّ من بعض المواضي. لمحرر عفا الله عنه.

يعنى انه ليس لها أمر سوى الغيري - أو غير منحصرة فيه، لكن المكلف لم يُرِدْ إيقاعها وامتثالها من غير جهة الوجوب الغيري:
فعلى ما اخترناه من لزوم قصد الغير حينئذ لا يقع الفعل إطاعة أصلًا
إذا لم يكن مع ذلك القصد.

وعلى القول الآخر يقع طاعة حينئذ، فيكون مبرًّا للذمة ومحققًا لشرط تلك العبادة المشروطة بذلك الفعل.

ومن أمثلة ذلك - التي ذكرها بعضهم، بل جُمِعَ على ما نُسِبُ إلىهم - وضوء من عليه قضاء الصلوات مع عدم إرادته لفعلها بذلك الوضوء، بل إرادته غایة أخرى غير الإتيان بها كأن فعله للزيارة أو لقراءة القرآن ونحوهما، وهذا مما انحصرت جهة الامتثال فيه في الوجوب الغيري، فإن الظاهر أن الوضوء حقيقة واحدة مع تعدد غايياتها، وليس هو لغاية معينة مخصوصة حقيقة غيره مع غایة أخرى^(١)، كما أن الحال في الفسل كذلك؛ حيث إنه بالنسبة إلى كل غایة حقيقة مغایرة له بالنسبة إلى غایة أخرى، ففسل الجنابة غير غسل الزيارة، وهو ليس الميت غيره للحيض أو النفاس أو الاستحاضة، بخلاف الوضوء؛ حيث إنه مع كل غایة حقيقة متّحدة معه غایة أخرى^(٢)، ولا ريب أنه إذا كان حقيقة

(١) ولذا قال ثانى الشهيدين (قدهما) - في الروضة في مبحث الوضوء بعد ذكر لزوم نية القربة فيه كما في امثاله - : (وكذا تميّز العبادة عن غيرها حيث يكون الفعل مشتركاً، إلا أنه لا اشتراك في الوضوء حتى في الوجوب والندب؛ لأنّه في وقت العبادة الواجبة المشروطة، به لا يكون إلا واجباً، وبدونه ينتفي). انتهى كلامه.

وأشار بقوله: (إلا أنه لا اشتراك في الوضوء...) إلى آخر ما ذكره: إلى رد الشهيد الأول (قد) حيث إنه غير بنيّة الوجوب أو الندب في الوضوء. لمحاربه عفا الله عنه.

(٢) لا تخلو العبارة من تشويش، وسليمها هكذا: حيث إنه مع كل غایة حقيقة واحدة متّحدة مع غایة أخرى.

واحدة فلا يعقل بعد تعلق الوجوب الغيري به ثبوت حكم آخر نديي كما مرّ سابقاً، بل الأمر الفعلى به إنّما هو الغيري لا غير، فيكون جهة الامتنال فيه إذن منحصرة في الغيري.

نعم يجري فيه التوجيه المتقدّم لصحة وضوء من توّضاً بعد دخول وقت العبادة الحاضرة مع عدم إرادته لفعل تلك العبادة بذلك الوضوء، فلا تغفل.

الثاني - أنه لا يختص الإشكال المتقدّم في الوضوء بعد دخول وقت العبادة الحاضرة المشروطة به إذا لم يُرد به إيقاع وإيجاد تلك العبادة بالوضوء فقط، بل يجري في كلّ غسل من الأغسال المشروطة بها العادات الواجبة بعد دخول وقتها إذا وقعت تلك الأغسال لا لإتيان تلك العادات، فإنّ كلّ واحد من تلك الأغسال حقيقة واحدة بالنسبة إلى [ما] قبل دخول وقت العبادة المشروطة به [ما] بعده، ويكون مستحبّاً في الأول وواجباً في الثاني من باب كونه مقدمة للواجب، ففي الثاني لا يعقلبقاء الأمر الاستحباطي فيه: لما مرّ في الوضوء بعد دخول الوقت، فغسل الجنابة - مثلاً - قبل دخول العبادة المشروطة به مستحبّ، وبعده واجب مقدمة لها لا غير، فيجري فيه الإشكال المتقدّم في الوضوء إذا لم يقصد به الإتيان بتلك العبادة المشروطة به، لكنّه مدفوع بما مرّ في دفعه عن الوضوء، فتدبر.

[المقدمة الموصلة]

ثم إنَّ ممَّا يتعلَّق بالوجوب الغيري أنه ذهب بعض متأخري المتأخرین^(١) إلى أنَّ مقدمة الواجب لا تتصف بالوجوب والمطلوبية - من حيث كونها مقدمة - إلا إذا ترتب عليها وجود ذي المقدمة، لا بمعنى أنَّ وجوبها مشروط بوجوده، بل بمعنى أنَّ وقوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب، حتى أنها إذا وقعت مجردة عنه تحرَّدت عن وصف الوجوب والمطلوبية لعدم وجودها على الوجه المعتبر، فالتوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها، لا شرط الوجوب.

وحاصل مرامه: أنَّ الواجب بالوجوب الغيري ليس مطلق المقدمة - أي ما يتوقف عليه وجود الغير - بل فرد خاص منه، وهو ما يتعقبه ذو المقدمة، ويوصل به إليه ولو بضميمة ومعونة أمور أخرى^(٢).

وبرهانه على ذلك حقيقة هو الذي اختاره في تعريف الواجب الغيري. والفرق بينه وبين النفي أنَّ التوصل بالواجب الغيري إلى ما يكون مقدمة له مأخوذ فيه على وجه التقييد؛ بمعنى أنَّ موضوع الوجوب الغيري

(١) وهو صاحب الفصول (ره) في كتابه: ٨١ و ٨٦ في التبيه الأول.

(٢) قولنا: (لو بضميمة ومعونة أمور أخرى) يعني أنَّ مراده ليس وجوب ما يكون علة تامة لوجود ذي المقدمة حتى ينحصر الوجوب الغيري - على هذا^(٣) - فيها، بل مراده ما يوجد بعده ذو المقدمة ولو بمعونة أمور أخرى. لمحررِه عفا الله عنه.

(٣) هنا كلامتان في الأصل غير مقومتين أثنيتاها استظهاراً.

إنما هو ما يتوصل به إلى الغير من حيث كذلک، ويكون الداعي والحاصل على الوجوب الغيري أيضاً هو التوصل إلى الغير، وبذلك يُفرَّق بين الواجب الغيري والنفسي؛ حيث إنَّ الحاصل في كل منها إنما هو التوصل إلى شيء آخر وتحصيله، وهو في الواجب الغيري هو وجود ذي المقدمة، وفي النفسي الغایات الداعية إلى الأمر به، إلا أنَّ الحاصل - وهو التوصل - مطلوب أيضاً وأما خارج عن المطلوب موضوع الطلب في الوجوب الغيري دون النفسي، فإنه فيه خارج عن المطلوب موضوع الأمر، بل الموضوع فيه إنما هو الفعل بدون تقبيده بذلك.

والوجه الثالثة التي ذكرها المستدلُّ في هذا المقام كلها راجعة إلى ذلك

وشهادته عليه:

وحاصل أولاً - أنَّ المحاكم بوجوب المقدمة إنما هو العقل لا غير، والذي يحکم هو بوجوبها ليس مطلق المقدمة، بل ذلك المقدار - أي ما يُوصل بها إلى الغير - فموضوع الوجوب الغيري هو ذلك لا غير.

وحاصل ثانيها - بتوضیح مِنَّا: أنه يجوز عند العقل تصریح الأمر الحکیم بعدم وجوب غير ما يتوصل به إلى الغير، ولا يعلم التناقض بينه وبين أمره بذی المقدمة، بخلاف تصریحه بعدم وجوب ما يتوصل به إليه، فإنه مناقض لأمره بذی المقدمة.

وأيضاً لو كان الموضوع في الوجوب الغيري هو مطلق المقدمة، ولم يلحظ فيه غير جهة المقدمة لقبح ذلك التفصیل؛ إذ لا اختصاص للموصولة من المقدمات على غيرها حيثند فيها يكون المناط في موضوع الوجوب الغيري، والموجود من المزية فيها غير ملحوظة فيه أصلًا بالفرض.

وحاصل ثالثها - دعوى شهادة الوجدان على أنَّ الموضوع لذلك الوجوب إنما هي الموصولة لا غير.

والوجهان الآخرين دليلان إجماليان ومن الشواهد المؤيدات للوجه

الأول حقيقة، وهو دليل تفصيلي على المدعى.

هذا، لكن الإنصاف فساد هذا التفصيل كفساد مبناه، وهو كون الموضوع في الوجوب الغيري هو ما يترتب عليه ذو المقدمة، فإنَّ موضوعه - على ما نجد من أنفسنا بعد المراجعة إلى عقلنا الذي هو المرجع في محل النزاع كما رجع إليه ذلك المستدلَّ أيضًا - هو عنوان المقدمة - أي ما يتوقف عليه الواجب - كما ذكرنا في التنبيه المتقدم من غير تقييد العقل إياه بالتوصلي الفعلي إلى ذي المقدمة.

نعم هو غرض العقل في ذلك الامر الغيري المقدمي؛ بمعنى أنَّ العقل - بعد ملاحظة الواجب وملحوظة أنه لا يحصل إلا بأمر - يحكمُ بلزم الإتيان بتلك الأمور بعنوان كونها مقدمات للواجب لغرض التوصل بها إلى الواجب، فحيثية التوصل الفعلي وإن كانت ملحوظة عند العقل، إلا أنها تعليلية، لا تقييدية كما زعمها المستدلُّ، فحيثند إذا وجدت المقدمة فهي متّصفة بالوجوب سواء تعقبها ذوها، أو لا، فإنَّ الإنصاف يدور مدار انتطاق الفرد الموجود على المأمور به، والمفروض - على ما حققنا - أنه هو الشيء بعنوان كونه مقدمة، والمفروض الإتيان به على هذا الوجه، فيكون منطبقاً عليه ومتّصفاً بالوجوب جداً.

وكان منشأ اشتباه الحال على المستدلَّ أنه رأى أنه لو أتني بالمقدمة ولم يتعقبها ذوها وكانت^(١) هي خالية عن الفائدة، فرغم أنَّ العقل لا يطلب ما يكون كذلك، ولم يتقطنَّ أنَّ الغرض غير المأمور به، وأنَّ كلَّ واحدة من المقدمات لما م تكون علة تامة لحصوله فلو تحققت واحدة منها وحدتها لتجزَّدت عن تلك الفائدة. وبالجملة: منشأ اشتباه الأمر زعم كون الغرض من قيود المأمور به، وقد عرفت فساده.

(١) في الأصل: (النكون...)، وما أتبناه هو الصحيح.

والحاصل: أنّ هنا حبيتين: حبّيّة المقدمة، وحبّيّة التوصل إلى ذي المقدمة، والتقييدية التي أخذت قياداً في المأمور به بالأمر الغري هي الأولى، وأمّا الثانية فهي تعليلية فحسب.

وإن شئت قلت: إنّ الأمر يتعلّق بكلّ واحدة من آحاد المقدّمات بعنوان كونها مقدّمة لغرض التمكّن من الوصول إلى ذي المقدمة بمقدار ما يحصل من تلك المقدمة من التمكّن، لا لغرض التوصل الفعلي بها، فإنه لا يحصل بها وحدها، وإنّها هو يحصل بمجموع المقدّمات، وذلك الغرض حاصل مع كلّ واحدة من المقدّمات على تقدير وجودها، فيكون المأمور به حاصلاً مع ما يكون الغرض منه أيضاً، فإن شاء المستدلّ فليسمّ ذلك الغرض حبّيّة تقييدية^(١).

ومما حققنا ظهر فساد تعريفه للواجب الغري أيضاً^(٢)، فتدبر. ثم إنّه قد يورد على ذلك المستدلّ بأنّ ذلك التفصيل - باعتبار أخذ قيد التوصل في موضوع الأمر الغري - مستلزم للالتزام بعدم التفصيل وإلقاء ذلك القيد، ويلزم منه الالتزام بأحد أمرين: إما القول بوجوب المقدمة مطلقاً، وإما القول بعدم وجوبها كذلك.

بيان ذلك: أنّ المقدمة الموصلة مركبة من جزئين: أحدهما نفس طبيعة المقدمة، وثانيهما القيد كما في سائر المقيّدات، فيكون كلّ من الجزئين مقدمة لذلك المركّب الذي هو مقدمة الواجب، وداخلًا في محل النزاع لرجوعه إلى كونه مقدمة للواجب؛ لأنّ مقدمة مقدمة الشيء مقدمة لذلك الشيء بالضرورة.

(١) وبالجملة: صريح الوجدان شاهد بأنّ العقل إنّما يحكم بوجوب المقدمة بصفة المقدمة الموجدة فيها الموجة لتتمكن المكّلّف من ذيها، لا لأجل الإيصال إليه. لمحرر عفافه عنه.

(٢) ولذا عدلنا نحن عنه أيضاً، وعرفناه بما عرفت. لمحرر عفافه عنه.

ونحن ننقل الكلام في الجزء الأول - وهو^(١) الحصة الموجودة من طبيعة المقدمة في ضمن ذلك المركب - ونقول:
إن المفصل: إما أن يقول بوجوب تلك الحصة من باب كونها مقدمة لذلك المركب الذي هو مقدمة للواجب، أو من باب كونها مقدمة للواجب بالأخرة، أو لا.

وعلى الأول: إما أن يقول بوجوبها بوصف كونها موصلة إلى ما هي مقدمة [له]، وهو ذلك المركب أو الواجب^(٢) الذي هو^(٣) مقدمة له، أو بدون اعتبار ذلك الوصف.

لا سبيل إلى أول هذين الشقين، وهو القول بوجوبها باعتبار ذلك الوصف؛ نظراً إلى أنها حينئذ أيضاً مركبة من الجزئين كالمركب الأول، ويكون كل جزء مقدمة له، وتنقل الكلام في الحصة الموجودة في ضمن هذا المركب الثاني، فإن قال حينئذ أيضاً بوجوبها باعتبار ذلك الوصف فتنقل الكلام إلى المركب الثالث، وهكذا، فإن قال في كل من المقدمات تلك المركبات بوجوبها باعتبار ذلك الوصف يلزم التسلسل، وأن وقف في مرتبة وقال في تلك المرتبة إماً بعدم وجوبها

(١) في الأصل: وهي.

(٢) لا يقال: لا يمكن القول بوجوبها باعتبار كونها موصلة إلى الواجب، وإنما هي موصلة إلى مقدمتها، لا إليه.

لأننا نقول: قد مرَّ أن المراد بالموصلة ليس العلة الناتمة للإيصال، مع أنه نقول بوجوبها حينئذ باعتبار الإيصال إلى مقدمته أيضاً: ضرورة أنها أحد الجزئين وهو غير كافٍ في وجود المركب، بل المراد فعلية الإيصال، وهي تابعة لها بالنسبة إلى الواجب أيضاً، وليس حاصلة لها ولو بضيبيمة أمور أخرى، فلا تتفق. لمحرر عفا الله عنه.

(٣) كذا في الأصل، لكن الصحيح ظاهراً: (هي).

أصلًا، أو بوجوبها مطلقاً بالنسبة إلى هذا الوصف، فهو - مع ما يرد عليه^(١): من أنه لا معنى للترقي إلى تلك المرتبة الخاصة مع اعتبار ذلك الوصف في كل مرتبة متقدمة عليها وإلغاء اعتباره في تلك المرتبة؛ لعدم خصوصية في نظر العقل لبعض المراتب ومنزنة له على غيره فيها هو مناط حكمه بالوجوب المقدمي - راجع إلى أحد الوجهين الآخرين، وستعرف بطلانها أيضًا.

وأما ثانتها^(٢): فهو مستلزم لوجوب القول بوجوب المقدمة مطلقاً إذ لا خصوصية لبعض المقدمات - كما عرفت - على بعض من حيث تقدم بعضها على بعض طبعاً أو وصفاً، أو من حيث كون بعضها مقدمة للواجب وكون البعض الآخر مقدمة للمقدمة، فإذا وجب هذه لزم وجوب مطلق المقدمات للواجب.

وأما الوجه الآخر وهو عدم وجوبه مطلقاً فهو مستلزم لعدم وجوب المقدمة مطلقاً؛ لما ذكر من عدم خصوصية في نظر العقل بالنسبة إلى بعض المقدمات.

هذا، [و] قال - دام ظله -: لكنَّ الإنْصَافَ عَدْمُ ورودِ ذَلِكَ عَلَى المَفْصَلِ، فإنَّ غَرْضَهُ لِيُسَّرُّ وَجْوَبَ الْمَقْدِمَةِ الْمَوْصَلَةِ بِقَيْدِ الإِيْصَالِ؛ بِأَنَّ يَكُونُ ذَلِكَ الْوَصْفُ مَعْتَبِرًا فِي مَوْضِعِ الْوَجُوبِ، بَلْ غَرْضُهُ وَجْوَبُ ذَاتِ تِلْكَ الْمَقْدِمَةِ الْخَاصَّةِ الْمَتَازِّ عَنْ غَيْرِهَا بِوْجُودِهَا الْخَارِجِيِّ، كَمَا هُوَ الْحَالُ فِي سَائِرِ الْمَوْجُودَاتِ الْخَارِجِيَّةِ، وَاعْتَبَارُ ذَلِكَ الْوَصْفِ إِنَّهَا هُوَ مِنْ بَابِ تَعرِيفِ الْمَقْدِمَةِ الْوَاجِبَةِ، وَهِيَ تِلْكَ الْمَقْدِمَةُ الْخَاصَّةُ بِهِ، فَيَكُونُ ذَلِكَ الْوَصْفُ مَعْرُفًا لَا قِيَداً مَأْخُوذًا فِي مَوْضِعِ الْوَجُوبِ الْمَقْدِمِيِّ^(٣).

(١) قولنا: (هو) في قولنا: (فهو مع ما يرد عليه) مبتدأ، وخبره قولنا: (راجع). (المحرر عفان الله عنه).

(٢) (أي ثانى الشقين المذكورين) على ما جاء في هامش الأصل.

(٣) بمعنى أن الواجب من المقدمة عنده هو فرد خاص من المقدمة بمتان بوجوده الخارجى عما عداه ←

مع أنه في نفسه غير معقول أيضاً، فإنَّ وصف الإيصال ليس كسائر الأوصاف الصالحة لاعتبارها في موضوع الحكم كما هو الحال في الرقبة المؤمنة؛ ضرورة أنه وصف منتزع عن تعقب ذي المقدمة وجوده بعد تلك المقدمة، فلو اعتبر في موضوع الوجوب المقدمي لكان مستلزمًا لتعلق الأمر المقدمي الغيري بنفس الواجب النفسي أيضاً، مع كون ذلك الوجوب الغيري ناشئاً من الأمر النفسي المتعلق بذلك الواجب، فيكون الواجب النفسي واجباً من باب المقدمة لنفسه أيضاً، وهو غير معقول.

بيان الملازمة: أنَّ الأمر بالمقيد أمر بكلَّ واحد من جزئيه؛ حيث إنَّ مركَّب منها، ولا يحصل إلا بها، فيجب تحصيل القيد أيضاً من باب المقدمة، كوجوب تحصيل ذات المقيد كذلك، وذلك القيد إذا كان من الأمور المتأصلة فلا إشكال، وإن كان من الأمور المتنزعة فيرجع وجوب إيجاده إلى وجوب إيجاد منشأ الانتزاع في الحقيقة؛ إذ لا حقيقة للأمر الانتزاعي حتى يكون الواجب هو في الحقيقة، فإذا بنينا على اعتبار وصف الإيصال في موضوع الوجوب المقدمي مع أنه وصف منتزع من وجود ذي المقدمة الذي هو الواجب النفسي، فيرجع الأمر بالأخرة إلى وجوب ذلك الواجب النفسي بالوجوب الغيري من باب المقدمة لنفسه.

هذا مضافاً إلى أنَّ الأمر المقدمي لا يتعلَّق بالأجزاء العقلية، بل إنَّها هو متعلق بالأجزاء الخارجية، وذلك لأنَّ المقدمة حقيقة إنَّها هي الأشخاص؛ لأنَّها مما يتوقف عليه وجود الواجب لا المفاهيم الكلية؛ إذ لا توقف له عليها أصلأ؛ إذ

→ من الأفراد، لكن لما أردا المستدلَّ إرادة لنا وتعيينه، ولا شبهة أنَّ تعين الشيء بما بالإشارة العَيْنة إليه، وإنما بالتعبير عنه بوصف خاص به مساوٍ له، والأول غير ممكن هنا، فعينه بالثانية وعرَّفه به، فإنه لا وصف له خاص به إلا وصف الإيصال وتعقب ذي المقدمة معه. لمحرره عفا الله عنه.

ليست هي من حيث هي مؤثرة في وجوده أصلًا، ولا ريب أنَّ المقيدات وإن كانت مركبة عقلاً وفي ظرف الذهن إلا أنها في الخارج بسيطة البة، وليس لها فيه جزء حتى يكون الأمر بها أمراً به من باب المقدمة، فالمقدمة الموصلة ليس لها جزءان في الخارج حتى ينقل الكلام إليهما، بل هي أمر بسيط في الخارج، فعلى هذا فلا وجه للإيراد المذكور على تقدير اعتبار صفة الإيصال في موضوع الأمر المقدمي أيضاً، فافهم.

أقول: لا يخفى أنَّ الجواب عن الإيراد بجعل الوصف معرفاً غير مجد للمفصل، فإنه جعله قيداً في موضوع الأمر المقدمي الغيري، كما ينادي به تعريفه الواجب الغيري: بأنه ما يكون الحامل على إيجابه التوصل إلى الغير، ويكون التوصل مأخوذاً في موضوعه؛ بمعنى أنَّ الواجب هو المقدمة بهذا الوصف، وهذا فرق بينه وبين الواجب النفسي، وقال: إنَّ الواجب النفسي ما لا يكون الحامل على الإيجاب - وهو التوصل إلى الغير - مأخوذاً في موضوع الأمر.

وكذا كلامه الآخر في طي احتجاجه على ما صار إليه: وهو أنَّ وجود ذي المقدمة بعدها شرط الوجود للمقدمة، لا شرط الوجوب؛ إذ لا ريب أنَّ الوصف المعروف لا دخل له في وجود شيء أصلًا وإن كان لا ينفك عنه، فحينئذ يتوجه عليه أيضاً ما ذكرنا من عدم مقولية اعتبار ذلك الوصف لكونه منزعاً من وجود ذي المقدمة، ولا مدفع عنه أصلًا على فرض دفع الإيراد المتقدم بالوجه الثاني من الدفع، فتدبر^(١).

(١) إعلم أنَّ نيرة النزاع في أنَّ الواجب من المقدمة هي الموصلة منها أو الأعم تظهر في مواضع

[التوصلي والتعبدى]

وقد ينقسم باعتبار آخر إلى التوصلي والتعبدى:

وال الأول - ما يكون الغرض منه حصول نفسه على أي وجه كان، وبعبارة أخرى: ما يكون الغرض منه الوصلة إلى نفسه - كما يشعر به اسمه - بحيث لو فرض تحققه ووجوده بأي نحو كان لكان مطابقاً للغرض.

والثاني - ما يكون الغرض منه وجوده على وجه التعبد والامتثال، لا مطلقاً؛ بمعنى أنه لا يكفي وجود المأمور به الواجب في حصول الغرض، بل إنما يحصل هو به إذا وقع على وجه التعبد والامتثال، وذلك أحسن ما عرفوهها به.

ثم إن الواجب التوصلي قد يكون من المعاملات ، وهي ما لا يتوقف صحتها على نية القربة، وقد يكون من العبادات، وهي ما يتوقف صحتها عليها، وذلك بأن يكون المأمور به نفس العبادة، كما [في] أوامر السجود لله أو الخضوع له أو الرکوع له، وهكذا؛ بأن يكون وقوع تلك الأفعال لله قيداً للمأمور به، ومعتبراً فيه، لا غرضاً خارجاً عن المأمور به كما في الواجب التعبدى، فيكون الفرق بين هذا القسم من التوصلي وبين التعبدى: أن هذا القسم بنفسه عبادة،

→ تعرّض لها المفصل المذكور^(أ) بعد تعريف الواجب الغيري والنفسي^(ب)، وذكر هذا النزاع عنده، فإنه تعرّض له في موضعين: أحدهما ما عرفت، وثانيهما أواخر البحث في مقدمة الواجب وفي تنبيهاته^(ج)، وذكر الشرات في الموضع الأول، فراجع. لمحرره عفا الله عنه.

(أ) وهو صاحب الفصول (قدّه).

(ب) الفصول: ٨٠ - ٨١.

(ج) الفصول: ٨٦، في التنبيه الأول.

بخلاف الواجب التَّعْبُدي، فإنه إنما يقع عبادة إذا وقع بداعي الغرض المقصود منه، وهو الامتثال، وذلك أنَّ العبادة إنما تنتَقُّم بقصد الامتثال، وكلما وقع الفعل بداعيه يصير عبادة، والقسم المذكور لما كان قصد الامتثال مأخوذاً في حقيقته وموضوعه للأمر فتوقَّفه على قصد الامتثال لأجل توقف موضوعه عليه، وهو من قبيل توقف المركب على جزئه، وبعد قصد الامتثال يتحقَّق موضوعه، ويكون عبادة بمجرد تحقق موضوعه؛ ضرورة أنه لا حاجة فيه إلى قصد امتثال آخر، هذا بخلاف الواجب التَّعْبُدي؛ حيث إنَّ قصد الامتثال خارج عن موضوعه، وليس محققاً له، بل يكون غرضاً من الأمر به، فلا يكفي وجوده بنفسه في صورته عبادة.

وإن شئت قلت : إنَّ الفرق بينها: أنَّ هذا القسم من التَّوْصِلِي يكون قصد الامتثال معتبراً فيه على وجه القيدية لموضوعه، وأما في التَّعْبُدي فهو معتبر على وجه الغرضية بحيث يكون خارجاً عن المأمور به، وليس من القيود المعتبرة فيه، بل من القيود المعتبرة في الغرض من الأمر به.

فإن قلت: إنَّ الفرق الأول - وهو أنَّ هذا القسم من التَّوْصِلِي يقع عبادة بمجرد وجوده، بخلاف التَّعْبُدي؛ حيث إنه لا يقع عبادة إلا بقصد الامتثال - إنما يستقيم بناء على وضع ألفاظ العبادات للأعمَّ، وأما بناء على كونها أسامي للصحيحة - كما هو المختار - فلا: نظراً إلى أنها لاتقى صحيحة إلا بقصد الامتثال، ومع وقوعها معه تكون هي بمجرد وجودها عبادة.

قلنا: قد حقَّقنا - في محلِّه - أنها على فرض وضعها للصحيحة - كما هو المختار - يكون معناها هو ما يكون موضوعاً للأمر، وأنه لا بد أن يكون المراد بالصحيح هذا المعنى، لا المافق للأمر، أو الواقع - على وجه التَّعْبُدِ والامتثال الذي مرجه إلى المافق للأمر -؛ إذ لا يعقل ذلك في الأمر لأدائه إلى وقوع الشيء موضوعاً لنفسه المستلزم للدور، والذي يعقل إنما هو اعتبار ذلك من حيث

كونه غرضاً خارجاً عن المأمور به، مع إفادته بخطاب آخر لعدم صلاحية ذلك الأمر لذلك، فالموضوع له لتلك - حينئذ أيضاً - أعمّ مما يقع على وجه التعبد والامتثال، فلا يكفي وجوده بمجرده لصيروته عبادة، بل إنما يكفي إذا تحقق على وجه خاص.

ومن هنا ظهر: أنَّ المأمور به في العبادات أعمَّ من الغرض مطلقاً؛ سواء قلنا بوضع ألفاظ العبادات للصحيحة أو للأعمَّ، وفي التوصيليات إما أخص أو مساوٍ كما في القسم المذكور من التوصلي، وهو ما يكون نفسه من العبادات.

ثم إنك قد عرفت الفرق بين الواجب التوصلي وبين التعبدي مما عرفناها به من أنَّ الفرق بينها: أنَّ الأول ما يكون الغرض منه الوصلة إلى نفسه كيف ما اتفق، وأنَّ الثاني ما يكون الغرض منه إيقاعه على وجه التعبد والامتثال.

وقد يفرق^(١) بينها من حيث اللازم: بأنَّ الأول يجوز اجتناعه مع الحرام دون الثاني، وظاهر ذلك أنَّ من آثار التوصلي جواز وقوعه مورداً للأمر والنهي بحيث يجتمعان فيه، ومن آثار الثاني امتناع ذلك فيه.

لكن لا يخفى فساد ذلك على من له أدنى تأمل؛ ضرورة أنَّ مناط امتناع اجتناع الأمر والنهي عند العقل - على القول به - إنما هو التناقض بين نفس الأمر والنهي، لا كونها أمراً تعبدياً، وذلك لا يفرق فيه بين ما إذا كان متعلقهما من التوصيليات أو العبادات، فإن امتنع امتنع مطلقاً، وإن جاز جاز كذلك،

(١) (هذا الفرق من صاحب المعلم^(٤) (قدره)، على ما في هامش الأصل.

(٤) معالم الدين - الطبعة الحجرية - : ٩٩ عند قوله: (والجواب عن الأول...، لكنه (ر) ترقى في الجواب بعد ذلك، فمنع كونه مطيناً في خياتته الثوب في المكان المخصوص المنهي عن الكون فيه، فتأمل).

الفالتفصيل غير معقول.

وكونُ الغرض من التوصيَّل الوصلة إلى نفسه كيف ما اتفق، ومن التعبديِّ إيقاعه على وجه التعبَّد، لا يصلحُ لكونه منشأً للفرق في حكم العقل بامتناع الاجتماع لوجود ما هو المناط في حكمه في المقامين من غير فرق أصلًا.

هذا، لكن الظاهر أنَّ مراد القائل بالاجتماع إنَّها هو سقوط الأمر بمعنى أنَّ الامر في الواجب التوصيلي وإن تعلق بالمباح، لكن الإتيان بالفرد المحرَّم من مصاديق الفعل المأمور به يوجب سقوط ذلك الأمر عن الأفراد المباحة. هذا بخلاف التعبديِّ فإنَّ الفرد المحرَّم لا يصلح لسقوط الأمر عن المباح منه. وهذا المطلب حقٌّ لا غبار عليه.

والوجه في ذلك: أنَّ الغرض في الواجبات التوصيلية أعمَّ من المأمور به، فإنَّ الغرض فيها - كما عرفت - إنَّها هو حصول الفعل من المكلَّف لا مقيداً بوقوعه منه على وجه الامتثال، فيكفي في تحصيل الغرض منها إيجادها في ضمن الفرد المحرَّم أيضاً وإن لم يكُفِ ذلك في امثال الأمر؛ حيث إنَّه لا يصلح لتعلقه بالفعل بهذا الإطلاق، فإنَّ النهي عن الفرد المحرَّم يمنع عن تعلقه بالفعل على وجه الإطلاق بالنسبة إلى هذا الفرد، كما أنَّ غفلة المكلَّف - فيها إذا كان غافلاً بالنوم أو الإغماء أو غير ذلك - مانعة عن تعلقه به بالنسبة إلى حال الغفلة، مع أنه لو أتى بالفعل لكن منطبقاً على غرض الأمر، وموجباً لسقوط الأمر عن الفعل بعده.

وبالجملة: الفرض في الواجب التوصيَّل إنَّها يكون على وجه يحصل بالإتيان بالفعل على أيِّ وجه اتفق؛ بحيث لو لم يكن مانع خارجي عن الأمر به بهذا الإطلاق لكان مأموراً به كذلك؛ لتساوي جميع أفراد الفعل - من الأفراد الصالحة للأمر بها وغيرها - في تحقق المصلحة الداعية للأمر بتلك الأفراد الصالحة له التي يكون الغرض من الأمر حصوها، فيكون الإتيان بغير الفرد

المأمور به مُحَصّلاً لما يحصل من الفرد المأمور به من الغرض، فيكون مُسقطاً للأمر عن ذلك الفرد لذلك؛ لأنَّه لا يبقى الأمر بعد حصول الغرض.

هذا بخلاف الواجب التعبدي، فإنَّ الفرد الغير المأمور به فيه ليس مساوياً للفرد المأمور به في تحصيل الغرض منه؛ حتى يكون حصوله مسقطاً للأمر عنه؛ لأنَّ الغرض منه إنما هو الامتثال، وهو لا يحصل إلَّا بإيقاع الفعل بداعي الأمر، والفرد الغير المأمور به لا أمر فيه؛ حتى يوقع بداعيه، فيكون منطبقاً على الغرض، فعدم الأمر بالفرد المحرَّم من الفعل حينئذ من جهة عدم المقتضي في ذلك الفرد، لا من جهة وجود المانع عن تعلُّق الأمر كما في التوصلي، فالغرض في التعبدي لا يحصل إلَّا بالإتيان بالفرد المأمور به لغيره، فهو فيه إما مساوٍ للمأمور به، أو أخصَّ كما مرَّ اختياره منا.

هذا، لكنَّ الإنصاف : أنَّ كون الفرد المحرَّم مسقطاً للأمر عن المباح في الواجب التوصلي لا يصحُّ القول به مطلقاً؛ إذ ليس لازمه كون الغرض منه أعمَّ من المأمور به المتحقق بالفرد المحرَّم؛ بأنَّ كان عدم تعلُّق الأمر بالفرد المحرَّم مطلقاً من جهة مزاحمة النهي عن ذلك مع بقائه على المصلحة الموجدة في الفرد المباح وتساويه له في تحصيلها، بل قد يكون الغرض فيه مساوياً للمأمور به، ويكون عدم تعلُّقه بالمحرَّم من جهة كونه فاقداً لتلك المصلحة، لا من جهة مزاحمة النهي وإن كان المفروض كونه كذلك.

وبعبارة أخرى: يكون ذلك الفرد مشتملاً على جهة المبغوضة الموجبة للنهي عنه فحسب، وليس كالقسم الأول من حيث كونه مشتملاً على جهتي المحبوبة والمبغوضة من المصلحة والمفسدة، ورُوعي فيه جانب المفسدة، فتُبْعَد عنه لحصول تلك المصلحة المقصودة بغير ذلك الفرد من الأفراد المباحة، فحينئذ لا يعقل كونه مسقطاً للأمر عن الفرد المباح.

هذا مضافاً إلى أنَّ المأمور به في بعض الواجبات التوصلية - كالسجود

له والركوع وغيرها مما يكون من العبادات - لا يمكن حصوله بالمحرم كما لا يخفي، والغرض فيه مساوٍ للمأمور به لا محالة.

ثم إنَّه إذا كانت المادَّة المعرُوضة للأمر مقيَّدة بالأفراد المباحة - بأن ثبت تقييدها بها: إما من دليل خارجي غير النهي عن الفرد المحروم؛ بأن دلَّ على أنَّ المقصود والغرض إنَّها هو إيجادها في ضمن الأفراد المباحة، أو من ذلك النهي ولو بضميمة بعض القرائن - فلا إشكال حينئذ في كون الغرض مساوياً للمأمور به، فلا يحصل بالفرد المحروم.

وأما إذا لم تكن المادَّة مقيَّدة، بل إنَّها هي مطلقة فهل يجوز التمسك بإطلاقها - فيما إذا كان المقام مقام البيان الذي هو شرط التمسك بالإطلاق - على أعمَّية الغرض، وكون الغرض هو حصول المادَّة كيف كان وإن كان في ضمن فرد محروم، أو لا؟.

قد يتخيل الثاني بتوهُّم أنَّ التمسك بالإطلاق إنَّها يصح فيها لو كان المراد من المطلق المقيد لتوهُّم إرادة الإطلاق؛ نظراً إلى إطلاق اللفظ، وما نحن فيه ليس كذلك، فإنه لا يتوهُّم فيه إرادة الإطلاق مطلقاً حتى في صورة إطلاق المادَّة. لكن الظاهر هو الأوَّل لفساد التخييل المذكور بأنَّ عدم تعلق الأمر

بشيء مع تعلقه بغيره قد يكون من باب قصره على ذلك الغير وتخصيصه به مع صلاحيته لتعلقه بذلك الشيء لولا التخصيص، كما إذا قيل: أكرم زيداً إن جاءك، فإنَّ الأمر المذكور صالح لتعلقه بإكرام زيد مطلقاً - لولا تخصيصه بالشرط المذكور - بأن يقول: أكرم زيداً جاءك أو لم يجيء، وقد يكون من جهة قصور ذلك الأمر وعدم صلاحيته لشموله له؛ بحيث لا يجوز للأمر تعليمه بذلك الغير أيضاً، وعدم تعلق الأمر بشيء إنَّما يكون كاشفًا عن خروجه عن المقصود والغرض إذا كان على الوجه الأوَّل، وأمَّا على الثاني - كما هو الحال فيما نحن فيه - فلا يجوز القطع بكون المقصود مقصوراً على مورد الأمر حينئذ، بل يحتمل

..... تقريرات الميرزا الشيرازي / ج ٢
 كونه أعمّ بحيث يشمل الفرد المحرّم، فيوهم إرادة كون المادة غرضاً مطلقاً، فيصَحَّ التمسّك بإطلاقها على إطلاق كونها غرضاً فيها إذا كان المقام جاماً لشراطِ التمسّك بالإطلاق.

توضيح المقال : أنَّ القيود الطارئة على المأمور به على ثلاثة أقسام:
الأول - ما يلحقه قبل تعلق الأمر به بمعنى أنه من الأمور التي يلاحظها الأمر و يجعلها قيوداً للمأمور به، فيورد الأمر على ذلك المقيد.
الثاني - ما يلحقه بعد تعلق الأمر به؛ بحيث لا يمكن تقييد المأمور به قبل الأمر وإيراد الأمر على الفعل المقيد به، بل لا بدّ في إفاده اعتباره فيه من أمر آخر، وهذا كالامتناع المعتبر في العبادات، فإنه لا يمكن جعل المأمور به مقيداً بكونه على وجه الامتناع في الأمر الأول، بل لا بدّ من آخر دلّ على اعتباره فيه.

والثالث - ما يلحقه بعد تعلق الأمر به، ولا يمكن لحوقه قبله لكونه من الأوصاف المتنزعة عن الأمر ككون الشيء مطلوباً وأماموراً به.
 لا إشكال في جواز التمسّك بإطلاق المادة على نفي القسم الأول عند الشك في صورة اجتماع شرائط التمسّك، وعلى كون الغرض أعمّ من المقيد بذلك القيد المشكوك في اعتباره، فإنه مما يصلح لتقييد المادة به، ويتوهم الإطلاق من إطلاق المادة بالنسبة إليه.
وأما القسم الثاني: فلا يجوز التمسّك به على نفيه؛ لأنَّه ليس من شأنه تقييد المادة به.

وأما الثالث: فهو كالثاني، فإنه مما لا يمكن اعتباره في المأمور به قبل الأمر، بل وصف منتزع منه، فليس من شأنه تقييد المادة به، بل لا بدّ في تقييده من دليل آخر.

والقيد المحتمل - فيها نحن فيه - اعتباره في المادة من جهة كونها غرضاً

إنما هو من القسم الأول، فإن الشك في المقام: أن المادّة - من جهة كونها غرضاً - هل هي مقيدة في نظر الأمر بكونها في ضمن الأفراد المباحة، أو مطلقة؟ ولا ريب أن هذا التقييد بما يلاحظه الأمر قبل الأمر، فلا مانع من التمسّك بإطلاقها من هذه الجهة، وأمّا المانع من جهة عدم تعلق الأمر بها بالنسبة إلى الفرد المحرّم فقد عرفت الكلام فيه، فافهم.

ثم إنّه قد يُفَرِّق بين الواجب التوصيلي وبين التعبدي بكون الأول بحيث يسقط بفعل الغير وبال فعل الغير الاختياري الصادر من المأمور، بخلاف التعبدي، فإنه بحيث لا يسقط إلا بفعل المأمور نفسه مع صدوره منه عن اختياره وشعوره به.

لكن لا يخفى على المتفطن فساد ذلك الفرق بإطلاقه، فإن ما ذكر بالنسبة إلى التعبدي وإن كان صحيحاً على وجه الإطلاق، لكن بالنسبة إلى التوصيلي لا يصح كذلك، فإنه إنما يتم بالنسبة إلى التوصيليات التي يكون غرض الشارع حصولها في الخارج من غير مدخلية لمباشرة المأمور أو لاختياره، وإنما يكون أمره للمكلّف^(١) من جهة أن غرضه يتوقف على سبب موجد له، وهو من الأسباب الموجدة له؛ بحيث يكون هو وغيره من جهة السبيبة سواه.

وأمّا بالنسبة إلى التوصيليات التي لمباشرة المأمور أو لاختياره دخل في تحقق الفرض منها فلا، ولا يمكن القول بانحصر التوصيلي في الخارج في القسم الأول، فإن المضاجعة مع الزوجة ووطئها من الواجبات التوصيلية بلا شبهة مع أنها لا يسقطان بفعل الغير، ونظرir ذلك في الواجبات التوصيلية فوق حد الإحصاء.

ثم إنّه هل يمكن التمسّك هنا أيضاً في مقام الشك بإطلاق المادّة على

(١) في الأصل: بالمكلّف..

أعمية الغرض بالنسبة إلى صدورها من الغير أو من غير اختيار المكلَف كما مر في المقدمة المحرمة، أو لا؟.

لا شبهة في عدم جواز التمسك بإطلاقها على أعمية كونها غرضاً بالنسبة إلى فعل الغير، فإنها وإن كانت صادقة على فعل الغير أيضاً إلا أنَّ ظاهر الأمر كون الغرض صدورها من خصوص المأمور، فإنَّ ظاهره هو الطلب منه نفسه؛ بحيث يرجع عند العقل إلى تقييد المادة.

وبعبارة أخرى: إنه بحسب القواعد اللغوية وإن كان المأمور به مطلقاً إلا أنه بعد ملاحظة طلبه من هذا المكلَف الخاص على ما هو ظاهر الأمر يكون^(١) المطلوب والمقصود بالدقة العقلية هو الفعل المقيد بتصوره من ذلك المكلَف الخاص.

وأما بالنسبة إلى فعل نفس المأمور إذا صدر من غير اختياره فال الأولى التفصيل بين مراتب الصدور من غير اختيار بجواز التمسك في بعضها دون أخرى.

بيان ذلك: أنَّ الفعل الغير الاختياري قد يصدر منه على وجه يكون هو بمنزلة الآلة، كما إذا كان نائماً - مثلاً - فأخذ بيده^(٢) أحد ضرب بها آخر، وقد يصدر منه على وجه المباشرة، لكنَّه غير ملتفت إلى عنوان الفعل ولا إلى أصله ولا إلى مورده، كما إذا كان نائماً أو معمى عليه، فحرك يده ضرب بها آخر، وقد يصدر منه على وجه المباشرة مع قصده والتفاتاته إلى أصل الفعل وعنوانه، مع عدم قصده إلى مورده كأنْ قصد المأمور بضرب زيد ضرب شخص خاص معتقداً بأنه عمرو، فضربه وبيان كونه زيداً.

(١) في الأصل: فيكون..

(٢) في الأصل: من يده..

لا إشكال في صدق المادة على هذه الأفعال الغير الاختيارية في جميع تلك المراتب، لكن الظاهر انصرافها في ضمن هيئات الأفعال إلى غير الصادر منها في المرتبة الأولى، فإنه يصدق فيها أنه لم يضرب، وإنما ضرب الذي أخذ يده^(١) وضرب بها آخر، فحيينما إذا كان مأموراً بضرب ذلك المضروب لم يكن ذلك مسقطاً للأمر عنه، فإن ظاهر (اضرب) - مثلاً - هو طلب الضرب منه على وجه المباشرة، فيكون الحكم في تلك المرتبة كما في فعل الغير.

وبالجملة: المادة في ضمن هيئة الأمر منصرفة إلى ما ينصرف إليه في ضمن هيئتي الماضي والمضارع، فيكون المطلوب والمقصود هو هذا المعنى المنصرفة إليه المادة، فلا بد في سقوط الغرض من إحراز صدق انتساب المادة إلى هذا الشخص المأمور بصيغة الماضي - مثلاً : بأن يصدق على الفعل الصادر منه أنه فعله حتى يكون آتياً بالغرض من أمر (افعل)، ولا ريب أنه لا يصدق في الصورة المذكورة أنه ضرب فلاناً، وإنما يصدق ذلك بالنسبة إلى الآخذ بيده الضارب بها ذلك الشخص الثالث.

وبعبارة أخرى: إنَّ ظاهر الأمر طلب الفعل من المأمور نفسه على وجه يكون هو الواقع إياه والموجد له، فيكون الغرض بظاهر الأمر هو الفعل الصادر من نفسه على وجه يصدق عليه أنه أوقعه وأوجده، وهذا المعنى لا يصدق في الصورة المذكورة على فعل الثنائي المذكور .
هذا في المرتبة الأولى.

وأما في سائر المراتب فلا يبعد دعوى هذا الانصراف في غير الأخيرتين منها، وأما فيما فيها فلا يبعد دعوى صدق الانتساب على الوجه المذكور، فيمكن التمسك بإطلاق المادة فيها على إطلاق الغرض بالنسبة إليها لصلاحية تقييدها

(١) في الأصل: أخذ من يده ..

بها، وتوهم الإطلاق لو كان المراد المقيد مع عدم تقيد اللفظ وإن لم تكونا صالحتين لتعلق الأمر بها إلا أنه لقصور الأمر - كما مر في الفرد المحرّم - فيكون الفعل الصادر فيها مبرئاً للذمة عن التكليف، فإنَّ العقل لا يلزم المكلَّف بأزيد^(١) من إطاعة الأمر بمعناها الأعمّ، وهو تحصيل غرض المولى حذرًا من تبعه المؤاخذة والعقاب، فإنه المدار في المؤاخذة واستحقاق العقاب، إلا أنَّ مصاديق الغرض مختلفة، فإنَّها في التوصيات على وجه لم يعتبر في حصوله قصد الامتنال، فيكتفي العقل بإيجاد الفعل ولو على غير جهة الامتنال، وفي التعبديات على وجه اعتبر في حصوله قصد الامتنال، فيلزم العقل بإيجاده مقرًوناً بقصد الامتنال؛ لتوقف حصول الغرض عليه الذي هو المدار في استحقاق العقاب.

(١) في الأصل: إلى أزيد.

في تأسيس الأصل المعمول عليه عند الشك في التعبدية والتوصية

ثم إنَّه إذا ثبت وجوب شيءٍ وتردد بين كونه تعبدياً متوقفاً حصوله على قصد الامتثال وبين كونه توصلاً غير متوقف حصوله عليه، فهل هنا أصل يشخص أحد الأمرين من جهة الأمر أو من الخارج - من الأصول العقلية العملية أو اللغوية من العلوم والإطلاق - أو لا؟

فلا بدَّ من إبراد الكلام في مقامات ثلاثة: الأولى في اقتضاء الأمر لأحد الأمرين وعدمه، والثاني في الأصول العقلية، والثالث في العلوم أو الإطلاق المستفادين من الأدلة الشرعية، فنقول:

أما المقام الأول : فالحقُّ فيه عدم ما يقتضي تعيين أحد الأمرين: أما عدم ما يقتضي التعبدية فواضح لا يحتاج إلى البيان، وأما عدم ما يقتضي التوصية فلأنَّ الدالَّ عليها لو كان فهو إما إطلاق الهيئة، أو إطلاق المادة، ولا شبهة في بطلان التمسك بواحد منها عليها:

أما الأول - فهو لأنَّ قصد الامتثال على تقدير اعتباره ليس من القيود الراجعة إلى الهيئة كما في الواجب المشروط؛ حيث إنَّ التقييد فيه راجع إلى مفad الهيئة، بل إنَّها هو من قيود المادة كما لا يخفى، فلا يلزم من اعتباره تقييدها؛ حتى يمكن التمسك بإطلاقها على نفيه عند الشك.

وأما الثاني - فهو وإن كان ربما يتورَّم: نظراً إلى أنَّ قصد الامتثال على تقدير اعتباره من قيود المادة إلا أنه فاسد أيضاً، لأنَّ صحة التمسك بإطلاق مطلق إنَّها هي فيما إذا كان من شأنه تقييده بالقيد المشكوك في اعتباره، وما نحن فيه ليس منه؛ ضرورة أنه لا يعقل اعتبار قصد امتثال أمر في ذلك الأمر؛ لرجوعه

إلى كون الشيء موضوعاً لنفسه المستلزم لتقدمه على نفسه طبعاً: ضرورة تقدم الموضوع على الحكم كذلك، بل لا بد في اعتباره من أمرين: أولها [الأمر] بذات الفعل، وثانيتها [الأمر] به مقيداً بقصد امتنال الأمر.

نعم هنا شيء آخر: يقوم مقام الإطلاق في إثبات التوصيلية، بل أقوى منه، وهو أن اعتبار قصد الامتنال وإن لم يتعقل في الأمر الابتدائي، إلا أنه يمكن بأمر آخر - كما مر - فحينئذ إذا أحرزنا مقام البيان - أعني كون المنكّل في مقام بيان مقصوده من جهة التوصيلية والتعبدية، كما هو المعتر في المطلقات مع عدم بيان اعتبار ذلك القيد بأمر آخر - فنقول:

إن سكوته حينئذ عن الأمر الآخر وعدم تعقيب الأمر الأول به يفيد كون ذات الفعل قام المقصود؛ لأن السكوت في مقام البيان يفيد الحصر - أعني حصر المقصود في المذكور - فثبتت به كون الواجب توصيلاً.

ووجه كون ذلك أقوى من الإطلاق اللغطي: أن هذا الحصر المستفاد منه إنما هو من الظاهرات الحالية التي هي أقوى الظاهرات حتى الظاهرات الناشئة عن الوضع كما لا يخفى، فهو من الأدلة الاجتهادية، بخلاف إطلاق المطلق، فإن مفاده ليس من الظاهرات أصلاً، فكيف بكونه مساوياً لما ذكر أو أقوى، بل الأخذ به إنما هو من باب التعبد العقلي المبني على قبح التكليف بلا بيان.

هذا.....

وأما المقام الثاني: ففيه وجهان:
أحدهما - يقتضي البناء على التعبدية ولزوم الإitan بالفعل بقصد الامتنال.
وثانيهما - يقتضي التوصيلية وعدم لزوم قصد الامتنال.

أما الوجه الأول: فغاية ما يمكن أن يقرر به هو أن يقال:

إن الشك في اعتبار قصد الامتثال حقيقة راجع إلى الشك في كيفية الإطاعة، ولا دخل له بالشك في المكلَّف به، فإذا ثبت التكليف بفعل، فشك في كيفية إطاعته من جهة قصد الامتثال وعدمه، فهذا الشك لا يوجب إجالة المكلَّف به؛ لأنَّه ليس من القيود المعتبرة فيه كما في الشرائط والأجزاء للعامور به، بل خارج عنه، فحينئذ يكون المأمور به مبيناً، والشك فيها يتحقق به، وحينئذ يحكم العقل بتحصيل القطع بالخروج عن عهدة التكليف به، وهو لا يحصل إلا بقصد الامتثال، فبحكم العقل بوجوبه لذلك.

ويمكن أن يقرَّر بوجه آخر، ولعله أحسن: وهو أنَّه إذا ثبت التكليف بشيء فالعقل يحكم بلزم الإتيان به على وجه يطابق غرض الأمر، فإذا تردد الغرض بين أمرين: ذات الفعل كيف كان، أو التعبد به، فالعقل يحكم بلزم الإتيان بالفعل على وجه يحصل القطع بتحصيل الغرض، وهو لا يكون إلا بالإتيان به بقصد الامتثال.

وهذا التقرير ناظر إلى جعل الغرض دائراً بين المتبادرتين، فلذا يجب الاحتياط بكل الأمرين اللذين هما طرفا الشبهة له. هذا، ولكن لا يخفى [ما] فيه من الضعف، وسيظهر ضعفه من الوجه الثاني، فانتظر.

واما الوجه الثاني: فيقرَّر على وجهين:
أحدُها: أنَّ الشك فيها نحن فيه أيضاً من الشك في اعتبار شيء في المكلَّف به شطراً أو شرطاً، فيكون الحال في المقام هي الحال في صورة الشك في شرطية شيء أو جزئيته للعامور به، فعلى القول بالبراءة هناك - كما هو المختار - نقول بها هنا أيضاً.

توضيح رجوع الشك هنا إلى الشك في اعتبار شيء في المكلَّف به: أنَّ المكلَّف به قد يكون بحيث يمكن إرادته بأمر واحد بجمع ما يعتبر فيه من

القيود، وقد يكون بحيث لا يمكن إرادته بأمر واحد بجمع قيود المعتبرة فيه؛ نظراً إلى عدم إمكان ذلك بالنسبة إلى بعض قيوده، ولا يختص الشك في اعتبار شيء في المكلَف به بالقسم الأول، بل يجري في الثاني أيضاً، وما نحن فيه منه، فمكون الشك في اعتبار قصد الامتنال راجعاً إلى الشك في اعتباره في المكلَف به، فعل المختار فالرجُع فيه هي أصلية البراءة، فإنَّه إذا كان المكلَف به هو المقيد بقصد الامتنال، والمفروض عدم بيانه، فالعقل قاضٍ بالبراءة عنه لقبح العقاب عليه حينئذ، والمنجز على المكلَف فعلًا لا يكون إلا المقدار المعلوم؛ لأنَّه على تقدير كونه هو المكلَف به تمتِّح الحجَّة فيه لبيانه.

ثانيهما: أنه لو سُلم خروج ما نحن فيه عن مقوله الشك في اعتبار شيء في المكلَف به، وكون قصد الامتنال من مقوله الأغراض، فالعقل قاضٍ أيضاً بالبراءة عن وجوبه، فإنَّ ما هو المناط عند العقل في حكمه بالبراءة - عند الشك في جزئية شيء أو شرطيته للمامور به - موجود هنا بنفسه، وهو قبح العقاب بلا بيان، فإذا اتى بالغرض إنَّما يكون لازماً مع بيانه، وأما مع عدم البيان فلا يلزم العقل بتحصيله بالاحتياط، ولا ريب أنَّ بيان الغرض في التكاليف الشرعية من شأن الشارع وعليه بيانه، فإذا شك في كون شيء غرضاً له مع عدم بيان منه فالعقل قاضٍ بالبراءة عنه لقبح العقاب عليه من غير بيان، ودخول ما نحن فيه في دوران الأمر بين المتباينين أيضاً لا يقدح بالحكم بالبراءة عن المشكوك فيه، وهو لزوم قصد الامتنال، فإنه على تسليمه من باب الشبهة المحصورَة التي قام الدليل على بعض أطرافها؛ إذ المفروض قيام الدليل على وجوب ذات الفعل التي هي أحد طرفي المعلوم الإجالي من الغرض، فلا يجري فيها الأصل، فيبقى الأصل في الطرف الآخر سليماً عن المعارض، فيثبت جواز ترك ذلك الطرف الآخر المحتمل وجوبه ظاهراً إنْ كان ذلك الأصل الاستصحاب؛ لكونه مخرجاً مورده عن تحت موضوع لزوم تحصيل الغرض، أو عدم العقاب عليه إنْ كان

أصالة البراءة العقلية، بل تُثبت هي أيضاً الجواز في مرحلة الظاهر كالاستصحاب.

وبالجملة: العلم الإيجالي إنما يوجب تنجز الواقع على المكلَف على سبيل لزوم موافقته القطعية إذا لم يكن في بعض أطرافه مرخص شرعي أو عقلي، وأمّا معه - كما هو الحال في المقام - فلا يقتضي أزيد من عدم جواز مخالفته القطعية، فيختص إيجابه للموافقة القطعية بما إذا كانت الأصول متعارضة في أطرافه، فافهم.

والحاصل: أن التكليف بتحصيل غرض الامتثال لا يتنجز على المكلَف لعدم بيانيه، فإن كان الغرض الواقعي هو ذلك فلا تكليف على المكلَف أصلاً لعدم بيانيه.

نعم لو كان هو نفس الفعل فهو منجز عليه لبيانيه بالفرض، فلزوم الإيتان به حينئذ لأجل كونه منجزاً على المكلَف ومحاجأً لاستحقاق العقاب عليه على تقدير كونه هو الغرض الواقعي، فيلزم العقل بلزم الإيتان به لذلك. وكيف كان، فالحق في مقام الشك في تعبدية وجوب شيء أو توصيلته بالنظر إلى الأصول العملية هو الحكم بالتوصيلية: لما عرفت.

وأما المقام الثالث: فقد ذهب فيه جماعة إلى أن الحاصل - المستفاد من عمومات الكتاب والسنَّة - هي التعبدية، راعمين دلالة بعض الآيات والأخبار على ذلك:

فمن الآيات قوله تعالى - حكاية عن تكليف أهل الكتاب - ﴿وَمَا أَمْرَوْا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّين﴾^(١) الآية: أي ما أمر أهل الكتاب في كتابهم ﴿إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ﴾ الآية.

وقد نسب الاستدلال إلى العلامة - قدس سره - في النهاية^(١) لكن المحكى من كلامه عن المتنهى مخالف لذلك فإنه - (قدس سره) على ما حكى عنه في المتنهى^(٢) - استدل^(٣) بها على اشتراط العبادة بنية القرابة قبلاً لأبي حنيفة - خذله الله تعالى - القائل بعدم اشتراط الوضوء بها، وليس في مقام إثبات أصل كلي يعول عليه عند الشك.

وكيف كان، فيمكن الاستدلال بها من وجهين - على إثبات أصالة التعبدية في أوامر أهل الكتاب، ثم إثبات هذا الحكم في شريعتنا: إما بالاستصحاب بناء على اعتباره في الأحكام الثابتة في الشرائع السابقة، وإما بمقتضى قوله تعالى في آخر الآية: ﴿وَذَلِكَ دِينُ القيمة﴾^(٤)، فإنَّ المشار إليه بقوله: ﴿وَذَلِكَ﴾ هو ما استفيد من صدر الآية من الحكم، ومعنى (القيمة) - كما فسرها المفسرون - (المستقرة) التي لا تننسخ وهي صفة لمحذوف: أي ذلك دين الملة القيمة -:

الوجه الأول: بالنظر إلى قوله تعالى: ﴿لِيَعْبُدُوا﴾، وتقريب الاستدلال على ذلك:

أنَّ العبادة هي الإتيان بالفعل على وجه الإخلاص المرادف للامتثال، واللام في (ليعبدوا) للغاية، كما يظهر عن بعض في مقام الاستدلال بالآية على خلاف الأشعري القائل بالجرافع في أفعال الله - تعالى عن ذلك علوأً كبيراً. فيكون المعنى: أنه ما أمر أهل الكتاب بشيء لغاية وغرض من الأغراض إلا

(١) نهاية الوصول (مخطوط): ٧٦، الموجود فيها مطابق لما في المتنهى.

(٢) متنهى المطلب: ٥٤ / ١.

(٣) في الأصل: أنه استدل..

(٤) البينة: ٥.

لغرض الامتثال والإخلاص، فتدلّ الآية على انحصار الغرض فيها أمروا به في الامتثال عموماً بالنسبة إلى جميع ما أمروا به: نظراً إلى وقوع الجنس - وهو اللام - في حِيز النفي المفيد للعموم فإذا ثبت ذلك الحكم العام في حقهم ثبت في حقنا بأحد الأمرين المتقدّمين، فيكون الأصل في واجباتنا أيضاً هو التعبدية إلا ما أخرجه الدليل.

وكيف كان، ففي هذا الوجه يكون قوله تعالى: **﴿مُخلصين لِهِ الدِّين﴾** حالاً موكّدة لقوله: **﴿لَيَعبدُوا﴾** لتضمن العبادة على هذا الوجه للإخلاص. الوجه الثاني: بالنظر إلى قوله: **﴿مُخلصين لَهُ الدِّين﴾**، وتقرّيب الاستدلال به:

أنّ المراد بالدين هنا إما القصد، وإما نفس الأفعال والأفعال بعلاقة السببية والمبنيّة بينها وبين الجزء الذي هو أحد معانيه، وعلى التقديرين يتمّ به المطلوب، فإنه حال من قوله تعالى: **﴿لَيَعبدُوا﴾**.

وعلى تسلّيم عدم تضمنه للإخلاص - بأن يكون المراد بالعبادة مطلقاً الإتيان بالفعل المأمور به - فيكون مقيداً بالإخلاص المستفاد من هذا القيد لا محالة.

وعلى تقدير كون المراد بالدين القصد يكون. المعنى: وما أمروا إلا لأن يأتوا بها أمروا به على وجه إخلاص القصد فيه، وعلى تقدير كون المراد به الأفعال يكون المراد: وما أمروا إلا لأن يأتوا بها أمروا به على وجه الإخلاص في العمل، ولا ريب أن إخلاص القصد في العمل أو إخلاص نفس العمل لا يكون إلا بالإتيان بالمأمور به على وجه التقرّب والامتثال لأمر الأمر.

وكيف كان فالآية تدلّ على لزوم الإتيان بالمأمور به على وجه الإخلاص إما باستفادته من قوله: **﴿لَيَعبدُوا﴾** بناءً على تضمنه له، وإنما باستفادته من

القيد وحده، والإخلاص لا يكون إلا بالإتيان بالمؤمر به بداعي الامتثال لأمر الآخر.

هذا غاية ما قبل أو يقال في توجيه الاستدلال بالآية، لكن لا يخفى على المتفطن ضعفه:

أما على الوجه الأول: فلأنّ الظاهر بمحاجة نظائر الآية كون اللام في **﴿ليعبدوا﴾** من اللام الداخلة على مفعولي الأمر والإرادة كقوله تعالى: **﴿بِرَبِّهِمْ لِيُذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْس﴾**^(١); **﴿وَهِيَكُمْ﴾**^(٢)، قوله تعالى: **﴿أَمْرَنَا لِنُسِّلَمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾**^(٣); **﴿وَأَمْرَتُ لَأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ﴾**^(٤); **﴿وَأَمْرَتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ﴾**^(٥); **﴿وَأَمْرَتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لِهِ الدِّين﴾**^(٦); حيث إنّ اللام فيه مقدرة قبل (أن)، فيكون مدخولاً هو المفعول به لل فعل السابق عليها، فتكون العبادة نفس المؤمر به لا غايتها.

هذا مضافاً إلى شهادة عطف **﴿يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ﴾**^(٧) عليه؛ كما يؤذن به حذف النون منها، فإنه لو جعل اللام في **﴿ليعبدوا﴾** للغاية لما صاح عطف هذين عليه، فإنّها نفس المؤمر به، لا الغاية له الخارجة عنه.

(١) الأحزاب، آية: ٣٣.

(٢) في الأصل: **﴿وَلِهِيَكُمْ﴾**..، ولم نعثر على آية بهذا النصّ، ولكن يوجد ما هو قريب منها، وهو قوله تعالى: **﴿بِرَبِّهِمْ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَهِيَكُمْ سُنَّنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾** النساء: ٢٦.

(٣) الأنعام: ٧١.

(٤) الزمر: ١٢.

(٥) الشورى: ١٥.

(٦) الزمر: ١١.

(٧) البينة: ٥.

وبالجملة: اللام هنا غاية للأمر، فيكون مدخولاً نفس المأمور به كما في نظائره من الآيات ومن الأمثلةعرفية، كما يقال: أُوْمِرْ عَبْدُكَ لِيَفْعُلْ كَذَا، أَوْ أَمْرَتُكَ لِتَفْعُلْ كَذَا، ونظيره في الفارسية قولهن: بفرما تا آب بياورند؛ حيث إنَّ الإيتان بالماء نفس المأمور به.

لا يقال: إنَّ الاستدلال ليس مبنياً على جعل اللام غاية للمأمور به بل يتم على تقدير كونها غاية للأمر أيضاً، فإنَّ معنى الآية على هذا التقدير: أنه ما أمر أهل الكتاب إلَّا بالعبادة وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، فتدل الآية على أنه لم يتوجه إليهم من الله - تعالى - أمر إلَّا بالعبادة، فيكون كلَّ ما أمروا به مأموراً به بعنوان كونه عبادة، ويكون عطف **﴿يَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ﴾** عليه من عطف الخاص على العام، ويكون النكتة في تخصيص الصلاة والزكاة بالذكر من أفراد العام التنبيه على أنها عمدهما، كما ورد بذلك الأخبار أيضاً، فيتم المطلوب.

لأنَّا نقول: إنَّ كون ذلك من عطف الخاص على العام إنما يصح بعد التنبيه على اعتبار قصد الامتثال في المعطوف أيضاً ليعلم فرديته للعام، ومن المعلوم أنه لا دلالة في الآية على كيفية الصلاة والزكاة من جهة قصد الامتثال، وإنما المستفاد منها وجوب الإيتان بأنفسهما مع السكوت عن كيفيةهما، فيكونان مع ذلك أجنبين عن المعطوف عليه، فتأمل.

هذا كله مضافاً إلى منع دلالة الآية على اعتبار التعبُّد والامتثال على وجه القيدية فيها أمر به أهل الكتاب على تسليم كون اللام لغاية المأمور به، فإنَّ غاية ما يدلُّ عليه حينئذ: أنَّ كلَّ ما أمروا به يكون الغاية المقصودة منه هي العبادة والامتثال، ومن الواضح أنَّ غائية شيءٍ لشيءٍ على وجهين:

أحدُها - أن يكون الغاية حقيقة نفس ذلك الشيء، ويكون المطلوب من الأمر بذى الغاية تحصيل نفس ذلك الشيء، كما في الطهارة بالنسبة إلى الوضوء والغسل.

وثانيهما - أن يكون الغاية كون ذي الغاية لطفاً في ذلك الشيء، فيكون الغاية حقيقة كونه لطفاً في ذلك الشيء، لا نفس ذلك الشيء، كما في التجنب عن الفحشاء والمنكر بالنسبة إلى الصلاة، فإنَّ فعلها لطف في التجنب عنها.

والاستدلال يتم على تقدير كون العبادة غاية لما أُمرُوا به على الوجه الأول، وأما على الثاني بأن يكون الأمر بسائر الواجبات لأجل كونها الطافاً في العبادة ومقدمة إليها، فلا.

ولا ظهور للآية في الأول إن لم نقلْ بظهورها في الثاني؛ نظراً إلى عطف **﴿يقيموا الصلاة وبيتوا الزكاة﴾**^(١) على **﴿ليعبدوا﴾**؛ إذ حينئذ يجب أن يكون إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة أيضاً غايتين لما أُمرُوا به، ولا ريب أنه لا يعقل كونهما غايتين لما أُمرُوا به إلا على الوجه الثاني؛ ضرورة أنَّ فعل الصلاة والزكاة لا يحصلان بفعل غيرهما من الواجبات، بل الممكن حصوله منها إنما هو حالة التقرب إليها، وقد ذكر جماعة أنَّ بعض الواجبات الشرعية لطف في بعضها الآخر كما أنَّ كلَّها ألطاف في الواجبات العقلية، فيكون المراد أنَّ واجباتهم - توصيلية كانت أو تعبدية - ألطاف في العبادة، لا أنَّ كلَّ ما أُمرُوا به عبادة.

ومع الإغماض عن ذلك كله نقول: إنَّ الاستدلال مبنيًّا على أن يكون المراد بالعبادة في الآية هو فعل الجوارح بقصد الطاعة الذي يتعلق به التكليف الفرعوي، ومع تسليم ظهورها في هذا المعنى في نفسها - كما هو ليس بعيداً؛ نظراً إلى أنَّ معناه بالفارسية: (بنديكي كردن، وفرمانبرى)، وهذا من فعل الجوارح - يمنع من كون المراد منها ذلك في الآية، بل الظاهر أنَّ المراد بها اتخاذ الله - تعالى - ربَّا، وتوحيده في العبودية، ونفي الشريك عنه في مقابل عبادة الأوثان والأصنام؛ حيث إنَّ المشركين عبدوها وجعلوها شفعاء عند الله، كما ينادي به قوله - تعالى - حكاية

عنهم: ﴿لِيَقْرِبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَنِ﴾^(١)، وذلك لكثره إطلاقها على هذا المعنى في الكتاب العزيز، كما في الآيات المتقدمة الإشارة إليها المذكور فيها لفظ العبادة، وكما في قوله تعالى: ﴿فَاعْبُدُ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّين﴾^(٢)، قوله: ﴿وَلَا يُشْرِكُ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾^(٣)، قوله: ﴿فَأَعْبَدُوا مَا شَتَّتُمْ مِنْ دُونِهِ﴾^(٤)، قوله: ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ، وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾^(٥)، بل ولم نقف على موضع من الكتاب يراد بها غير هذا المعنى.

وبالجملة: فهذه الآية مسوقة لسائر الآيات المذكور فيها لفظ العبادة جدًا، فيكون المراد بها بملحوظة اتحاد السياق هو نفي الشرك وتخلص العبودية لله - تعالى - ليطاع وحده^(٦)، لأنَّ كلَّ ما أمرهم به طاعة، كما هو الحال في أخواتها أيضًا، فالمراد بالعبادة في الآية هو التوحيد الذي هو أُسْ أصول الدين، كما أنَّ الصلاة والزكاة المعطوفتين عليها من أُسْ فروعه^(٧).

وعلى هذا يصحَّ جعل اللام في ﴿لِيَعْبُدُوا﴾ لغاية المأمور به على الوجه الثاني من الوجهين المتقدمين، فيكون المراد: أنه لم يؤمن أهل الكتاب بشيء إلا لأجل كونه لطفاً في التوحيد الذي هو من أصول الدين، وفي الصلاة والزكاة اللتين هما

(١) الزمر: ٣.

(٢) الزمر: ٢.

(٣) الكهف: ١١٠.

(٤) الزمر: ١٥.

(٥) الكافرون: ٢ و ٣.

(٦) في الأصل: ليطاع له وحده...

(٧) فالآلية مشتملة على أُمِّ المسائل الإلهية والأحكام الشرعية الفرعية، وهي وجوب الصلاة والزكاة، كما أنه - تعالى - جمع بين التوحيد وبين حقوق الوالدين في قوله: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَا تَعْبُدُوا إِلَيْهِ وَبِالوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾، (الإسراء: ٢٣) لمحرره عفا الله عنه

من فروعه، وعلى هذا لا حاجة إلى حل الحصر على الإضافي، كما لا يخفى. كما أنه جعلها^(١) غاية للأمر - بأن يكون مدخوها نفس المأمور به، فيكون المراد أنهم لم يؤمنوا بشيء من الأصول والفروع إلا بهذه الأمور، - فيكون الحصر إضافياً: ضرورة عدم انحصار ما أمروا به فيها، ويكون النكهة في إبراد الكلام على الوجه المفيد للحصر التنبية على كون تلك الأمور عدة أصول الدين وفروعه، كما ورد في الصلاة: (أنها عمود الدين إن قُبِلت قَبْلَ^(٢) ما سواها، وإن رُدَّت رُدَّ^(٣) ما سواها)^(٤).

هذا قام الكلام في بيان ضعف الاستدلال على الوجه الأول.
وأما ضعفه على الوجه الثاني فظاهر للمتأمل فيما تقدم منا في الأول.
وتوضيحه: أنه بعد قيام القرينة على كون المراد بالعبادة في (ليعبدوا)
هو نفي الشرك واتخاذ الله وحده معيناً، لا مناص عن حل لفظ الدين في قوله:
(مخلصين له الدين)^(٥) على الطريقة والملة، وذلك لأنَّ الدين له ثلاثة معانٍ:
أحدها - الجزاء، كما في قوله تعالى: (ما لِكِ يَوْمُ الدِّين)^(٦).
وثانيها - القصد.

وثالثها - الطريقة والملة، كما في قوله تعالى: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ

(١) أي: كما أنه يصح جعلها..

(٢) في الأصل: قُبِلت ما سواها..

(٣) في الأصل: رُدَّت ما سواها.

(٤) الوسائل: ٣/٧٨ / أبواب المواقف / باب وجوب المحافظة على الصلوات في أوقاتها / ح: ٢ و

١١، والحديث منقول بالمضمون.

(٥) البينة: ٥.

(٦) فاتحة الكتاب: ٣.

لا سبب إلى حله على الأول: لأنَّ الجزاء من فعل الله - تعالى - ولا يمكن لأحد إخلاصه، مع أنه غير مجيء للمستدل، ولا يقول هو به أيضاً.

وكذا لا سبب إلى الثاني إن حمل إخلاصه على معنى قصد القرابة - كما هو المجيء للمستدل - لأنَّ شأن الحال كونها مقيدة للعامل في ذيها، فيكون مقتضى حله عليه أن يكون المراد - بعد كون المراد بالعبادة هو نفي الشرك واتخاذه - تعالى - معبوداً وحده - أنه وما أُمروا إلَّا يوحِّلوا الله - تعالى - بالمعبودية^(٢) مخلصين له القصد في التوحيد؛ أي فاقد الدين القرابة فيه، وهذا لا معنى له؛ إذ لا يمكن اعتبار قصد القرابة في أصول العقائد كما لا يخفى^(٣).

فتعمَّن حله على الثالث، فيكون المراد: مخلصين له الملة، فيكون عبارة أخرى عن التوحيد، فيكون حالاً مؤكدة لقوله: ﴿لِيَعْبُدُوا﴾، ولا دخل له بمرحلة اعتبار قصد القرابة.

نعم يمكن أن يكون المراد به الأفعال وأفعال الموارج بعلاقة السببية والسببية بينها وبين الجزاء - كما مر - كما في قوله: (كما تُدينُونَ تُدانُونَ) ^(٤) أو الاتباع كما في قوله تعالى ﴿وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ﴾ ^(٥)؛ حيث إنَّ المراد بقوله ﴿يَدِينُونَ﴾

(١) آل عمران: ١٩.

(٢) في الأصل: للمعبودية..

(٣) نعم يمكن أن يكون المراد به القصد على معنى قصد العبودية لله تعالى، لكنه لا ينفع المستدل؛ لأنَّه عبارة أخرى عن العبادة بالمعنى الذي ذكرنا. لمحرر عفا الله عنه.

(٤) مجمع الأمثال لأبي الفضل النسابوري: ١٥٥، رقم المثل: ٣٠٩٣.

(٥) التوبة: ٢٩.

يتبعون، والمراد بدين الحق ملته: أي لا يتبعون ملة الحق، ولعله مجاز عن القصد، مع إمكان أن يراد به في المثال المذكورقصد نفسه، أي لا يقصدون دين الحق، لكن لا شاهد على حله على الأول لكونه معنىًّا مجازاً لا يُصار إليه إلا لقرينة ظاهرة، وأما الثاني فهو عبارة أخرى عن العبودية، فيكون المراد على تقديره نفي الشريك عنه - تعالى - في مقام العبودية له، فيتَحد مفاده [مع] صدر الآية^(١)، ويؤكده كتأكيده إياه على تقدير إرادة الله منه، كما هو الظاهر من سياق الآية وملحوظة نظائرها المشتملة على لفظ الدين، كقوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ﴾^(٢) بعد أمره - تعالى - نبيه - صلى الله عليه وآله وسلم - بنفي الشريك وإخلاص العبودية له - [تعالى] - بقوله [تعالى]: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾^(٣) إلى آخر السورة.

وبالجملة: فمن تأمل حق التأمل يرى أن لفظ (العبادة) الوارد في الكتاب العزيز يراد به ما ذكرنا، وأن المراد بلفظ ﴿الَّذِينَ﴾ - الوارد في تلوه - معنى^(٤) الله.

هذا كله مضافاً إلى أننا لو سلمنا تمامية دلالة الآية وظهورها في اعتبار قصد القربة والامتثال في كل ما أمر به أهل الكتاب بأحد الوجهين المتقدمين أو بكليهما، لا يمكن الأخذ بظهورها هذا؛ لأن إرادته مستلزمة لشخصيص الأكثر، كما لا يخفى؛ لأن أكثر الواجبات في كل شريعة توصيلية جداً، بل التعبدية منها لقلتها مضمحة في جنب التوصيلية منها، فيستهجن إرادة اعتبار قصد التقرب

(١) في الأصل: لصدر الآية..

(٢) سورة الكافرون: ٦.

(٣) سورة الكافرون: ١٥.

(٤) في الأصل: بمعنى..

المختص بهذا المقدار القليل بطريق عموم اللفظ للجمع، ولا يتم الاستدلال بالآلية لإثبات اعتبار قصد القربة في واجبات أهل الكتاب، فكيف بإثبات اعتباره في شريعتنا؟!.

ومع الإغماض عن لزوم تحصيص الأكثر بالنسبة إلى واجباتهم وتسليم قافية الآية في الدلالة على اعتبار قصد القربة في واجباتهم عموماً لا يمكن إثبات هذا الحكم بعمومه بالنسبة إلى شريعتنا: لاضمحلال الواجبات التعبيدية، في جنب التوصية في واجباتنا جداً، وبدونه لا تثبت أصلية التعبيد في شريعتنا، كما لا يخفى.

ثم إنَّ شيخنا الأستاذ تعرض للآلية في تبيهات رسالته الاستصحابية^(١)، وأجاب عن الاستدلال بها: بأنَّ المراد بها نفي الشريك.

ثم قال بعد تسليم قافية دلالتها على المطلوب بالنسبة إلى الشرائع السابقة ما حاصله: أنَّ الآية تدلُّ على اعتبار قصد القربة في الأفعال الواجبة على أهل الكتاب، ومقتضى ثبوت هذا الحكم في شريعتنا - أيضاً إما بالاستصحاب وإما بقوله: «وذلك دينُ القيمة»^(٢) - أنا لو كُنَّا مأمورين بتلك الأفعال الخاصة الواجبة عليهم لوجب علينا قصد القربة والامتثال فيها أيضاً، وأين هذا من وجوبه في كلِّ ما يجب علينا حتى تثبت أصلية التعبيد فيما وجب علينا كما هو المطلوب؟! انتهى.

قال - دام ظله - لكن الإنصاف اندفاعه بأنَّ الظاهر من المستدلُّ بالآلية جعل اللام في «ليعبدوا» لغاية المأمور به مع حذف نفس المأمور به عن الكلام، فيكون المراد على هذا - كما مرَّ بيانه أيضاً - أنه لم يتوجه إلى أهل الكتاب أمر

(١) رسائل الشيخ الأنصاري (قده)، التبيه الخامس: ٦٥٧.

(٢) سورة البينة: ٥.

من الله - تعالى - بشيء لفرض وغاية من الغايات إلا لغاية العبادة، فحيثند يكون النظر في الكلام بقرينة حذف المفعول به إلى جهة الصدور لا الواقع، ويكون الفرض انحصر صدور الأمر منه - تعالى - إليهم فيما يكون الغاية منه العبادة من غير نظر إلى المفعول به حتى يرد ما ذكر، فحيثند فمقتضى اشتراكنا معهم^(١) في هذا الحكم عدم توجّه أمر من الله - تعالى - إلينا إلا لفرض العبادة، فيتم المطلوب.

وبالجملة: قوله تعالى: «وَمَا أَمْرُوا» بمحاجة حذف المفعول به - وهو المأمور به - من قبيل قول القائل: (زيد يعطي أو يمنع) بحذف المفعول به فيها من جهة كون النظر فيه كما في المثال إلى جهة الصدور هذا.

أقول: الإنصاف اندفاعه أيضاً بناء على كون المفعول به أيضاً مذكوراً يجعله إيماناً مدخول اللام، فإنّ معنى الآية على هذا انحصر المأمور به في شريعتهم في العبادة، ومقتضى اشتراكنا معهم^(٢) انحصره في شريعتنا أيضاً فيها، فيتم المطلوب.

وكيف كان - وبعد الإغماض عن وجوه الإيراد على الاستدلال المتقدمة وتسلیم دلالتها على اعتبار قصد القربة في المأمور به في شريعتهم - لا وجه لذلك الإيراد. هذا.

ومنها: قوله تعالى: «أطِيعُوا اللَّهَ وَأطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ أَنْتُمْ»^(٣).

وجه الدلالة: أنه تدلّ على وجوب إطاعة الله - سبحانه وتعالى - وهي لا تكون إلا بالإتيان بها أمر به بقصد القربة، فيكون المراد وجوب الإتيان بها أمر

(١) و (٢) في الأصل: اشتراكنا لهم..

(٣) النساء: ٥٩

به يقصد القرابة، وليس هذا الأمر كسائر الأوامر التي تسقط عن المكلّف بالإتيان بفرد واحد من المأمور به؛ كما في الأمر بالضرب الساقط بإيجاده في ضمن فرد منه بحيث لا يقتضي وجوب إيجاد جميع الأفراد، بل هذا الأمر - نظير قول القائل: أَدِّ الْدِّينَ، أَوْ أَدِّ الْأَمَانَةَ، ونظراً هما - ظاهر في إرادة الطبيعة بجميع أفرادها، ولعلَّ القرينة على العموم في المقام الملزمةُ بين ترك الإطاعة - في بعض الأوامر وإن لم تترك كليّة لمخالفة المولى - وعصيائه، وهو قبيح^(١) جدًا - فقيح ترك الإطاعة بطريق السلب الجزئي - لكونه ملزماً لمخالفة والعصيان - قرينة على إرادة الإيجاب الكلّي في الأمر بها، كما أنَّ القرينة عليه في مثل الأمر بأداء الدين أنَّ الغرض من أدائه إنما هو تخليص النفس عن مهانته، مضافاً إلى الخروج عن تبعه العقاب عليه، وهو لا يحصل إلا بأدائنه إلى مثقال ذرة منه، وفي مثل الأمر بأداء الأمانة هي التخلص عن قبح الخيانة، وهو لا يحصل إلا بردها إلى الدينار منها.

وبالجملة: فالآية دالة على وجوب الإتيان بجميع ما أمر به - سبحانه [و] تعالى - بقصد الطاعة، وهو المطلوب.

هذا، وقد أجب عن الاستدلال بها بأنَّ الإطاعة تطلق على معنين: أحدهما الإتيان بالفعل على وجه الامتثال، كما حلها عليه المستدل، والآخر مجرد عدم المعصية، والمعنى منها هنا هو الأخير خاصة؛ إذ إرادة الأول مستلزمة لكون قصد الامتثال معتبراً في إطاعة الرسول - صلَّى الله عليه وآله - والأئمة - عليهم السلام - كما تقتضيه قاعدة العطف، وهو فاسد بالإجماع. لا يقال: إنَّ إطاعتهم عين إطاعة الله - تعالى - فلا ضير في اعتبار قصد الامتثال فيها من هذه الجهة.

(١) في الأصل: وهي قبيحة..

لأن ذلك مدفوع: بتكرار الأمر، فإن الظاهر منه تكرار المأمور به أيضاً، فيكون المراد بإطاعة الرسول - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - والأنتم - عليهم السلام - إطاعة ما أمر لهم - عليهم السلام - أنفسهم قبال ما أمر به الله تعالى.

وبالجملة: فالمتعين في المقام حمل الإطاعة على المعنى الثاني لما ذكر، مضافاً إلى إطلاقها عليه في غير موضع من الكتاب والسنة قوله - في مقام الأمر بإطاعة الوالدين - : «وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَا بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا»^(١)، قوله: «وَمَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ تُولَّ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا»^(٢)، فإن تقابل الطاعة للتولى أقوى شاهد على ذلك. ونظيره قوله - تعالى - : «أطِيعُوا اللَّهَ وَأطِيعُوا الرَّسُولَ، فَإِنْ تَوَلُّوا فَإِنَّا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ»^(٣).

وفي موضع آخر بعد أمره - تعالى - بإطاعته وإطاعة الرسول قال: «فَإِنْ تَوَلُّوا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ»^(٤).

ونظير هذه الآيات ما في بعض فقرات الزيارة الجامعة وغيرها من الزيارات: «من أطاعكم فقد أطاع الله، ومن عصاكم فقد عصى الله»^(٥) فجعل الإطاعة مقابلة للعصيان، فإذا كان المراد بها فيما نحن فيه عدم العصيان فالأمر بها لا يوجب تقييد الأوامر المطلقة، فإن عدم العصيان قد يحصل بدون قصد الامتثال، كما إذا أتنى بالواجبات التوصيلية لا بقصد القرابة، فلم ينحصر عدم

(١) المنكوبات: ٨.

(٢) النساء: ٨٠.

(٣) التور: ٥٤.

(٤) آل عمران: ٣٢.

(٥) البلد الأمين للكفعي (رد): ٣٠٣.

العصيان في الامثال حتى يكون الأمر به أمراً به. هذا.

أقول: لا يخفى فساد مبنيٍ^(١) هذا الجواب على المتفطن، وهو عطف الرسول وأولي الأمر مع تكرار الأمر، فإنَّ تكرار الأمر مشعر بأن المراد بابطاعة الرسول [صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ] والأئمة غير ما أريد من إطاعة الله - تعالى - وإنما كان وجه للتكرار ، فهو مؤيد للمستدلَّ لا مضرَّ له، فالمراد بابطاعة الله - تعالى - هو الإتيان بها أمر به بقصد الامثال، وبابطاعة الرسول [صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ] والأئمة هو الإتيان بها أمروا به بعنوان كون إطاعتهم إطاعة الله - تعالى - ولو اكتفى المجيب في وجه حل الإطاعة على عدم العصيان بكثرة إطلاقها عليه - كما في الأمثلة المذكورة - لكان له وجه.

وقد يجاب عن الاستدلال بالآية: بأنه لو حمل الإطاعة على ما زعمه المستدلَّ لكان مستلزمًا لتخصيص الأكثر لخروج أكثر الواجبات عنها كما لا يخفى، فلابدَّ من حلها على عدم العصيان، ومعه لادلةَ لها على المطلوب.

لكن الإنصاف: عدم الحاجة إلى تكليف حمل الإطاعة على عدم العصيان، ولا داعي له بوجه: إذ مع حلها على المعنى الأول أيضًا لا يتم مطلوب المستدلَّ.

بيان ذلك: أنَّ الأمر بالإطاعة في الآية إرشادي وارد على طبق حكم العقل بوجوبها مطلقاً - حتى في الواجبات التوصلية - وموضع الإطاعة إنما هو الأمر، فالآية تقتضي وجوب الإتيان بالفعل المأمور به بداعي الامثال ما دام الأمر به باقياً، كما هو قضية حكم العقل أيضاً، وأما مع سقوطه - كما إذا أتني المكلف بالفعل لا بداعي الامثال، بل لاشتهاء نفسه - مثلاً مع كونه توصلياً فلا تقتضي الآية وجوب الإتيان به ثانياً بقصد الامثال والطاعة لذهباب

(١) ويعتمل أنَّ الكلمة في الأصل: مثل..

موضوعها وهو الأمر.

والحاصل: أنا نقطع ببارادة جميع الواجبات من الآية حتى التوصيات من غير استثناء، كما هو الحال في حكم العقل، ونُقسم على ذلك جداً.

لكن نقول: إنها لا تصلح لتنقيد الأوامر الخاصة بحيث تكشف عن جعل الشارع قصد الامتثال معتبراً في متعلقاتها كُلّاً أو بعضاً، بل موضوعها إنما هو أمر الله - تعالى - فإنها دالة على وجوب إطاعة أمر الله - تعالى - فلا تقضي إذن أزيد من أنه لو لم يسقط المكلَفُ الأمر عن رقبته - ولو بالإيتان بالمؤمر به بتشهئي نفسه - لوجب عليه الإيتان به بداعي أمر الشارع من غير فرق بين الواجبات التعبَدية أو التوصَلية؛ بحيث لو فرض سقوط التعبَدية بها بغير قصد الامتثال لما تدلَ الآية على لزوم الإيتان بها ثانياً بقصده، كما هو الشأن في حكم العقل أيضاً.

وبالجملة: الواجبات التعبَدية والتوصَلية سواء من حيث دخولها تحت الآية وإرادتها بها، وهي تدلَ على وجوب الإيتان بكلِ واحدة منها بقصد الامتثال وبداعيه ما دام الأمر بها باقياً وإن كانت الأولى لا تسقط إلا به.

ومن هنا ظهر أنه لا يلزم من ذلك تخصيص في الآية أصلاً، فضلاً عن تخصيص الاكثـر، كما زعمه المجيب المتقدم، فإنها شاملة لكل من الواجبات التوصَلية والتعبَدية ما دام الأمر بها باقياً، ولا داعي إلى إخراج التوصَلية منها على تقدير كون الأمر به باقياً، بل يجب دخوها كما لا يخفى، وساكتة عنها جائعاً إذا ارتفع الأمر عنها. هذا.

ومن السنة قوله - عليه السلام - «لا عمل إلا بنية»^(١).

تقريب الاستدلال به: أن المراد بالعمل هو المأمور به، والمراد بالنية هو

(١) الوسائل: ١/٣٣ - ٣٤ / أبواب مقدمة العبادات / باب ٥ وجوب النية في العبادات الواجبة.. / الحديث: ٩ و ١٠.

نية التقرّب، فالمعنى لا عمل من الأعمال الواجبة إلّا بنية القرابة، ولما لم يمكن حمل كلمة (لا) على حقيقتها، وهي نفي الذات، فلا بدّ من حلّها على نفي جميع الآثار المساوّق لنفي الصّحة لكونه أقرب إلى الحقيقة بعد تقدّرها، فيكون المقصود أنه لا يصحّ شيءٌ من الواجبات إلّا بنية القرابة، فيدلّ على اعتبارها في كلّ واجب إلّا ما أخرجه الدليل، وهو المطلوب.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في وجه الاستدلال به.

لكن يتّجه عليه: أنّ حمل العمل في الحديث الشريف على خصوص الواجبات ينافي عموم المستفاد من وقوعه نكرة في حيّز النفي، فيتوقف على قرينة ظاهرة عليه، وهي ممنوعة.

فإن قيل: إنّ حمله على العموم موجب لتخصيص الأكثر لعدم توقف صحة الأكثر من غير الواجبات - وكثير منها - على نية القرابة، فلا بدّ من الحمل على الواجبات.

قلنا: المحذور المذكور مشترك الورود بين التقديرتين: ضرورة عدم توقف صحة أكثر الواجبات - وهي التوصيليات منها - على نية القرابة.

وبالجملة: كلّ الأعمال من الواجبات وغيرها عدا العبادات منها - التي هي في جنب التوصيليات منها كالشعرة البيضاء في بقرة سوداء - إذا أتني بها الفاعل مع قصده عنوان العمل - حيث كان مشتركاً بين عناوين - يترتب على ما فعله من الآثار المجنولة له شرعاً من الوضعيّة والتکليفية من غير توقف على نية القرابة أصلاً، فالخبر على تسلیم ظهوره بنفسه فيها ذكره المستدلّ لا بدّ من حمله على غيره؛ حذراً عن المحذور المذكور.

وال الأولى حينئذ حمل العمل على خصوص العبادة مطلقاً - واجبة ومندوبة - كما يشهد له إطلاقه عليها كثيراً في الأخبار كقوله - عليه السلام - «العالون

..... تقريرات الميرزا الشيرازي / ج٢
 كلّهم هالكون إلّا العاملون»^(١)، قوله - عليه السلام -: «لا عمل لي أستحق به الجنة»^(٢)، فعلن هذا لا ربط للخبر بمطلوب المستدلّ أصلًا؛ إذ معناه حينئذ - والله أعلم - لا عبادة إلّا بنية القرابة، وهذا مما لا ينكره أحد.

ومنها: قوله - عليه السلام -: «إنّا الأعمّال بالنّيات»^(٣)، وقد أدعى تواتره لفظاً، لكن المحكّي عن شيخنا الأستاذ - قدس سرّه - أنَّ أسناده متصل إلى رئيس الفاسقين^(٤).

وكيف كان، فتقريب الاستدلال به: أنَّ كلمة (إنّا) بمنزلة كلمة (إلّا) الواقعه بعد (لا)، فتفيد ما تفيده من المحصر، والمراد بالعمل الواجبات، وبالنية نية القرابة - كما مرَّ في الحديث السابق - فيتم به المطلوب.

لكن يتوجه عليه - مضافاً إلى ما مرَّ من استلزمـه لتخصيص الأكثـر، ودعوى ظهور إرادة العبادة من العمل - أنه يحتمـل أن يكون المراد بالنية في هذه الرواية نية التعيـن التي لابدّ منها في الأفعال المشتركة، لا القرابة، وهذا الاحتمال إن لم نقل بظهورـه، فهو ليس بأبعد مما صار إليه المستدلّ.

(١) لم نعثر على هذا الحديث بهذا النص، وإنّا عثرنا على شبيهـه له في مصباحـ الشريـعة: ٣٧، لكنه قد لا يصحـ شاهـداً هنا، فراجعـ.

(٢) لم نعثر على هذا الحديث بهذا النص وإنّا عثرنا على مضمونـه في المصادرـ التالية: مسندـ أحدـ: ٦/١٢٥، وصحـيـح مسلمـ: ٤/٢١٦٩ حـ ٧٢ وـ ٧٥، والعـقـيدة الطـحاـواـية: ٢/٦٤١.

(٣) الوسائلـ: ٢٥/١ / أبوابـ مقدمةـ العـبـاداتـ / بـابـ (٥) وجـوبـ الـنيةـ فيـ العـبـاداتـ الـواجـبةـ.. / الحديثـ: ١٠، التـهـذـيبـ: ٤/١٨٦ حـ ٥١٩.

(٤) صحيحـ البخارـيـ: ٢/١، ٢٣١ حـ ٢٢١، صحيحـ مسلمـ: ٣/١٥١٥ حـ ١٥٥، مسندـ أحمدـ بنـ حـنـبلـ: ٢٥/١، سنـنـ البـهـيـ: ٧/٣٤١، سنـنـ ابنـ مـاجـةـ: ٢/١٤١٣ حـ ٤٢٧، سنـنـ النـسـانـيـ: ١/٥٨، سنـنـ التـرمـذـيـ: ٤/١٧٩ حـ ١٦٤٧، سنـنـ أبيـ دـاودـ: ٢/٢٦٢ حـ ٢٢٠. وفيـ هـذـهـ المصـادرـ جـمـيعـهـا روـيـ هذاـ الحـدـيـثـ عمرـ بـنـ الخطـابـ عنـ رـسـولـ اللهـ (صـ).

ومنها: قوله - عليه السلام -: «لكلَّ أمرٍ ما نوى»^(١)، ولا ريب أنَّ حاله أظهر من سابقه لظهور أنه ليس من قبيل قولنا: المرء مجرِّي بعمله إِنْ خيراً فخيراً، وإنْ شرًّا فشرًّا^(٢)، فلا دخل له بالمقام أصلاً. تنبئه: قد عرفت فُقدَّ ما يدلُّ على أصالة التعبدية في الواجبات، فهل يدلُّ دليل عامٌ على أصالة اعتبار قصد العنوان في الواجبات، أو لا؟ قوله. لعلَّ أوطها عن جماعة...^(٣).

* * *

(١) الوسائل: ٣٥/١ / أبواب مقدمة العبادات / باب (٥) وجوب النية في العبادات الواجبة / الحديث: ١٠.

(٢) الأقوى عند النحوين: إِنْ خيراً فخير، وإنْ شرًّا فشر.

(٣) يوجد هنا في نسخة الأصل ما يعادل ثلاثة صفحات تقريراً قد ترك بياضاً لم يكتب فيه شيء.

[الواجب الأصلي والتابع]

وقد ينقسم الواجب باعتبار آخر إلى أصلي وتابع، والظاهر عدم ثبوت اصطلاح فيها، بل هما على معناها الأصلي، فالأصلية والتابعة أمران إضافيان: فقد يلاحظان بالنسبة إلى الاستفادة، فيسمى الواجب الذي استُفيد وجوده من خطاب آخر تبعياً، والذي استُفيد وجوده من خطاب مستقلًّا أصلياً بهذا الاعتبار وإن كان نفس المستفاد تبعياً.

وقد يلاحظان بالنسبة إلى نفس المستفاد مع قطع النظر عن كيفية استفادته، فيسمى الواجب الذي يكون وجوده تبعياً - أعني من باب المقدمة لواجب آخر - تبعياً وإن كان وجوده ثابتاً بخطاب مستقل، والذي يكون وجوده نفسياً أصلياً ولو فرض ثبوت وجوده بطبع خطاب آخر.

وقد يلاحظان بالنسبة إلى كلا المجهتين، فيسمى ما يكون مستقلًّا من كلِّيهما أصلياً، وما يكون تبعياً منها جيئاً تبعياً.

* * *

[استحقاق الثواب أو العقاب على الواجب الغيري]

اختلفوا في استحقاق الثواب والعقاب على فعل الواجب الغيري^(١) أو تركه - على نحو ترتيبهما على الواجب النفسي بمعنى كون فعله موجباً لاستحقاق الثواب زائداً على الثواب المترتب على ذلك الغير الذي هو ذو المقدمة الذي يكون وجوبه نفسيأً، وكون تركه موجباً لاستحقاق العقاب زائداً على استحقاقه على ترك ذلك الغير - على أقوال يأتى تفصيلها.

و قبل الخوض في المرام ينبغي التعرض لتحقيق الحال على نحو الإجمال في الواجبات النفسية من حيث استحقاق الثواب^(٢) [أو] العقاب^(٣) على إطاعتتها أو مخالفتها؛ نظراً إلى أنَّ محلَّ النزاع في الثواب والعقاب المتنازع في استحقاقها في الواجب الغيري هو ما ثبت في الواجبات النفسية، فنقول:

الحق استحقاق العبد - على إطاعتتها - تقرب المولى إباه ورفع منزلته عنده وتعظيمه؛ بحيث لا يكون هو والعبد العاصي للمولى في المنزلة عنده

(١) والواجب الغيري ينحصر في المقدمات فإنها - على تقدير وجوبها لأجل المقدمة - واجبة غيرية لا غير، فلفظ الواجب الغيري عبارة أخرى عن المقدمات، لكن بعد اعتبار وجوبها الغيري المراد أنه هل في مقدمات الواجب على القول بوجوبها ثواب وعقاب كنفس الواجب، أو لا؟ لمحرره عفا الله عنه.

(٢) قال في مجمع البحرين: الثواب - لغة - الجزاء، ويكون في الخير والشر، والأول أكثر، وفي اصطلاح أهل الكلام: هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والإجلال.

أقوال: فمعناه - لغة - هو الموضع؛ لأنَّ الجزاء عبارة عنه لمحرره عفا الله عنه.

(٣) في الأصل: والعقاب..

سواء^(١)، وأمّا استحقاقه لعوض ونفع^(٢) أيضاً زائداً على ذلك فلا يستقلّ به عقولنا جدّاً، وإن ذهب المتكلّمون إلى استحقاقه إياه أيضاً؛ حيث عرّفوا الثواب^(٣): بأنه النفع المستحقّ المقارن للتعظيم والإجلال، كتعريفهم العقاب: بأنه الضرر المستحقّ المقارن للاستخفاف والإهانة، وادعوا استقلال العقل باستحقاقها على الإطاعة أو المعصية، وأمّا بالنسبة إلى العقاب فهو مستقلّ باستحقاقه على مخالفة المولى الواجب عليه إطاعته بمعناه المصطلح عليه عند المتكلّمين؛ يعني أنه يستقلّ باستحقاقه - حينئذ - أن يعذّبه المولى زائداً على استحقاقه لحطّ منزلته عنده وتبعيده عن حضرته بحيث لو عذّبه المولى حينئذ مع إهانته إياه وحطّ منزلته لم يفعل قبيحاً عند العقل وإن كان له العفو أيضاً، بل يستقلّ العقل بحسن العفو.

والحاصل: أن مسألة استحقاق الثواب والعقاب عقلية محضة لا سبيل للشرع فيها بوجه، فإنّ استحقاقها ليس أمراً قابلاً لجعل جاً، بل من الأمور الواقعية الثابتة في نفس الأمر، والعقل يكشف عنه كما في الحسن والقبح في المستقلّات العقلية، والذي نجد من عقولنا إنّها هو هذا المقدار المذكور من استحقاقها.

فإذا عرفت ذلك فاعلم: أنَّ في محلِّ النزاع المتقدم أقوالاً:
أحدُها: نفي استحقاق شيء منها على فعل الواجب الغيري أو على تركه

(١) قال الله تعالى: ﴿أَمْ حِسْبُ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السِّيِّنَاتِ أَنْ نَجْعَلُهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءٌ مُّحِيَّا هُمْ وَمَاتُهُمْ﴾ الجاثية: ٢١.

(٢) والسرّ في ذلك: أنَّ العبودية والمولوية ليستا من مقوله الاستيجار حتى يستحقّ العبد الأجرة على عمله أيضاً؛ لوجوب العمل على العبد وإطاعته لموالاه من غير استحقاق أجرة لحررته عفا الله عنه.

ففيدي الاستحقاق خرج التفضيل، وبمقارنته التعظيم خرج العوض. لحررته عفا الله عنه.

وثانيها: إثباتها كذلك.

وثالثها: التفصيل بين ما ورد عليه خطاب مستقلّ أصلي وبين ما لم يكن كذلك، فوافقوا في الأول القول الثاني، وفي الثاني الأول.

ورابعها: وهو المحكي عن الغزال^(١): التفصيل بين الثواب والعقاب فنفي استحقاق الثاني وأثبت الأول.

ولعل التفصيل يزيد على هذا لكن لافائدة في التعرّض لها واستيفانها.

والحق من تلك الأقوال أولاً:

لنا: أنَّ استحقاق الثواب والعقاب يدور مدار الإطاعة والمعصية وجوداً وعدمًا بحكم العقل وبناء العقلاه كافية، ولا ينبغي الارتياب في أنَّ من أطاع تكليفاً نفسياً لم يتحقق منه أزيد من إطاعة واحدة وإن كان للمكلف به مقدمات كثيرة بالغة إلى ما بلغت قد أتى هو بها لتحصيل ذلك المكلف به الذي هو ذوها، وكذا من عصى تكليفاً نفسياً لم يتحقق منه أزيد من معصية واحدة وإن كان لما تركه من الفعل المكلف به ألف مقدمة قد تركها جيئاً، وهذه المعصية وتلك الإطاعة إنما هما على ترك ذي المقدمة أو على فعلها لا غير، فلا عقاب ولا ثواب أزيد من الثواب والعقاب على ترك ذي المقدمة أو فعله؛ لعدم تحقق المخالفة والإطاعة أزيد مما تحقق منها بالنسبة إلى ذي المقدمة.

فهنا كبرى: وهي وحدة الثواب والعقاب على تقدير وحدة الإطاعة والمعصية، وصغرى: وهي وحدة الإطاعة والمعصية في المقام، وأنما بالنسبة إلى ذي المقدمة نفسه دون شيء من مقدماته أصلًا.

(١) المستصنف من علم الأصول: ٧٢ / ١

لا نزاع لأحد في الكبri بعد فرض ثبوت صغرها، وإنما النزاع في الصغرى، فالشأن في إثباتها، فنقول:

إن الإطاعة معناها ما يعبر بالفارسية عنه: بـ (فرمانبرى) وخدمت كردن مولا)، والمعصية معناها ما يعبر بها عنه: بـ (نافرماني)، والمثبت لاستحقاق الثواب والعقاب هو هذان المعينان، ويدوران مدارهما وجوداً وعدماً وحدة وتعدداً، ولا ينبغي الارتياب في أن الإيتان بالفعل بجميع مقدماته إنما هو إطاعة للتکلیف النفسي المتعلق بنفس ذلك الفعل؛ لأن الإيتان بالمقدّمات حقيقة راجع إلى إطاعته، فإن المطلوب إذا كان متوقعاً على مقدّمات لا يحصل إلا بإيجادها جميعاً فنحو إطاعته أن يؤتى بجميع تلك المقدّمات، كما أن تركه بترك جميع مقدماته أو بعضها إنما هو مخالفة لذلك التکلیف النفسي، وأن ترك جميع المقدّمات أو بعضها من أنحاء المعصية بالنسبة إلى ذلك التکلیف.

والسر في ذلك: أن الإطاعة والمعصية إنما تتحققان بالنسبة إلى المطلوب الأولى للمولى لغير، فإن مطلوباته الثانية - وهي الواجبات الغيرية - ليست مطلوبة له في الحقيقة، فإن مطلوبيتها راجعة إلى مطلوبية ذيها؛ لأن الطلب المتعلق بها - سواء كان مستفاداً بحكم العقل أو بخطاب أصلي - إنما ينبع عن ذلك الطلب المتعلق بذيها، فروح هذا الطلب إنما هو ذاك، فهو شأن من شأنه؛ ضرورة أنه لو أمكن حصول ذي المقدمة بدون مقدماته لما جاء طلب إلى شيء من تلك المقدّمات من حيث المقدّمية أصلاً، فالمطلوب حقيقة للمولى ليس إلا ذات ذي المقدمة، فینحصر الامتنال في واحدة^(١) كالعصية أيضاً؛ لأنها عبارتان عن الإيتان بمطلوب المولى أو تركه.

والحاصل: أنه ليس للمولى هنا مطلوب من المکلف أزيد من نفس ذي

(١) الصحيح ظاهراً: (في واحد) أي في مطلوب واحد.

المقدمة حتى يتعدد الثواب والعقاب.

فإن قلت: ما الفرق بين الواجبات الغيرية وبين بعض الواجبات النفسية، كتعليم العالم الجاهل بأحكام دينه؟ ضرورة أن وجوب التعليم أيضاً منبعث عن وجوب إثبات الجاهل بما وجب عليه من الواجبات؛ بحيث لولاه لما كان ذلك أصلاً؛ بمعنى أنه وجب مقدمة لامتثال الجاهل لما وجب عليه، ولذا لو علم العالم بعدم قبول الجاهل لقوله لما وجب عليه التعليم، فلا بد إذن إما من إبداء الفرق بينها، أو من التزام نفي استحقاق الثواب والعقاب عن ذلك القسم من النفسي، أو التزام استحقاقها على الواجبات الغيرية أيضاً لا سبيلاً إلى أول شقى الشق الثاني، فيدور الأمر بين الشق الأول وبين الشق الثاني من الثاني، ونحن لا نرى فرقاً بينها بوجه، فإذا انتفى الفرق تعيّن الشق الآخر.

قلنا: إننا نختار الشق الأول، وهو إبداء الفرق.

وبيانه: أن ذلك القسم من الواجب النفسي وإن كان شريكاً مع الغيري في بعض الآثار^(١) إلا أن بينها فرقاً من وجهين:

أحدهما: أن المكلف الموجّه إليه الوجوب في المقام واحد، فإن المكلف بإثبات الواجب الغيري هو المكلف بإثبات ذلك الفرد الذي وجوبه نفسي، بخلاف ذلك المقام؛ حيث إن المكلف بالتعليم غير المكلف بذلك الواجب النفسي الذي وجوب هذا الأجله؛ ضرورة أن المكلف بالأول هو العالم، وبالثاني هو الجاهل، فلا يعقل أن يكون تعليم العالم مما يدخل في إطاعة الجاهل لما وجب عليه وإن كان مقدمة له، فلأجل ذلك يتحقق هناك إطاعتان ومعصيتان، بخلاف المقام.

(١) فإن هذا القسم كما أنه لا يجب إلا لوجوب العمل على الجاهل، كذلك الواجب الغيري لا يجب إلا لوجوب ذلك الغير بحيث لو ارتفع الوجوب عنه لا رفع عنه أيضاً. [المحرر عفا الله عنه].

وثانيهما: أنَّ وجوب التعليم على العالم ليس منبعثاً عن وجوب الواجبات على الجاهل المتوقف امتناعها على التعلم. نعم هو منشاً لوجوبه؛ بمعنى أنه لما لم يمكن أن يأتي الجاهل بها وجب عليه على وجه الطاعة إلَّا بتعليم العالم إياه، فبمقتضى قاعدة اللطف يجب على الشارع إيجاب التعليم على العالم أيضًا؛ ليكون محرَّكًا إياه عليه لثلاً يفوت الغرض المقصود من الجاهل، فيكون هو حكمة لوجوبه، لا أنَّ وجوبه منبعث عنه، وشأن من شؤونه.

هذا بخلاف الواجب الغيري، فإنَّ وجوبه منبعث عن وجوب ذي المقدمة بحيث يكون هو شأنًا من شؤونه على وجه يكون روحه هو ذلك الوجوب المتعلق بذى المقدمة كما مرَّ، فهناك طلابان مستقلان نفسيان، بخلاف المقام.

ويدلُّ على ما ذكرنا إبطاق العقلاه كافة فيما إذا أتى العبد بفعل واجب أو تركه مع فرض ألف مقدمة له على عدم استحقاقه أزيد من الثواب والعقاب على نفس إتيان الفعل أو على تركه من غير نظر إلى شيء من مقدماته أصلًا بحيث لو أتى بألف مقدمة مع عدم إتيانه بأصل الواجب لا يستحق شيئاً من الثواب على شيء منها لعدم استحقاقه فيما إذا لم يأت بشيء أصلًا حتى بشيء من المقدمات أزيد من العقاب على ترك نفس الواجب من غير فرق في ذلك بين أن يكون على مقدمته خطاب أصلي، أو لا، فمما حققنا ظهر فساد الأقوال الأخرى، فتدبر.

وأما القول الثاني فالذي ربما يتخيَّل الاستدلال به وجوه من العقل والنقل:

أما العقل: فتقريره: أنه إذا أتى بالمقدمة لأجل أدانها إلى ذيها تقع^(١) طاعة، فيترتب عليها الثواب لذلك، وإذا تركها فهو معصية، فيترتب عليها

(١) في الأصل: فبيع.

وأما النقل: فغاية ما يمكن الاستدلال به وجهان:

الأول: الأدلة الدالة على ترتيب الثواب والعقاب على الإطاعة والعصيان الشاملة بعمومها لجميع المطلوبات الشرعية - نفسية كانت أو غيرية - قوله تعالى: ﴿مَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَخْشَى اللَّهَ وَيَتَقَبَّلُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلُهُ نَارًا﴾^(٢) إلى غير ذلك.

الثاني: الأدلة الدالة على ترتيب الثواب على خصوص بعض المقدّمات؛ كما ورد في زيارة مولانا الحسين - عليه السلام - من أنه لكل قدم ثواب كثواب عتق عبد من أولاد إسحائيل - عليه السلام^(٣) - وغيره من الأخبار الصريحة في ذلك، وما ورد أيضاً في ثواب الوضوء والغسل. هذا غاية ما قبل أو يقال. لكن يتوجه على الدليل العقلي المذكور وعلى أول الوجهين من النقل من صدق الإطاعة والعصيان في الواجبات الغيرية كما عرفت.

مضافاً إلى ما يتوجه على الاستدلال بالنقل أيضاً من أن المسألة عقلية لا وجه فيها للاستدلال بالنقل، وعلى ثاني الوجهين من النقل - مع الإغماض عن عدم استقامة الاستدلال بالنقل في المسألة العقلية - أن الكلام في الاستحقاق، فلعل ذلك من باب التفضل، مع انه يحتمل ان يكون الثواب المترتب على المقدّمات هو ثواب ذيها، ويكون المراد أن ثواب ذيها بمقدار لو وزع على

(١) التور: ٥٢.

(٢) النساء: ١٤.

(٣) كامل الزيارات: ١٣٤ / الباب: ٤٩ / ثواب من زار الحسين عليه السلام راكباً أو ماشياً... الحديث: ٩.

مقدّماته لكان لكل قدم ثواب كثواب عتق عبد من أولاد إسماعيل - عليه السلام -
 ثم إنّه ذهب بعض المحقّقين من المتأخّرين^(١) : إلى استحقاق الثواب
 والعقاب على المقدّمة لو كان وجوبها ثابتًا بخطاب أصلي دون غيره، وحمل كلام
 القوم على هذا المعنى؛ بمعنى أنّ مرادهم من الوجوب المتنازع فيه هو الشرعي
 الوجوب لاستحقاق العقاب على ترك نفس الواجب، لا على ما يؤدّي إلى تركه.
 واستشهد لذلك بتقسيمهم الوضوء إلى واجب ومندوب؛ نظرًا إلى أنه لو
 كان المراد من الوجوب هناك الشرطي دون الشرعي لما استقام التقسيم المذكور،
 فإنّ الوضوء المندوب أيضًا واجب شرطي بالنسبة إلى الغاية المشروطة؛ إذ بدونه
 لا تحصل هي، وادعى أنّ الوجوب الشرعي هو ما ثبت بخطاب أصلي لا غير.
 وفيه: ما أشرنا إليه من أنّ الحاكم باستحقاق الثواب والعقاب هو العقل،
 وبعد فرض كون شيء واجباً غيريًّا لا يفرق العقل فيه بين ما يكون الدال على
 وجوبه خطاب أصلي مستقل وبين غيره.

ثم إنّه ذهب بعض المحقّقين^(٢) من المتأخّرين: إلى استحباب مقدّمة
 الواجب نفسها، وكذا مقدّمة المندوب إذا أتى بها لأجل أدانها إلى الواجب
 والمندوب محتاجًا عليه بأنّ كل فعل قصد به الطاعة فهو طاعة، والإيتان بمقدّمي
 الواجب والمندوب على النحو المذكور إتيان بها بقصد الطاعة، فيكون طاعة،
 فيكون مقدّمتنا الواجب والمندوب مندوبتين نفسًا من هذه الجهة، وهذا لا يتوقف
 على القول بوجوب مقدّمة الواجب واستحباب مقدّمة المندوب بالوجوب

(١) وهو المحقّق القمي (ره) في قوانينه: ١٠٢/١، وقد نسبه المحقّق تقى (ره) في هدايته إلى بعض
 الأفضل: ١٩٣.

(٢) جاء في هامش: (وهو الشيخ محمد تقى (قده) في أواخر تنبیهات مسألة مقدّمة الواجب، فراجع
 كلامه)، وذلك في آخر صفة: ١٩٧ من هداية المسترشدين.

والاستحباب الغيريين الناشئين عن الأمر بذى المقدمة، بل يجري على القول بعدمه أيضاً.

هذا حاصل ما أفاده - قدس سره - .

ويتجه عليه: أن الواجب الغيري من جهة وجوبه الغيري - وهي جهة مقدمته للغير - لا يعقل أن يكون ذا حكمين - الوجوب والندب - بل تلك الجهة إنما هي جهة الوجوب لا غير، وهو أيضاً معترف بذلك.

وأما من جهة أخرى غير تلك فلم يدل دليل على استحبابه شرعاً، وما أدعى من أن الإيتان به لأجل أدائه إلى الواجب طاعة قد عرفت منه من أن الواجب الغيري نفسه لا يقع طاعة، بل الإيتان به من مقدمات إطاعة ذلك الغير الذي هو ذو المقدمة، فالإيتان به إطاعة بالنسبة إلى ذلك الغير، لا بالنسبة إلى نفسه، فالمترتب من الثواب إنما يترتب على ذلك الغير، لا عليه.

نعم ما ذكر - من أن كل فعل قصد به الطاعة فهو طاعة - متوجه في الواجبات النفسية المعاملية، فإنما إذا أتى بها لأجل امتثال أمر الشارع تكون^(١) نفسها طاعة، ويترتب عليها الثواب.

هذا مع أن الأمر بالإطاعة على تقديره - وجوبياً أو نديرياً - لا يكون شرعياً، بل عقلياً إرشادياً محض، وبعد ما حققنا من أن الإيتان بالواجب على وجه الامتثال لا يترتب عليه ثواب، فلا يحكم العقل ولا يأمر بالإيتان به على هذا الوجه ليكون مندوباً عقلياً بعد تسليم صدق الإطاعة عليه، فإنه إنما يأمر بالإطاعة لأجل اشتراها على الثواب، وبعد فرض خلو إطاعته عنه لا أمر له بها أصلاً.

فظهر أن الإيتان بالواجب الغيري على الوجه المذكور ليس مندوباً لا

شرعًا ولا عقلًا.

ثم إنَّه قال دام ظُلْمَه: نعم إذا أتى بالمقدِّمات على الوجه المذكور فلا يبعد كون الإيتان بها على هذا الوجه موجباً لزيادة ثواب على الثواب المترتب على ذيها؛ نظراً إلى أنَّ فعل ذيها على هذا الوجه أشقَّ من فعله مع الإيتان بمقدماته بتشهُّي النفس.

وبعبارة أخرى: من أطاع واجبًا مع إيتانه بمقدماته أيضًا بداعي إطاعة ذلك الواجب فاطاعتله أشَقَّ من إطاعة من أطاعه مع عدم قصده في الإيتان بمقدماته إلى إطاعته، بل أتى بها بشهوة نفسه، ثمَّ بدا له أنَّ يأْتِي بنفس الواجب، فأتى به قاصدًا للطاعة فيه وحده؛ ضرورة أنَّ الإيتان بشيء غير مشتهي للنفس مشقة على النفس.

ولعلَّ هذا أقرب المحامل لقوله تعالى - في أواخر سورة البراءة^(١): «ما كان لأهلِ المدينةٍ ومنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الأعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللهِ، وَلَا يَرْغِبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ؛ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَلَّاً وَلَا نَصْبَّ وَلَا مُخْصَّةً فِي سَبِيلِ اللهِ، وَلَا يَطْؤُونَ مَوْطَنًا يَغْيِطُ الْكُفَّارَ، وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدْوٍ نِيلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ؛ إِنَّ اللهَ لَا يُضِيغُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ»^(٢). فإنَّ ظاهره ثبوت الثواب على نفس تلك المشاق - وهي الظُّمُرُ والنَّصْبُ والمُخْصَّةُ وغيرها - وهو ينافي ما عرفت من عدم الثواب على نفس المقدِّمات، فأقرب محامله أن يكون المراد - والله أعلم - أنه إذا أصابهم في الجهاد في سبيل الله تلك المشاق يكون ثوابهم على الجهاد أكثر مما لو جاهدوا بدون إصابتها إليَّهم؛ بحيث لو وزَّع ذلك الثواب على تلك المشاق لكان لكلَّ واحدة عمل صالح، كما أنَّ أقرب المحامل

(١) «في الجهاد» على ما جاء في هامش الأصل.

(٢) سورة البراءة: ١٢٠.

في الآية المتأخرة عنه - وهي قوله تعالى : «**وَلَا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً**» إلى قوله : «**إِلَّا كُتُبَ هُمْ لِيَجْزِئُهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**»^(١) - ذلك أيضاً، فإن الإنفاق وقطع الأدوية أيضاً من المقدمات الشاقة على النفس. ثم إن الحال في مقدمات الحرام هي الحال في مقدمة الواجب، فلا يترتب على نفسها^(٢) عقاب، وإنما هو على نفس الحرام، إلا أنه يشكل الأمر بناءً على ما ذكره الشهيد^(٣) - قدس سره - من حرمة نية المعصية، إلا أنه قال بشبوت العفو عن النية المجردة عن المعصية أو عما يراه الشخص معصية.

وكيف كان، فهو قائل باستحقاق العقاب على نية المعصية وإن تجردت عنها؛ إذ العفو لا ينفي الاستحقاق، بل يثبته.

لكن يمكن أن يقال: بأن العزم على الحرام حرام نفسي كنفس الحرام،
فيكون العقاب عليه على طبق القاعدة، فافهم، ولعله سيجيء تتمة الكلام فيه
ففيما بعد إن شاء الله تعالى .

إيقاظ: لا شبهة أنَّ الأمر الغيري - وجوبياً كان أو نديباً - لا يقضى بالتعبدية ورجحان الشيء في نفسه، وإنما يقضي بأنَّ الفرض من الواجب الغيري أو الندب كذلك^(٤) هو التوصل به إلى ما هو مقدمة له، وأيضاً مقتضى ما حققنا - من أنَّ الواجب الغيري من جهة وجوبه الغيري لا يقع طاعة أصلًا، وإنما هو من مقدمات إطاعة ما هو مقدمة له لغيره، وكذلك الندب الغيري - امتناع كون الواجب والندب الغيريين تعبدان من جهة الوجوب والندب الغيريين؛ إذ العبادة

١٢٦ سورة البراءة:

٢٤) كذا في الأصل، والأقوام هكذا: عليها أنفسها..

(٣) القواعد والقواتد: ٦ / ١٠٧ / الفائدة الحادية والعشر ون.

(٤) أي المندوب الغربي.

- كما يدلّ عليه تعريفها بما يتوقف صحتها على نية القربة - لا بد أن تكون مقرّبة، والمقرّب لا يكون إلا فعل الطاعة، فما لا يكون طاعة لا يكون مقرّباً، فلا يكون عبادة، وحينئذ يشكل الأمر في بعض المقدّمات الشرعية كالطهارات الثلاث للاتفاق على كونها من العبادات - فلذا اعتبروا فيها نية القربة، مع أنَّ الأوامر المتعلّقة بها منحصرة في الغيرية الغير القاضية بالتعبدية، ويكون ما تعلّقت به راجحاً في نفسه كما هو شأن العبادات - وعلى انعقادها عبادة مع الإيتان بها بداعي الأمر الغيري، مع أنَّ الإيتان بالفعل بداعي أمر الغيري لا يمكن أن يصيّر طاعة حتى يكون عبادة مقرّبة.

ويمكن الذّب عن الأول: بأنَّا نستكشف من الإجماع على اعتبار قصد القربة فيها أنَّ فيها رجحانًا ذاتيًّا، وأنَّها مطلوبة نفسها من تلك الجهة بالطلب الندي، إلا أنَّ ذلك الطلب الندي قد يزول عنها لعرض جهة موجبة لها بالوجوب الغيري - كما إذا حضر وقت العبادة الواجبة المشروطة بها - أو بالوجوب النفسي: كما إذا نذر فعلها أو حلف مثلاً، فإنَّ المندوب النفسي حينئذ يصيّر بالعرض واجباً نفسياً، لكن جهة الاستحباب حينئذ باقية بل متأكدة بتلك الجهة؛ إذ المنافاة إنَّا هي بين نفس الطلبين اللذين أحدهما وجوبى والآخر ندي، دون جهتيهما، وأمّا إذا لم يعرض لها جهة موجبة، بل الموجود فيها إنَّا هي الجهة النادبة الغيرية لأجل غاية مندوبة نفسها كالكون على الطهارة في الوضوء والغسل من غير قصد غاية مشروطة بالطهارة بأن تكون الغاية لفعل الوضوء والغسل هي نفسه مجرّداً عن ذلك القصد، فإنَّ الطهارة كما تكون مقصودة للشارع مقدمة لشيء آخر من واجب أو مندوب، كذلك تكون مقصودة ومحبوبة له بالذات أيضاً، أو مقدمة كما إذا أراد فعل مندوب مشرط بالطهارة فيتوضاً أو يفتشل لأجل الطهارة ليتوصل بها إلى ذلك المندوب، ولأجل مطلوبية الوضوء والغسل واستحبابها في أنفسها ذهب جماعة من

المحققين منهم شيخنا الأستاذ - قدس سره - إلى صحة فعلها قبل حضور وقت العبادة الواجبة المشروطة بالطهارة بقصد القربة، وجعلوا رفع الحدث بها من آثارها الظاهرة المترتبة عليهمَا - إذا انعقدا على وجه الصحة، وهو وقوعها على وجه العبادة - وإن لم يقصد الفاعل، ولو لا رجحانها في أنفسها واستحبابها كذلك لما بقي وجه حكمهم بصحتها وبقصد القربة فيها، فإن قصدها متوقف على إحراز كون الفعل راجحاً في نفسه حتى يكون مقرّاً بتوسيعه القصد إليه، كما ذهب هؤلاء إلى صحتها بعد دخول وقت العبادة الواجبة المشروطة بالطهارة إذا فعلها بنية المطلوبية الذاتية؛ أعني بداعي جهة استحبابها وإن لم يكن الأمر الاستحبابي الآن موجوداً لمنافاته للوجوب الغيرى العارض لها؛ كما مرّت الإشارة إليه فيها سبق متنًا في مطاوي بعض الكلمات.

فإن قلت: إنَّ هذا الذي ذكرت مسلَّم في الفصل وال موضوع فإنها مطلوبان من غير خصوصية زمان دون زمان، وأما التيمم فلا يمكن فيه ذلك: ضرورة أنه ليس مطلوباً إلا بعد حضور وقت العمل المشروط بالطهارة بعد تعذرها على المكلف، فليس فيه مطلوبية ذاتية ليكون مندوباً في جميع الأوقات والأحوال كما في الفصل وال موضوع، فليس فيه إلا المطلوبية الغيرية العارضة في وقت خاص.

قلنا: العبادات لا يلزم أن تكون راجحة بالرجحان الذاتي الذي لا ينفك عن الشيء بل يمكن أن يكون رجحان بعضها بالوجه والاعتبار، فنقول: حينئذ إنما يستكشف الرجحان الذاتي من ورود الأمر، ومن دليل اعتبار قصد القربة، ولا ريب أنَّ الأمر بالتيمم لم يرد إلا في بعض الأحوال كما ذكر، والقدر المتيقن من الإجماع على اعتبار نية القربة ايضاً إنما هو اعتباره في مقام ثبات مشروعيته، فالقدر المتيقن من رجحانه النفسي إنما هو رجحانه فيما ثبت

هذا، وحاصل الدفع: أنَّا لم نستكشف تعبدية الطهارات من الأوامر الغيرية المتعلقة بها، بل من دليل آخر - وهو الإجماع المتقدم - فلا إشكال في الزام تعبديتها.

وقد يذبَّ عن ذلك: بالمنع من كون الطهارات الثلاث عبادات بالمعنى المتقدم اللازم منه رجحان الشيء في نفسه، بل هي عبادات بالمعنى الأعم^(١)، وهو ما اعتبر في صحته - وترتُّب الأمر المقصود منه عليه - إيقاعه بداعي الأمر، فالطهارات الثلاث ليست بذواتها مقدمات، وإنما هي مقدمات إذا وقعت بداعي الأمر، ففرض الإيصال إلى ذيها إنما يحصل بإيقاعها على هذا الوجه لا غير.

ويتجه عليه: أنَّ نفي الرجحان النفسي والاستحباب الذاتي عنها مع اعتبار إيقاعها بداعي الأمر - والمفروض حينئذ انحصر الأمر المتعلق بها في الواحد وهو الأمر الغيري المقدمي - مستلزمٌ للدور؛ ضرورة أنَّ الأمر بشيء إنما هو بعد تمامية مصلحة ذلك الشيء في نفسه وكونه موضوعاً لذلك الأمر مع قطع النظر عن ذلك الأمر بمعنى عدم كون ذلك الأمر محققاً ل موضوعية ذلك الشيء لنفسه، ومُتَّماً لصلاحته الداعية إليه، فإذا فرض اعتبار الإيتان بداعي الأمر في موضوع أمرٍ فتوجَّه ذلك الأمر متوقف على تحقق موضوعية ذلك الموضوع قبله ومع قطع النظر عنه، فإذا فرض عدم توجَّه أمر به قبل ذلك الأمر يتوقف^(٢) موضوعيته لذلك الأمر وتمامية مصلحته على ورود ذلك الأمر، فيكون نفس ذلك الأمر موضوعاً لنفسه، فيتوقف توجَّهه على ذلك الشيء على توجَّهه عليه، فهذا دور ظاهر.

(١) فيقال: إنَّ العبادة ما تعلق غرض الشارع فيه بعدم وقوعه إلَّا له. لحرره [عفا الله عنه].

(٢) في الأصل: فيتوقف..

ويمكن دفعه: بما حققنا في محله من دفع إشكال ذلك الدور في الأوامر النفسية التعبدية المشروطة بايقاعها بداعي الأمر من التزام تعدد الأمر، فيقال في المقام:

إن الأمر وإن كان منحصراً في الغيري إلا أنه غير منحصر في واحد، بل هنا أمران غيريان مرتبان: أحدهما متعلق بذات الفعل، وثانيهما بايقاعه بداعي الأمر الأول، فالأمر الأول محقق لموضوع الثاني، فلا دور

لكته يشكل؛ بأن الأمر المقدمي الناشيء عن الأمر بذى المقدمة تعلق بالنسبة إلى كلّ واحدة من المقدّمات مطلقاً - قريبة كانت أو بعيدة - في مرتبة واحدة؛ بمعنى أنه إنّه ينبع من وجوب ذي المقدمة دفعه واحدة بالنسبة إلى كلّ ماله دخل في وجود ذي المقدمة أمرُ غيري، فإذا فرض كون مقدمة مركبة من الأجزاء الخارجية أو الذهنية فالأمر الغيري المتعلق بكلّ جزء منها في مرتبة الأمر الغيري المتعلق بجزئها الآخر؛ بحيث لا ترتب بينها في نفس الأمر أصلًا، فحينئذ - حين تعلق الأمر المتعلق بايقاعها بداعي الأمر - لا موضوع له أصلًا، فيعود المحذور ، فتذَبَّر.

هذا كلّه في الذبّ عن الإشكال الأول.

وأما الثاني من الإشكاليين - وبعد الفراغ عن ثبوت رجحان الطهارات الثلاث في أنفسها واستحبابها الذاتي يمكن^(١) الذبّ عنه: بأنه لاشبهة في أنّ مقدميتها إنّها هي بعنوانها الراجح الذي هو جهة استحبابها النفسي بمعنى أنّ الأمر الغيري المقدمي إنّما تعلق بها بهذا العنوان، فالإتيان بها بداعي ذلك الأمر الغيري المتعلق بها ملازم للقصد الإيجالي إلى ذلك العنوان^(٢) وإن لم نكن نعرفه

(١) في الأصل: فيمكن..

(٢) «على وجه التوصيف». على ما جاء في هامش الأصل.

تفصيلاً؛ ضرورة ثبوت الملازمة بين كون أمر داعياً إلى فعل شيء وبين كونه داعياً إلى ذلك الشيء بالعنوان الذي تعلق هو بهذا العنوان، فيكون داعياً إلى ذلك العنوان أيضاً، فيكون حال الوجوب الغيري المتعلق بها حال الوجوب النفسي المتعلق بها بنذر وشبيهه من جهة كون العنوان في كل منها هو العنوان الراجح، وكما أن الإتيان بالواجب الغيري العبادي بداعي جهة استحبابه النفسي - على وجه يكون تلك الجهة غاية للفعل - محقق لعبادته ولا نعماده عبادة وإن لم يكن الأمر الاستحبابي موجوداً فيه بالفعل - كما مررت الإشارة إليه في مطابوي ماتقدم - فكذلك الإتيان به بجهة استحبابه النفسي - بحيث تكون تلك الجهة صفة للمعنى - موجب لانعماده عبادة كما في نذر المندوب، فإنه إذا أتي به فإنها يؤتى به بداعي الأمر الوجوبي المسبّب من النذر مع القصد إلى جهة الاستحباب بعنوان الوصفية لا الغائية، فيبني: أني أفعل ذلك الفعل المندوب لوجوبه، وعلى هذا فيبني في المقام: أني أتوظّأ - مثلاً - الوضوء المندوب لوجوبه الغيري، فإن الوجوب الغيري إنما تعلق به بعنوان استحبابه النفسي وإن لم يكن الأمر الاستحبابي موجوداً فيه بالفعل، أو يقصد: أني أتوظّأ لوجوبه الغيري قربة إلى الله - مثلاً - فإنه أيضاً وجه إيجالي إلى العنوان المذكور أيضاً كما مر.

هذا، ثم إنّه نسب المحقّق القمي^(١) - رحمه الله - المدح والثواب على فعل المقدمة دون العقاب على تركها بطريق النقل إلى الغزالي.

ثم قال: (ولا غائلة فيه ظاهراً^(٢)؛ إلا أنه قول بالاستحباب، وفيه إشكال إلا أن يقال باندرجها تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب على عمل، ففعله التناس

(١) قوانين الأصول: ١٠٤/١ حيث يقول: (وأما المدح والثواب فالالتزام بعض المحققين، ونقله عن الغزالي...).

(٢) في الأصل: (وغلالته فيه ظاهر)، وقد صحّحنا عبارة المتن على عبارة القوانين.

ذلك الثواب أُولئك وإن لم يكن كما بلغه، فإنه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه، فتأمل^(١).

وقال أيضاً بعد ذلك: (لكن لا مانع من التزامه إلا تسديس الحكم أو تسبيعه^(٢)، إلا أن يقال: إن ذلك إنما هو في الأحكام الأصلية، فلا يضر حصول ذلك في التبعيات)^(٣) انتهى.

وبينفي أولاً بيان مراده، ثم التعرض لما في كلامه من موقع النظر، فنقول: قوله: (وفيه إشكال).

وجه الإشكال - على ما صرّح [به] هو أيضاً في الحاشية^(٤) - خروجه عن الاستحباب المصطلح، والظاهر أنَّ وجه الخروج إنما هو عدم الأمر الاستحبابي بالمقْدَمة أصلًا، فإنَّ المعتبر في المستحبب المصطلح هو تعلق الأمر الاستحبابي به شرعاً، والحال في المقدمة ليس كذلك؛ لأنَّ الأمر بذاته المقدمة لا يقتضي الأمر بها ندبًا ضرورة، وإن اقتضى فإنما يقتضيه وجوباً لا غير، ولا دليل من الخارج أيضًا يستفاد منه الأمر الاستحبابي لها.

قوله: (إلا تسديس الحكم^(٥) أو تسبيعه).

الظاهر أنَّ وجهه أنَّ هذا الحكم ليس وجوباً ولا ندبًا أيضًا لعدم ما يقتضي

(١) نفس المصدر السابق بعد عبارته التي نقلناها آنفًا.

(٢) في الأصل: (تسديس الأحكام وتسبيعه)، وقد صححت العبارة على عبارة حاشية القوانين.

(٣) لم ترد هذه العبارة في متن القوانين وإنما وردت في الحاشية المنسوبة إلى صاحب القوانين في بيان وجه تأمله المذكور في المتن بقوله: (...حتى فتوى الفقيه، فتأمل)، وهذه الحاشية ذكرها السيد علي الفوزاني (ره) في حاشبيه على القوانين عند بيانه الأصل المذكور في عبارة المتن التالية: (والأقرب عندي عدم الوجوب مطلقاً. لنا: الأصل..) القوانين: ١٠٤.

(٤) أي في الحاشية المنسوبة إلى صاحب القوانين المشار إليها في المامش السابق.

(٥) في الأصل: تسديس الأحكام .

به، فيكون قسماً سادساً من الأحكام التكليفية، فتكون الأحكام ستة، بل سبعة بجريان مثل ذلك في الموضع أيضاً، فلا يكون حراماً لعدم ترتيب العقاب على فعلها وترتيب الثواب على تركها، ولا مكروهاً لعدم ما يقضى به، فيكون قسماً سابعاً من الأحكام، وليس مراده أنه ندب ظاهري أو هو مستلزم لتعشير الأحكام مع أنه لا محذور كما لا يخفى.

هذا، ثم إنَّ ما أفاده - من استناد الاستحباب إلى قاعدة التسامح - تسامح في تسامح؛ إذ بعد القمع عن [شمول]^(١) أخبار التسامح مثل فتوى الفقيه أولاً، ثم لتشل فتوى الغزالي - كا لعله تفطن له^(٢)، وأشار إليه بقوله: (فتتأمل) - يتوجه عليه أنَّ الكلام مع الغزالي القائل بمثل هذا، فالنزاع إنَّما هو في أمر واقعي يدعوه الغزالي، ونحن ننفيه في الواقع، ولستنا في مقام إثبات الحكم المذكور المتنازع فيه بالتسامح.

نعم لو فرض البحث مع غيره فيمكن للمعدّي للاستحباب الاستناد إلى قول الغزالي حيث إنَّه أفتى به من حيث إنَّه مقدمة.

وما ذكره^(٣) في الحاشية من عدم المانع من تسبيع الأحكام التبعية فغير سديد لعدم الفرق بين الأصلية والبعية بعد ملاحظة الاستحقاق الواقعي، فلا يعقل قسم سادس أو سابع مطلقاً، فافهم.

هذا قام الكلام في مقدمات المسألة مع ما يتعلّق بها، فإذا عرفت ذلك كله فنقول:

[تحرير محل النزاع]

إن محل النزاع في الواجب المتنازع في مقدماته بالنظر إلى تقسيم الواجب

(١) إضافة اقتضاها السياق.

(٢) الصحيح ما أبنته وإن كان الأقرب بحسب نسخة الأصل: (به).

(٣) في الأصل: وأما ذكره ..

إلى المطلق والشروط أعمّ كما لا يخفى على المتأمل، وقد أشرنا إليه سابقاً أيضاً، إلا أنّ وجوب المقدمة مختلف، فإذا كانت من مقدمات الواجب المشروط فوجوبها أيضاً كذلك، وإذا كانت من مقدمات الواجب المطلق فوجوبها أيضاً مطلق، و محل النزاع^(١) في وجوب المقدمة بالنظر إلى التقسيم المذكور أيضاً.

وأما بالنظر إلى النفسي والغيري فلا يعقل النزاع إلا في الغيري وإن أدعى بعض المحققين^(٢) أنَّ النزاع في الأول.

وأما بالنظر إلى التقسيم إلى الأصلي والتبعي فالظاهر أنَّ النزاع أعمّ وإن أدعى بعض^(٣) أنه في الأول.

وهذه الدعوى أخفى فساداً من الأولى وإن كانت فاسدة في نفسها؛ لما قد مرّ مراراً أنَّ الحاكم بوجوب المقدمة - على القول به - هو العقل، وموضع حكمه هو اللبّ، لا اللفظ، فإنه - على القول به - يحكم باللازمتين بين وجوب ذي المقدمة وبين وجوب مقدمته بالوجوب الغيري، ولا يوجب إفادته بخطاب أصلي. ثم إنَّ الوجوب له إطلاقات: فقد يطلق على مجرد صفة التوقف واللابدية التي هي معنى المقدمة ، وقد يطلق على عدم انفكاك شيءٍ عن آخر، وقد يطلق على الطلب الحتمي الإرشادي العقلي، وقد يطلق على الطلب الحتمي الأمرى المولوي.

لا نزاع في وجوب المقدمة بالمعنى الأول، بل لا يعقل؛ إذ الكلام في وجوب المقدمة بعد الفراغ عن ثبوت مقدمتها، وهو ينافي النزاع في مقدمتها، ولا بالمعنى الثاني قطعاً وبالضرورة، ولا بالثالث؛ إذ لا نزاع لأحد أنَّ العقل يحكم حتى بأنَّ من أراد ذا المقدمة فليلات بمعدمته لكي يحصل بها غرضه، فانحصر النزاع في

(١) في الأصل: حل النزاع..

(٢) وهو المحقق القمي (قدّمه) في قوانينه: ١٠١/١ - ١٠٣، المقدمة السادسة والسابعة.

الرابع ولو بأقل مراتبه - وهو دلالة الإشارة - بأن يكون النزاع في أنَّ الامر بفعل هل في نفسه حالة اشتياق إلى مقدمته أيضاً؛ بحيث لو التفت إلى توقيف مطلوبه عليها أو سئل عنها لأمر بها، أولاً؟ وأعلى من تلك المرتبة أن يكون النزاع في كون الأمر بالمقيدة مقصوداً من الأمر بذاتها كما يدعى بعض الفائلين بوجوب المقيدة، فالنزاع في اقتضاء^(١) الأمر بذاته المقيدة للأمر بمعديته الوجودية^(٢)؛ إما بدلاله الإشارة التي هي أقل مراتب الدلالات، أو بالالتزام البين بالمعنى الأعم الذي هو من الدلالات المقصودة وإن كانت الأولى أليق لأن يقال بها على القول بوجوب المقيدة كما لا يخفى على المتأنل.

ثم إنَّه قيد بعض المتأخرین^(٣) المقيدة المتنازع في وجوبها بالحائز احترازاً عن أمرین:

أحدھما: المقدمات الوجودية المحرمة.

واثنائهما: المقدمات الوجودية الاضطرارية الخارجة عن قدرة المكلَف كال الوقت في الواجبات المؤقتة؛ حيث إن حضوره ليس باختيار المكلَف. ويتجه عليه: أنه إن كان المراد بالجواز هو الجواز العقلي - وهو الإمكان - فلا يعقل كون التقييد به احترازاً عنها ضرورة إمكان وقوعها عقلاً، وإن كان المراد به هو الشرعي، وهو الإباحة - كما هو الظاهر بل المقطوع به في كلامه -

(١) المراد بالاقتضاء هو التلازم عقلاً، وهذا هو المراد منه في كلام من عَبْر [عن] عنوان المسألة: باقتضاء الأمر بشيء للأمر بمعديته. لمحررِه عفا الله عنه.

(٢) فالسائل بوجوب المقيدة يدعى أنَّ للأمر بشيء حالة في النفس بحيث لو التفت إلى كون مقيدة مقدمته له وأنه لا يحصل إلا بها الصح: له أمر أصلي بها أيضاً، كالأمر بالنهاب إلى السوق من الأمر بشراء اللحم، والمنكر ينفي ذلك. لمحررِه عفا الله عنه.

(٣) وهو صاحب الفصول، كما في هامش الأصل، راجع الفصول: ٨٢ / ١

ففيه: أنَّ وجوب المقدمة - على القول به - إنَّها هو من باب ثبوت التلازم عقلاً بينه وبين وجوب ذيها، فمع فرض بقاء وجوب ذيها على حاله لا يفرق في المقدمة بين المباحة والمحرمة، بل لابدَّ من انقلاب حكم المقدمة الثابت لها بذиها إلى الوجوب، فلابيقى لها حينئذ حكم الإباحة أو الحرام.

هذا إذا كانت المقدمة منحصرة في المحرمة.

وأما إذا لم تتحصر المقدمة هو الكليُّ القدر المشترك بين المجازة والمحرمة وهو جائز قطعاً، إلاَّ أنَّ ذلك الكليُّ إنَّما يتَّصف بالوجوب في ضمن فرده الجائز^(١)، فالنزاع في مقدمة الواجب ليس في الجزيئات الخارجية حتى يكون خروج المحرمة منها خروجاً عن محل النزاع، بل في كليِّ المقدمة، وهو غير خارج. نعم قد خرج بعض جزيئاته عن الاتِّصاف بالوجوب والانطباق على المأمور به، فالاستثناء من الانطباق على المأمور به لا من محل النزاع. هذا ما في جعله القيد المذكور احترازاً عن المقدمات المحرمة.

ويتجه على جعله احترازاً عن المقدمات الغير المقدورة: أنَّ تلك المقدمات خارجة عن محل النزاع بمجرد تحرير العنوان: بأنَّ مقدمة الواجب واجبة أولاً، فإنَّ ذلك التحرير صريح في كون النزاع في أفعال المكلف الاختيارية له؛ إذ الأمور الاضطرارية لا تصلح لاتصافها بشيء من الأحكام الخمسة، فالوجوب المتنازع فيه لا يمكن [أن يكون] له موضوع من المقدمات الاضطرارية حتى يتَّوهم دخوها، فيستعan في إخراجها بما ذكر^(٢).

هذا، وبالجملة: فالنزاع في المقام في وجوب المقدمة الوجودية للواجب

(١) وبعبارة أخرى: العقل لا يغير المكلف في أفراد ذلك القدر المشترك مطلقاً، بل يختص تخييره في الأفراد المباحة. لمحررره عفا الله عنه.

(٢) في الأصل: إلى ما ذكر.

التي هي من أفعال المكَلَف، فيخرج منها الأمور الاضطرارية، والمراد بالواجب هو الواجب فعلاً، ومعه لا يفرق في وجوب مقدمته من جهة التوصل إليه بين المقدمات المحرمة بالذات وبين المباحة كذلك.

نعم فرق بينها من جهة أخرى لا تجدي ذلك الرجل في شيء مما هو في صدده، وهو أنه إذا كانت المقدمة جائزة فإذا عرضت لها جهة الوجوب فلا تقع المعارضة بين جوازها ووجوبها، بل الأول يرتفع موضوعه بمجرد عروض جهة الثاني؛ لأنَّ جواز الشيء إنما هو لأجل عدم مقتضي الوجوب أو المحرمة فيه، لا من باب أنَّ في الشيء جهة تقتضي الجوانب، فإذا عرضت له إحدى جهتي الوجوب أو المحرمة يرتفع^(١) بذلك موضوع الجواز.

هذا بخلاف ما إذا كانت حرامـة، فإنَّ الحرامـة لا تكون إلا بشبه جهتها فيها، فلا ترتفع بمجرد عروض جهة الوجوب موضوعها، بل تقع المعارضة بينها، فيجب الترجيح بينها بالأهمية إن كانت، وإنَّ فالتحير، والأهمية في الواجبات الغيرية إنما تلاحظ بالنسبة إلى الواجبات النفسية التي هي مقدمات لها، فإنَّ رجح جانب حرمة المقدمة يطرح وجوب ذي المقدمة بالمرة لو فرض في مورد ثبوت الجواز من جهة وجود سبب مقتضٍ له، فيقع المعارضة بينه وبين ما دلَّ على الوجوب أو المحرمة، كما إذا كان فعل شيء أو تركه حرجاً، فإنَّ الحرج حينئذ يقتضي جواز الفعل أو الترك، فاقفهم.

قد ذكروا للمسألة ثمرات:

منها: حصول البر^(٢) بفعل واحدة من المقدمات لنادر الإتيان بواجب على القول بوجوب مقدمة الواجب، وعدمه على القول بعدهـه.

(١) في الأصل: غيرتفع..

(٢) في الأصل: البر..

وفيه - بعد الإغماض عن انصراف النذر إلى الواجب النفسي - أنَّ ذلك لا يَعْدَ من ثمرات المسألة الأصولية، فإنَّها ممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية الكلية، لا لتحقيق الموضوعات.

ومنها: ترتُّب الثواب والعقاب على القول بوجوب المقدمة على فعلها أو تركها، وعدمها على القول الآخر.

وفيه - مضافاً إلى ما يرد عليه مما عرفت في الوجه الأول: إذا أثَرَ الثواب والعقاب ليسا من الأحكام الشرعية، بل من فعل الله سبحانه وتعالى - إنَّها غير متربَّين عليها على القول بوجوبها أيضاً كما عرفت تحقيق الكلام فيه مفصلاً.

ومنها: فسق تارك المقدمة من حين تركه لها على القول بوجوبها، وعدمه في تلك الحال [على القول بعدمه]^(١) وتوقيف حصوله على حضور زمان فعل الواجب، فيفسق التارك لها حينئذ لتحقق المعصية منه حينئذ.

وفيه: أنَّ الحكم بفسق التارك للمقدمة إن كان لأجل الترك الحكمي لذاتها - المتحقق بتركها قبل مجيء زمان فعله - فلا ريب أنَّ الترك الحكمي يتحقق بتركها قبل ذلك الزمان على القول بعدم وجوبها أيضاً؛ ضرورة عدم تأثير إيجابها في تتحققه، ولو أوجب الترك الحكمي فسق المكلَّف من حين تتحققه لأوجبه على القول بعدم وجوب المقدمة أيضاً، وإن كان لأجل صدور المعصية من التارك لها فقد عرفت أنه لا يتحقق معصية بالنسبة إلى ترك الواجبات الغيرية، فلا معصية على القول بوجوب المقدمة أيضاً حتى يورث الفسق، بل المتحقق منها إنما هي بترك الواجب النفسي الذي هو ذو المقدمة ، والمفروض عدم حصولها بعد، فلا يحکم بفسق التارك للمقدمة قبل مجيء زمان فعله وإن أدعى صدق معصيته بترك

(١) إضافة اقتضاها السياق، وقد كانت موجودة في عبارة شطب عليها.

المقدمة قبل ذلك الزمان، فيكون فاسقاً قبله لذلك؛ بأن يقال: إن ترك مقدمته علة لتركه في وقته، فهو الآن تارك له في وقته، فهو الآن عاصٍ له، فلا يفرق فيه أيضاً بين القولين.

ومنها: الحكم بفسق التارك لمقدمات عديدة للواجب من حين تركها من باب الإصرار إن لم نقل بكون ترك واحدة منها من الكبائر على القول بوجوب المقدمة، وعدمه لعدم الإصرار على القول بعده.

وفيه - مضافاً إلى ما عرفت في الشرة السابقة: من عدم صدق المعصية في ترك الواجبات الغيرية، فلا معنى للقول بتحقق الإصرار على المعصية بترك جملة منها - انه قد يكون ترك المقدمات تدريجياً، فحينئذ يكون ترك أولها علة تامة لترك ذي المقدمة في وقته، ومحظياً لتعذره على المكلف فيها بعد، فإذا تعذر لا^(١) يبقى وجوب للمقدمة المتأخرة حتى يتتحقق الإصرار بتركها^(٢)؛ وترك أولها أيضاً لا يوجه بتسليم القائل.

اللهم إلا أن يكتفي القائل بظهور الشرة في صورة ترك المقدمات دفعه، لكن يدفعها حينئذ عدم صدق المعصية على ترك الواجب الغيري أصلاً، فلا يكون تركه موجباً للفسق ولو على وجه الإصرار.

ومنها: ما ذكره بعضهم من جوازأخذ الأجرة على فعل مقدمات الواجب على القول بعد عدم وجوب المقدمة، وحرمتها على القول بوجوبها.

ولعل ذلك مأخوذ من إرسال بعض الفقهاء عدم جوازأخذ الأجرة على الواجب كالمحقق - قدس سره - على ما حكى عنه: حيث أفاد عند عده ما يحرم

(١) في الأصل: فلا..

(٢) إذ بقاء الأمر بالمقدمة تابع لبقاء الأمر بذاتها، فمع ارتفاعه - لأجل التعذر أو لغيره - فهو موجب لارتفاع الأمر عنها أيضاً. [المحرر عفا الله عنه].

الاكتساب به: (الخامس - ما يجب على الإنسان فعله)^(١)، أو من معانق بعض الإيجاعات المنقوله وإن لم يقض بذلك على إطلاقه.

لكن الإنصاف: أنه لا أصل لهذا التفريع بوجه: سواء قلنا بعدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات مطلقاً أخذأ بما ذكر، أو خصصناه ببعض الواجبات كما هو التحقيق:

أما على الأول - فلأنَّ الظاهر أنَّ القائل بعدم جواز أخذ الأجرة على الواجب مراده عدم جواز أخذها في عمل الواجب.

وبعبارة أخرى فارسية: (مرادش اين است که حرام است اجرت در کردن واجب): سواء جعلت الأجرة عوضاً عن نفس فعل الواجب النفسي أو عن فعل مقدماته، فنقول بحرمتها أيضاً إذا جعلت عوضاً عن فعل المقدمات ولو مع عدم وجوبها؛ لأنَّه أخذ للأجرة في عمل الواجب؛ ضرورة أنَّ عمل الواجب وإيجاده إنَّها هو عبارة عن الإتيان بجميع ما يتوقف عليه وجوده من المقدمات الداخلية والخارجية.

وأما على الثاني - فلعدم الملازمة حينئذ بين الوجوب وحرمة أخذ الأجرة، بل لابد في إثبات حرمة أخذ الأجرة من دليل آخر دال على حرمة أخذ الأجرة على فعل الواجب الغيري مثلًا.

اللهم إلا أن يكتفي ذلك البعض بظهور الشمرة في مورد ذلك الدليل، فإنه إذا قام دليل على حرمة أخذ الأجرة على فعل الواجب الغيري فشمرة القول بوجوب المقدمة إنَّها تكون حينئذ واجبة غيرية داخلة في موضوع ذلك الدليل.

لكن يتوجه عليه حينئذ - مضافاً إلى أنَّ مثل ذلك لا يعد من ثمرات

(١) شرائع الإسلام - الطبعة المجرية - ٩٧ / كتاب التجارة / الفصل الأول فيما يكتب به.

المسألة الأصولية - أنه إذا قام مثل ذلك الدليل بحرم^(١) أخذ الأجرة أيضاً بالأولوية القطعية في فعل نفس الواجب النفسي، فحيثند بحرم أخذ الأجرة على فعل المقدّمات ولو على القول بعدم وجوبها أيضاً؛ لما عرفت على الاحتمال الأول.

ثم إنّ بجمل الكلام فيها حفّقنا من تخصيص حرمة أخذ الأجرة ببعض الواجبات؛ أنه لا شبهة في أنّ المانع من أخذ الأجرة على فعل وحرمنه^(٢) ليس وجوهه، وإلاّ لما جاز أخذها على الواجبات الصناعية الكفائية، وبالتالي باطل بالضرورة، بل المانع إنما هو قيام الدليل على لزوم وقوع العمل مجاناً كما في بعض الواجبات التوصيلية الكفائية كأحكام الأموات من التكفين والدفن، فإنه قد استفيد من الأخبار مملوكة تلك الأعمال للغير مجاناً؛ مثل ما ورد: من أن المؤمن قد ملك عن أخيه المؤمن أموراً منها الدفن وما يتعلّق به^(٣)، فيكون أخذ الأجرة عليه من الأكل بالباطل لكون العمل مملوكاً للغير، وكما في جميع الواجبات التعبيدية، فإنّ غرض الله - سبحانه وتعالى - قد تعلّق بوقوعها خالصة لوجهه الكريم، فكأنّها مملوكة له - سبحانه وتعالى - فليس للعبد تليّكها للغير وأخذ الموضوع منه عليها؛ لكونه أيضاً أكلًا بالباطل.

والحاصل: أنه لا يمنع مجرد وجوب فعل على الإنسان من أخذ الأجرة عليه، فلا ملازمة بينهما، بل النسبة بينهما هي العموم من وجهه؛ لافراق الوجوب عن حرمة أخذ الأجرة في القضاء بين المسلمين، وكذا السعي إلى الميقات لمن

(١) في الأصل: فيحرم..

(٢) هذه الكلمة يتمّ المعنى بذاتها، ولا تستقيم العبارة إلا بحذفها.

(٣) لم نعثر على رواية بهذا التعبير، وإنما عثرنا على التعبير بالحقّ، كما في أصول الكافي: ٢: ١٣٥ -

- ١٣٦ / باب حق المؤمن على أخيه، وأمالي الشيخ الطوسي ١: ٩٥، وثواب الأعمال: ١٧٥

. وغيرها.

وجب عليه الحجّ على ما ذكرها بعض المتأخرین من المعاصرین^(١)، وأفتى بها مستدلاً بأصله جواز أخذ الأجرة، وافتراق حرمة الأجرة عن الوجوب في مقدمات الدفن والتکفين على القول بعدم وجوب المقدمة واجتناعها في نفس الدفن والتکفين وفي جميع الواجبات التعبدية.

ومن هنا يظهر: أن مقتضى الأصل هو إباحة أخذ الأجرة على الواجب كما ذكره البعض المشار إليه، فافهم.

ومنها: ما نسب إلى المولى البهبهاني^(٢) - قدس سره - من أنه على القول بوجوب المقدمة يلزم اجتیاع الأمر والنبي في بعض الموارد، وهو فيما إذا كان المقدمة محرمة.

وفيه: أن مجرد اجتیاع الأمر والنبي لا يعُد من ثمرات المسألة الأصولية، بل لا بد أن تكون الشمرة اختلاف الأحكام الشرعية بحسب اختلاف القولين، ولا اختلاف من جهة وجوب المقدمة وعدمها في الحكم الشرعي، ولا في حصول امثالي ذي المقدمة وعدمها.

بيان ذلك: أن المقدمة المحرمة: إما من المقدمات الخارجية، وهي الأمور المقدمة على ذي المقدمة المتوقف عليها حصوله، وإما من المقدمات الداخلية المقارنة لذى المقدمة المتحدة معه في الوجود، وهي الأجزاء.

فإإن كانت من الأولى فالقول بوجوب المقدمة وإن أوجب فيها اجتیاع الأمر والنبي، لكن هذا الإجتیاع غير قادر بحصول امثالي ذي المقدمة إذا طوى المسافة في طريق الحج بالدابة المغصوبة، فلامثال فيه حاصل على

(١) بداعن الأفكار: ٣٢٩ و ٣٣٦.

(٢) الفوائد المأثورة - المطبوع ضمن كتاب (ملاحظات الفريد على فوائد الوحيد) - الفائدة الرابعة عشر: ٧٠.

القولين في وجوب المقدمة وعدمه.

وإن كانت من الثانية فحينئذ وإن كان يلزم فيها أيضاً اجتماع الأمر والنهي، لكن هذا الاجتماع ليس متوقفاً على القول بوجوب المقدمة، بل حاصل على القول بعدمه أيضاً: لما تقرر فيها سبق متنًا في طي تقسيم المقدمة: أنَّ للأجزاء اعتبارين: فباعتبار أنَّ الكلَّ ليس إلا عبارة عن تلك الأجزاء فتلك الأجزاء عين ذلك الكلَّ المأمور به نفسها، وباعتبار أنَّ كلَّ واحد منها من مقدمات الكلَّ وما يتوقف عليه حصوله فهي مغایرة له، ولا ريب أنَّ الوجوب لا يرتفع عنها بالاعتبار الأول، فنحن إن لم نقل بوجوب المقدمة فهي ليست واجبة بالاعتبار الثاني، وأما وجوبها بالاعتبار الأول فهو لا ينفكُ عنها لعدم انفكاك ذلك الاعتبار عنها، فهي واجبة ذاتياً على القولين في مقدمة الواجب، فلا حاجة حينئذ إلى القول بوجوب المقدمة في تحقق اجتماع الأمر والنهي.

ثمَّ على تقدير تسليم استناد الاجتماع إلى القول بوجوب المقدمة لا يترتب على هذا الاجتماع بمجرده شيء، فإنَّهم وإن اختلفوا في هذه الصورة في صحة العبادة وفسادها، لكنَّ ليس شيء من الصحة والفساد ناشئاً من القول بوجوب المقدمة وعدمه، بل من أنَّ تعدد الجهة هل يجدي في الصحة فيها إذا كان متعلق الأمر والنهي أمراً واحداً شخصياً، أو لا؟.

ومنها: أنَّ القول بوجوب المقدمة يؤثِّر في صحتها إذا كانت عبادة وانحصر الأمر بها بالغيري، بخلاف القول بعدم وجوبها.

وفيه: أنه إذا كانت لا بد أن يكون فيها^(١) رجحانها نفسياً جداً واستحبابها ذاتياً ، وإن لم يجتمع الأمر الاستحبابي مع الوجوب الغيري، لكن جهة

(١) الظاهر عدم الاحتياج إلى كلمة (فيها) والعبارة تستقيم بدونها، ويمكن إصلاح العبارة بوجه آخر هو: (ان يكون فيها رجحان نفسي جداً واستحباب ذاتي). وقد كانت العبارة في الأصل هكذا: (أن يكون فيها رجحانه نفسياً جداً واستحباباً ذاتياً).

الاستحباب تجتمع معه، وحينئذ فتلك الجهة كافية في صحة المقدمة العبادية؛ إذ على القول بوجوبها يجعل^(١) المكلّف تلك الجهة وصفاً لما يأني به، ويقصدها على هذا الوجه، وبجعل وجوبها الغيري داعياً، وعلى القول بعدم وجوبها يأني^(٢) بها بداعي أمرها^(٣) الاستحبابي الموجود فيها فيه فعلاً، فلا يتوقف صحة المقدمة إذا كانت عبادة على وجوبها.

هذا، مع أنَّ الوجوب الغيري هو بنفسه غير كافٍ في انعقاد الفعل عبادة، بل لابد من القصد إلى الأمر النفسي المتعلق بذى المقدمة أيضاً، والإيتان بها بداعي ذلك الأمر مُعْنٌ عن قصد الأمر الغيري؛ لما مرَّ أنَّ روحه هو ذلك الأمر. ومنها: أنَّ القول بوجوب المقدمة يؤثِّر في فساد العبادة التي يتوقف على تركها فعلٌ ضدها بناءً على اقتضاء النهي التبعي في العبادة لفسادها، فإنه إذا وجب تركها مقدمة فوجوب تركها يقتضي النهي عن فعلها من باب اقتضاء الأمر بشيء النهي عن ضده، وذلك النهي يقتضي فسادها على القول باقتضاء النهي التبعي للفساد.

هذا بخلاف القول بعدم وجوب المقدمة؛ إذ لا أمر حينئذ بالترك حتى يكون مقتضاً للنهي الموجب لفساد الفعل.

والإنصاف: أنَّ هذه هي الثمرة التي ينبغي اختيارها بناءً على اقتضاء الأمر بشيء النهي عن ضده، وعلى اقتضاء النهي التبعي للفساد، فهذه أهمُّ الثمرات وأ وجودها، بل الثمرة منحصرة فيها؛ لما عرفت من ضعف سائر ما ذكره وثمرة للمسألة.

(١) في الأصل: فيجعل..

(٢) في الأصل: فيأني..

(٣) في الأصل: أمره..

وربما تدفع هذه الشمرة: بأنه لا بد من الحكم بفساد تلك العبادة على القول بعدم وجوب المقدمة أيضاً لأجل عدم الأمر بفعلها؛ إذ لا يعقل الأمر بشيء مع الأمر بما ليس للملكَف بدَّ من تركه، فتأثير الفساد مستند إلى عدم الأمر لا إلى النهي.

لكن هذا الدفع غير مرضي عندنا، وسيجيء توضيح ضعفه في محله إن شاء الله تعالى.

وإذا عرفت تلك المقدمات كلها فلنشرع في أصل المسألة، وقبل التعرض لذكر الأقوال فيها وحججها ينبغي التعرُّض لأنَّ في المسألة أصلاً يقتضي وجوب المقدمة أو عدمه: كي يعوَّل عليه عند الشكِّ وعدم دليل على أحد الطرفين، أولاً. قد قيل - أو يقال - بالأول، وأنَّ مقتضى عدم وجوبها.

لكن يتجه عليه: أنه إن كان المراد بالأصل المقتضي لعدم الوجوب هو أصلية البراءة ففيه: أنَّ شأنها إنَّها هو نفي العقاب على مشكوك الحرمة أو الوجوب، ولا ريب أنَّه لا تكليف بالمقدمة يستتبع عقاباً على القول بوجوبها أيضاً؛ لما عرفت سابقاً من عدم استحقاق العقاب على مخالفة الواجب الغيري، فاحتياط العقاب على المقدمة منفي على القول بوجوب المقدمة أيضاً.

نعم ترك المقدمة بعد العلم بمقدمتها وإن كان سبباً للعقاب لإفضائه إلى ترك الواجب النفسي، لكن هذا العقاب إنَّها هو على ترك ذي المقدمة، لا على تركها، وإنَّها تركها سبب له، والسببية لازمة للمقدمة لا لوجوبها، فإنَّ ترك المقدمة على القول بعدم وجوبها أيضاً سبب للعقاب على نحو ما عرفت.

وبالجملة: النزاع في وجوب المقدمة وعدمها إنَّها هو بعد إحراز المقدمة، وبعد إحرازها لخلاف لأحد في كون ترك المقدمة سبباً للعقاب، وإنَّ الخلاف في وجوبها، فلا يعقل إجراء أصلية البراءة عن ذلك العقاب المسبب عن ترك المقدمة أيضاً لعلومية الاستحقاق له.

والحاصل: أنَّ المتصور هنا عقاباً:

أحدها: ما يترتب على ترك المقدمة نفسها.

وثانيهما: ما يترتب على ترك ذيها، ويتسبيب من ترك المقدمة.

ولا سبيل لأصالة البراءة إلى شيء منها؛ لأنَّ الأول معلوم العدم، والثاني معلوم الوجود، فلا موضوع لها في شيء منها.

ومن هنا يعلم وجه جريانها في صورة الشك في جزئية شيء أو شرطيته للأمّور به، دون ما نحن فيه، فإنَّ الشك هناك في أصل مقدمة الشيء للأمّور به، فيشكُّ في سببية ترك ذلك المشكوك في جزئيته أو في شرطيته للعقاب فيبني ذلك العقاب المشكوك كونه مسبباً عن تركه بأصالة البراءة للشك فيه.

وإنْ كان المراد به استصحاب عدم الوجوب - أعني استصحاب عدم وجوب مقدمة الواجب - ففيه: أنَّ ما يعتبر في الاستصحاب وجود الحالة السابقة بأنْ يحرز خلوَ الموضوع عن ذلك الحكم المشكوك فيه في زمان؛ لأنَّ يكون هو موجوداً في زمان بدون ذلك الحكم، وهذا لا يعقل فيما نحن فيه، فإنَّ حكم الوجوب بالنسبة إلى عنوان المقدمة لا يعقل فيه ذلك؛ لأنَّ القائل بوجوبها إنما يقول به من أول الأمر؛ بمعنى أنه متى صدق عنوان المقدمة على شيء يترتب عليه حكم الوجوب، والقائل بعدمه يقول بعدمه كذلك، فالكلُّ متّفقوْن على أنه لو [لم] تجحب المقدمة في زمان لم تجحب مطلقاً، وإنْ وجبت وجبت كذلك، فعلى تقدير عدم وجوبها في زمان - مثلاً - لا يعقل الشك في أنها واجبة في الزمن الثاني، أولاً، بل عدم الوجوب معلوم.

والسرُّ في ذلك: أنَّ القائل بالوجوب إنما يقول به من جهة دعوى لللازم بين وجوب شيء وبين وجوب المقدمة، فتلك الملازمة - على تقديرها - ثابتة من أول الأمر.

نعم لو كان المراد استصحاب عدم وجوب الأفعال الخاصة بعناوينها

المُخَاصَّةُ الَّتِي هِي مَصَادِيقُ لِعَنْوَانِ الْمُقْدَمَةِ - مَثَلًاً أَنْ يُقَالُ: إِنَّ الْوَضْوَهُ - مَثَلًاً - قَبْلَ وَقْتِ وَجُوبِ الْعِبَادَةِ الْمُشْرُوطَةِ بِهِ لَمْ يَكُنْ وَاجِبًا، فَيُسْتَحْسَبُ عَدْمُ وَجْوَهِهِ إِلَى بَعْدِ دُخُولِ ذَلِكَ الْوَقْتِ - فَجَيْدٌ! لَاَنَّ الْوَضْوَهُ بِعْنَوَانِ الْمُخَاصَّ كَانَ قَبْلَ الْوَقْتِ لَمْ يَكُنْ وَاجِبًا، وَبَعْدَ عَرْضِ عَنْوَانِ مُقْدَمَةِ الْوَاجِبِ لَهُ يُشَكُّ فِي وَجْوَهِهِ، فَيُسْتَحْسَبُ عَدْمُهُ، وَيَكُونُ ذَلِكَ الْاسْتَصْحَابُ فِي الشَّرْمَةِ مُتَحَدًّا مَعَ الْاسْتَصْحَابِ فِي عَنْوَانِ الْمُقْدَمَةِ عَلَى تَقْدِيرِ صَحَّةِ اسْتَصْحَابِ عَدْمِ وَجُوبِ عَنْوَانِ الْمُقْدَمَةِ، فَيَكُونُ الْأَصْلُ بِهَذَا التَّقْرِيرِ فِي الْمَقَامِ هُوَ عَدْمُ الْوَجُوبِ.

وَإِذَا عَرَفَتْ هَذَا فَالْأَقْسَوَالُ فِي الْمُسَأَلَةِ عَلَى مَا اسْتَقْصَاهُ بَعْضُ الْمُحَقَّقِينَ^(١) أَرْبَعَةً:

القول بوجوب المقدمة مطلقاً: وهو منسوب إلى الأكثرين، بل قد نقل عن الآمدي^(٢) أنه نقل الإجماع عليه .

والقول بعدمه مطلقاً: وهو الذي نسبه الآمدي^(٣) - على ما حكى عنه المحقق الخوانساري - إلى بعض الأصوليين، وحكى^(٤) عن ظاهر المنهاج^(٥) وجود

(١) المحقق القمي (ره) في قوانينه: ١٠٣ / ١ - ١٠٤، وصاحب الفصول (ره) في كتابه: ٨٢.

(٢) وُحُكِيَّ عن المحقق الخوانساري المناقضة في ذلك النقل عن الآمدي: بِأَنَّ الْمُوْجَدَ مِنْ عِبَارَةِ إِحْكَامِهِ^(٦) دُعُوا إِنْفَاقَ أَصْحَابِهِ وَالْمُعْتَلَةِ عَلَيْهِ، وَنَسْبَ الْخَلَاقِ إِلَى بَعْضِ الْأَصْلَيْنِ. لِمُحرِّرِهِ عَفَا اللَّهُ عَنْهُ.

(٣) إِحْكَامُ فِي أُصُولِ الْأَحْكَامِ: ٩٧ / ١.

(٤) حكاء القمي (ره) في القوانين: ١٠٣ / ١ عن البيضاوي في المنهاج.

(٥) المنهاج للقاضي البيضاوي المطبوع ضمن الإبهاج للسبكي: ١١٠ / ١.

(٦) إِحْكَامُ فِي أُصُولِ الْأَحْكَامِ: ٩٧ / ١.

القائل به، وعن عبارة المختصر^(١) على إجفال^(٢) فيها.

والتفصيل بين السبب وغيره بالقول بوجوب الأول دون الثاني، ونسب هذا إلى الواقعية^(٣)، واختاره صاحب المعالم^(٤)، ونسبه العلامة^(٥) - قدس سرّه - إلى السيد^(٦) - قدس سرّه - وإن كان فيه ما لا يخفى كما تفطن له صاحب العالم^(٧) - قدس سرّه - .

والتفصيل بين الشرعي وغيره: بالقول بوجوب الأول دون غيره^(٨).

والذى أحتاج به على مذهب المشهور أو يمكن أن يحتاج به عليه وجوه، وهي بين جيدة، وردية، وما بينها.
فالجيّدة منها وجهان:

أولها: ما احتاج به شيخنا الأستاذ - قدس سرّه - وارتضاه سيدنا الأستاذ - دام ظله - من أن المسألة - كما عرفت - عقلية، فالمرجع فيها إلى الوجدان والقاضي فيها هو، ولا شبهة أن من له وجدان سليم وطبع مستقيم إذا

(١) مختصر المنتهى لابن الحاجب المطبوع ضمن شرحه للعضاي: ٩٠.

(٢) يحمل أن الكلمة في الأصل: (احتياط)، والأقرب ما أثبتاه.

(٣) ناسب هذا القول إلى الواقعية هو العلامة (ره) في نهاية الوصول - مخطوط - : ٦٤.

(٤) معالم الدين: ٥٨.

(٥) نهاية الوصول - مخطوط - : ٦٤ عند قوله: (وهو مذهب السيد المرتضى ..) و٦٥ عند قوله:

(فروع: الأول: فرق السيد المرتضى بين السبب وغيره ..).

(٦) النزعة إلى أصول الشريعة: ٨٣ / ١.

(٧) معالم الدين: ٥٧.

(٨) نسبة السبكي في الإجاج: ١ / ١١٠ إلى إمام الحرمين وقال: إنه مختار ابن الحاجب، كما نسبه إلى الأخير العضدي في شرح المختصر: ٩١، كما أنه مختار العضدي: ٩١.

راجع وجданه يجد منه أنه يقضي على وجه اليقين بالملازمة بين طلب شيء وبين طلب ما يتوقف حصوله عليه بالمعنى الذي أشرنا إليه في تحرير محل النزاع: بمعنى أنه إذا فرض نفسه طالباً لشيء يجد فيها حالتين مقتضية كل واحدة منها لطلب أمري مولوي عند الالتفات إليها.

وبعبارة أخرى: نحن لا نريد إثبات طلب فعلي بمقدمة الواجب كالطلب المتعلق بنفس الواجب، وإنما المقصود إثبات حالة إيجالية في النفس عند طلب شيء لو التفت الطالب إليها وانكشف غطاء إيمانها عنده وكانت تلك الحالة في قالب الطلب التفصيلي بمقدمة ذلك الشيء بالطلب الأمري المولوي المقابل للإرشادي؛ بمعنى أنها مقتضية لذلك الطلب حينئذ، ويكون هو منبعاً عنها، ونحن نجد من وجданنا بالضرورة عند طلب شيء تلك الحالة.

وبعبارة ثالثة: إننا كما قد نجد من أنفسنا حالة تفصيلية موجبة للطلب الفعلي^(١) بشيء كذلك قد نجد منها حالة إيجالية من الشوق المؤكّد إلى شيء؛ بحيث لو كنا من يجب إطاعته على أحد عند العقلاء، كما لو كان لنا عبد، واطلع ذلك العبد على تلك الحالة في أنفسنا مع فرض غفلتنا عنها أيضاً لما كان له ترك ذلك الشيء المشتاق إليه؛ بمعنى أن العقلاء لا يغدرونه في تركه، بل يلزمونه بالإتيان^(٢) به، ويصححون المؤاخذة والعقاب على مخالفته لو كان ذلك الشيء مشتاقاً إليه نفساً، ووجود تلك الحالة في المطلوبات النفسية مما لا مجال لأحد لإنكارها لوجودها في نفس كلّ أحد كثيراً مع الففلة عنها؛ بحيث لو التفت إليها لأمر بمقتضاه فعلاً، وأما بالنسبة إلى المطلوبات الغيرية فتجدها من أنفسنا بالضرورة عند طلبنا لشيء نفسها.

(١) الكلمة في الأصل كأنها: ((ا-تلي)، وقد أبنتها (الفعلي) بحسب مقتضي السياق.

(٢) في الأصل: على الإتيان..

والحاصل: أنَّ من خلا ذهنه عن الاعوجاج والانحراف لو أنصف حقَّ الإنصاف، وجانب سبيل الاعتساف، يجد بالضرورة من نفسه عند طلبه لشيء^(١) حالة طلب إجمالية بالنسبة إلى مقدمة ذلك الشيء مركزة في نفسه قبل الالتفات إليها منبعثة عن الطلب لذلك الشيء موجبة للطلب الفعلي^(٢) المولوي للمقدمة لغيره، وما نعني بوجوب المقدمة والطلب المتعلق بها إلَّا هذا المقدار^(٣). وثانيهما: ما أفاده سيدنا الأستاذ - دام ظله -: أنَّه لا شبهة في صحة الطلب الغير الإرشادي للمقدمة^(٤) عند طلب ذيها، بل في وقوعه بالنسبة إلى بعض المقدّمات الشرعية كالأمر بالوضوء عند دخول وقت الصلاة بمعنى أنَّ من طلب شيئاً يصحُّ له طلب ما يتوقف عليه أيضاً بالطلب المولوي، ولا يقبح منه ذلك عند العقلاء، وإذا صحَّ ذلك في بعض الموارد يلزم منه صحته مطلقاً

(١) في الأصل: بشيء..

(٢) هذه الكلمة في نسخة الأصل - في هذا المورد وفي نظائره مما يأتي - ظاهرة أو محتملة في (العقلاني)، وقد أثبتناها في المتن (الفعلى) بمقتضى السياق، فتأمل.

(٣) قولنا: (إلَّا هذا المقدار). إنْ قيل: وأي فائدة في إيجاب هذا المقدار؟ قلنا: لا شبهة أنَّ تلك الحالة الإجمالية الموجبة للطلب الفعلي عند الالتفات يترتب عليها ما يترتب على الطلب الفعلي كما أشرنا إليه: إذ العقلاء لا يفرّقون في باب الإطاعة بين اطلاع العبد على طلب مولاه فعلًا وبين اطلاعه على منشأ الطلب الموجود في نفسه مع غفلته عنه، بل يجعلون كُلَّا من الطلب وتلك الحالة المنشطة له على حد سواء، فيلزمون العبد بالإتيان بإرشاده اطلاعه على أيهما كان.

هذا، مضافاً إلى أنَّ الفرض الأصلي من البحث إنما هو تحقيق الحال في مقدّمات الواجبات الشرعية، ولا ريب أنَّ وجود تلك الحالة فيها ملازم للطلب الفعلى؛ لاستحالة تطرق احتمال الفعلة إلى الشارع. لمحرر [عفا الله عنه].

(٤) في الأصل: بالمقدمة..

لوجود العلة المصححة له في مورد خاص في جميع الموارد بعينها، وهي كون الشيء مقدمة للمطلوب النفسي الذي لا يحصل إلا بذلك الشيء، أما كون العلة المصححة له في بعض الموارد هذه فواضح، وأما وجودها في جميع الموارد على حد سواء فلمساواة كل مقدمة مع اختتها في جهة المقدمية، وهي مدخليتها في وجود ذيها بحيث لو لاحا لها ما حصل ذلك، وإذا صَحَ ذلك في جميع الموارد لتلك الحكمة يلزم^(١) منه وقوعه في جميعها من التفت إلى تلك الحكمة؛ لأن كل حكمة مصححة لحكم تكون علة لوقوع ذلك الحكم مع عدم المانع من الواقع كما هو المفروض في المقام بالضرورة؛ لأن المقتضي لشيء مع عدم المانع منه علة تامة لوجوده، ولا يعقل تتحقق العلة بدون المعلول، فيلزم من صحة ذلك وجوبه لذلك.

نعم لا يجب بيان ذلك الطلب باللسان، بل يصح التعميل في إيهامه على العقل أيضاً.

هذا، وإن شئت قرر الوجه هكذا، لا ريب في ثبوت الطلب على الوجه المذكور بالنسبة إلى بعض المقدمات، ووقوعه فيها ثبت وقوعه فيه ملازم لصحته بالضرورة؛ لاستحالة صدور القبيح من الشارع، فإذا ثبت صحته في ذلك المورد يلزم صحته مطلقاً، فيلزم وقوعه كذلك من التفت إلى الحكمة المصححة لما تقرر في التقرير الأول.

وكيف كان، فلا نظن بأحد إنكار صحته في الجملة - بل وقوعه كذلك - وصحته كذلك ملزمة^(٢) لوجوبه لامر بالنسبة إلى الملفت، فهذا دليل على ثبوت الطلب الغيري الفعلي التشريعي لمقدمات^(٣) الواجبات الشرعية؛ لكون الأمر

(١) في الأصل: فيلزم..

(٢) في الأصل: ملازم..

(٣) في الأصل: بمقدمات..

بذاتها من لا ينطوي إلى حضرته احتمال الغفلة، فيحصل به ما هو الغرض الأصلي من محل البحث.

والحاصل: أننا نستكشف من ثبوت الطلب على الوجه المذكور بالنسبة إلى بعض المقدمات الشرعية ثبوته مطلقاً، وهو المطلوب المهم. هذا.

وأما المتوسط من الوجوه: فهو الإجماع الذي أدعاه بعض^(١).

وقد أورد عليه: عدم حجية الإجماع في المسألة الأصولية^(٢).

ويدفعه: عدم الفرق في الاعتقاد عليه - على تقدير ثبوته - بينها وبين المسألة الفرعية كما حُقِّق^(٣) في محله.

ولو قيل في رد الاستدلال بالإجماع: إن المسألة عقلية، فلا ينبغي الركون إليها فيها - حيث إن اعتباره إنما هو لأجل كشفه عن رأي الرئيس وعن رضاه، ولا ريب أنه دخل لرضاه^(٤) في المسألة العقلية، وأما رأيه فيها وإن كان على تقدير ثبوته كاشفاً عن حجية ما رأه لعصمة عقله، إلا أن اتفاق العلماء بمجرد لا يكشف عن رأيه فيها - لكان أحسن، إلا أنه يتوجه عليه أيضاً: أن المقصود الأصلي في المقام إنما هو إثبات وجوب مقدمات الواجبات الشرعية، والمطلوب المهم هو هذا، وهذا المطلوب شرعي لا غير، وطريق ثبوته قد يكون هو الشعاع، وقد يكون هو العقل، وهذا المستدل لعله أراد إثباته بالأول، ويكون معتقد الإجماع الذي أدعاه هو وجوب مقدمة الواجب شرعاً الذي هو المطلوب، ولا ريب أن

(١) القوانين: ١ / ١٠٤، ورد فيه أن الأكثر احتاجوا عليه بالإجماع، وأنعن البعض الضرورة.

(٢) أورد عليه المحقق القمي (ره) في قوانينه: ١ / ١٠٤: بعدم ثبوت حجية الإجماع في المسائل الأصولية.

(٣) يحتمل في نسخة الأصل: كما حفظنا..

(٤) كذا في الأصل، ويعني: ولا ريب أن الرئيس لرضاه دخل..

اتفاق العلماء على هذا المطلب يكشف عن رأي المعموم وعن عدم رضاه بترك مقدمة الواجب كسائر اتفاقاتهم على سائر الأحكام الشرعية، وإنما يرد ما ذكر على تقدير [كون] معقد الإجماع المذكور هو ثبوت الملازمة عقلاً بين طلب شيء وبين طلب ما يتوقف عليه.

هذا، لكن الإنصاف عدم سلامة الاستدلال عن المناقشة على هذا التقدير أيضاً؛ لأنه لما كان الطريق إلى ثبوت المطلوب المذكور لا ينحصر في الشرعي - بل للعقل مدخل فيه أيضاً - فذلك يوهن استناد المجمعين على وجوب المقدمة شرعاً إلى ما وصل إليهم من صاحب الشرع لاحتياط أن يكون اتفاقهم ذلك لاجتهادهم بسبب الدليل العقلي، بل لعله أظهر الاحتياطين.

قال دام ظله: والظاهر أن مراد المستدل بالإجماع المذكور هو اتفاق العقلاء كافة، لا الإجماع المصطلح، فهو - على تقدير ثبوته كما هو الحق - كاشف عن حجية المدعى، وهذا هو المعبر [عنه] - في لسان بعض من وافقنا في المدعى - بالضرورة^(١)؛ ضرورة أنه لم يرد منها ضرورة الدين؛ لما يُرى من الاختلاف في المقام، بل غرضه ضرورة العقل والوجودان، فافهم.

وأما الوجوه الرديئة:

فمنها: ما عن أبي الحسين البصري^(٢) من أنه (لو لم تجب مقدمة الواجب لجاز تركها، وحيثند فإما أن يبقى وجوب ذيها، أو لا، فإن بقي يلزم التكليف بما لا يطاق، وإلا يلزم^(٣) خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً). انتهى.

(١) المدعى هو المحقق الدواني (ره) على ما جاء في هداية المسترشدين: ١٩٨.

(٢) المعتمد في أصول الفقه: ٩٥ / ١ باب: في الأمر بشيء، هل يدل على وجوب ما لا ينتمي الشيء إلا به، أم لا؟

(٣) في الأصل: فيلزم..

ومراده بقوله: (حيينذ) ليس وحين جواز الترك؛ إذ هو بمجرده لا يستلزم شيئاً من المحدودين بالضرورة، ولا حين الترك مطلقاً؛ فإنه وإن كان يلزم منه ما ذكر إلا أنه مشترك الورود بين القولين؛ إذ على القول بوجوب المقدمة أيضاً إذا ترك المكلف المقدمة وفوتها على نفسه بحيث لم يتمكن منها بعده، فحيينذ إنما أن يبقى التكليف بذاتها، أو يرتفع، فعلى الأول يلزم التكليف بما لا يطاق وعلى الثاني خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً، بل يعني به أنه حين جاز ترك المقدمة فتركتها حال الجواز والأجله، وليس ذلك مشترك الورود بين القولين^(١).

ومراده بقوله: (جاز تركها) أنه جاز تركها كلياً، وهي بأن لا يوجد شيئاً من أفراد ما هو مقدمة للواجب، فإن حقيقة ترك المقدمة هو هذا، لا تركها في زمان مع التمكّن منها في آخر وإتيانها فيه، ووجه خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً أن مفروض البحث إنما هو في المقدمة الوجودية الغير المتوقف عليها وجوب ذتها.

وبعبارة أخرى: الكلام في مقدمة يكون الواجب بالنسبة إليها مطلقاً، فإذا فرض انتفاء وجوبه بانتفاء مقدمة فرض إطلاقه بالنسبة إليها يلزم خروجه عن كونه مطلقاً بالنسبة إليها وصيروته مشروطاً بوجودها؛ إذ لولا الاشتراط لما انقضى الوجوب عنه بانتفائتها. هذا.

وقد أجب عن الاستدلال بذلك بوجوه:

الأول: أنا نلتزم بالشق الأول، وهو بقاء التكليف بالواجب حين تفويت

(١) وبعبارة أخرى: لا ريب في أن نفس ترك المقدمة أمر ممكن بالمعنى، فهو لا يمكن أن يكون منشأ لاستلزم ذلك التالي المحال، وفي أن نفس الجواز أيضاً لا يستلزم ذلك التالي؛ إذ بمجرده لا يلزم انتفاء ذي المقدمة، بل الذي يستلزم هو الترك حال الجوان وعلى وجه الجوان فإنه إذا كان ذلك مستلزمًا للمحال المذكور، فيقول المستدل: إنه لم ينشأ من نفس الترك، بل نشأ من الجوان فهو محال. لمحرره عفا الله عنه.

مقدمته، فإنَّ امتناعه إنَّما صار باختياره، وهو لا ينافي الاختيار.
وفيه: أنَّ هذه القضية - وهي أنَّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار -
وإنْ كانت مسلمة، لكنَّها لا دخل لها بالمقام ويدعى المجبوب أصلًا.
توضيحة: أنَّ المتكلَّمين اختلفوا^(١) في أنَّ أفعال العباد هل هي باختيارهم،
أو هم مضطرون إليها فعلًا وتركاً.

ذهب الأشاعرة إلى الثاني محتاجين بأنَّ الفعل ما لم يجب لم يوجد، وما لم
يمتنع لم ينعدم ولا يترك، فإذا صار الفعل واجباً أو ممتنعاً فليس شيء من إيجاده
أو تركه باختيار العباد.

واحتجوا على وجوب الفعل إذا وجد: بأنَّ الشيء لا يمكن وجوده إلا
بوجود علته التامة، ومعها لا يمكن تركه، بل يجب وقوفه.
وعلى امتناعه عند تركه: بأنَّ الشيء لا يترك ولا ينعدم^(٢) إلا مع انسداد
جميع أبواب علة الوجود عليه، ومعه يمتنع وجوده.

وذهب العدلية من الإمامية والمتعلِّزة إلى الأول، وأجابوا عن دليل
الأشاعرة: بأنَّ ذلك الوجوب وذاك الامتناع إنَّما باختيار العبد، فإنَّها قد تسبِّب
من المبادئ الاختيارية له، وهو - أي الوجوب أو الامتناع بالاختيار - لا ينافي
الاختيار، بل يؤكده.

والحاصل: أنَّ الفعل بالذات اختياري للعبد، وعرض الوجوب أو
الامتناع باختياره لا يصيِّره [واجبًا أو] ممتنعاً بالذات، بل معه أيضًا ممكِّن بالذات

(١) في مسألة الجبر والاختيار، لمحرره عنا الله عنه.

(٢) مضى التبيه هنا في أوائل هذا الكتاب تسامح علينا (رض) في هذا البناء مع عدم صحته في
مثل هذه الموارد، فراجع.

قد عرض له [الوجوب أو] الامتناع العرضي.

فإذا عرفت هذا فالمجيب عن ذلك المستدلّ هنا: إن أراد بذكر تلك القضية ما هو المراد بها هناك - وهو كون الفعل بعد تفويت مقدمته أيضاً مقدوراً بالذات - فهي لا تجديه في شيء لتسليم المستدلّ بهذا المطلب، فإنه لم يرتب التالي على الامتناع الذاتي، ولا يدعى ذلك أصلاً بل على العرضي الحاصل باختيار المكلّف.

وإن أراد بها أنَّ القدرة على الواجب مع تفويت المقدمة باقية على حالتها موجودة فعلاً - فيكون المراد بالقضية أنَّ الامتناع بالاختيار لا ينافي بقاء القدرة حال الامتناع، فيصح بقاء التكليف - فالضرورة والحسن يناديان بفساده، فإننا نشاهد أنه لا يقدر عليه حينئذ.

هذا، مضافاً إلى كونه تناقضاً في نفسه، وإلى أنه لم يرد بها ما هو المقصود منها في محله.

وإن أراد أنَّ كون الفعل مقدوراً بالذات يصحح بقاء الطلب له^(١) حال امتناعه بالعرض وباختيار المكلّف، فضرورة العقل تنكره لا متناع طلب الغير المقدور ولو لعارض.

والثاني^(٢): ما ذكره صاحب العالم^(٣) - قدس سره - من أنه بعد اختيار بقاء الوجوب أنَّ المقدور كيف يكون ممتنعاً؟ والكلام إنما هو في المقدور، وأنّ الإيجاب في القدرة غير معقول.

والظاهر أنه فهم من قول المستدلّ: (وحينئذ) حين جواز الترك، لا نفس

(١) في الأصل: بقاء الطلب به..

(٢) الوجه الثاني من وجوه الأجوبة. [على ما في هامش المخطوطة].

(٣) العالم: ٦٦. وعبارة المتن هي عبارة العالم بأدنه تغير.

الترك، فلذا استوحش بأنَّ المقدور كيف يكون ممتنعاً؟! وقوله: (وتأثير الإيجاب في القدرة) لعلَّه أيضاً قرينة عليه، لكن قد عرفت أنَّ مراده ليس ما فهمه - قدس سرَّه -.

والثالث: ما ذكره السلطان - قدس سرَّه - في حاشيته على المعامل^(١) - بعد ما أورد على نفسه: بأنَّ الامتناع من أيَّ^(٢) جهات كان^(٣) يوجب قبح الطلب من الحكيم - من أنَّ (أوامر الشرع للمكلفين ليس على قياس أوامر الملوك والحكام الذين غرضهم حصول نفس الفعل ودخوله في الوجود لمصلحة هم في وجوده؛ حتى إذا فات وامتنع حصوله كان طلبه سفهاً وعبثاً، بل أوامر الشرع من قبيل أوامر الطبيب للمريض: أنَّ اللائق بحاله كذا، (وإن فعل كذا كان أثره كذا)^(٤)، وإن فعل بخلافه كان أثره بخلافه وهذا المعنى باقٍ في جميع المراتب لا ينافيه عروض الامتناع بالاختيار لل فعل؛ إذ بعد ذلك أيضاً يصحُّ^(٥) أنه فات عنه ما

(١) والسلطان (قده) أيضاً فهم من قول المستدل: في حين الترك كما لا يخفى. (منه عفا الله عنه).

(٢) العبارة هنا منقولة عن حاشية السلطان (قده) بتصريف ونصّ عبارته - كما في حاشيته (قده)

المطبوعة في هامش المعامل: ٦١ - هي: (لا يقال: بعد تحقق الامتناع عليه بأي جهة كان يقع

من الحكيم طلب حصول العلم وإيجاده منه.

لأننا نقول: أوامر الشرع...).

(٣) كذا في الأصل وحاشية السلطان (قده) المطبوعة في هامش المعامل، أما في حاشيته (قده)

المطبوعة مستقلة في ذيل (شرح معلم الدين) للمولى محمد صالح المازندراني (ره): ٢٨٢

فالملحوظ: (كانت...).

(٤) كذا في الأصل، أما في حاشية السلطان (قده) على المعامل فبدون عطف بواه، ولا توجد هذه

المحلمة في حاشية السلطان (قده) المطبوعة في ذيل شرح المازندراني (ره) للمعامل.

(٥) كذا في نسختي حاشية السلطان (قده)، أما في الأصل فهو كذا: (..يصحُّ أيضاً أن يقال...).

هو اللائق بحاله، ويترتب على ذلك الفوت (فوت)^(١) الآخر الذي كان أثراه، وليس معنى كونه مكلفاً (حيثند)^(٢) إلا هذا، ولا يتعلّق للشارع غرض بحصول^(٣) ذلك الفعل وجوده؛ حتى قيل^(٤): إنه لا يتصرّر حيّثند، وتحقيق المقام يقتضي بسطاً (في الكلام)^(٥) عسى أن تأقّب به في رسالة منفردة^(٦)، والله الموفق^(٧). انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه: أنَّ أوامر الشارع وإن لم تكن لوجود مصلحة فيها أمر به عائنة إليه، كما في أوامر السلطان والحكام، بل لمصلحة عائنة إلى العباد، لكن عدم تعلّق غرضه بتصوّر المأمور به مطلقاً من نوع.

نعم المسلم منه أنه لم يتعلّق غرضه به على نحو الارادة التكوينية التي لازمها وجوب الأفعال المأمور بها إذا تحقّقت من الله - سبحانه وتعالى -، فيلزم منها خروجها عن اختيار المكلفين وهي مرتبة من الإرادة متعلقة بتصوّر الفعل من العبد بحيث لو فرض كون جوارح العبد للمربي لما انفكَت عن صدوره كما في إرادة الشخص لفعل نفسه؛ حيث إنها تفهُر جوارحه على إيقاع ذلك الفعل، وتلك المرتبة ثابتة في أوامر السلاطين والحكام؛ حيث إنهم لو فرض سلطانهم على جوارح المأمورين لما انفكَ صدور ما أمروا به عن إرادته، إلا أنَّ عدم استلزمها

(١) هذه الزيادة من حاشية السلطان (قدّه) المطبوعة في هامش المعلم.

(٢) أثبتنا هذه الزيادة من نسخة حاشية السلطان (قدّه).

(٣) في نسخة الحاشية: (المصوّل)، لكن الصحيح ما أثبتناه من الأصل.

(٤) كذا في نسخة الحاشية، أما في الأصل فالمحظوظ: (يقال..).

(٥) في الأصل: (بسطاً لما في كلامه)، وما أثبتناه موافق للنسختين.

(٦) في حاشية السلطان (قدّه) المطبوعة في ذيل شرح المازندارني (ره) للمعلم: مفردة..

(٧) معلم الدين هامش صفحة: ٦١، وشرح معلم الدين: ٢٨٢.

لذلك لعدم سلطانهم على جوارح المأمورين، وأما تعلق غرضه به على نحو الإرادة التشريعية - وهي مرتبة من الإرادة أدون من التكوينية متعلقة بالفعل من غير إلغاء^(١) اختيار العَبْد وقدرته، بل تعلقت بصدوره منه عن اختياره - فلا مجال لإِنكاره.

فيفارق أمر الشارع أمر^(٢) السلطان والحكام من وجهين:

الأول: أن الداعي له في أمرهم هي المصالح العائنة إلى الأمر بخلاف الداعي إليه في أمره تعالى.

والثاني: أن الإرادة المقرونة بالأمر بالنسبة إليهم تكوينية، وبالنسبة إليه تشريعية، وتشتركان في كون كل واحد منها طلباً مولوياً، لا إرشادياً، ولا إخباراً عن المصالح، فبينطل قياسه لأمر الشارع على أوامر الطبيب للمريض؛ لما عرفت من أنه ليس إرشادياً، سبيلاً^(٣) مع جعله أمر الطبيب من مقوله الأخبار عن الخاصية من المصالح والمقاصد، كما ينادي به تفسيره له: بأن اللائق بحاله كذا، وأنه إن فعل كذا فأثره كذا.

فبالجملة: فبعد الإغماض عن فساد تفسيره لأمر الطبيب بما ذكر: نظراً إلى أنه من مقوله الطلب - وإن كان إرشاداً - لا إخبار، نقول:

إنَّ كون أوامر الشارع من مقوله الإخبار عن خاصيات الأفعال يدفعه: أولاً - ظواهر أدلة التكاليف؛ حيث إنها ظاهرة في الطلب، فإذا رأى الإخبار منها منافٍ لظواهرها من غير قرينة عليه.

وثانياً - الأدلة الدالة على ثبوت العقاب على مخالفة الأوامر الشرعية؛ إذ

(١) الظاهر في الأصل: إلقاء..

(٢) في الأصل: لأمر..

(٣) كذا في الأصل، وال الصحيح: ولا سيما، كما يصبح بدون الواو، وأما (لا) فلا يجوز حذفها.

لا معنى للعقاب على ارتكاب خلاف ما يصلح الفاعل اذا لم يكن هناك عصيان الله تعالى.

اللهم إلا أن يتأول في تلك الأدلة بحملها على تجسّم الأفعال، كما ورد به أخبار أيضاً؛ بمعنى أن الأفعال السيئة تتجسّم في الآخرة بصورة النار، فتأخذ عاملها، والحسنة تتجسّم بصورة الخلد والمحور والرضوان، فينبع بها عاملها، فيكون التواب والعقاب بهذين المعنيين من المخواص الذاتية للأفعال المرتبطة عليها قهراً، وأوامر الشارع إخبار عن تلك المخاصيّات.

لكن يدفعه - مضافاً إلى منافاة ذلك لظواهر تلك بل لنصفها - أن مذهب التجسّم كاد أن يكون خلافاً للضرورة من المذهب لقلة القائل به منا. مضافاً إلى عدم قافية أدلةه بحيث يحصل بها الاعتقاد بذلك: حتى تكون تلك قرائن صارفة لتلك الأدلة.

وثالثاً - أن أمر الشارع إذا كان معناه مجرد إلّا خبر عن خاصية ما تعلق به يصح^(١) تعلقه بالمنتعمات بالذات - أيضاً - لغير ما ذكره المحقق المذكور من صدق أنه فات عنه ما هو اللائق بحاله، مع أنه لم يقل أحد بتعلق أمره بالمنتعمات بالذات، فتأمل.

الرابع^(٢): ما أفاد - دام ظله - من أن المستدلّ إن أراد بقاء الوجوب بقاء الطلب - وهو الأمر - فتحن نلتزم بارتفاعه، بل لا يعقل بقاوه ولو حال التمكن من ذي المقدمة؛ لأنّه من الأمور الغير القارة - بمجرد وجوده ينعدم - لكن لا يلزم من ارتفاعه خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً وإنّا مجرّبي في جميع الواجبات المطلقة؛ إذ قبل ورود الأمر بها لا وجوب لها أصلاً، وبعد وروده

(١) في الأصل: ف الصحيح ..

(٢) أي الرابع من الأوجه على الأول من الوجوه الرديمة.

يرتفع وينعدم، وكذا إن أراد به بقاء الحالة الطلبية القائمة بنفس الطالب التي إذا جاءت في قالب اللفظ يسمى طلباً وتحريكاً وبعثاً، لامتناع تلقيها وحصولها بالنسبة إلى المتنع ولو بالعرض، ولا يلزم من ارتفاعها أيضاً خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً لثبوت استحقاق العقاب على مخالفته، فإن تفويت مقدمته بعد تنجز التكليف به مخالفة حكمية له، ويستحق العقاب على هذه المخالفة، فثبتوت استحقاق العقاب حقيقاً لوجوبه المطلق ومثبت له، فلا يلزم خروجه عنه وإلا يجري ذلك في جميع الواجبات التي خالفها المكلف عصياناً؛ إذ بعد المخالفة لا شبهة في ارتفاع تلك الحالة فلو لم يكن ثبوت استحقاق العقاب كافياً للزم خروجها عن كونها واجبات مطلقة والخروج عنها إنما هو إذا لم يكن هناك استحقاق عقاب أصلاً، وأما معه فلا، بل ذلك يتحقق بإطلاق وجوبه بالنسبة إلى تلك المقدمة الفائته، ويؤكده.

والحاصل: أنه يكفي في عدم خروجه عن كونه واجباً مطلقاً بقاء أثر الوجوب المطلق، وهو ثبوت استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة المسبب من تركها.

الخامس: ما ذكره بعض من النقض بلزم المحذور المذكور على تقدير وجوب المقدمة وتركها المكلف عصياناً، فإنه حينئذ يصير ذو المقدمة ممتنعاً، فحينئذ إما أن يبقى التكليف... إلى آخر ما ذكره المستدل. فما هو الجواب عن ذلك فهو الجواب عن المستدل على تقدير الجواز

وقد يجاب عن ذلك: بإبداء الفرق بين التقديرتين بأنَّ امتناع ذي المقدمة على تقدير جواز تركها إنما هو بسوء اختيار الأمر المكلف - بالكسر - فإنه إذا جوز تركها المكلف لم يصدر^(١) منه في هذا الترك معصية، بل إنما

فعل فعلاً جائزًا مرخصاً فيه من المولى، فامتناعه مسبب من تجويفه تركها،
وحيثند لا يصح العقاب على ترك ذي المقدمة.

هذا بخلاف تقدير وجهها، فإن الامتناع المذكور حينئذ إنما هو بسوء اختيار المكلف - بالفتح - فيجوزبقاء التكليف بمعنى ثبوت استحقاق العقاب. وبعبارة أخرى: إن المفروض أن ترك المقدمة علة تامة لترك ذيها، فإن معنى المقدمة هو هذا: أعني كون تركها علة لترك ذيها، فتجويز الشارع لتركها مستلزم لجواز ترك نفس الواجب؛ إذ لا يعقل تجويز ارتكاب علة شيء والنهي^(١) عن معلوله الذي لا ينفك عنه عقلًا، بل هذا التجويز عبارة أخرى عن تجويز ترك الواجب، فلا يعقل هنا استحقاق العبد للعقاب على ترك الواجب.

هذا بخلاف تقدير إيجابه للمقدمة ونفيه عن تركها لبقاء وجوب ذي المقدمة حينئذ بحاله، فيصبح العقاب على تركه المسبب من سوء اختيار العبد. هذا، لكن الإنصاف عدم استقامة هذا الجواب؛ لما ذكره بعض الأفاضل المحققين^(٢) مما حاصله بتوضيحه منا:

أنَّ كون إيجاب المقدمة مصححًا للعقاب على ترك ذيها، وكذا كون عدم وجوبها موجباً لتجاهله كلاماً من نوع، بل المصحح له إنما هو ترك الواجب مطلقاً⁽³⁾ مع التمكّن من الإتيان به بعد تعلق التكليف به، وهذا المناط متتحقق في المقام على التقديرتين؛ إذ لا ريب أنَّ عدم إيجاب المقدمة ليس معناه المنع من إيجادها، وليس مستلزمأً لها أيضاً، بل مراد القائل بعدم وجوبها أنه ليس في المقدمة

(١) كذا في الأصل، والأصح: مع النهي..

(٢) وهو المحقق صاحب الفصول (ره) في كتابه: ٨٥.

(٢) قولنا: (مطلقاً) إشارة إلى أنَّ تركه الحكمي أيضاً - المحاصل بترك المقدمة - سبب لاستحقاق العقاب. لمحررِه عفا عنه.

جهة موجبة لها.

وبعبارة أخرى: إنَّ مراده أنَّ المقدمة معناها ما يتوقف عليه حصول الواجب، ولا يلزم من وجوب الواجب وجوب هذا العنوان، فإذاً لا شبهة أنَّ عدم وجوب عنوان ما يتوقف عليه الواجب ليس معناه إلاَّن في ترك ذلك العنوان من حيث أداؤه إلى ترك الواجب، ولا مستلزمًا له.

أما على القول بجواز خلوِّ الواقع عن الحكم فواضح؛ إذ عليه ليس له حكم آخر غير الوجوب - أيضاً - أصلًا حتى إلَّا يباحة، بل الثابت للشيء الذي صار مقدمة للواجب إنَّها هي الإباحة بالنظر إلى ذاتها لا بالنسبة إلى هذا العنوان العارض عليه، بل هذا العنوان خالٍ عن الحكم مطلقاً، فلا يلزم من نفي الوجوب إثبات الإباحة أصلًا.

وأما على القول بعدم جواز خلوِّ الواقع عن الحكم فلأنَّ اللازم - حيتند - من نفي الوجوب عن عنوان المقدمة إنَّها هو ثبوت الإذن في ترك نفس ذلك العنوان من حيث هو - مع قطع النظر عن كون تركه سبباً لترك الواجب - يُعني أنَّ غرض الأمر أنه يجوز ترك ما يتوقف عليه الواجب في نفسه؛ بمعنى أنَّ غرضه إنَّها هو حصول الواجب كيف ما اتفق، ولم يتعلَّق طلبه بمقدمة أصلًا، بل أراد نفس الواجب وإيجاده من المكْلَف المتمكِّن منه؛ سواء أتى به المكْلَف بتوسُّط المقدمة أو بدونها لو فرض إمكانه.

والحاصل: أنه طلب نفس الواجب مع قطع النظر عن مقدمته - بما هي مقدمة له - حال تَمَكُّن المكْلَف من امثاله كما هو المفروض، فاللازم منه جواز ترك المقدمة في نفسها، وأما تركها من حيث كونه سبباً لترك الواجب فهو ليس مأخوذاً في مفهوم المقدمة، بل المأخوذ فيه هو توقيف وجود الواجب عليها لا غير، فإنَّ ترك المقدمة بتلك الحقيقة حقيقة عبارة أخرى عن ترك نفس الواجب، فإنه مفهوم متزع من تركه؛ لكونه مأخوذًا من حيَّة تركه، فتجويفه حقيقة تجويفه

لترك الواجب^(١).

والحاصل: أن تجويز ترك الواجب له عبارتان: إحداهما أن نقول صريحاً: يجوز لك ترك الواجب، وأخراها: أن نقول: يجوز لك ترك ما يؤدي تركه إلى تركه من حيث كونه مؤدياً إليه، فإذا لم يكن معنى عدم إيجاب المقدمة الإذن في تركها من حيث أداء تركه إلى ترك الواجب ولا مستلزمأً له، بل غاية ما يلزم منه على القول المذكور ثبوت الإذن في تركها في نفسها مع قطع النظر عن هذه الحقيقة، فلم يكن الامتناع باختيار الأمر، بل باختيار المأمور؛ إذ الأمر قد أراد منه الواجب حال تمكنه من الإتيان به، مع عدم منعه عن مقدمته، فهو متمكن من امثاله فترك المقدمة حينئذ إقدام على مخالفة التكليف بالواجب لكونه علة لتركه وعصية حكمية له، فيستحق العقاب حينئذ كصورة وجوب المقدمة.

وبالجملة: الامتناع في الصورتين مستند إلى سوء اختيار المكلف. ومن هنا ظهر ما في كلام بعض المحققين من المتأخرین^(٢)؛ حيث إنه زعم: أن عدم جواز ترك المقدمة - من حيث أداؤه إلى ترك ذيها - هو معنى وجوبها الغيري.

وتوضيع ضعفه: أنك قد عرفت أن تجويزه على هذا الوجه عبارة أخرى عن تجويز ترك نفس الواجب، فيكون معنى المنع عنه هو وجوب نفس الواجب لا وجوب مقدمته، فالالتزام بعدم جواز ترك المقدمة من حيث كونه مؤدياً إلى ترك

(١) فإن الحكم إذا ثبت لشيء بحقيقة مأخوذة من شيء آخر، يكون موضوعه حقيقة هو ذلك الشيء الآخر.

وإن شئت قلت: إذا ثبت حكم لشيء مقيداً بحقيقة فالموضوع تلك الحقيقة، فإذا فرض كونها متنزعة من شيء آخر فالموضوع حقيقة هو ذلك الشيء الآخر. لمحرره عفا عنه.

(٢) وهو الشيخ محمد تقى - قدس - على ما في هامش المخطوط، وذلك في هداية المسترشدين: ٢٠٥

الواجب ليس عين وجوهاً الغيري ولا مستلزمًا له.
وكيف كان فغاية ما قيل أو يقال - على تقدير عدم وجوب المقدمة -:
أنه إذا جاز تركها فلا يعقل استحقاق العقاب على تركها، فإذا تركها المكلف
لم تعقل^(١) معصية في هذا الترك، وليس هذا الترك أيضًا معصية لنفس ذي المقدمة،
 فإنه إنما تتحقق بتركه في تمام وقته المضروب له شرعاً، فهي إنما تتحقق بمخالفة
التكليف به في آخر وقته الذي [هو] بمقدار فعله، فهو حين تركه هام يصدر منه
معصية لا بالنسبة إلى المقدمة من حيث هي لعدم وجوبه نفسها بالفرض، ولا
بالنسبة إلى ذيها لتوقف تتحققها على مجيء آخر الوقت مع بقاء الأمر فيه، وإذا
تركها فصار الواجب ممتنعاً في حقه في آخر الوقت فلا يعقل توجيه الأمر والطلب
إليه ولا باقاؤه في ذلك الزمان، فلم يتحقق منه معصية بالنسبة إلى نفس الواجب
لعدم الأمر به حينئذ.

فبالجملة: فعل تقدير عدم وجوب المقدمة لا يصدر منه ما يوجب العقاب
أصلًا من المعصية، فلا وجه لاستحقاقه للعقاب، مع أنه خلاف الضرورة من
الدين، فثبتت استحقاقه كاشف عن وجوب المقدمة.

وبحمل الجواب عنه:

أولاً - بالنقض بلوامز الواجب لعدم وجوبها بالاعتراف من كل أحد، فلا
حرج في تركها، فإذا تركها فلا ريب في امتناع الواجب؛ ضرورة امتناع أحد
الملازمين بتفويت الآخر، فمقتضى ما ذكره عدم العقاب هنا أيضًا، وهو خلاف
الضرورة، فما هو الجواب عن ذلك فهو الجواب عما ذكره.
وثانياً - بالحل بأن الموجب لاستحقاق العقاب ليس منحصراً في العصيان
الحقيقي؛ حتى يقال: إنه حين ترك المقدمة لم يتحقق، وبعده لا أمر، بل كما أنه

(١) في الأصل: فلم يعقل..

موجب له كذلك العصيان الحكمي موجب له، وهو فعل ما يمتنع معه امتثال الواجب في وقته، ونحن نسلم بانتفاء^(١) الأول، ونقول بثبوت الثاني على التقديرين^(٢)، فإنّ امتناع امتثال الواجب بترك المقدمة لازم قهري عقلي غير متوقف على وجوب المقدمة بالبيهية وبالحس، فإذا تحقق العصيان الحكمي على كلا التقديرين فاستحقاق العقاب على الواجب مطلقاً ثابت وإن لم يبق الطلب له^(٣) بعد ترك المقدمة - كما مرّ - لكن هذا الأمر باقي لا يرتفع، ولا يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه كذلك.

والحاصل: أنّ استحقاق العقاب إنما هو للعصيان الحكمي للواجب الموجب لاستحقاق العقاب ببناء العقلاء كافة، ولا دخل لوجوب المقدمة في ذلك أصلاً، وليس الامتناع على تقدير جوازها من الأمر قطعاً؛ لما عرفت من أنّ جوازها على القول به إنما هو بالنظر إلى ذاتها، وأماماً جواز تركها من حيث أداؤها إلى ترك الواجب فلا، فإنه عبارة أخرى عن جواز ترك الواجب - كما عرفت - فليس معنى عدم جواز تركها من هذه الحيثية الالتزام بوجوبها الغيري - كما مرّ تخيله من بعض المحققين^(٤) - بل معناه وجوب نفس الواجب الذي هو ذو المقدمة.

ولعلّ منشأ ذلك التخيّل ما رآه من بيان مرادهم من تعريف الواجب - بما يستحقّ تاركه الذمّ والعقاب بعد الإيراد عليهم بعد شموله للواجب الغيري - بأنّ المقصود^(٥) كون الواجب سبباً لاستحقاق الذمّ والعقاب ولو لم يكن الذمّ

(١) في الأصل: نسلم انتفاء..

(٢) أي على تقديرى وجوب المقدمة وجوازها.

(٣) في الأصل: الطلب به..

(٤) وهو المحقق التقى (ره) في هدایته، وقد مرّ آنفاً.

(٥) وقولنا: (بأنّ المقصود...) إلقاء تبصرة لتفسير قولنا: (بيان مرادهم...). لحررره عفا الله عنه.

والعقاب على نفسه، فيشمل الواجب الغيري؛ حيث إنّ تركه سبب لاستحقاقها ، فلأجل ذلك لما رأى ما نقلنا عن بعض الأفاضل - من حكمه بثبوت استحقاق العقاب على الواجب بتفويت مقدمته المؤدي إلى امتناعه على القول بجوازها - زعم^(١) أنّ مراده: أنّ ترك المقدمة من حيث هو سبب لاستحقاق العقاب فيكون هذا معنى وجوهها الغيري، ولم يلتفت إلى أنّ غرضه أنّ تركها - من حيث كونه عصياناً حكيمياً للواجب - سبب له كما مرّ بيانه بما لا مزيد عليه، فتدبر.

هذا مضافاً إلى النقض عليه بلوامن الواجب الملزمة له^(٢) في الوجود، كاستدبار المُجْدِي بالنسبة إلى استقبال القبلة؛ حيث إنّ تركه سبب لترك الاستقبال الواجب واستحقاق العقاب، مع أنه لا قائل بوجوب اللوازم كما مرّت الإشارة إليه، فلا تغفل.

السادس: ما ذكره بعض أفاضل المتأخرین^(٣) من أنّ مؤدى الدليل المذكور مؤدى إلى الدور، ولم يبين وجهه كـمـلـاً، وكأنه زعم: أنّ مراد المستدلّ أنه يشترط في صحة إيجاب شيء إيجاب مقدمته أولاً، ثم إيجاب نفس ذلك الشيء؛ لثلا يلزم التكليف بما لا يطاق، مع أنّ وجوب المقدمة من توابع وجوب ذيها يحصل بعد حصوله، فيكون ذلك دوراً لتوقف وجوب الواجب على وجوب ما يتوقف وجوبه على وجوبه.

(١) في الأصل: فزعم..

(٢) في الأصل: معه..

(٣) وهو صاحب الفصول - قوله - على ما في هامش المخطوطة، راجع الفصول: ٨٥ عند قوله: (وأيضاً وجوب المقدمة من لوازن وجوب الواجب وتوابعه المتوقفة عليه بالضرورة، فلا يكون مما يتوقف عليه وجوب الواجب... وإنما كان دوراً...).

لكن الإنصاف اندفاعه: بأنّ مراده: أنّه لابدّ من إيجاب المقدمة عند إيجاب ذيها ولو كان وجوبها متقارنين في الزمان، لا أنّه لابدّ من إيجابها أولاً ثم إيجاب ذيها، فمعنى ذلك إنّها هو التلازم بين وجوب الواجب وبين وجوب مقدمته وعدم انفكاك أحدهما عن الآخر، وهذا غير التوقف كما لا يخفى.

ومنها: ما عن المحقق السبزواري في رسالته المعمولة في هذه المسألة: من أنّه لو لم تجب المقدمة لزم أن لا يكون تارك الواجب المطلق عاصياً مستحقاً للعقاب أصلاً، لكن التالي باطل، فالمقدم مثله.

وأما الملازمة فلأنّه إذا أوجب الشارع الحجّ ولم يوجب طي المسافة - مثلاً - فترك المكلّف الحجّ بترك طي المسافة، فهو لو كان مستحقاً للعقاب فإنّما أن يكون زمن الاستحقاق هو زمان ترك المشي، وإنّما أن يكون زمان فعل الواجب نفسه، وهو في الحجّ يوم النحر، لا سبيل إلى شيء منها:

أمّا الأول: فلعدم صدور عصيان منه بعد يستحق به العقاب؛ لأنّه حينئذ لم يصدر عنه إلا ترك المقدمة، ولا يعقل كونه سبباً لاستحقاقه لفرض جوازه.

وأمّا الثاني: فلعدم الأمر بالواجب بعد امتناعه في وقته بسبب ترك مقدمته، فلا يعقل تحقق العصيان بالنسبة إليه في ذلك الزمان لانتفاء العصيان. وأمّا بطلان التالي فبديهي لا حاجة له إلى دليل.

هذا ملخص كلامه - قدس سره -، وهذا الدليل عين الدليل السابق المحكي عن أبي الحسين حقيقة، إلا أنّ التغاير بينها إنّها هو بأنه - قدس سره - لم يتردّد في لازم عدم وجوب المقدمة كما صنعه أبو الحسين، بل اختار - على تقدير -

الشق الثاني من شقّي الترديد المذكور ثمة، وهو انتفاء الوجوب.
والجواب عنه قد علم ما مرّ في الوجه السابق، وإن شئت توضيحه
فقول:

إذا نختار استحقاق العقاب في زمان ترك المقدمة على تقدير جوازها، فإنَّ
ترك المقدمة وإن [كان] - في حد نفسه - جائزًا بالفرض، لكنه لما كان تركاً
حكمياً للواجب المنجز عليه المتعلق به حال تمكنه منه لتمكنه من مقدمته
بالفرض؛ إذ المفروض أنه تركها اختياراً، فيكون سبباً لاستحقاق العقاب على
ترك الواجب الآن ببناء العقلاء كافة؛ إلا ترى أنه إذا أمر مولى عبده بشيء
ففوت العبد مقدمته على نفسه - بحيث يمتنع به امتثال الواجب عليه في وقته -
لا يتوقفون العقلاء^(١) في استحقاقه للذم والعقاب في زمان ترك المقدمة من غير
انتظار^(٢) إلى مجيء زمان الواجب.

وبالجملة: فلا ينبغي الارتياط في تحقق ترك الواجب حكماً بترك مقدمته
ولو على تقدير جوازها، ولا في كونه سبباً لاستحقاق الذم والعقاب من حينه، فلا
يلزم على تقدير جوازها عدم تحقق العصيان واستحقاق العقاب على ترك الواجب
المطلق.

هذا مضافاً إلى النقض عليه بلوامن الواجب، فإنه كما يمتنع الواجب
بتقويت مقدمته، كذلك يمتنع بتقويت ما يلزمه في الوجود، مع أنه أيضاً لا يقول

(١) يصحّ ما في المتن على لغة قليلة، وعلى اللغة المشهورة يكون صحيحاً العبارة هكذا: لا يتوقف
العقلاء...

(٢) قال - دام ظله - بالفارسية: بجهت اینکه حضور زمان واجب جیز تازه از برای ایشان ...
نمیآورد با اینکه انتظار او را داشته باشد بلکه واجب الان در حکم مترونگ شد بحیثی که
دیگر نخواهد.

بوجوب اللوازم، فما هو الجواب عنها فهو الجواب عن المقدمة على تقدير جوازها، فإن دفع الإشكال ثمة بأن سبب العقاب هو ترك الواجب حكماً فليقل به هنا أيضاً.

ولقد أجاد المحقق الخوانساري في مقام رد هذا الوجه وإن اختار أن استحقاق العقاب إنما هو في زمان نفس الواجب؛ حيث قال ما هذا لفظه - على ما حُكِي عنه - (وفي نظر آماً أولاً - وبالنقض: فإنه قد تقرر في محله أنَّ كلامَ من طرفِ الممكن لم يتحقق ما لم يصلْ حدَ الوجوب في الواقع، وعلى ما ذكر من أنَّ الامتناع ولو كان بالاختيار ينافي العقاب يلزم أن لا يصح العقاب على تركِ أو فعلِ أصلًا).

والفرق بين حصول الامتناع في ذلك الآن الذي تعلق التكليف بالفعل فيه وبين حصوله في الآن السابق عليه تحكم محض؛ إذ الإمكان الذي هو شرط التكليف إنما يعتبر في زمان كُلُّفَ بإيجاد الفعل فيه لا في زمان آخر، وانتفاءه في ذلك الزمان حاصل في الصورتين بلا تفرقة، على أنَّ كُلَّ ما يتحقق في زمان فلزوم الامتناع حاصل في الأزل بناء على قاعدة الترجيح بلا مردج، وأنَّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، ولزوم التسلسل أو القدم مدفوع في محله.

وأما ثانياً - وبالحلَّ: باختيار أنَّ استحقاق العقاب في زمان ترك الحجّ

وموسمه المعلوم.

قوله: الحج ممتنع بالنسبة إليه، فكيف يكون مستحقاً للعقاب بتركه؟
قلنا: امتناعه إنما نشأ من اختيار سبب العدم، ومثل هذا الامتناع لا ينافي المقدورية.

والحاصل: أنَّ القادر هو الذي يصدر عنه الفعل؛ بان يريد الفعل، فيجب حينئذ الفعل، أو لا يريده، فيجب حينئذ الترك والوجوب الذي ينشأ من الاختيار لا ينافي الاختيار، ولا فرق بين أن يكون الوجوب ناشئاً من اختيار

أحد طرفي المقدور أو من اختيار سببه.

قال المحقق الطوسي في التجريد في جواب شبهة النافين لاستناد الأفعال التوليدية إلى قدرتنا و اختيارنا: من أنها لا يصح وجودها وعدمها مثنا، فلا تكون مقدورة لنا: (والوجوب باختيار السبب لاحق)^(١) كيف ولو كان الوجوب باختيار السبب منافيًّا للمقدورية لزم أن لا يكون الواجب - تعالى - بالنسبة إلى كثير من أفعاله قادرًا - تعالى عن ذلك - لما تقرر من أنَّ المحادث اليومية مستندة إلى أسباب موجودة متربة منتهية إليه تعالى. انتهى كلامه.

ولا يذهب عليك: أنَّ ما ذكره المحقق المذكور يوهم جواز التكليف بالمتنع بواسطة الاختيار، كما استفاد منه بعض من لم تسلم فطرته عن الاعوجاج، بل المذكور في الجواب هو التحقيق الذي لا محيس عنه من جواز العقاب على نفس المأمور به من دون مدخلية أمر، وامتناعه في ذلك الوقت لا يضرُّ في العقاب على تركه بعد استناد الترك إلى اختياره، وكذا ما أفاده المحقق الطوسي صريح فيها ذكرنا.

نعم قوله: (ومثل هذا الامتناع لا ينافي المقدورية) بظاهره يوهم اتصف المورد بالمقدورية بعد الاختيار إلا أنَّ من المقطوع من حال ذلك العلامة أنَّ مراده المقدورية حال الصدور. هذا.

ومنها: ما عن المحقق السبزواري أيضًا بتوضيحه من: من أنه لو لم تجحب المقدمة: فإنما أن يكون الطلب المتعلق بذاتها متعلقاً به مطلقاً حتى على تقدير عدم المقدمة، وإنما أن يكون متعلقاً على تقدير وجودها؛ ضرورة أنَّ الطالب لشيء إذا التفت إلى الأمور المغايرة لمطلوبه فلا يخلو حاله من أنه إنما أن يطلبه مطلقاً

(١) تجريد الاعتقاد: ٢٠٠، وراجع شرح التجريد للعلامة (ره): ٣٤٠، وشرح تجريد العقائد للقوشجي: ٣٤٨. ولم نجد فيها تمام العبارة.

- وعلى جميع تفاصير تلك الأمور من تقدير وجودها وتقدير عدمها - وإنما أن يطلبه على تقدير وجودها، لكن التالي باطل بكل قسميه: - أمّا الأوّل: فلكونه تكليفاً بغير المقدور؛ إذ يمتنع إيجاد الفعل حال عدم مقدمته، وأمّا الثاني: فلاستلزماته انقلاب الواجب المطلق إلى المشروط؛ حيث إنَّ الكلام إنما هو في المقدّمات الغير المتوقف عليها وجوب ذيّها، ولازم ذلك انتفاء العقاب على تركه بترك مقدمته لعدم وجوب الواجب عليه قبل وجود المقدّمة، فلا يكون تركه منشأ للعقاب، ولا عقاب على ترك المقدّمة أيضاً لعدم وجوبها بالفرض، وهذا خلاف الضرورة؛ ضرورة ثبوت استحقاق العقاب حينئذ - فكذا المقدم.

قال: (إنما قيدنا الأمور التي يلتفت إليها الطالب حين طلبه بالغايرية احترازاً عن الأجزاء). .

وهذا الدليل حقيقة عين ما مرَّ من أبي الحسين كما لا يخفى، وعين الدليل السابق منه - قدس سره - .

والجواب عنه: أوّلاً - بالنقض بأجزاء نفس الواجب التي أخرجها بقييد المغايرة؛ لعدم الفرق بينها وبين المقدّمات الخارجية من حيث مدخليتها في وجود الواجب، وكون عدمها سبباً لأنعدامه، فنقول: إن وجوبه بالنظر إلى تقدير وجودها وعدمها: إما مطلق، أو مشروط بوجودها:

فعل الأوّل يلزم التكليف بما لا يطاق.

وعلى الثاني يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً فما هو الواجب عن هذا فهو الجواب عن ذلك.

وثانياً - بالنقض بلزم المذكور على تقدير وجوب المقدّمة أيضاً، فإنَّ منشأ إنما [هو] دوران الأمر بين تعلق الوجوب بالفعل مطلقاً بالنسبة إلى تقدير وجود المقدّمات وعدمها وبين تعلقه به على تقدير وجودها، فما هو الجواب عنه فهو الجواب لنا.

وثالثاً - فلأن ذلك لو تم لكان مستلزمأ لنفي الواجب المطلق ونفي العقاب على ترك الواجبات رأساً، مع أنه لا يقول به، ولا دخل له بثبوت وجوب المقدمة أصلأ.

ورابعاً - أنه لو تم لاستلزم عدم صحة تكذيب الإخبار عن الأمور المستقبلة.

وال التالي باطل بالضرورة، فكذا المقدم.

وأما الملازمة فلأنه لا فرق بين الإنماء والإخبار من حيث كون الأمر في مؤدى كل منها بالنسبة إلى الأمور المغايرة لتعلقاتها منحصرأ في أحد الشقين المذكورين من الإطلاق والتقييد، فمن أخبر: بأنني أشتري اللحم غالباً، يعلم^(١) أن مراده ليس اشتراء اللحم على تقدير عدم المقدمات لأول إخباره حينئذ إلى الإخبار عن الممتنع، فلا بد أن يكون مراده اشتراءه على تقدير وجودها، ولا ريب أنه على تقدير وجودها يحصل الاشتراء البتة، فإذا جاء الغدولم يشتري اللحم فهو ليس إلا لفقد شيء من مقدماته، ولا أقل من كونه هي الإرادة، فلازم ما ذكره عدم صحة تكذيبه حينئذ؛ لأنه لم يُرد اشتراءه على تقدير فقد مقدمته، بل على تقدير وجود مقدماته.

هذا كلّه بطريق النقض.

وأما الجواب عنه بالحل فتحقيقه: أنا اختار الشق الأول، وهو الطلب على كل من تقديرني وجود المقدمات وعدمهما، ولا محذور فيه: إذ الكلام في المقدمات الوجودية المقدورة للمكلّف الصالحة لإطلاق الوجوب بالنسبة إليها، ولا يلزم منه التكليف بغير المقدور لفرض قدرة المكلّف على إيجاد المقدمات، وأن تركها ليس إلا باختيارة، فعليه أن لا يتركها حتى يمثل الواجب المنجز عليه.

(١) في الأصل: فيعلم.

وإن أراد من تقدير عدمها تفويت المكلف إياها بحيث لا يمكن منه بعده، فنقول: نحن نسلم ارتفاع الطلب به حينئذ مع ثبوت استحقاق العقاب لتركه الواجب وعصيائه الحكمي - كما مرّ - فارتفاع الطلب حينئذ لم يوجب خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً لثبوت أثره، وهو استحقاق العقاب.

وبالجملة: الطلب المتعلق بشيء إنما يكون على تقدير التمكّن من مقدماته، لا على تقدير وجودها، والمفروض حصول التمكّن للمكلف، فتفويته مقدماته بعد تمكّنه عصياناً لذلك التكليف، لا موجب لخروجه عن الوجوب المطلق.

وبذلك يندفع الإشكال عن الإخبار عن الأمور المستقبلة أيضاً، فإنَّ اشتاء اللحم - مثلاً - إنما هو على تقدير التمكّن من مقدماته، فإذا لم يشترَّ اللحم في الغد مع تمكّنه منه فصحّة تكذيبه إنما هو لذلك، لا نقول: إنَّ القائل يقصد هذا التقييد، بل مرادنا أنَّ هذا التقييد إنما يثبت من قِبَل العقل ولو لم يلتفت القائل إليه، فهذا الاعتبار لكون^(١) قوله: (أشترى اللحم غداً) في قوَّة قوله: (أشترىه غداً مع تمكّني من مقدماته)، فإذا جاء الغد ولم يشتره مع تمكّنه منه فقد كذب، فيصبح تكذيبه لذلك حينئذ، فتدبر.

وأجاب - دام ظله - عن الدليل المذكور بنحو آخر أيضاً، وتقريره: أنَّ إطلاق شيء بالنسبة إلى تقديررين أو تقييده بأحدهما، إنما يصحُّ فيما إذا كان كُلُّ من التقديررين من أحوال ذلك الشيء بحيث يمكن حصوله على أيٍ منها؛ بأن يكون هو قد يحصل بهذا، وقد يحصل بذلك كما في الرقة - مثلاً - بالنسبة إلى تقديرتي الإيمان والكفر، فإنما يمكن حصولها مع كُلِّ منها، فيصح

(١) في الأصل: «يكون» أو «بكون».

نفريات الميرزا الشيرازي / ج ٢ إطلاقها بالنسبة إليها، كما يصح تقييدها بوحد منها، لكن هذا غير متأتٍ في المقام. فإن وجود الواجب الذي تعلق به الطلب لا يمكن حصوله على كلٍ من تقديرٍ وجود مقدماته وعدمها، بل حصوله ملازمٌ عقلاً لوجودها، وتقدير عدمها حقيقة إنما هو تقدير عدم نفس الواجب لامتناع وجوده حينئذ، فإذاً لا يعقل أن يعتبر وجود الطلب عند تعلق الطلب به مطلقاً بالنسبة إلى التقديرتين، وهذا الكلام في سائر اللوازم واللزمات التي ما نحن فيه منها، وكذا في كل متلازمين فإنه لا يعقل إطلاق أحدتها بالنسبة إلى تقديرٍ وجود عدم الآخر لما مر، فإذا لم يصلح الفعل لاعتبار إطلاقه بالنسبة إلى تقدير عدم مقدماته فلا يعقل اعتبار تقييده بتقدير وجودها أيضاً، فإنه إنما هو لأجل دفع توهّم الإطلاق، وهو مقطوع العد لرجوته حقيقة إلى طلب الشيء على تقدير عدمه أيضاً، وهو غير معقول.

هذا كله في نفس الفعل الواجب، وأمام الطلب المتعلق به فيمكن فيه كلٌ من الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى تقديرٍ وجود المقدمات وعدمها، فإنه يمكن حصوله على كلٍ منها، فإن قيد بتقدير وجودها يصير الوجوب مشروطاً بوجود المقدمات، وإن [أطلق] فيكون مطلقاً بالنسبة إلى المقدمات حاصلاً قبل وجودها وحصوها من المكلف مع تكئنه منها، فإذا علم ذلك فنقول:

إن أراد المستدل اعتبار الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى نفس الفعل المأمور به فقد ظهر فساده.

أقول: مع أنه على تقدير تقييده بتقديرٍ وجود المقدمات لا يكون ذلك مستلزمًا لصيورة الوجوب مشروطاً، بل هو حينئذ أيضاً مطلق إلا أن متعلقه مقيد.

وإن أراد اعتبارها بالنسبة إلى نفس الطلب فنختار إطلاقه بالنسبة إلى التقديرتين؛ بمعنى أنه متعلق بالفعل ومتوجه إلى المكلف سواء كان المكلف قد أوجد مقدماته، أو لم يوجد منها شيئاً.

وبعبارة أخرى: إنَّه متوجهٌ إليه بعد حصول التمكُّن له من مقدّمات الفعل وإن لم يفعُلها بعد ، وإذا فُوتَ بعد ذلك شيئاً من المقدّمات بسواء اختياره يرتفع ذلك الطلب لعدم قابلية المحلَّ حينئذ لبقائه لفقد التمكُّن، لا لعدم وجود المقدّمات مع ثبوت استحقاق العقاب حينئذ - إما في زمان ترك المقدمة أو في زمان فعل الواجب على اختلاف القولين - فلم يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه كذلك؛ حتى ينفي استحقاق العقاب، وليس معنى الواجب المطلق إلاً هذا؛ أعني ما يكون الطلب به متعلقاً مع تمكن المكلَّف منه ولو لم يأت بعد بمقدّماته الوجودية، ومرتفعاً عنه بعد رفع التمكُّن، وموجاً لاستحقاق العقاب إذا كان رفعه بسواء الاختيار، وهذا يعنيه موجود في المقام.

هذا، وما حَقَّقْنَا - من عدم جواز اعتبار إطلاق وجود الشيء أو تقييده بالنسبة إلى تقديرٍ وجود ملزوماته أو لوازمه وعدمه، وأنَّه مختصٌ بنفسه في تقدير وجودها - يتضح الحال في الإخبار عن فعل شيءٍ في المستقبل.

وتوسيعه: أنَّ وجود المخبر به لا يعقل في الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى تقديرٍ وجود مقدّماته وعدمه، لكن نفس الإخبار ليس متقيداً بتقدير وجودها، بل بالتمكُّن منها ولو لم توجد بعد ، فقوله: (افعل غداً كذا) في قوة (أفعل مع التمكُّن منه) فإذا جاء الغد ولم يفعل مع تمكنه من مقدّماته وتركه بترك مقدّماته يصحَّ^(١) تكذيبه لذلك.

هذا خلاصة ما أفاده - دام ظله -

ومنها: ما ذكره بعضهم من أنه لو لم تجب المقدمة لجاز التصريح بجواز

(١) في الأصل: فيصحَّ ..

والتالي باطل، فالمقدمة مثله.

أما الملازمة فلأن انتفاء الوجوب إما بانتفاء فصله، وإما بانتفاء جنسه، وعلى التقديرتين يجوز الترك مع انتفائه؛ لأن الجواز يعم جميع الأحكام غير المحرمة.

وأما القول بالجواز عقلاً لا شرعاً - بعد تسليم التفكيك بين حكميهما - مما لا يجدي؛ لأن المقدمة المفروضة في محل البحث هي ما يكون من مقوله أفعال المكلَّف، فلا بد أن تكون محكومة بأحد الأحكام؛ ضرورة فساد كون فعل المكلَّف خالياً عن الحكم أصلاً كأفعال البهائم والمجانين.

وأما بطلان التالي فلأنه لا يرتاب أحد في قبح التصريح بالجواز من الحكيم.

وفيه: أن الجواز تارة يلاحظ بالنظر إلى المقدمة من حيث هي مع قطع النظر عن كون تركها مؤدياً إلى ترك الواجب، وأخرى بالنظر إليها مع ملاحظة كون تركها مؤدياً إلى تركه، وقد عرفت سابقاً أن الثاني حقيقة راجع إلى جواز ترك الواجب وعبارة أخرى عنه، فلا يصح التصريح به لأجل كونه حقيقة تصريحاً بجواز ترك الواجب، وأن معنى جوازها الذي يدعى القائل به هو الأول، لكنه لا يلزم جواز التصريح به، بل يقبح التصريح به كما ذكره المستدل، وبقبح التصريح ليس لعدم الجواز واقعاً، بل مخلوه عن الفائدة؛ إذ لا بد للمكلَّف بالواجب المطلق [من] الإتيان بها تحصيلاً للواجب ولو لم تكن هي واجبة في نفسها، فلا يصدر التصريح به عن الحكيم.

نعم التصريح المثير إنما هو التصريح بالجواز على الوجه الثاني؛ إذ معه يستريح المكلَّف عن مشقة التكليف بالواجب.

لكن عرفت فساده لفرض بقاء الوجوب بالواجب، ومعه يكون هذا

التصرير آنلاً إلى التناقض.

وكيف كان، فامتناع التصرير بالجواز لا يلزم انتفاء الجواز شرعاً؛ حتى يقال بأنه يلزم خلوه عن الأحكام، بل الجواز الشرعي يمكن ثبوته مع امتناع التصرير به وبيانه، بل أوكَل الشارع بيانه إلى العقل.

وبعبارة أخرى: إن للشارع مانعاً عن بيان الجواز بلسانه، فنبه بلسان العقل وأوكَل البيان إليه^(١)، فلا يلزم التفكير ولا خلو الواقعه عن الحكم، ومراد من قال بأن الحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي أن بيان الجواز هنا إنما هو بلسان العقل، لا الشرع لعدم الفائدة فيه، فيقيح صدوره منه.

ومراده بالتفكير بين حكمي العقل والشرع إنما هو التفكير في البيان، لا الحكم نفسه؛ حتى يمتنع التفكير.

هذا، ولم وجوه أخرى أعرضنا عنها لعدم الفائدة في التعرّض لها^(٢)، والمعتمد هو الوجه الأول، وبعده الثاني، وعليهما نعول، ونختار وجوب المقدمة مطلقاً بالوجوب الغيري المولوي وفقاً لشيخنا الأستاذ - قدس سره - ولسيدهنا الأستاذ - دام ظله -^(٣)، ومنها يظهر فساد حجة الناففين لوجوبها مطلقاً أيضاً، وكذا فساد حجج القائلين بالتفصيل أيضاً، فلا نطيل الكلام بذكر حجج الناففين مطلقاً، لكن لا بأس بالتعرّض الإجمالي لحجج المفصلين، فنقول:

(١) قال - دام ظله - بالفارسية: بهجهت اینکه عقل کارش واقع تجویز است ونظر به قیح ندارد بس در وقتی که ابراک کرد جیزی را میگوید که جائز است و آن شارع چون باید فعل او مبنی بر فائدہ باشد فلذان نمیتواند تصریر بجواز ترك نماید.

(٢) في الأصل: في تعرّضها..

(٣) هذا من الموارد الدالة أ يصل على أن الكتاب الذي بين يديك تحرير لا تقرير، خلافاً لما ذهب إليه الحقـ الحـجـةـ الـبـيـتـ آـغـاـ بـرـزـكـ الطـهـرـانـيـ (رهـ)ـ فـيـ الذـرـعـةـ.

حجّة القول بالتفصيل بين السبب وغيره كما يظهر من صاحب المعلم^(١)
- قدس سرّه -، أمّا على وجوب السبب فوجهان:

أحدهما: عدم ظهور الخلاف فيه^(٢).

**وثانيهما: أنَّ القدرة غير حاصلة مع المسبيّات^(٣)، فيبعد تعلق التكليف بها
 وحدها.**

**وأيّد الوجه الثاني بقوله: (بل قد قيل: إنَّ الوجوب في الحقيقة لا يتعلّق
 بالمسبيّات...) إلى آخر ما ذكره، وإن ضعف هذا القول بمنع عدم تعلق القدرة
 بالمسبيّات.**

**وأمّا على عدم وجوب غير السبب فبنفي^(٤) دلالة الأمر عليه مطلقاً،
 بدعوى صحة تصريح الأمر بعدم وجوبه. هذا.**

ويتّجّه على ما احتجَ به على وجوب السبب:

**أمّا على الوجه الأوّل فمنع حجيّة عدم ظهور الخلاف في إثبات
 المدعى.**

وأمّا على الثاني فمنع^(٥) حجيّة الاستبعاد.

ويتّجّه على تأييده أيضاً - بما قيل من تعلق التكليف بالمسبيّات - أنه^(٦)

(١) معلم الدين: ٥٨ - ٦١.

(٢) ومن العامة نقل الإجماع عليه التفتازاني في شرح الشرح: ٢٤٧/١، بل ونقل فيه القول بأنه من ضرورة الجبّلة..

(٣) العبارة في المعلم: ٥٨ هكذا: (... مع المسبيّات بدون السبب...)، والصحيح في العبارة هكذا: (أنَّ
 القدرة غير حاصلة على المسبيّات بدون السبب...).

(٤) في الأصل: ينفي..

(٥) في الأصل: منع..

(٦) في الأصل: من أنه..

على تقدير ثبوته لا يثبت الوجوب المتنازع فيه في المقام بل إنما يثبت الوجوب النفسي للسبب؛ ضرورة أن التكليف المتعلق بالسبب نفسي، فإذا قلنا بتعلقه بالسبب فهو حينئذ واجب نفساً، والمقصود في المقام إثبات وجوبه الغيري لا غير.

وعلى ما احتاج به على نفيه عن غير السبب:

اما على الوجه الأول: فبما عرفت في تحرير محل النزاع من أنه ليس النزاع في إثبات دلالة الأمر عليه، بل النزاع في ثبوت التلازم عقلاً بين وجوب شيء وبين وجوب مقدمته، فتأمل.

واما على الثاني: فإنه يصبح التصریح بعدم الوجوب قطعاً كما يظهر للمتأمل، فدعوى صحته مكابرة للوجدان.^(١)

حجّة القول بالتفصيل بين الشرط الشرعي وبين غيره بوجوب الأول

دون غيره:

اما على الثاني: فما احتاج به النافون للوجوب مطلقاً.

واما على الأول: فما احتاج به ابن الحاجب على ما حكى^(٢) عنه: بأنه لو لم يكن الشرط الشرعي واجباً لم يكن شرطاً، وبالتالي باطل لخونه خلاف الفرض^(٣)، فكذا المقدم.

بيان الملازمة: أنه [لو] لم يجب الشرط لكان للمكلف تركه، فحينئذ إذا أتى بالشروط فلا يخلو إما أن يكون آتياً بتمام المأمور به، أو لا.

لا سبيل إلى الثاني، فإن المفروض أن الشرط غير واجب، فيكون المأمور به تمام ما يجب عليه، فيثبت الأول، فحينئذ لم يكن الشرط شرطاً؛ لأن الإتيان

(١) المضدي في شرحه للمختصر لابن الحاجب: ٩٠ / ٩١.

(٢) وتحتمل أنها (المفروض) بحسب نسخة الأصل.

ب تمام المأمور به يقتضي الصحة والإجزاء، وتحققه بدون الشرط ينافي الشرطية.
انتهى.

وكانه جعل الشرط أمراً مستقلاً؛ حيث إنَّ حكم بأنَّه على تقدير عدم وجوبه يحصل المأمور به بتمامه بدونه.
وكيف كان فيتجه عليه:

أولاً - النقض بلزوم المذكور على تقدير وجوبه أيضاً، فإنَّه على تقدير وجوبه يكون وجوبه غيرياً، والمأمور به هو ما تعلق به الوجوب النفسي فإذا تركه المكلَّف عصياناً وأتى بالمأمور به بدونه فهو آتٍ بتمام المأمور به، وهو ينافي الشرطية.

وثانياً - أنَّ الشرط الشرعي وإن كان يفارق الشروط العقلية من حيث إنَّه بحيث لو وجد يوجب حدوث وصف في المشرط يكون ذلك الوصف مأخوذاً في مطلوبية المشرط كالطهارة؛ حيث إنَّها إذا وجدت تُحدِّث في الصلاة المشرورة بها وصفاً، وهو كونها مع الطهارة، ويكون هذا الوصف مأخوذاً في مطلوبية الصلاة، وهذا سائر الشرائط الشرعية بخلاف الشروط العقلية، فإنَّها لا تُحدِّث عند وجودها وصفاً في المشرط يكون ذلك الوصف دخيلاً في مطلوبيته؛ كنصب السُّلْم - مثلاً - للصعود إلى السطح، وكطريق المسافة للحج؛ حيث إنَّها على تقدير وجودها لا يُحدِّثان في المشرط وصفاً معتبراً في مطلوبيته.

لكن هذا الفرق لا يصلح وجهاً للفرق فيما هو المناط في وجوب المقدمة، بل التحقيق: أنَّ الشروط الشرعية كالعقلية في ذلك، بل هي في الحقيقة راجعة إلى تلك؛ إذ الشارع لا يجعل شيئاً شرطاً لمطلوبه إلا إذا اعتبره على نحو وكيفية لا يحصل هو على تلك الكيفية إلا بذلك الشرط، وبعد اعتباره ذلك في مطلوبه يستحيل وجوده بدون الشرط كما إنَّه يستحيل وجود المأمور به بدون الشروط العقلية.

والحاصل: أنَّ الشروط الشرعية وإن كانت نفسها خارجة عن المأمور به، لكن تقييدها داخل فيه، فيستحيل وجوده بدونها كاستحالة وجوده بدون الشروط العقلية الصرفة، فإذا رجعت الشروط الشرعية إلى العقلية بطل^(١) التفصيل المذكور.

ومن العجب أنَّه حكم على تقدير عدم وجوب الشرط بكون الآتي بالمأمور به بدونه آتياً بتهم المأمور به؛ لأنَّ تقييده - كما عرفت - داخل فيه، فكيف يعقل كونه آتياً بتهم المأمور به بدون الإتيان بالشرط؟! فإنَّ ثمامته هو الفعل بوصف كونه مفروناً بالشرط الشرعي، فإذا لم يأت بالشرط ولو لم يكن واجباً كيف يعقل حصول قام المأمور به؟! ولذا قلنا: كأنَّه جعل الشرط الشرعي أمراً مستقلاً أجنبياً عن المأمور به، فكان الأولى أن يقول: لا سبيل إلى الأول، لا إلى الثاني. هذا.

ثم إنَّه لا بأس بذكر عدة من أدلة النافين بوجوب المقدمة مطلقاً.

فنقول:

منها: دعوى صحة التصريح بجواز تركها.

وفيه ما عرفت.

ومنها: أنَّها لو كانت واجبة لوصل إلينا على وجه العلم بتواتر ونحوه؛ لتتوفر الدواعي وعموم البلوى ولم يصل إلينا ظناً فضلاً عن العلم به. وفيه: أنَّ وجوبها بما يدعى كونه ضرورياً، بل لعله كذلك، فيكون غنياً عن البيان.

وما ترى من وقوع الخلاف فيه لا ينافي ذلك لوقوع مثله كثيراً في مثله، بل في ما [هو] أوضح منه.

هذا، مع أنَّ الخلاف قد نشأ من المتأخرین، وإلا فذلك من المسليات عند

(١) في الأصل: فبطل..

القدماء، كما يظهر للمتتبع في كتبهم.
ومنها: أنها لو كانت واجبة لعصى تاركها بتركها. التالي باطل، فالمقدم
مثله.

وفيه: ما عرفت من منع تحقق العصيان بترك الواجب الغيري.
ومنها: أنها لو وجبت لثبت قول الكعبي بنفي المباح: لأنَّ ترك الحرام لا
يحصل إلا بفعل ضده، فتكون الأفعال المباحة واجبة تخيراً مقدمة لترك الحرام،
فتخرج عن كونها مباحة.

وفيه: [ما] يأتي تفصيله - إن شاء الله تعالى - فيما بعد من أنَّ فعل الضد
ليس مقدمة للترك، بل هو الصارف عن الحرام، ووجوبه لا يستلزم نفي المباح.
ومنها: أنها لو كانت واجبة لترتُّب الثواب على فعلها، والتالي [باطل].
فالمقدم مثله.

وفيه: ما عرفت من عدم تتحقق الإطاعة في الإتيان بالواجب الغيري التي
هي المناط في استحقاق الثواب.
ومنها: أنها لو وجبت لوجب نيتها، والتالي [باطل] بالإجماع على عدم
وجوب نية المتوضي غسل كل جزء منه من الرأس^(١).
وفيه: أنَّ وجوب النية إنَّما هو في الواجبات النفسية التعبدية، لا في كل
واجب.

ومنها: أنها لو وجبت لكان زِيادة على النص^(٢)، والتالي باطل لكونه
نسخاً.

(١) كما في الأصل، والظاهر أنه أراد: كل جزء من أعضاء الوضوء..

(٢) إذا ورد دليل على وجوب شيء، ثم جاء دليل آخر على وجوب أمر زائد على ذلك الشيء - لأنَّ دل دليل على وجوب مركب ذي خمسة أجزاء، ثم جاء دليل على وجوب جزء آخر في ذلك المركب -

وفيه: أنَّ النَّصَ - وهو الأمر بذِي المقدمة - متضمن لوجوب المقدمة؛
معنِي أنَّ وجوبها يستفاد منه تبعاً، ولسنا نقول: إنَّ وجوبها على تقديره بدليل
آخر؛ حتى يكون مثل ما دلَّ على وجوب السورة في الصلاة بعد الأمر بها بدون
السورة - مثلاً - حتى يكون زيادة على النَّصَ، فيكون نسخاً.

هذا تمام الكلام في المرام ختم الله أُمُورنا بخير ختام بنبيه محمد صَلَّى الله
عليه وآلِه البررة الكرام.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أنَّ الكلام في مقدمة المندوب هو الكلام في مقدمة الواجب،
والمحتر فيها المحتر في تلك بعين ما مرَّ، فالطالب لشيء ندباً يلزمـه حـصول حـالة
إيجالية في نفسه بالنسبة إلى مقدمات المندوب بحيث لو جاءـت في قالـب اللفظ
لـكانت طلـباً أصلـياً نـديـلاً لها^(١).

الثاني: أنَّ من أقسام الواجب ترك الحرام^(٢)، فتدخل مقدمته في مقدمة
الواجب، ويكون من أفرادها.



يسـمى^(٣) الدليل الثاني في الاصطلاح زيادة على النَّصَ، ويكون هو ناسخاً للحكم الأول.
لحررـه عـفـا الله عنـه.

(١) في الأصل: بها..

(٢) المراد بترك الحرام الذي هو من أفراد الواجب هو الترك الاختياري، فإنه هو الذي يقبل
بتعلق التكليف به، ويتصف بالوجوب، وتدخل مقدمته في مقدمة الواجب.
لحررـه عـفـا الله عنـه

(٣) في الأصل: فيـسـمى.

وليعلم أنَّ مقدمة الترك منحصرة في السبيبة: لما مرَّ غير مرَّة من أنَّ الوجود لا يتحقق إلا بعد تحقق جميع المقدّمات من الخارجية والداخلية، وأما العدم فيكفي فيه عدم إحدى مقدّمات الوجود، ويكون انتفاء واحدة منها وحدها سبباً لعدم ذي المقدمة، فيكون ترك كلَّ مقدمة منفردة علة تامة للترك.

وإن شئت قلت: إنَّ ترك شيء لا يكون إلا مع وجود سبب الترك، وكلَّ واحدة من مقدّمات الوجود يكون تركها سبباً للترك، فمقدمة الترك سبب له دانياً.

ثم إنَّه إذا كان للمعلوم - وجوداً كان أو عدماً - علل متعددة فهو مستند إلى الجميع إذا تواردت في المحلَّ دفعة واحدة، فالعلة له حيثشذ هو المجموع، وإلى أسبق منها وجوداً إذا تواردت في المحلَّ تدرجياً؛ لأنَّه لا يعقل التفكك بين المعلوم وبين علته، والمفروض كون الأولى علة له، فمع تتحققها مفردة عن الباقي يترتب^(١) عليها المعلوم، فلا يعقل إذن تأثير الباقي فيه لاستلزمـه لتحصيل الماصل، وهذا واضح لا حاجة له إلى البرهان.

وإذا تمهد هذا فتقول: إنَّ الفعل المحرَّم لا يكون محـرـماً إلا مع الاختيار، وإنَّ فعـلـ الاضطرارـ إـلـيـهـ لاـ يـعـلـقـ النـهـيـ عـنـهـ بالـضـرـورـةـ، وسبـبـ التركـ فـيـ الأـفـعـالـ الاختيارـيـةـ إنـاـ هوـ الصـارـفـ عـنـهـ، لاـ الأـفـعـالـ المـضـادـةـ هـاـ، وـذـكـ لـأـنـ عدمـ كـلـ فعلـ إنـاـ هوـ لـفـقـدـ مـقـدـمـةـ منـ مـقـدـمـاتـ وجودـهـ، فإـنـ كـلـ وـاحـدـةـ مـنـ جـهـةـ الـانتـفـاءـ عـنـدـ الـانتـفـاءـ عـلـةـ تـامـةـ كـمـاـ مـرـتـ إـلـيـهـ، وـقـدـ عـرـفـتـ أـنـهـ إـذـاـ كـانـ لـمـطـلـوـلـ عـلـلـ مـتـعـدـدـةـ مـتـدـرـجـةـ فـهـوـ مـسـتـنـدـ إـلـيـ اـسـبـقـهـاـ، وـمـنـ الـمـعـلـومـ أـنـ أـسـبـقـ عـلـلـ تركـ الفـعـلـ الاختـيـارـيـ إنـاـ هوـ الصـارـفـ عـنـهـ وـعـدـمـ إـلـرـادـةـ لهـ^(٢)؛ ضـرـورـةـ أـنـ الفـعـلـ الاختـيـاريـ

(١) في الأصل: فيترتب...

(٢) في الأصل: وعدم الإرادة إليه..

يجب عند إرادته، ويمتنع بدونها وإن كان سائر مقدمات وجوده موجودة، فعليه عدمه إنما هو عدم الإرادة المعتبر عنه بالصادر لا غير.

فمن هنا بطل قول الكعبي^(١) بمقدمة فعل المباح لترك المحرام، فيجب لذلك، فيلزم انتفاء المباح رأساً، وسيأتي زيادة توضيح لذلك فيها بعد - إن شاء الله - فانتظر.

الثالث^(٢): إذا علم مقدمة أمر للواجب فقد عرفت الحكم فيه، وأماماً إذا شك في أصل المقدمة فيجري استصحاب عدم الوجوب الغيري مطلقاً واستصحاب عدم جعل ذلك الأمر شرطاً أو جزءاً أو مانعاً إذا كان الشك في مقدمة أمر شرعاً، ولا يعارضه استصحاب شغل الذمة بما يحتمل كونه شرطاً له، بل هذا حاكم عليه كما لا يخفى.

وأما أصلية البراءة فلا مجال لها فيما إذا كان الشك في مقدمته عقلاً أو عادة كاستصحاب عدم المقدمة؛ ضرورة أن الواجب ليس مقيداً بشيء من المقدمات العقلية أو العادوية وإن كان لا يحصل بدونها، فليس في تركها مع الإتيان

(١) رابع شرح المنصر للععدي: ٩٠/١ و٩٦، والإحکام في أصول الأحكام للأمدي: ١/١٠٧، وشرح اللمع للشيرازي: ١٩٢ وغیرها.

والكعبي هو أبو القاسم بن أحد بن محمد البليخي الكعبي، من متأخرى متكلمي المعتزلة البغداديين، وتُنسب إليه الطائفة الكعبية، ولهم آراء خاصة في علم الكلام والتفسير وفي الأصول منها هذه الشبهة.

أقام بفداد مدة طويلة، ثم عاد إلى بلخ، وتوفي بها في شعبان سنة ٣٦٩ هـ. من آثاره المقالات، وهو تفسير كبير في اثني عشر مجلداً، وكتب في علم الكلام منها أوائل الأدلة في أصول الدين.

مجمع المؤلفين: ٦: ٣١، وتاريخ بغداد: ٩: ٣٨٤، ٢٥٥، ولسان الميزان: ٣، وطبقات المعتزلة: ٨٨

بالواجب - إذا فرض إمكان الإتيان به بدونها - احتمال المواخذه والعقاب أصلًا: حتى ينفي بأصالة البراءة.

ومن هنا يعلم وجه عدم جريان استصحاب عدم المقدمية فيها أيضًا.

وتوضيحة:

أنَّ صفة المقدمية في المقدمات العقلية والعادية إنَّها هي من الأمور الملازمة لذات الشيء من أول الأمر إلى آخر الأبد، ولا يعقل فيها تتحققها في زمان بدون تلك الصفة حتى يستصحب عدمها.

هذا بخلاف المقدمات الشرعية، فإنَّ صفة المقدمية فيها إنَّها هي من الأحكام الوضعية الجعلية المسboقة بالعدم، فيجري فيها الاستصحاب لذلك. وأما إذا كان الشك في مقدميته شرعاً فهذا هو محل النزاع في جواز إجراء أصالة البراءة في الشك في الجنائية والشرطية، وتحقيق الكلام فيه يعلم بالنظر إلى تلك المسألة، والمختار فيها جريانها.

ومجمل الاحتجاج عليه: أنه لو كان الواجب مقيداً في الواقع بوجود ذلك الأمر المشكوك - في جزئيته أو شرطيته له - معه، أو بعدم ما شُكَّ في مانعيته له مع عدم قيام حجَّة على ثبوت هذا التقييد لكان التكليف به على ذلك الوجه قبيحاً، ويصبح المواخذه عليه عقلاً.

هذا مضافاً إلى شمول أخبار البراءة لمثل المقام أيضًا فاصالة البراءة -سواء لوحظت من باب العقل أو من باب التعبد - جارية في المقام ومحكمة، ولا يعارضها استصحاب شغل الذمة بالواجب، بل هي حاكمة عليه، بل لا معنى لاستصحاب الشغل أيضاً، فإنَّ القدر المعلوم من الشغل قبل الإتيان بالفعل إنَّها هو بالنسبة إلى المقدار المعلوم دخوله في المأمور به، وهو مرتفع بعد الإتيان [به] قطعاً، فلا مجرى لاستصحاب عدمه.

وأما بالنسبة إلى أزيد من ذلك المقدار فلا ريب أن الجاري إنما هو استصحاب عدم الشغل، لا استصحاب بقائه، فافهم.

الرابع^(١): المرجع في تمييز مقدمة شيء شرعاً وعدتها إنما هي الأدلة الشرعية، كما أن المرجع في تمييز مقدمته عقلاً أو عادة إنما هما لا غير، ومن المعلوم عدم طرُّ الشك في المقدمة العقلية والعادية وعدتها غالباً لإمكان تمييز ذلك بالحسن كذلك.

نعم قد خفي مقدمة بعض الأمور عقلاً وعدم مقدمتيه كذلك، وهذا كما في مقدمة ترك أحد الضدين للآخر وعدمها، فلا يأس بالتعريض لتحقيق الحال فيه حسبياً يسعنا المجال، بل لا بد منه، فإنه إنما [هو] مبني الكلام في المسألة الآتية المهمة، المتفرعة عليها فروع لا تختص، فنقول - بعون الله الملك المتعال وحسن توفيقه -:

إنهم اختلفوا في أن ترك أحد الضدين مقدمة لوجود الآخر، أولاً.
المشهور أنه مقدمة مطلقاً، وذهب بعض الأعلام^(٢) إلى ذلك فيما إذا كان الضد موجوداً بالفعل في المحل، وأما بدونه فلا، والظاهر هو العدم مطلقاً.

والذي احتاج به للمشهور أو يمكن أن يحتاج به هو أن يقال: إنما لو فرضنا اجتماع جميع أجزاء علة أحد الضدين في المحل عدا أنه مشغول بالضد الآخر نرى أنه يمتنع عقلاً وجود ذلك الضد المفروض اجتماع أجزاء علته، فيكشف ذلك عن عدم قامية علته، وإلا لامتنع التفكير، والمفروض أن جهة

(١) أي (الأمر الرابع)، على ما في هامش المخطوطة.

(٢) وهو المحقق الخوانصاري على ما حكى عنه، لمحرره [اعفا الله عنه].

النقصان فيها إنما هي من حيث اشتغال المحل بالضد الآخر؛ إذ المفروض أنه لو يستغل به يحصل ذلك قطعاً، فيكشف ذلك عن مانعية وجود الضد للضد الآخر وكون عدمه معتبراً في علة وجوده. هذا.

ويمكن المناقشة فيه:

أما أولاً - فالنقض من وجوه:

الأول : بفرض اجتساع جميع أجزاء على الضدين معاً وتوارددهما في المحل الخالي عنها دفعة من دون سبقة باشتغاله بأحددهما، فلو كان جزء علة كل منها هو عدم الآخر في المحل حال وجود سائر أجزاء عليه - كما هو نتيجة الدليل المذكور - فلا ريب في تتحققه في تلك الصورة بالنسبة إلى كل واحد منها، مع أنه لا شبهة في امتناع وجود شيء منها فيها، فيكشف ذلك عن أن الشرط شيء آخر غير ما ذكر.

لا يقال: إن حكم تتحقق علة الضد الآخر مع علة الضد حكم وجود نفس ذلك الضد حال تتحقق علته؛ بمعنى أن الشرط إنما هو عدم وجود الضد الآخر أو ما يلزمه مع علة ذلك الضد، فالشرط في الصورة المفروضة مفقود.

لأننا نقول: لا تعاند ولا تمانع بين نفس على الضدين جداً، ولا تناهى بين أنفس هاتين^(١) بوجه، بل إنما جاء المانافة من قبل معلوليهما، فإنها اللذان يمتنع اجتباهاهما، فلا معنى لاشترط عدم العلة نفسها في وجود الضد الآخر، ويكشف عن ذلك عدم صحة تخلل الكلمة فإنه بين انتفاء أحد الضدين وبين وجود علة الآخر بآن يقال: وجدت تلك فعدم هذا، كما هو الشأن في العلل مع معلولاتها، بل يعد ذلك مستهجن جداً لعدم الربط بينها بوجه.

الثاني: بلوامض الضدين: إذ مع وجود لازم من لوازم أحدهما يمتنع وجود

(١) كذا في الأصل، والصحيح ظاهر: بين هاتين أنفسهما..

الآخر بالضرورة، مع أنهم لا يقولون بكون عدم لازم أحد الضدين مقدمة للآخر.

الثالث: بالنقضين وبلوازمهما: بتقريب ما مرّ في لوازم الضدين، مع أنهم لا يقولون بكون انتفاء أحد النقضين أو انتفاء لازمه مقدمة لوجود الآخر، وليس لأحد [أن] يلتزم: ضرورة أن حبّيشة وجود أحد النقضين إنّها هو عين حبّيشة عدم الآخر فإنَّ الوجود الذي هو نقض للعدم ليس في المعنى إلا عدم العد، واختلافها إنّها هو من حيث المفهوم لا اللب، وكذلك العد إنّها هو عين عدم الوجود في المعنى، وهكذا الحال في لوازمهما، فإنَّ وجود لازم أحد هما عين عدم الآخر ولازمه، فالعلة لتحقق أحد النقضين إنّها هي عين علة عدم الآخر وعدم لازمه، فهما معلومان لعنة واحدة كما هو الحال في المتصابفين أيضاً، فليس أحد هما علة لفناه الآخر ومانعاً منه؛ حتى يكون عدمه شرطاً فيه.

وأمّا ثانياً - فبالخلل، وتوضيحة:

أنَّ الشرط لتحقيق كلَّ واحد من الضدين بعد فرض استجوابه لسائر أجزاء العلة إنّها هو قابلية المحلَّ لا انتفاء الآخر.

وبعبارة أخرى: الشرط إنّها هو عدم استلزم وجوده محالاً، ففي الصورة التي فرضت في الاستدلال لو وجد أحد الضدين مع اشتغال المحلَّ بالآخر لكان وجوده مستلزمًا للمحال، وهو اجتماع الضدين بل عينه، فإنَّ وجوده مع فرض وجود الآخر اجتماع للضدين، فانتفاوه مستند إلى لزوم هذا المحال، لا إلى وجود الآخر من حيث هو؛ حتى يقال: إنَّه علة لفنائه، فيكون عدمه من أجزاء العلة. فإنْ قلت: هب أنَّ انتفاء أحد الضدين ليس شرطاً من حيث هو أولاً وبالذات، لكنَّه شرط لما سلّمت شرطيته، وهو قابلية المحلَّ؛ إذ معه يخرج المحلَ عن القابلية كما اعترفت به، والشرط بشرط الشيء شرط لذلك الشيء بالأخرّة، فثبت التوقف والشرطية.

قلنا: إن ارتفاع الضد الآخر الموجود في المحل وإن كان يحصل معه قابلية المحل لوجود التأثر إلا أن هذا ليس من باب المقدمة لتحقق قابلية المحل، بل من أنيحاته، فإن خروجه عن القابلية إنما هو باجتماع الضدين المحال، والقابلية عن ارتفاع ذلك المحال، وله أنحاء:

أحدها: ارتفاعها جيئاً عن المحل.

وثانيها: ارتفاع هذا الضد.

وثالثها: ارتفاع ذاك، فتأمل.

لا يقال: إن قابلية المحل - على ما اعترفت به - أمر كلي، وله أفراد ثلاثة منها ارتفاع ذلك الضد الخاص، فثبتت مقدمة ذلك الفرد لذلك الكلي؛ لأن الفرد مقدمة لتحصيل الكلي.

لأننا نقول: الفرد عين الكلي لا مقدمة له، فإنه إذا وجد يصير فرداً.

هذا، لكن الإنصاف أن منع مقدمة انتفاء أحد الضدين لوجود الآخر - بعد الاعتراف بأنه عين قابلية المحل التي هي مقدمة له البة - بعيد عن الإنصاف إلى الاعتراض، فإن هذا اعتراف يكون نفس انتفاء أحد الضدين مقدمة بلا واسطة، وهو أولى من كونه مقدمة معها، فثبتت مطلب المستدل.

والحاصل: أن للمستدل أن يقول حينئذ: إنه إذا ثبت أن وجود أحد الضدين مخرج للمحل عن قابلية وجود الآخر فيه، ثبت^(١) كونه مانعاً من الآخر من تلك الجهة، فثبت التنازع بين الضدين، فيكون عدم كل واحد منها شرطاً لتحقيق الآخر، فحيثند إذا فرض الضدان من مقوله الأفعال مع فرض تعلق الطلب المنجز بأحددهما، فهو يقتضي النهي عن الآخر لكونه مانعاً، ويلزمه ارتفاع الأمر من الآخر لامتناع اجتماعه مع النهي ولو كان غيرياً.

(١) في الأصل: ثبت..

مع أنه لا يعقل بقاوته من جهة أخرى أيضاً؛ وهي أنه لو بقي لكان مستلزمأً لإرادة المحال، وهو اجتماع الضدين؛ لعدم الفرق بين أن يكون أمر واحد تعلق بنفس اجتماعهما أو يكون أمران فعلاً يتعلق كلّ منها بواحد منها، ولا يمكن القول برفع هذا المحال برفع الأمر المنجز لفرض ثبوته كيف كان، وإن كان على تقدير ارتفاعه يوجب ارتفاع ذلك المحال، فلا بدّ من أن يكون ارتفاعه بارتفاع الأمر من الضد الآخر، وسيجيء توضيح ذلك في المسألة الآتية - إن شاء الله - فانتظر.

وقد يورد على المشهور أيضاً بأنّ ثبوت التباع بين الضدين - كما قالوا به - مستلزم للدور؛ ضرورة أنّ وجود كلّ من المتباعين يتوقف على عدم الآخر، وعدم الآخر أيضاً يتوقف على وجود ما يتوقف وجوده على عدمه؛ لأنّ توقف الوجود على عدم إنّها جاء من عليه وجود أحدهما لعدم الآخر، فيتوقف وجود كلّ منها على وجود نفسه، وهو دور صريح، وهو باطل، فهلزومه - وهو ثبوت التباع بين الضدين الذي صار منشأ للتوقف - مثله.

وأجاب عنه المحقق الخوانساري - قدس سره - على ما حكى عنه: بأنّ التوقف وإن جاء من جهة التباع، لكن عدم كلّ منها لا ينحصر سببه في وجود الآخر^(١)، بل يمكن أن يكون مستندأً إلى فقد مقتضي له أو شرط من شروطه، فإنه كما ينعدم كلّ منها بوجود الآخر، كذلك ينعدم بعدم المقتضي أو الشرط، فلا يتوقف عدم كلّ منها على وجود الآخر، فاندفع الدور. ثمّ قال قدس سره: وإن فرض في المورد اجتماع جميع مقتضيات وشرائط

(١) قال دام ظله: ويمكن أن يكون العدم مستندأً إلى وجود ضد ثالث في المحلّ، كما في الأضداد التي لها ثالث، فتأمل.

كل منها بحيث لم يكن مانع من وجود كل منها إلا اجتماعه مع الآخر، فحيثند وإن [كان] ذلك على فرض تحققه مستلزمًا للدور، لكن نقول بامتناع ذلك الفرض، ومعه لا وقوع لإبراد الدور.

قال دام ظله: وتوضيح عدم توجّه إبراد الدور حيثند: أنّ مقتضى قاعدة المناظرة في إبراد الدور أن يحرز المورد أولاً وقوع صورة فرض فيها الدور أو إمكان وقوعها لا محالة؛ لأن يكون أصل إمكانها مفروغاً عنه من^(١) المتخصصين، ثم يعترض على خصمته: بأنّ لازم مقالتك امتناع تلك الصورة لاستلزمها الدور فيها، مع أنّ الفرض إمكانها، فانتفاء الملزم كاشف عن فساد الملزم^(٢)، وهو ما يدعيه، وأما إذا لم يحرز ذلك فللخصم أن يدععي امتناع تلك الصورة وجعل لزوم الدور فيها دليلاً على الامتناع.

هذا، ثم قال الحق المذكور - قدس سره -: وهنا كلام آخر، وهو أنا ندعى: أنّ الترك الذي هو مقدمة للوجود إنّها هو الترك المسبوق بالوجود لا مطلقاً؛ بمعنى أنّ الشرط لوجود كلّ من الضدين إنّها هو عدم الآخر في المحلّ على تقدير وجوده، وأما عدمه الأزلي فلا. انتهي.

وتوضيح اندفاع الدور على هذا التفصيل: أنّ الصورة المفروضة للدور صورة اجتماع جميع أجزاء علة كلّ من الضدين مع عدم اشتغال المحلّ بأحدهما، ومن العلوم أن عدم كلّ منها حيثند أزلي، لا مسبوق بالوجود، فليس شيء من عدميهما^(٣) كذلك مقدمة للأخر حتى يلزم الدور.

(١) كذا في الأصل، والصحيح ظاهراً: عند المتخصصين..

(٢) في العبارة ملزمان ولازمان: فاللزوم الأول هو مقالة الخصم، ولازمه امتناع الصورة التي فرض فيها الدور، والملزم الثاني هو نفس الصورة التي فرض فيها الدور، ولازمه هو الدور.

(٣) كذا في الأصل، لكن الصحيح ظاهراً: من عدم كلّ منها..

ووهذا يندفع الدور عن صورة اشتغال المحل بأحدهما أيضاً فإن المتأخر من الضدين حينئذ وإن كان متوقفاً على عدم السابق بعد وجوده، لكن وجود السابق لم يكن متوقفاً على عدم اللاحق الأزلي^(١).

ثم إن وجه اختياره - قدس سره - لهذا التفصيل: أنه رأى أن مقدمة ترك أحد الضدين لوجود الآخر إنما جاءت من جهة التنازع بينهما، وأن المانع من كل منها إنما هو وجود الآخر في الخارج؛ ضرورة عدم التنازع بينهما من حيث التقرّر الماهيتي^(٢) والوجود الذهني، فيكون الشرط لكل منها انتفاء وجود الآخر لا عدمه الأزلي.

لكن يتوجه عليه: أن مقتضى التنازع بينهما على تقديره أن لا يكون شيء منها مقويناً بالآخر عند وجوده، فالشرط الناشئ من جهته إنما هو عدم اقتران كل منها عند وجوده، فلا خصوصية إذن للعدم بعد الوجود، بل هو أحد الفردان المحصلين لذلك الشرط كما لا يخفى، وفرده الآخر هو استمرار عدم الآخر الأزلي إلى زمان الوجود، فيعود المحذور لولا دعوى امتناع الصورة المفروضة للدور، فالتحقيق في دفعه إنما هي تلك الدعوى، فإنما هي التي يتوجه القول بها.

هذا، والتحقيق في رد دليل المشهور: إنما نرى بالعيان والوجدان أن بعض الأضداد مع بعض ليسا من قبيل المتنازعين بحيث يكون كل واحد منها علة لفداء آخر ومانعاً من وجوده، كما هو مبني مقدمة ترك أحددهما لوجود الآخر، بل من قبيل المانع والممنوع؛ بحيث لو فرض اشتغال المحل بأحدهما

(١) ثم إن قال دام ظله: لو سلمنا توقف كل من الضدين على عدم الآخر من غير تقديره بكونه مسيبوباً بوجوده، يمكن دفع الدور المذكور: بأن كلاً منها يتوقف على عدم الآخر حين وجوده، وأما عدم الآخر حين وجود ذلك فلا يتوقف على وجود ذلك في ذلك الحين.

(٢) كذلك في الأصل، وال الصحيح: الماهي.

فوجد المقتضي للآخر لوجود ذلك الآخر، ويرتفع ما وجد قبله في المحل، ويرى تأثير المقتضي لذلك الآخر فيه حينئذ كتأثيره فيه حال خلو المحل عن جميع الأضداد، وهذا كما في السواد مع البياض، فإنها ضدان بالضرورة، مع أن الثاني لا يمنع من وجود الأول إذا كان موجوداً قبله، بل متى تحقق المقتضي للسواد يؤثر فيه حال اشتغال المحل بالبياض كتأثيره فيه حال خلوه عنه، ويرتفع البياض بمجرد تحقق المقتضي له، وكما في كل لون قوي مع الأضعف منه من الألوان؛ ضرورة أن كل قوي من لون مضاد مع الضعيف^(١) منه، مع أن حال القوي بالنسبة إلى الضعيف حال السواد بالنسبة إلى البياض، وهذا بديهيٌّ غني عن الاحتجاج عليه.

فيتضح من ذلك أن التباع ليس صفة لازمة للضدين من حيث إنها ضدان، وإنما اتفق عنهما، فيظهر فساد دعوى مقدمة ترك أحدهما للآخر لذلك.

ومن هنا ظهر أيضاً اندفاع دعوى المقدمة من جهة أن انتفاء الآخر شرط لقابلية المحل لوجود ضده فيه، فإن التوقف من هذه الجهة أيضاً متضح الفساد مما ذكرنا في الأمثلة المذكورة من الأضداد.

وتوضيحه: أن القوي من الألوان - مع كونه مضاداً^(٢) مع الضعيف منها - لا يتوقف وجوده على ارتفاع الضعيف عن المحل قبله، بل يوجد مع اشتغال المحل به، ويرفعه بمجرد وجوده^(٣)، فظهر أن وجود الضعيف لا يوجب خروج

(١) و (٢) كما في الأصل، والمناسبة: مضاد للضعف منه.

(٣) فيكون الحال في مثل تلك الأضداد نظير الحال في التقىضين، فإنه كما إذا وجد المقتضي لأحد التقىضين يترتب عليه وجود مقتضاه وارتفاع التقىض الآخر، فذلك إذا وجد المقتضي لللون القوي يترتب عليه أمران: أحدهما هو، والآخر ارتفاع اللون الضعيف، فافهم وتدبر لمحررٍ عفا الله عنه.

المحلّ عن قابلية لوجود القويّ فيه، بل يكون وجود الضعيف وعدمه من هذه الجهة على حد سواء.

فأَتَضَعُّ من ذلك أَنَّه ليس من الصفات الالازمة للضدين كون كُلَّ منها موجباً لخروج المحلّ عن القابلية، فظهر فساد دعوى المقدمة من هذه الجهة أيضاً، فانكشف بذلك كله فساد دعوى مقدمة ترك بعض الأفعال المضادة لبعض آخر منها.

فالتحقيق ما أفاده سلطان المحققين^(١) - قدس سرّه - من منع التوقف من الطرفين؛ أعني توقف وجود كُلَّ من الضدين على عدم الآخر وتوقف عدم كُلَّ منها على وجود الآخر.

(١) في حاشيته على المعالم: ٦٧ عند قوله: (فيجب ترك فعل الضد الخاص وهو معنى النبي عنه وجوابه..).

1. 1000

مکانیزم انتقال این اطلاعات

مکانیزم انتقال این اطلاعات

فیزیکی است

فیزیکی است

فیزیکی است

فیزیکی است

فیزیکی است

مکانیزم انتقال این اطلاعات

فیزیکی است

فیزیکی است

فیزیکی است

فیزیکی است

مکانیزم انتقال این اطلاعات

فیزیکی است

فیزیکی است

مکانیزم انتقال این اطلاعات

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
٥	٥ - في دلالة الأمر على الوجوب
٩	في الموضوع له صيغة الأمر
١٦	في ان الأرشاد هل هي من معاني صيغة الأمر
٢٠	في الفرق بين الامر الملوبي والارشادي
٢٢	في إمكان اجتماع جهق الارشاد والتکلیف في الطلب
٢٤	مقتضى القاعدة عند الدوران بين الأرشاد والتکلیف
٣٢	في مفاد الجمل الخبرية عند الدوران بين الإنشاء والإخبار
٤٠	في بيان العلاقة بين معنى الإخبار والإنشاء
٤٢	في الأمر الواقع عقب الحظر
٥٠	احتجاج القائلين بكون الأمر عقب الحظر للوجوب
٥٤	في حال النهي عقب الأمر
٥٦	في حد شيوخ استعمال صيغة الامر في التذكرة وتأنيثه
٦٢	في كيفية دلالة صيغة الامر على الحتم والالزام
٦٥	٧. في المرأة والتكرار
٦٦	في تحرير النزاع
٦٨	في المراد بالمرأة والتكرار
٧٦	في الشمرة على القول بالمرأة والتكرار وعدمه
٨٥	في الامتنال بعد الامتنال

الصفحة

الموضوع

٩٥	في دلالة صيغة النهي على التكرار وعدمه
١٠٢	في وجه دلالة النهي على العموم
١١٨	سر الدلالة على العموم في الطبيعة المنهية أو المنفية
١٢٠	بيان المختار في مسألة المرة والتكرار
١٢٢	- معنى دلالة الامر على الفور أو التراخي
١٢٦	^{د. الثاني} الأصل المنقطي والعملي في مسألة الفور والتراخي
١٣٩	١- في تحبير عنوان البحث في مسألة الإجزاء
١٤٣	في بيان المفردات الواقعة في عنوان الإجزاء
١٥٣	في أقسام الامر في عنوان مسألة الإجزاء
١٥٥	في الامتنال عقیب الامتنال وروایات الباب
١٥٧	في بيان المختار في الامتنال بعد الامتنال
١٦١	في بيان المختار في أوامر أولى الاعذار
١٧٣	بيان المختار في الطرق والأصول العملية في مسألة الإجزاء
١٧٦	مقتضى القاعدة في مسألة الإجزاء على مسلك السلوك
١٨٥	بيان مورد التزاع في مسألة الإجزاء من جهة نوع الانكشاف
١٨٦	تحقيق حول كلام المحقق القمي في مسألة الإجزاء
١٨٨	تحقيق الحال عند انكشاف الخلاف ظناً في مسألة الإجزاء
١٩٣	تحقيق الحال عند انكشاف الخلاف في مسألة الإجزاء
١٩٩	في وجوه الجمع بين مادل على الإجزاء ودليل الطرف والإيمارات والأصول
٢٠٧	مقتضى القاعدة عند انكشاف الخلاف القطعي
٢٠٨	في قاعدة العسر والمرجع ومسألة الإجزاء
٢١٠	ـ في أن مقدمة الواجب مسألة أصولية أم لا
٢٢١	في تفسير المقدمة وبيان أقسامها
٢٢٣	تحبير محل التزاع في مقدمة الواجب

الصفحة	الموضوع
	في المراد من السبب وأقسامه ٤٤٥
٢٢٥	في المراد من الشرط وأقسامه ٤٤٦
٢٢٩	في تفسير المانع والمد والجزء ٤٤٧
٢٣١	في تقسيم المقدمة إلى العقلية والعادلة والشرعية ٤٤٨
٢٣٥	في مقدمة الوجوب والوجود والصحة والعلم ٤٤٩
٢٣٨	في تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط ٤٥٠
٢٤٢	في أن القيد يرجع إلى المادة أو هيئة ٤٥١
٢٤٧	في الموضوع له صيغة الأمر ٤٥٢
٢٤٩	في تبعة وحجب المقدمة لوجوب ذها في الفعلية والتنجز ٤٥٣
٢٥٣	في المقدمات المفوته ٤٥٤
٢٥٤	في تعريف الواجب النفسي والغيري ٤٥٥
٢٩٤	مقتضى الأصل اللغطي عند الشك في النفسية والغيرية ٤٥٦
٢٩٧	في محقق القرابة في الواجب الغيري ٤٥٧
٣٠٣	مقتضى الأصل العملي عند الشك في النفسية والغيرية ٤٥٨
٣١٢	محقق القرابة في المستحبات الغيرية ٤٥٩
٣١٥	نمرة البحث في محقق عبادية الغيري ٤٦٠
٣١٧	المقدمة الموصلة ٤٦١
٣١٨	التوصلي والتبعدي ٤٦٢
٣٢٧	ميزان التبعدية والتوصيلية ٤٦٣
٣٢٩	في تأسيس الأصل المعمول عليه عند الشك في التبعدية والتوصيلية ٤٦٤
٣٣٧	في الواجب الأصلي والتابع ٤٦٥
٣٦٠	استحقاق المثوبة أو العقوبة في الواجب الغيري ٤٦٦
٣٦١	في الطهارات الثلاث ٤٦٧
٣٧١	تحرير محل النزاع في مقدمة الواجب ٤٦٨
٣٧٨	تحريم حل النزاع في مقدمة الواجب ٤٦٩

٣٨٣	في بيان الشرط للالتزام بوجوب المقدمة
٣٨٧	في ثمرة القول بوجوب المقدمة
٣٩١	تأسيس الأصل عند الشك في وجوب المقدمة
٣٩٢	الأقوال في مقدمة الواجب وأدلةها
٤٢٧	في أدلة النافعين لوجوب المقدمة
٤٢٩	نبهات
٤٤١	في مقدمة ترك الصد