



١٩٦

هَيَاةُ الْفِكَارِ

مقرر أبحاث العلامة المحقق آية الله العظمى
الشيخ آغا ضياء الدين العراقي

تأليف الشيخ الفقيه المحقق الأصغر المحدث

الشيخ محمد باقر البدردي الجعفي

الجزء الأول والثاني



مؤسسة النشر الإسلامي
القائمة بجماعة آل البيت عليهم السلام في كربلاء المقدسة





١٩٦

هَيَاةُ الْإِفْكَارِ

« فِي مَبَاحِثِ الْأَلْفَاظِ »

مَقَرَّرُ أَجْمَاعِ الْعُلَمَاءِ الْمُحَقِّقِينَ لِعِظَمِي
الْشَّيْخِ آخَا ضِيَاءِ الدِّينِ الْعِرَاقِيِّ

تَأْيِيفُ الْفَقِيهِ الْمُحَقِّقِ وَالْأُصُولِيِّ الْمُدَقِّقِ
الْشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ الْبُرْجَرْدِيِّ الْجَمْعِيِّ

الْجُزْءُ الْإِلَوَالِ الثَّانِي

مَوْسَمَةُ النُّشْرَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ (الْثَابِتَةُ)
بِمَجْلَعَةِ الْمَدَرِّسِينَ بِقَرْيَةِ الْمَشْرِفَةِ (إِيرَانِ)

سرشناسه: عراقي، ضياء الدين، ١٢٤٠ - ١٣٢١.

عنوان و نام پديدآور: نهاية الأفكار «في مباحث الألفاظ» / تقرير أبحاث ضياء الدين العراقي؛ تأليف محمدتقي البروجردى النجفي.

مشخصات نشر: قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٢ق. = ١٣٨٠. مشخصات ظاهري: ٤ ج. (در ٣ مجلد).

فروست: مؤسسة النشر الإسلامي جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم؛ ١٩٦، ١٩٨، ١٩٩.

شابك: (دوره): ٣- ٢٧٢ - ٤٧٠ - ٩٦٤ - ٩٧٨، ج. ٢- ١- ٩٥٠ - ٤٧٠ - ٩٦٤ - ٩٧٨

ج. ٣- ٧٠١ - ٤٧٠ - ٩٦٤ - ٩٧٨، ج. ٤- ٤٠٢ - ٤٧٠ - ٩٦٤ - ٩٧٨

يادداشت: عربي.

يادداشت: چاپ قبلي: مؤسسة النشر الإسلامي جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ١٤٠٥ق. = ١٣٦٥.

يادداشت: ج. ١- ٤ (چاپ ششم: ١٤٣٥ق. = ١٣٩٣).

يادداشت: ج. ٣. في مبحث القطع والظن وبعض الأصول العلمية. - ج. ٤. في مبحث الاستصحاب.

موضوع: مباحث ألفاظ. شناسه افزوده: بروجردی، محمدتقی، - ١٣٣٥.

شناسه افزوده: جامعه مدرسين حوزه علميه قم. دفتر انتشارات اسلامي.



رده بندی کنگره: ١٣٨٠ ن ٩٤ / ع ١٦٤ BP

رده بندی دیویی: ٢٩٧ / ٣١

شماره کتابشناسی ملی: ١٧٨٩٠ - ٨١ م

نهاية الأفكار

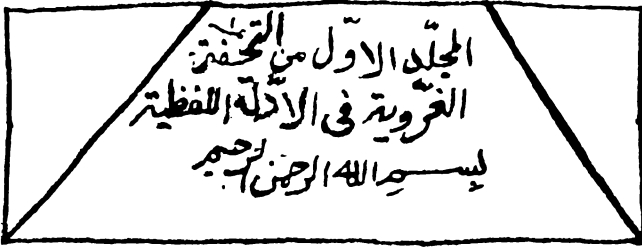
(ج ١ و ٢)

- تأليف: الفقيه المحقق والأصولي المدقق الشيخ محمدتقي البروجردى النجفى (طاب ثراه)
- تقرير أبحاث: العلامة المحقق آية الله العظمى الشيخ غا ضياء الدين العراقي رحمته الله
- الموضوع:
- الأصول
- طبع ونشر:
- مؤسسة النشر الإسلامي
- ٦٠٨
- عدد الصفحات:
- الطبعة:
- السابعة
- ٣٠٠
- المطبوع:
- التاريخ:
- ١٤٣٨ هـ. ق.
- شابك ج ١ - ٢:
- ٩٧٨ - ٩٦٤ - ٤٧٠ - ٩٥٠ - ٠

ISBN 978 - 964 - 470 - 950 - 0

مؤسسة النشر الإسلامي

التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة



المجلد الاول من التحفة
الغزوية في الأدلة اللفظية
بسم الله الرحمن الرحيم

مل
آل الاموال
المجلد الاول من التحفة
الغزوية في الأدلة اللفظية
ص

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه وأثرين بريته محمد وآله الطاهرين
واللغة الأبدية على أعلامهم وغا صبح حقونهم اجعين في الآن الى قيام يوم الدين
رب العالمين اما بعد فهذا المؤلف منيف مشتمل لهما الاصول في احوالنا نخبنا الله
ان شاء الله في الدين العراقي ادام الله ظله على رؤس الامم ما استشهد بهانه ورسمه
حب منى القاصد واليه هو الموقن للصواب وقد سميته بالتحفة الغزوية لبريقها على مقادير
ومقاصده وخاتمة اما المقدمة فيذكر فيها امور الاموال في بيان تعريف العلم وموضوعه

في المجلد والمبين

ص ٢

عند تنقيح آخر علمه معرنة بالوضع وعدم لقادم ظهوره باحقيق بنظره وهو واضح

هذا تمام الكلام في بيان حجة اللفظية على ما تيسر لنا في تحريره

ما استشهدناه ببعض القاصد والمحمد له ادلا واخر ادلا

وباطنا وقد وقع الغلط في ترتيبه والناح عشر

من ربيع المولود عليه الاقل محمد بن البرج

ابن عبد الكريم على الله عنها الله

بجاه محمد آل محمد

الرضا لعمركم ما الكا

دعاد ارم انتم

نظم مغربيو

بجارت

خواجه

كشيد

الخروج من يد ابا السفة الخطوطه ويايتها

بسمه تعالى

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الانبياء والمرسلين محمد بن عبد الله المصطفى وآله الغر الميامين .
و بعد فإنَّ الانسان انسان بفكره و ثقافته . والأُمم حيّة بحياة أفكارها و علومها .
والعلماء هم أصحاب الدور الأسمى في قيادة الأُمّة والحفاظ على حياتها الفكرية و احياء
تراثها العلمى وإثراءه .

والأُمّة الاسلاميّة - بفضل ثقافة القرآن الالهية و تربية الرسول الاعظم والمعصومين من آله
- امتازت بعلماء فطاحل و مفكرين عظام ، إرتووا من معين الحق الذي لا ينضب ، و خلّتهم
دروسهم بألسنتهم و أقلامهم بما جسّدته كُتُبهم من ثقافتهم و أفكارهم .
و تراثنا العلمى الاسلامى الثرى فى مختلف الفنون خير شاهد على ما نقول ، بالرغم من
ضياح كثير مما حَبَرَتْهُ أقلام علمائنا الكرام .

و منذ سنوات ، قامت مؤسسة النشر الاسلامي بمهمة احياء تراثنا العلمى العظيم
فى المجالات العلمية الاسلامية و كرّست جهودها لابرازه بما يتناسب و روح العصر فى عالمى
الطباعة و التحقيق و نشره على صعيد يحفظه من الضياع و التلف . واليوم تقدّم هذه المؤسسة
للأُمّة الاسلامية و الحوزات العلمية خدمة جديدة و عطاءً ثميناً لعظيم من علمائنا المحققين فى
علم اصول الفقه هو آية الله الشيخ المحقق الآغا ضياء الدين العراقى (قدس سره) صاحب الفكر
الثاقب الذى ربّى جيلاً من العلماء العظام و منهم تلميذه المدقق الحجة الشيخ محمد تقى
البروجردى النجفى (قدس سره) فإنّه بتقريراته هذه قد أحيّا دقائق افكار استاذہ و اعان على
حلّ معضلات بيانه .

و نشكر العلامة الجليل الحجة الشيخ محمد المؤمن والعلامة الجليل الحجة الشيخ محمد مهدى
الآصفى على ما بذلاه من جهود وافر فى هذا المجال بتهيئة النسخة المخطوطة و تصحيحها و بالتقديم
لها فلله تعالى درهما و على الله أجرهما ، و لها متا و من الامة الاسلامية و الحوزات العلمية
جزيل الشكر . و نسأله تعالى ان يوفّقها و إيانا لمواصلة الدرب انه خير معين .

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

مؤسسة النشر الاسلامي

التابعة

لجماعة المدرسين بقم المشرفة (إيران)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

هذا الكتاب واحد من كتب معدودة تمثل قمة الفكر الأصولي عند الشيعة الامامية، في مجال اصول الاستنباط.

فقد اعطى إنفتاح باب الاجتهاد في الفقه فرصة طيبة لنمو حركة الاجتهاد ونمو العلوم المرتبطة بهذه الحركة، وفي مقدمتها علم أصول الفقه في الحوزات العلمية الامامية. وهياً الله تعالى لهذا العلم في العصور الاخيرة أبطالاً من فحول العلماء عمّقوا اجاث هذا العلم، ومثّنوا قواعده وأحكموا أسسه، ووضعوا أصوله على أسس متينة قوية، واكتشفوا آفاقاً جديدة من هذا العلم، لم يفتحها الله تعالى على من سبقهم من العلماء من قبل، وذلك من أمثال الوحيد البهبائي، وشريف العلماء، والشيخ الانصاري، والخراساني (ملا محمد كاظم)، والشيخ محمد حسين الاصباني، والميرزا النائيني، والشيخ ضياء الدين العراقي.

وفي عصر العلمين الاخيرين بلغ علم الاصول ذروته. وكانا بحق مدرستين في الفكر الاصولي المعاصر، تخرّج عليهما بصورة مباشرة أو غير مباشرة الكثير من علمائنا المعاصرين، ولا تزال آراؤهما في الاصول مداراً للبحث والتحقيق، ومحوراً للمناقشات والرد والايجاب في الدراسات الاصولية العليا (اجاث الخارج).

والكتاب الذي بين ايدينا من ثمرات هذه المدرسة الاصولية، التي مطالبه الاستاذ المحقق العراقي، وقرره وكتبه تلميذه المحقق الشيخ محمد تقى البروجردى، رحمه الله، وفي هذه الاسطر القليلة في مقدمة الكتاب أودّ ان أشير الى بعض الجوانب البارزة من حياة العلمين الفقيدين: الاستاذ والمقرر رحمه الله راجياً أن يوفّقني الله تعالى لتقديم هذا

العلمين رحمهما الله الى الوسط العلمي في دراسة موسعة ان شاء الله.

المحقق العراقي

آية الله الفقيه الاصولي المحقق الشيخ ضياء الدين العراقي - ولد في مدينة عراق (أراك) وانتقل في بداية شبابه الى اصفهان للدراسة، وتخرج على يد علمائها، وانتقل بعد ذلك الى النجف الاشرف لاستكمال دراساته واعمال العلمية.

يقول تلاميزه: ان المحقق العراقي جاء الى النجف الاشرف مجتهداً حضر دروس المحقق السيد محمد الفشاركي، و دروس المحقق الخراساني (صاحب الكفاية) حضور تحقيق، وكان فيها من ابرز الفضلاء يومذاك .

واستقل بعد ذلك في التدريس على مستوى الدراسات العليا (الخارج)، واستمر في التدريس على هذا المستوى في الفقه والاصول قرابة ستين سنة في النجف الاشرف، وتخرج على يده خلال هذه الفترة حدود ثلاثة آلاف من الفقهاء والمجتهدين والعلماء. ولانعرف في فقهاءنا في الادوار الاخيرة من امضى ستين عاماً في التدريس على مستوى الخارج (الدراسات العليا).

و درس الأصول دورات عديدة خلال هذه الفترة كما درس اهم ابواب الفقه: (الصلاة دورة كاملة، والاجارة، والقضاء، والشهادات، والغصب، والمكاسب، وغير ذلك من الكتب الفقهية).

ولما كان المحقق العراقي رحمه الله بعيداً عن اجواء الزعامة الدينية فقد أتاح الله تعالى له فرصة مباركة للتفرغ للعلم تحقيقاً وتدریساً وتأليفاً.

وقد نشأ على يده في هذه الفترة نخبة من فقهاءنا المعاصرين الكبار نذكر منهم: المرحوم آية الله البثري، وآية الله السيد محمود الشاهرودي، وآية الله السيد ابوالقاسم الخوئي، وآية الله السيد محسن الحكيم، وآية الله الشيخ موسى الخونساري، وآية الله الشيخ حسين الحلي، وآية الله الشيخ محمد تقی البروجردی، وآية الله السيد يحيى اليزدي، وآية الله الميرزا حسن اليزدي، وآية الله السيد حسن البجنوردي، وآية الله الميرزا هاشم الآملی، وآية الله السيد عبدالله الشيرازي، وآية الله الشهيدى التبريزي، وآية الله الشيخ

آقا بزرگ الشاهرودى، وآية الله السيد عباس الاصفهاني (نجل استاده السيد محمد فشاركى)، وغيرهم من الفقهاء المعاصرين وفحول المحققين، واساطين الفقه والاصول. وخلف المحقق العراقي من بعده مجموعة من المؤلفات العلمية فى حقل الفقه والاصول تتميز جميعاً بالدقة، والعمق، والاصالة، والمتانة العلمية، نذكر فيما يلى بعضها:

١ - دورة فقهية استدلالية كاملة بعنوان شرح التبصرة.

طبع منها كتاب الطهارة، والصلاة، والزكاة، والخمس، والصوم، والاعتكاف، والقضاء، والشهادات، والمكاسب. ويصدر قريباً ان شاء الله سائر مجلدات هذه الدورة الفقهية.

٢ - حاشية استدلالية على العروة الوثقى مخطوطة.

٣ - حاشية موسعة على كفاية الاصول لاستاذ المحقق الخراساني يتعرض فيها لاراء صاحب الكفاية.

٤ - حاشية على كتاب فوائد الاصول تقارير بحث المحقق النائين بقلم المحقق الكاظمي.

وفى هذه التعليقات يتناول المحقق العراقي نقاط الاختلاف فى الرأى بينه وبين المحقق النائين. وهذا الكتاب يعتبر مصدراً اساسياً لدراسة وجوه الاختلاف بين المدرستين الاصوليين المعاصرين (مدرسة المحقق العراقي ومدرسة المحقق النائين).

٥ - مقالات الاصول : خلاصة وافية لاراء المحقق العراقي فى الاصول فى مجلدين.

٦ - تعليقه على رسائل الشيخ الانصارى يتعرض فيها لاراء الشيخ الانصارى الكبير (قدس الله سره).

وما يلفت النظر ان المحقق العراقي يطرح فى هذه الكتب الاربعة اراءه الاصولية فى اربعة قوالب علمية مختلفة تماماً وان كان الرأى و التصورات واحدة فى الغلب، وليس فى هذه الكتب الاربعة تكراراً للعرض.

٧ - كما صدر من تقارير ابحاثه رحمه الله فى الاصول (نهاية الافكار) الكتاب الحاضر لآية الله الشيخ محمد تقى البروجردى رحمه الله و (بدائع الافكار) لآية الله الشيخ الميرزاهاشم الآمل حفظه الله من فقهاء الحوزتين العلميتين النجف الاشرف وقم المقدسة

واساتذتها البارزين.



و قد كان رحمه الله كثير الاشتغال، عميق النظر والرأى، يُعَدُّ في القمّة من فقهاءنا المعاصرين من امثال شريف العلماء، بَحَّاثاً، قوئاً الحجة، ذووياً في الاعمال العلمية دائم التفكير، يستغرق في التفكير العلمى، مربّياً من الناحية العلمية. لا يفارقه العمل العلمى تفكيراً، أو تدريساً، او تاليفاً، الآ في اوقات العبادة والراحة. وكان في حياته الشخصية زاهداً قانعاً بالسير من اسباب الحياة المادية، معرضاً عن الدنيا وزينتها، مُقْبِلاً على أعماله العلمية، ورعاً تقياً في حدود الله، حلو المعاشرة، خفيف الروح، عذب البيان.

و قد وافاه الاجل في النجف الاشرف ١٣٦١هـ. ق و دفن في الصلح الغربى من الصحن الحيدرى الشريف.

المحقق البروجردى

اما المقرر فهو آية الله المحقق الفقيه الشيخ محمد تقى البروجردى رحمه الله، ولد في بروجرد، وتلقى مبادئ العلم في بروجرد، ثم انتقل الى النجف الاشرف في بدايات شبابه، وتلمذ على اساتذتها في السطح.

ثم حضر في ابحاث الخارج دروس المحقق العراقى والمحقق النائينى، وآية الله السيد ابوالحسن الاصفهانى رحمهم الله وكان حضوره في هذه الدروس حضور تحقيق، وكان أكثر استفادته من المحقق العراقى في الأصول وآية الله الاصفهانى في الفقه.

كان رحمه الله بَحَّاثاً، معروفاً بقوة الرأى، ودقة النظر، وسلامة الفكر في مسائل الفقه والاصول. وكان كثير النقاش لاستاذيه العراقى والاصفهانى في مجالس الدرس.

حضر الاصول على المحقق العراقى رحمه الله أكثر من أربع دورات كاملة وكتب ابحاث المحقق العراقى في الاصول ثلاث دورات، كما كتب تقارير ابحاث استاذيه الآخرين المحقق النائينى وآية الله الاصفهانى في الفقه والاصول بصورة متفرقة.

له من المؤلفات:

١ - نهاية الافكار

و هو دورة كاملة لدروس استاذ العراق في الاصول، طبع منه في حياته رحمه الله المباحث العقلية (ضمن الجزئين الثالث والرابع من الكتاب)، وتحت الطبع الان الجزء الاول والثاني من الكتاب في مباحث الالفاظ، ويمتاز هذا الكتاب بالاستيفاء الكامل والدقيق لمطالب المحقق العراقي مع سلاسة التعبير ووضوح البيان وهو من هذه الناحية من أفضل الكتب الأصولية التي تجمع بين سلاسة وسهولة التعبير وعمق ودقة المحتوى. وهذا الكتاب منذ أن صدر منه الجزء الثالث والرابع في النجف الاشراف الى اليوم موضع اهتمام وعناية أساتذة البحث الخارج والفضلاء والطلاب في الحوزات العلمية في الدراسات الاصولية.

٢ - حاشية استدلالية واسعة على العروة الوثقى

صدر منه الجزء الاول في النجف الأشرف والجزء الثاني في بيروت ونسأل الله تعالى التوفيق لطبع بقية مجلداته. وهذا الكتاب يمثل خلاصة آرائه رحمه الله في الفقه. وفي هذا الكتاب تتجلى مكانة المؤلف الفقهية وقدرته العلمية، كما يتضح للقارئ من هذا الكتاب ذوق المؤلف السليم والصفاء في الاستنباط والاجتهاد، وقد انهى رحمه الله هذه التعليقات الى كتاب الحج. وتوفى فجأة اثر عارض قلبي عند اشتغاله بكتابة هذه التعليقات فسقط القلم من يده، وأسلم روحه الله تعالى. ولما زرت مكتبته الشخصية رحمه الله أحببت ان أقرأ آخر كلمة صدرت من قلمه قبل ان يسقط القلم من يده، فتصفحت التعليقة فوجدت ان الكلمة الاخيرة التي كتبها قبل ان يسقط القلم من يده هي: (وقضى امده وانتهى) وتأقى هذه الجملة بمناسبة طبيعية ضمن الكلام، وبهذه الجملة ينتهى امده رحمه الله في هذه الدنيا ويمضى الى ربه الغفور الرحيم.

٣ - حاشية فتوائية، فارسية على توضيح المسائل مخطوطة

٤ - رسالة في الرد على الفرقة البابية، مخطوطة.

٥ - رسالة في منجزات المريض، مخطوطة.

٦ - رسالة في الاجتهاد والتقليد، مطبوعة.

وقد قرأ المرحوم آية الله البروجردى هذه الرسالة قبل الطبع فاعجب بها كثيراً، وكان يثنى عليها في مجالسه.

٧ - رسالة في إرث الزوجة من الاراضى والعقار، مطبوعة.

وغيرها من المؤلفات الناقصة والكاملة.

وقد عاش رَڤحاً طويلاً من عمره الشريف في النجف الاشرف طالباً، ثم محققاً، وعالمًا، ثم مدرساً على مستوى الدراسات العليا -الخارج- ثم هاجر الى قم، و زوال التدريس في الحوزة العلمية في قم.

و كان يحضر ابحاثه نخبة من الفضلاء ثم هاجر الى طهران وتوفى فيها في ٢٤ ذى ق ١٣٩١ هـ. ق و دفن في مدينة قم بمقبرة ابو حسين.

وقد كان رحمه الله دؤوباً على الدراسة والتحقيق، قوى الحجة في المناقشة، سليم الرأى، بجائاً ثاقب النظر، عذب البيان.

كما كان معروفاً بالتقوى والاعراض عن الدنيا والزهد فيها، شأنه في ذلك شأن استاذة رحمه الله، خفيف الروح، لا يعطى من وقته ونفسه للتكلفات التى يتكلفها الناس عادة في مثل وضعه وظروفه. وكان كثير الذكر لله كثير التلاوة لكتاب الله. لا يفوته التهجد في آناء الليل، طويل الجلوس في مجالس العبادة والدعاء والذكر، غيوراً على حدود الله ومعالم واصول طريقة أهل البيت عليهم السلام، أبى النفس، مترفعاً عن مغريات الحياة الدنيا، متواضعاً جَمّ التواضع.

رحمه الله وتغمده برحمة، واسكنه فسيح جنانه، ونفعنا به.

محمد مهدي الآصفي

قم المقدسة في ١ محرم ١٤٠٥

هنايك الأفكار

« في مباحث الألفاظ »

تقرير أبحاث العلامة المحقق آية الله العظمى
الشيخ آغا ضياء الدين العراقي

تأليف الفقيه المحقق والأصولي المدقق
الشيخ محمد باقر البدردي النجفي

الجزء الأول والثاني



مؤسسة النشر الإسلامي (التابعة)
بجامعة المدرسين بقم المشرفة (إيران)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه واشرف بريته محمد وآله الطاهرين واللعنة الابدية
على اعدائهم وغاصبي حقوقهم اجمعين من الآن الى قيام يوم الدين آمين رب العالمين.

اما بعد فهذا تأليف منيف مشتمل لمهمات الاصول من افادات شيخنا العلامة
الاستاذ الشيخ ضياء الدين العراقي ادام الله ظله على رؤوس الانام مما استفدتها في درسه
الشريف، حسب فهمي القاصر، والله هو الموفق للصواب، وقد سميتها بنهاية الأفكار و
رتبتها على مقدمة ومقاصد وخاتمة اما المقدمة فيذكر فيها امور:

الامر الاول في بيان تعريف العلم وموضوعه

«كما هو المتداول بين ارباب التصانيف»

فنقول وعليه التكلان:

اعلم: بان كل من قتن قانونا او اسس فتاً من الفنون لابد وان يلاحظ في نظره اولاً
في مقام تأسيس الفن غرضاً و مقصداً خاصاً، ثم يجمع شتاتاً من القواعد و المسائل

(١) الموجود في النسخة التي بخطه الشريف «قدس سره»: وقد سميتها بالتحفة الغروية، الا انه لما كان الموجود في اول
مباحث القطع - وهو الذي طبع من الكتاب في زمن حياته «قدس سره» بعنوان الجزء الثالث - ان الكتاب موسوم بنهاية الافكار فلذلك
غيرتنا ما في الاصل ايضاً ليتوافق الكل. والله الموفق للصواب. المصحح.

الخاصة التي هي عبارة عن مجموع القضية من الموضوع والمحمول او المحمولات المنتسبة الى الموضوعات مما كانت وافية بذلك الغرض والمقصد المخصوص، كما عليه ايضا قد جرى ديدن ارباب الفنون من الصدر الاول، حيث انه قد جرى ديدنهم على تدوين شتات من القواعد الخاصة مما كانت وافية بغرض مخصوص ومقصد خاص لهم وجعلهم اياها فناً خاصاً وموسومة باسم مخصوص كالصرف والنحو والهيئة والهندسة والفقه والاصول وغير ذلك .

ومن المعلوم ايضا - كما عرفت - انه لا يكاد يجمع من القضايا والقواعد في كل فنّ الا ما كانت منها محصلة لذلك الغرض والمقصد الخاص ومرتبطة به، دون غيرها من القضايا التي لا يكون لها دخل في ذلك الغرض ولا مرتبطة به، فن كان غرضه مثلاً هو صيانة الفكر عن الخطأ كما في علم المنطق اوصيانة الكلام عن الغلط لابد له من تدوين القضايا والقواعد التي لها دخل في الغرض المزبور دون غيرها من القضايا الغير المرتبطة به، وعلى ذلك ربما امكن اشتراك العلمين او ازيد في بعض المسائل بان كان مسألة واحدة من مسائل العلمين باعتبارين كما سنبينه (ان شاء الله تعالى).

وعلى كل حال فحقيقة كل فنّ وعلم عبارة عن نفس تلك القواعد الواقعية والكبريات النفس الامرية المحفوظة في مرتبة ذاتها والمعروضة للعلم تارة وللجهل اخرى، لا صورها التصويرية او التصديقية، فكان لعلم النحو والصرف واقع محفوظ في نفس الامر وهي القواعد الخاصة وان لم يكن لها محصل في العالم اصلاً، وبهذا الاعتبار ايضا يقال بانّ المسئلة الكذائية من اجزاء فنّ دون فنّ آخر، فكانت اسامي هذه الفنون كالنحو والصرف والفقه والكلام وغيرها حاكيات عن نفس تلك القواعد الواقعية باجمعا مع قطع النظر عن ادراكها ومحصلها، ومن ذلك صحّ اضافة العلم اليها تارة وللجهل اخرى كما في قولك فلان عالم بالنحو والصرف وفلان جاهل بهما، فلو انه كان العلم والفنّ عبارة عن العلم بتلك القواعد لما كان مجال لاضافة العلم اليها تارة وللجهل اخرى، كما لا يخفى.

وعلى ذلك فما في بعض التعابير من التعبير عن تلك الفنون بالعلم بها - كقولهم في مقام التعريف: بأنّ النحو علم بكذا، وان الصرف علم بكذا لا يخلو عن مسامحة واضحة، الا اذا كان ذلك منهم باعتبار وجوده الادراكي الذي هو في الحقيقة احدى مراتب

وجود الشيء، كما أنه يمكن ان يكون التعبير بالصناعة ايضا باعتبار استنباط مسائل ذلك الفن، و لكن حق التعبير في مقام شرح عناوين العلوم هو التعبير عنها بما عرفت بكونها عبارة عن القواعد الخاصة التي لها دخل في الغرض الذي دعى الى تدوينه، كالاقتدار على التكلم الصحيح مثلا في علم النحو.

ومن ذلك البيان ظهر ايضا حال اضافة الموضوع الى العلم فانه على ما ذكرنا لا بد و ان يراد من العلم في اطلاقه على العناوين الخاصة و اضافة الموضوع الخاص اليه نفس القواعد الواقعية و الا فلا معنى لاضافة الموضوع الى التصديق بها لان معروض التصديق هو النفس و متعلقه نفس القواعد فلا مجال بعد لاضافة الموضوع الخاص اليه.

كما أنه في اضافة الغاية اليه ايضا لا بد و ان يراد من العلم هذا المعنى فيما لو اريد من الغرض والغاية ما يترتب على نفس القواعد الواقعية لا الاغراض المترتبة على تحصيل العلم بها لأن ذلك لا يكون تحت ضبط بل يختلف باختلاف الاغراض الداعية الى تحصيلها، فقد لا يكون غرض المحصل لعلم النحو مثلا حفظ كلامه عن الخطأ و الغلط بل كان غرضه شيئا آخر.

تذكار فيه ارشاد:

اعلم بأن المراد من الغرض و الغاية في كل شيء هو المقصد الاصل الذي دعى الى تحصيل مقدماته للتوصل بها اليه، و من ذلك لا بد من ترتبه عليها، و عليه فكما أنه لا بد في كل فن من غرض و غاية في نظر الجاعل له كذلك لا بد و ان يكون ذلك الغرض و الغاية مترتبا على قواعد ذلك العلم و الفن، و هذا بحسب اصل الكبرى مما لا اشكال فيه، نعم انما الكلام في صغرى الغرض الداعى الى جعل العلم و تمهيد قواعده و أنه اى شيء ؟

و في مثله نقول بأنه لو جعلنا الغرض في كل علم عبارة عن تصحيح الاعمال القابلة للصدور من فاعلها قولاً او فعلاً او استنباطاً، و بعبارة اخرى، حيث اتّصاف ذوات الاعمال القابلة للصدور من فاعلها بالصحة قولاً او فعلاً او استنباطاً كاتّصاف الكلام هيئة بالصحة في النحو، و مادة في الصرف، و افعال المكلفين في الفقه، و نحو ذلك، فلازمه هو كون التصحيح المزبور مترتباً على نفس القواعد الواقعية بلا دخل لشيء آخر

فيه اصلاً، اذ القواعد المزبورة حينئذ من مبادئ اتّصاف هذه الامور بالصحة في قبال مبادئ ايجاد هذه الامور الصحيحة خارجاً فارغاً عن اصل اتّصافها بها فتكون من قبيل المقدمة المنحصرة لتصحيح الامور المزبورة من دون مدخلة لشيء آخر فيه، من جهة انه بمجرد جعل القواعد يترتب عليها الاتّصاف بالصحة الذي هو الغرض من العلم و الفن و ان لم يتحقّق بعد في الخارج اصلاً، فان مبادئ الوجود غير مرتبط بمبادئ اتّصاف الشيء بالصحة. هذا اذا جعلنا الاغراض من العلوم المتداولة عبارة عن تصحيح الاعمال القابلة للصدور من فاعلها قولاً او فعلاً او استنباطاً او غيرها، و لقد عرفت في مثله ترتب العنوان المزبور بقول مطلق على نفس القواعد الواقعية بلا مدخلة الشيء آخر فيه.

و اما لو جعلنا الاغراض عبارة عن وجود الاعمال الصحيحة في الخارج كحفظ الكلام هيئة في النحو ومادة في الصرف و حفظ فعل المكلف في الفقه و حفظ استنباط الاحكام في القواعد الاصولية بل و حفظ استنباط حقايق الاشياء و معرفتها في مثل قواعد العلوم الفلسفية و الرياضية و هكذا، فلا جرم ما يترتب على القواعد حينئذ لما لا يكون الاّ الحفظ من جهة، لا الحفظ على الاطلاق، من جهة وضح استحالة ترتبه حينئذ على نفس القواعد الواقعية، بل و لا على العلم بها ايضاً لمكان مدخلة ارادة العالم و المحصل لها في ذلك ايضاً، فلا بد و ان يكون الغرض و المقصد الاصلى الذي هو مورد ارادته النفسية عبارة عما يترتب على هذه القواعد و ليس هو الاّ الحفظ من جهة الراجع الى سدّ باب عدمه من قبلها، لا الحفظ بقول مطلق، من جهة انّ ذلك ممّا يستحيل تمشّي الارادة التوصيلية بالنسبة اليه لانّها لا تكاد تتعلّق الاّ بما يترتب على ذهاب، بل و مثل هذا المعنى جار في كل امر كان لارادة الغير مدخل في تحقّقه كما في الملكية في البيع مثلاً و نحوها، فانّها من جهة اناطتها في التحقّق على ايجاب البايع و قبول المشتري لا يكاد تمشّي الارادة و القصد الجدّي من البايع في ايجابه الى حصول الملكية في الخارج بقول مطلق، بل ما هو المتمشّي من قبله لا يكون الاّ التوصل الى وجود الملكية من ناحية ايجابه الراجع الى سدّ باب عدمها من قبله، لا السدّ بقول مطلق، كما كان ذلك هو الشأن ايضاً في كلية الخطابات الشرعية و الاحكام التكليفية المتعلقة بافعال المكلفين حيث انه لا يكون الغرض و المقصود من الايجاب و الخطاب ايضاً فيها الاّ حفظ وجود المرام من ناحية ايجابه و خطابه لا الحفظ على الاطلاق، فانّ ذلك ممّا لا يكاد ترتبه على مجرد ايجابه و خطابه،

نظراً الى مدخلية اختيار المكلف و المامور و ارادته ايضا، كما هو ظاهر. و حينئذ في المقام أيضاً بعد ان كان تحقق الكلام الصحيح و الاستنباط الصحيح منوطا بارادة المتكلم و المستنبط المحصل للقواعد فيستحيل كونه هو الغرض و المقصد الاصلى من العلم، فلا بد حينئذ من جعل الغرض و المقصد الاصلى عبارة عما يترتب على الامور المزبورة و هو لا يكون الا الحفظ من جهة لا الحفظ على الاطلاق.

و على ذلك فلا مجال لما قد يتوهم من الاشكال في أصل الغرض و الغاية للعلم و انكاره و نفي كون تمايز العلوم بتمايز الاغراض من جهة ما يرى من تخلفه كثيراً لانه كثيراً يتعلم الشخص قواعد النحو و الصرف و مع ذلك لا يتحقق عنوان الحفظ المزبور من جهة تكلمه غلطاً على غير القواعد ولو عن تعمد منه في ذلك، مع ان الغرض مما لا بد منه و من ترتبه البتة، اذ فيه ان غاية ذلك انما هو نفي كون عنوان الحفظ عن الخطأ في المقال مثلاً غرضاً لعل النحو مثلاً، لا نفي اصل الغرض و الغاية للعلم كلية، كيف و قد عرفت بانه مما لا بد منه في كل فن ليكون هو الداعى و الباعث على تمهيد قواعده، على انه نقول بعدم اضرار ذلك ايضاً في كون الحفظ المزبور هو الغرض الداعى على جعل قواعد العلم، وذلك لما عرفت بان الغرض في امثال هذه النتائج التي فيها مدخلية لارادة الغير ليس الا الحفظ من جهة الراجع الى سد باب عدمه من ناحية تلك القواعد لا الحفظ على الاطلاق حتى من ناحية غيرها، و مثل ذلك ايضا كما عرفت مما لا يكاد تخلفه على كل حال، حيث انه بمجرد تمهيد القواعد يترتب عليها الحفظ من جهة، و لو لم يكن لها محصل في العالم اصلاً او كان لها محصل و لكنّه لم يتحقق في الخارج من جهة تعمد المحصل لها على التكلم غلطاً على خلاف قواعد النحو و الصرف، كما هو ظاهر، خصوصاً مع امكان جعل الغرض و المقصد الاصلى من كل علم عبارة عن تصحيح الاعمال القابلة للصدور من فاعلها قولاً او فعلاً او استنباطاً الذى هو مترتب لا محالة بقول مطلق على نفس القواعد بلا دخل لشيء آخر فيه .

و على كل حال فسواء جعلنا الغرض في العلوم عبارة عن تصحيح الاعمال القابلة للصدور من فاعلها او عنوان الحفظ على ما شرحناه، فلا ينبغي الاشكال في عدم كون دخل القواعد فيه من باب دخل المؤثر في المتأثر بنحو كان بينها المؤثرية و المتأثرية، بل و انما هو من باب دخل طرف الاضافة و ما تقوم بها لنفس الاضافة و المضاف بوصف كونه

مضافاً، فإن عنوان الحفظ المزبور و الصحة المسطورة أنّها هو منتزع من تطبيق من يطبق القواعد المعهودة من كلّ علم على ما ينسب اليه الحفظ المزبور و الصحة المسطورة، فالقواعد الواقعية في الحقيقة منطبقة على مواردها و من هذا الانطباق ينتزع العنوانان، و الآ فالموثر في وجود الاعمال الصحيحة خارجاً أنّها هو إرادة الفاعل لايجاد الاعمال الصحيحة، و على ذلك فكانت القواعد الواقعية طراً طرفاً لهذه الاضافة، و كان للحفظ المزبور ايضاً جهات عديدة تترتب كل جهة على قاعدة من تلك القواعد بلحاظ مطابقتها معها، كما في صحة الصلاة مثلاً و حفظها، حيث أنّ صحتها انما هي بلحاظ مطابقتها باجزائها و شرائطها لتلك القواعد المجعولة في باب الصلاة الراجعة بعضها الى اجزائها و بعضها الى شرائطها و موانعها، فمن مطابقتها بجهاتها الراجعة الى اجزائها و شرائطها لمجموع تلك القواعد ينتزع عنها عنوان الصحة، كما ان من عدم مطابقتها لمجموعها ينتزع عنها عنوان الفساد، وهكذا الكلام في عنوان حفظ الكلام عن الغلط الذي جعل غرضاً لعلم النحو، حيث انه كان لعنوان الحفظ المزبور جهات عديدة و اضافات متعددة الى كل قاعدة من قواعد الفن اضافة خاصة، و كان انتزاع عنوان الحفظ المسطور من مطابقة الكلام لمجموع تلك القواعد الواقعية، و حينئذ فاذا كانت القواعد الواقعية على شتاتها طرفاً للاضافة بالنسبة الى الغرض فلا جرم لا يكاد يكون دخلها في الغرض الآ بنحو دخل طرف الاضافة في المضاف بوصف كونه مضافاً، لا دخلاً تأثيرياً، كما هو واضح.

نعم لو حصلت تلك القواعد و بلغت الى مرحلة الوجود الادراكي ربما تصير في مثله سبباً لحصول الغرض تارة و شرطاً له أخرى، فانه لو كانت القواعد من القواعد الفكرية كقواعد المنطق فما يترتب عليها حينئذ من صحة الفكر و صونه عن الخطأ كان قهرياً، بخلاف ما لو كانت من غيرها كقواعد النحو و الصرف فان ما يترتب عليها حينئذ انما كان مجرد الاقتدار على التكلم الصحيح و الاستنباط الصحيح و الا فنفس التكلم الصحيح و تحققه في الخارج منوط بارادة المحصل لها.

ثم إن ذلك ايضاً في مرحلة تحصل تلك القواعد ذهناً، و الا فع قطع النظر عن ذلك فكما عرفت لا سببية و لا مسببية بينها بل لا يكون بينها الا مجرد الاضافة.

و على ذلك نقول بانه اذا لم يكن دخل القواعد الواقعية في الغرض الآ من قبيل دخل طرف الاضافة كما شرحناه، لا من قبيل المؤثرية و المتأثرية فلا يبقى مجال كشف جامع

وحداني بين الشتات المتفرقة بالبرهان المعروف بمحض وحدانية الغرض القائم بها، بخيال ان الغرض اذا كان واحدا فلا بد بمقتضى برهان-امتناع تأثر الواحد بما هو واحد عن المتعدد بما هو كذلك - من كشف جامع وحداني بين تلك الشتات ليكون تأثيرها في ذاك الغرض الوحداني باعتبار ذاك الجامع السارى المحفوظ في ضمنها، اذ نقول بان ما افيد لوتّم فأنها هو في فرض كون النسبة بين الغرض و القواعد من قبيل المؤثرية، و الآفعلى فرض كونها من قبيل طرف الاضافة فلا مجال لجريان البرهان المزبور، كى يلتجأ بذلك الى تخريج جامع وحداني بين قواعد العلم فيجعل ذلك الجامع المستخرج من بين الشتات المتفرقة عند عدم جامع صورى بينها هو الموضوع للعلم و الفن.

و ثانيا على فرض كون دخلها في الغرض بنحو المؤثرية نمنع ايضا اقتضاء البرهان المزبور في المقام لتخريج الجامع الوحداني بينها بمحض وحدة الغرض القائم بها، و ذلك لوضوح ان مجرد وحدة الغرض وجوداً ولومع اختلاف الجهات فيه غير موجب للزوم وحدة سنجية بين الشتات المختلفة من جهة انه من الممكن حينئذ ان تكون تلك القواعد على شتاتها كل واحدة منها مؤثرة بخصوصيتها في جهة خاصة من ذلك الغرض دون جهة اخرى ولا برهان يقتضى استحالة مثل ذلك، نعم لو كان الغرض بسيطا محضاً غير ذى جهات امكن بمقتضى البرهان المزبور المصير الى تخريج جامع وحداني بين شتات القواعد، و لكن على ذلك لا يختص الجامع المزبور بين موضوعات المسائل، بل لابد حينئذ من انتزاع الجامع بين المحمولات بل و بين المحمولات و الموضوعات ايضا.

و لكنه أتى ينتهى الامر في امثال المقام الى ذلك كى يصار لاجله الى كشف جهة جامعة بين الموضوعات المختلفة عند عدم جامع صورى بينها من باب الاتفاق، و جعلها موضوعا للعلم، و يصار بذلك ايضا الى كون تميز العلوم بعضها عن الآخر بتمايز موضوعاتها، كيف و ان غالب العلوم لا يكون فيها جامع صورى بل و لا معنى بين موضوعات مسائلها كما في كثير من مسائل الفقه لمكان كون النسبة بين بعضها و البعض الآخر من قبيل الوجود و العدم كما في الصلاة بالقياس الى الصوم، فان من المعلوم انه لا جامع متصور بينها ولو معنويا بعد كون الصوم عبارة عن نفس الترك و مجرد ان لايفعل بشهادة صحة الصوم فيها لوتبيت في الليل ونام الى الغروب بخلاف الصلاة التي هي من الأمور الوجودية فإى جامع متصور حينئذ بين الوجود و العدم. بل و كذلك الامر بالنسبة

الى نفس الصلوة التى هى مركبة من مقولات متعددة متباعدة كالفعل و الاضافة ونحوها، وهكذا غيرها من مسائل الفقه المغايرة بعضها مع البعض الآخر موضوعا وعمولا مع معلومية عدم تصور جامع قريب بينها. وهكذا الكلام فى الكلمة و الكلام فى علم النحو نظراً الى وضوح تقويم الثانى بنسبة معنوية خارجة عن سنخ القول و اللفظ فلا يمكن حينئذ دعوى كون الجامع بينهما هو ما يتلفظ به من اللفظ و القول، مع فرض تقويم الكلام بأمر معنوى خارج عن سنخ اللفظ. وهكذا التصور والتصديق و الفصاحة و البلاغة.

و كذا الكلام فى علم الاصول فان من البدهة انه لا جامع متصور فيها من جهة ان عمدة مسائلها انما هى حجية الامارات الملحوظ فيها جهة الارائة و الكاشفية عن الواقع و الاصول الملحوظ فيها جهة عدم الارائة عن الواقع و السترة عنه، ولا جامع بين الارائة و اللارائة عن الواقع فى طرفى النقيض.

و حينئذ فاين الموضوع الواحدانى فى هذه العلوم يمتاز به بعضها عن البعض الآخر كى يبقى مجال القول بكون ميز العلوم بقول مطلق بتمايز موضوعاتها، خصوصا بعد ما يرى من تعريفهم اياه بانه ما يبحث فى العلم عن عوارضه الذاتية، فانه فيما ذكرنا من العلوم لا يتصور موضوع وحدانى فيها حتى يكون البحث عن عوارضه الذاتية، لانه اذا نظرنا الى موضوعات مسائلها المعروضة للعوارض المبحوث عنها فى العلم نرى بانها لا تكون الا عبارة عن المتكثرات بلا جامع ذاتى بينها، و اما الجامع العرضى فهو و ان كان متصورا فيها و لكنه لا يكون مثل هذا الجامع العرضى الانتزاعى معروضا لعارض حتى يبحث فى العلم عن عوارضه الذاتية، كما هو ظاهر.

نعم قد يكون لبعض العلوم موضوع وحدانى سارٍ فى موضوعات مسائله بنحو تكون الخصوصيات المأخوذة فى مسائله على فرضها من قبيل الجهات التعليلية لطرق العرض على ذات الموضوع المزبور مستقلاً، نظير الفاعلية و المفعولية بالاضافة الى عروض الرفع والنصب على ذات الكلمة، كما فى كثير من العلوم العقلية من الفلسفة والرياضية كعلم الحساب المبحوث فيه عن الأعراض الطارئة على ذات العدد ككون العدد منطقاً او اصم و كالجمع و التفريق و الضرب و اعمال الكسور، و كعلم الهندسة المتعرض للوازم المقدار العارضة عليه غالبا بنفسه كمبحث الاشكال و النظريات من الهندسة و نحو ذلك، فانه فى امثال هذه العلوم امكن دعوى وجود موضوع وحدانى للعلم بمبحوث فيه عن عوارضه

الذاتية فامكن من هذه الجهة دعوى كون امتيازها عن غيرها بميز موضوعاتها المتخالفة بنحو التباين او العموم والخصوص خصوصاً بعد كون غاياتها غالباً من سنخ واحد بملاحظة كونها عبارة عن استنباط حقايق الاشياء بلوازمها.

ولكن مثل هذه الجهة لا توجب جرى جميع العلوم على منوال واحد حتى مثل العلوم الأدبية والنقلية التي هي في تمام المعاكسة مع العلوم العقلية، لانها كما عرفت علاوة عن عدم تصور الموضوع الواحداني لها كانت غاياتها ايضاً في كمال الامتياز عن الآخر من حيث الاختلاف بحسب السنخ كما في حفظ الكلام عن الغلط في علم النحو، حيث انه سنخ غير مرتبط بحفظ الفكر عن الخطأ الذي هو الغرض في علم المنطق، وهكذا حفظ فعل المكلف وحفظ الاستنباط وغير ذلك.

بل ولئن تدبرت ترى بان الامر كذلك في العلوم العقلية ايضاً حيث ان غاياتها ايضاً مختلفة بحسب السنخ وان كان في بدوالنظري كونها من سنخ واحد.

وعلى ذلك فكان الحرئ الحقيق ان يقال في وجه تمايز العلوم بان ميزها انما هو من جهة الاغراض الداعية على تدوينها، لانه من جهة تمايز موضوعاتها، وان وحدة العلم وتعدده انما هو بلحاظ وحدة الغرض وتعدده، وعليه فتى كان الغرض والمهم واحدا كانت القواعد الدخيلة في ترتب ذلك الغرض باجمعه من مسائل علم واحد وكانت تفرد بالتدوين وان كانت متعددة موضوعاً ومحمولاً، كما انه لو كان الغرض والمهم متعددا يكون تكثر العلوم حسب تكثر الاغراض وعليه فلو اراد من هو بصدد تدوين العلم والقرن في علم العربية وكان غرضه الاطلاع على جميع خصوصيات الفاظ العرب مما يرجع الى مادة اللفظ وهيئته، فعند ذلك لابد بمقتضى ما ذكرنا من جعل العلوم العربية كلها علماً واحداً وان يفردها بالتدوين ايضاً، وان كان لغرضه ذلك جهات متعددة راجعة بعضها الى مادة الكلمة وبعضها الى هيئتها وبعضها الى هيئة الكلام، اذ حينئذ يكون البحث في كل جهة من تلك الجهات في الحقيقة باباً من ذلك العلم لا علماً مستقلاً، كما انه لو تعلق غرضه بالتكلم الصحيح من حيث خصوص الاعراب والبناء لابد وان يجعل النحو علماً برأسه في قبال الصرف ونحوه من العلوم العربية، وليس له جعل العلوم العربية كلها علماً واحداً، وهكذا الكلام في غيره من العلوم. فحينئذ لابد من ملاحظة سعة دائرة الغرض وضيقها في وحدة العلم وتعدده، وعليه ايضاً ربما تكون المسئلة الواحدة

مع وحدتها باعتبار دخلها في مهتين او ازيد من مسائل علمين او اكثر، فن جهة وفائها بهذا الغرض تكون من مسائل هذا العلم، كما انه من جهة اخرى تكون من مسائل علم آخر، كما انه ربما تكون المسائل المتعددة مع اختلافها وشتاتها بلحاظ دخلها في غرض واحد و مهم فارد من مسائل علم واحد.

و حينئذ فصح لنا بعد البيان المزبور دعوى ان تمايز العلوم بقول مطلق بتمايز الاغراض الداعية على تدوينها لا بتمايز موضوعاتها. ولئن أبيت من ذلك فلك ان تجعل العلوم صنفين صنف منها لا يكون امتيازها الا باغراضها كما في العلوم الادبية والنقلية، و صنف منها يكون امتيازها بتمايز موضوعاتها كما في كثير من العلوم العقلية من الفلسفية والرياضية، بناء على ما تقدم من امكان دعوى وجود موضوع وحداني فيها سار في موضوعات مسائلها بنحو كانت الخصوصيات المأخوذة فيها على فرضها من قبيل الجهات التعليلية لطرق العرض على ذات ذلك الموضوع الوحداني، لا جرى الجميع حتى الادبية و النقلية على منوال واحد و القول بان ميز العلوم كلية يميز موضوعاتها.

و عليه ايضا لا بد من التفرقة و التفصيل في العلوم ايضا في وجه نسبة موضوع العلم الى موضوعات مسائله بجعل النسبة بينها في مثل العلوم الرياضية بنحو الاتحاد و من قبيل نسبة الكل الى افراده و الطبيعي و مصاديقه، و في مثل العلوم الادبية و النقلية بنحو العينية و من قبيل نسبة الكل الى اجزائه، لا جرى جميع العلوم في ذلك على منوال واحد و القول بان النسبة بين موضوع العلم و موضوعات المسائل بقول مطلق على نحو الاتحاد كما في الكل و افراده و الطبيعي و مصاديقه، كما افاده في الكفاية. كيف و قد عرفت بانه في كثير من العلوم كالعلوم الادبية و النقلية و غيرها لا يكون الموضوع فيها الآ عبارة عن نفس موضوعات المسائل على شتاتها و اختلافها، بملاحظة عدم تصور موضوع وحداني فيها ولو معنويا بحيث يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية. و اما تلك الجهة من الوحدة الاعتبارية الطارية عليها من قبل وحدة الغرض القائم بالمجموع فهي كما عرفت غير مجدية فيما هو المقصود و المهم، لان موضوع العلم كما عرفوه عبارة: عما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية، و مثل هذه الجهة من الوحدة الاعتبارية الطارية لا تكاد تكون معروضة لعرض ولا مبحثا عنها في العلم عن عوارضها الذاتية، كما هو ظاهر.

فى شرح العرض الذاتى

و حيث اتضح لك ما شرحناه فى شرح موضوع العلم فلنعطف الكلام الى بيان العوارض الذاتية الواقعة فى كلماتهم فى تعريفهم موضوع العلوم بانه: ما يبحث فى العلم عن عوارضه الذاتية، حيث انه قد اختلف كلماتهم فى مقام شرح المراد من العرض الذاتى، فنقول و عليه التكلان:

ان توضيح المرام فى المقام يحتاج الى تمهيد مقدمة، وهى ان الاوصاف المنسوبة الى الشىء تارة يكون انتزاعها عن نفس ذات الشىء بلا جهة خارجية فى البين زائدة عن ذات الموصوف كما فى الأبيضة و الاسودية المنتزعتين عن البياض و السواد و كالموجودة المنتزعة عن الوجود، و اخرى يكون انتزاعها عن جهة خارجة عن ذات الموصوف. و على الاخير فتارة يكون اتصاف الموصوف بالوصف من جهة اقتضاء ذاته كما فى توصيف العقل بالمدركية و الانسان بقوة الضحك و التمتع، و اخرى يكون ذلك باقتضاء امر خارجى على نحو السببية و العلية المعتبر عنه باصطلاح الاصول بالمقتضى او على نحو الشرطية بلا اقتضاء لذلك فى نفسه كما فى حركة اليد لحركة المفتاح و كالمجاورة فى عروض الحرارة من النار للماء. و على الاخير فتارة لا يكون ذلك الامر الخارجى بنفسه معروضا لذلك العرض اصلا بل و انما كان شأنه مجرد السببية لعروض الوصف و العرض على الشىء كما فى نحو المجاورة للنار الموجبة لعروض الحرارة على الماء مستقلا، و مثله كلية الجهات التعليلية الموجبة لعروض الوصف على شىء و اتصافه به كالفاعلية و المفعولية و نحوهما فى عروض الرفع و النصب على ذات الكلمة، و اخرى بعكس ذلك بان كان الامر الخارجى - و هو الواسطة - بنفسه معروضا للعرض. و على الاخير فتارة يكون ذوالواسطة ايضا معروضا للعرض المزبور ولو ضمنا كما فى خواص النوع فانه فى مثل ذلك يكون العرض المزبور عارضا للجنس ايضا غايته بنحو الضمنية لا الاستقلالية، و من ذلك ايضا كلية الاعراض الثابتة للعناوين بخصوصيات تقيدية نظير الوجوب العارض للصلاة بخصوصية عنوانها، و هكذا غيرها، فان مثل ذلك ملازم لعروض العرض و هو الوجوب لفعل المكلف الذى هو بمنزلة الجنس ولو ضمنا لا استقلالا، و اخرى يكون تمام

المعروض للعرض و الوصف حقيقة هو الواسطة بلا عروضه لذى الواسطة اصلا ولو بنحو الضمنية، كما في الخواص المترتبة العارضة على الفصول بالنسبة الى جنسها، كالمدركية للكليات و للامور الغريبة، حيث ان تمام المعروض لها حينئذ انما هي جهة الفصلية خاصة دون جهة الجنسية ولو بنحو الضمنية. و ذلك ايضا تارة على نحو يكون الوصف قابلا للحمل على ذى الواسطة ولو بتبع حمل الواسطة عليه كما في المثال المتقدم في الخواص العارضة على الفصول بالنسبة الى الجنس، حيث ان مثل المدركية و ان لم تكن بالدقة حقيقة عارضة على الجنس بل كان تمام المعروض لها هي جهة الفصلية التي هي اجنبية عن جهة الجنسية مع ما كان بينهما من الاتحاد في الوجود و عدم تحصيله الا بالفصل، و لكنه بملاحظة قابلية الفصل الذى هو الواسطة للحمل على الجنس صح بهذا الاعتبار حمل خواصه عليه ايضا في مثل قولك: بعض الحيوان مدرك للكليات، و من ذلك ايضا حل الضحك و التعجب على الحيوان بناء على كونها من خواص فصله، حيث ان صحة حملها على الحيوان في قولك: بعض الحيوان ضاحك او متعجب انما هو بتبع حمل فصله عليه، و الا فلا يكون جهة الجنسية و الحيوانية معروضة لها ولو على وجه الضمنية بوجه اصلا، و اخرى على نحو لا يكون قابلا للحمل على ذى الواسطة نظراً الى عدم قابلية الواسطة المعروضة للوصف للحمل على ذهابها، و ذلك كما في السرعة و البطؤ العارضين على الحركة العارضة للجسم، و كالاتقامة و الانحناء العارضين للخط القائم بالجنس، فان الوصف في الامثلة المزبورة علاوة عن عدم عروضها على ذى الواسطة لا يكون قابلا للحمل عليه ايضا نظراً الى عدم صحة حمل الواسطة عليه، حيث لا يقال الجسم حركة او خط، فكما لا يصح القول حينئذ بان الجسم حركة او خط لا يصح القول ايضا بانه سرعة او بطؤ.

وحيثما عرفت هذه فنقول: انه لا اشكال حسب ما يستفاد من كلماتهم في شرح الاعراض الذاتية في دخول ما عدا الثلاثة الاخيرة في الاعراض الذاتية فان تخصيص العرض الذاتي بما كان مقتضى للعروض فيه هو نفس ذات الشيء بلا واسطة لا في الثبوت ولا في العروض او تعميمه بما يعم ذلك و ما يحتاج الى الواسطة في الثبوت بالمعنى الذى ذكرناه دون الواسطة في العروض، مع انه بعيد غايته، بنا في ما هو المصرح به في كلماتهم من عموم المراد من العرض الذاتي لما يحتاج الى الواسطة في العروض ايضا بنحو الجهة التعليلية الموجبة لعروض الوصف على نفس الذات مستقلا و اتصافها به

حقيقة كالمجاورة للنار بالنسبة الى عروض الحرارة للماء و كالفاعلية و المفعولية الموجبة لعروض الرفع على ذات الكلمة. و حينئذ فلا اشكال فى دخول ذلك ايضا فى المراد من العرض الذاتى المبحوث عنه فى العلم.

كما لا اشكال ايضا فى خروج القسم الأخير من الاقسام الثلاثة الاخيرة عن العرض الذاتى و دخوله فى الاعراض الغريبة و هو ما كان تمام المعروض له مستقلا هو الواسطة دون ذىها مع عدم قابليته للحمل على ذى الواسطة ايضا، كما مثلنا به فى مثال السرعة و البطؤ العارضين للحركة العارضة على الجسم، و الانحناء و الاستقامة العارضين على الخط القائم بالجنس، فان مثل هذه العوارض كما عرفت مع عدم عروضها على ذى الواسطة لا تكون قابلة للحمل عليه ايضا.

نعم إنما الكلام والاشكال فى القسمين الاولين من الاقسام الثلاثة الاخيرة فى كونها من الاعراض الذاتية او الغريبة، و هما صورة كون العروض على الواسطة مستقلا و على ذىها ضمنا، كالاعراض الثابتة للعناوين بخصوصيات تقييدية و كالعوارض الثابتة للنوع بالقياس الى الجنس، و صورة كون العروض حقيقة و بالدقة على الواسطة دون ذىها ولو على نحوالضمنية مع قابلية حمل الوصف على ذى الواسطة و لو بتبع حل الواسطة عليه، كما مثلنا له بالخواص المترتبة العارضة على الفصول بالنسبة الى الجنس كالمدركية للكليات. و مبنى الاشكال فيها انما هو من جهة عدم تنقيح المراد من العرض الذاتى و ان المدار فى كون شىء عرضاً ذاتياً هل على مجرد اتحاد معروض العارض مع ذى الواسطة و صحة حل العرض عليه بالحمل الشائع الصناعى و لولا يكون ذو الواسطة الذى يحمل عليه العرض معروضاً له حقيقة بل كان تمام المعروض له هو الواسطة، او انه لابد من كون العرض ثابتاً له حقيقةً و بالدقة و على نحو الاستقلال؟ فعلى الاول يدخل القسمان الاولان من الاقسام الثلاثة الاخيرة ايضا فى العرض الذاتى، بخلافه على الثانى فانه يدخلان حينئذ فى الاعراض الغريبة.

و لكن الذى يظهر من جملة-كصاحب الاسفار وغيره-دخولها فى الاعراض الغريبة حيث قال فيما حكى عنه فى مقام تميز الاعراض الغريبة عن الذاتية ما مضمونه: ان كل عرض ثابت لنوع متخصص الاستعداد من غير ناحية هذا العرض فهو من الاعراض الغريبة المبحوث عنها فى علم آخر يكون هذا النوع موضوعه و كل عرض ثابت لشىء

بنحو يكون هذا العرض موجبا لتخصّصه كالبحت عن استقامة الخط وانحنائه فهو من الاعراض الذاتية. ونحو كلام غيره بان الاعراض الثابتة لعناوين خاصة بخصوصيات متنوعة لابد وان يبحث عنها في علم يكون هذا العنوان الخاص موضوعه ولا يبحث في علم آخر يكون موضوعه عنواناً اعم من ذلك بنحو العموم والخصوص او الاطلاق والتقييد ونحو ذلك. فان مقتضى كلامهم هو عدم الاكتفاء في العرض الذاتي على مجرد عروض العارض على الشيء ولوضمنا كما في الاعراض الثابتة للنوع العارضة على الجنس ايضا بنحو الضمنية، ولازمه الاشكال في الاكتفاء بصرف صحة حمل العارض على الشيء بالحمل الحقيقي و صرف اتحاد معروض العرض و هي الواسطة وجوداً مع ذيها مع كون تمام المعروض للعرض مستقلا هي الواسطة بطريق اولي، فانه اذا كان الاعراض الثابتة للنوع و المقيد والخاص بالنسبة الى جنسه و مطلقه و عامه من الاعراض الغريبة مع صدق العروض فيها على الجنس و المطلق و العام بنحو الضمنية فكونها من الاعراض الغريبة في صورة عدم صدق العروض على ذي الواسطة ولوضمناً انما كان بطريق اولي.

و عليه يمكن ان يقال بدخول مثل هذه العوارض الثابتة للعناوين بجهات تقييدية كالاعراض الثابتة للنوع والمقيد بالنسبة الى جنسه و مطلقه و الاعراض الثابتة للفصل بالقياس الى جنسه في الاعراض الغريبة، و ان تمام المدار في العرض الذاتي للشيء هو كونه ثابتاً له دقة و على نحو الاستقلال ولو يجعل الخصوصيات المأخوذة فيه من الجهات التعليلية. كما عرفت في مثل الفاعلية لعروض الرفع على ذات الكلمة. لا من الجهات التقييدية الموجبة لتخصّص الموضوع بخصوصية متنوعة، من غير فرق بين ان يكون ثبوت العرض و الوصف له بلا واسطة امر خارجي او معها، ولا بين كون الامر الخارجى الذى هو الواسطة مساوياً او اعم او اخص. كما ان المدار في العرض الغريب انما هو على صحة سلب العارض حقيقة في مقام العروض و على نحو الاستقلال عن ذي الواسطة، كان تمام المعروض للعرض هو خصوص الواسطة ام لا بل كان ذوها ايضا معروضاً له على نحو الضمنية، كما في موارد كون الواسطة من الجهات التقييدية، من غير فرق فيه ايضا بين كون الواسطة التي هي من الجهات التقييدية مساوية او اعم او اخص. فعلى جميع التقادير مهما كان العرض قائماً حقيقة بالواسطة كان نسبته الى ذي الواسطة من

الاعراض الغريبة.

وحينئذ فعلى كل تقدير لا مجال للقول بالتفصيل بين كون الواسطة مساوية وبين كونها اعمّ او اخصّ بل لابد من ملاحظة كون الواسطة من الجهات التعليلية الموجبة لعروض الشيء على شيء او من الجهات التقييدية الموجبة لصحة سلب العروض على نحو الاستقلال عن الجامع بينها، فعلى الاول يكون العرض المنسوب الى الشيء من الاعراض الذاتية وعلى الثاني يكون من الاعراض الغريبة لذلك الشيء.

وبذلك ربّما ظهر ايضا دفع ما ربما يتوهم من الاشكال: بان موضوع المسائل بالقياس الى موضوع العلم انما كان من قبيل النوع والجنس والمقيد والمطلق فعلى القول بكون العرض الثابت للنوع بالنسبة الى جنسه عرضا غريباً يلزم كونها من الاعراض الغريبة لا الذاتية مع انه ليس كذلك قطعاً. اذ نقول: بانه كذلك فيما لو كانت الخصوصيات المأخوذة في موضوعات المسائل من قبيل الجهات التقييدية الدخيلة في العروض كى تكون المسئلة بذلك بالنسبة الى موضوع العلم من قبيل النوع بالنسبة الى جنسه، ولكنه ليس الامر كذلك بل وانما كانت الخصوصيات المأخوذة فيها من قبيل الجهات التعليلية نظير الفاعلية والمفعولية الموجبة لطرؤ الرفع والنصب على ذات الكلمة، ومعها فيخرج موضوع المسائل عن النوعية. ثم ان ذلك ايضا في صورة تخريج موضوع وحداني للعلم والآفع عدم تخريج الموضوع الوحداني - كما في العلوم العربية والثقيلة وغيرها كما عرفت - فلا يضّر ايضاً جهة كون الخصوصية المأخوذة في موضوع المسئلة من الجهات التقييدية في كون العرض عرضاً ذاتياً، اذ حينئذ ليس هناك موضوع وحداني للعلم كى يحجى الاشكال المزبور، وانما كان الموضوع فيه عبارة عن نفس موضوعات المسائل على شتاتها واختلافها، وفي مثله لابد من ملاحظة شخص المحمول في كل قضية قضية بالنسبة الى شخص الموضوع في تلك القضية في ثبوته حقيقة وبالذقة على الاستقلال لشخص ذاك الموضوع ام لا، وعليه فلا يشكل علينا في مثل الوجوب العارض للصلوة التي هي فعل المكلف بخصوصية عنوانها، بل وانما الاشكال على القول بتخريج الموضوع الوحداني بين موضوعات المسائل وجعل موضوع الفقه عبارة عن نفس فعل المكلف، فانه عليه يكون نسبة الفعل الى عنوان الصلوة من قبيل نسبة الجنس الى نوعه فيتوجّه الاشكال حينئذ من جهة عدم كون الموضوع الذى هو فعل المكلف مستقلاً في مقام المعروضية للوجوب، من جهة ما هو المفروض من كون

معروض تلك الاحكام انما هو فعل المكلف بما هو متخصص بخصوصية عنوان الصلوتية و الحجية و الغصبية و نحوها، و ان جهة الصلوتية و الحجية ايضا كانت تحت الحكم. و من ذلك ظهر انه لا يجديده ايضا ضمّ حيثية الاقتضاء و التخيير، اذ نقول: بانه ان اريد بذلك اقتضاء الفعل مستقلا ففساده واضح من جهة بداهة مدخلية خصوصية عنوان الصلوتية و الحجية و الغصبية و نحوها لعروض الوجوب او الحرمة، و ان اريد به اقتضائه ولو بنحو الضمنية فغير مثمر، اذ يعود حينئذ الاشكال المزبور من لزوم كون العرض بالنسبة الى الجامع في ضمن العناوين الخاصة و هو ذات فعل المكلف من العوارض الغريبة. و اما الالتزام بكفاية مجرد كون الشيء معروضا للعرض ولو لا بنحو الاستقلال بل بنحو الضمنية في كونه عرضا ذاتيا له، فع ان مناف لما هو المصرح به في كلماتهم من كون مثله من العرض الغريب، يلزمه ادخال مسائل العلوم السافلة في العلوم العالية التي يكون موضوعها من قبيل الجنس و المطلق بالنسبة الى موضوع علم السافل، كما في علم الهندسة الذي يكون الموضوع فيه و هو المقدار من قبيل الجنس للجسم التعليمي الذي هو موضوع علم المجسمات. فن ذلك لا بد من جعل العنوان المزبور من العناوين المشيرة الى العناوين الخاصة التي هي موضوعات المسائل، و معه فيخرج عن الوحدة و ينطبق على ما ذكرناه.

في تعريف علم الاصول و بيان موضوعه

ثم انه بعد ما اتضح ما ذكرناه نقول: بأن فنّ الاصول بعد ان كان عبارة عن جملة من القواعد الخاصة الوافية بغرض مخصوص كان من جملة العلوم، و ان موضوعه ايضا عبارة عن نفس موضوعات مسائله على اختلافها و شتاتها، من دون احتياج الى اتعاب النفس في تخريج الموضوع الواحداني له، خصوصا بعد ما يرى من عدم الطريق الى كشف الجامع الواحداني المعنوي بينها بعد فرض كون الغرض ذا جهات عديدة، بل و عدم امكانه ايضا مع رجوع مسائل الاصول الى صنفين: صنف لو حظ فيها الحكاية و الكشف عن الواقع و هو الامارات، و صنف لو حظ فيه عدم الارائة و حيث السترة للواقع و هو الاصول، من جهة ما عرفت من عدم تصوّر جامع ذاتي بين هذين الصنفين باعتبار رجوعه الى الجامع بين النقيضين.

كعدم الاحتياج ايضاً الى اتعاب النفس بجعل الموضوع فيه عبارة عن عناوين متعددة: تارة الأدلة الاربعة فارغاً عن دليليتها كما عن القوانين، واخرى ذوات الأدلة الاربعة كما عن الفصول «قدس سره» كى يورد على الاول بلزوم خروج كثير من مهمات المسائل الاصولية كمبحث حجية الكتاب و حجية الخبر الواحد، و على الثانى بلزوم خروج مباحث الالفاظ طرّاً كالمبحث عن ان الامر للوجوب و البحث عن العموم والخصوص و المطلق و المقيد و المفهوم والمنطوق ايضاً، بل و خروج مبحث حجية خبر الواحد ايضاً، نظراً الى عدم كون البحث المزبور عن كون الامر حقيقة في الوجوب و النهى في الحرمة و عن العموم و الخصوص عن الاوامر و العمومات الواردة في الكتاب و السنة، و عدم كون البحث عن حجية خبر الواحد بحثاً عن حال السنة الواقعية التى هى قول المعصوم و فعله و تقريره. و ارجاعه الى البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد كثبوتها بالمتواتر غير مفيد، من جهة أنّ البحث عن ثبوتها حقيقة ليس من عوارضها واما تعبداً فن عوارض مشكوكها لامن عوارض السنة الواقعية.

كما انه لا وجه ايضاً لاتعاب النفس في تخريج الجامع الوجداني بين مسائله ببعض التكاليفات. و لئن ابيت الآ من لزوم جامع في البين بين المسائل ولو بنحو المشيئة لكان الاولى هو ان يقال: بانه القواعد الخاصة الواقعة في طريق استكشاف الوظائف الكلية العملية شرعية كانت ام عقلية، لان ذلك هو المناسب ايضاً لما هو الغرض الباعث على تدوينها، و هو استنباط الاحكام و الوظائف الفعلية.

و من ذلك البيان ظهر الحال في تعريفه ايضاً و انه لا وجه لما هو المعروف من تعريفه: بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية، و ذلك لما فيه من الخلل من جهات: تارة من جهة اخذ العلم في تعريفه مع ان العلم والفن كما عرفت عبارة عن نفس القواعد الواقعية الوافية بغرض مخصوص دون العلم والتصديق بهابشهادة صحة اضافة العلم اليها تارة و الجهل اخرى في قولك فلان عالم بالاصول و فلان جاهل به. و اخرى من جهة لفظ الاستنباط الظاهر في ارادة وقوع القواعد واسطة لاثبات الواقع و سببا للعلم به، فانه حينئذ يلزمه خروج الاصول العملية كالاستصحاب و اصاله البرائة و نحوها عن مسائل الاصول مع انها من اهمّ مسائله، من جهة ان مضمون هذه الامور لا يكون الا احكاماً ظاهرة منطبقة على مواردها، و قضية الاستنباط فيها انما كان عبارة عن مقام تطبيقها

على مواردها بعد الفحص عن الدليل الاجتهادى و اليأس عنه، و اين ذلك و مقام وقوعها طريقا و واسطة لاثبات الحكم الشرعى . نعم نفس تلك القواعد تكون مضامينها احكاماً كلية ظاهرية مستنبطة من الامارات الحاكية عن الواقع كالاحكام الفرعية، و لكن ذلك غير مرتبط بمقام تطبيقها على الموارد في مقام العمل، بل و يلزمه ايضا خروج الامارات كخبر الواحد و نحوه بناء على القول بكون مفاد دليل الحجة فيها هو تنزيل المؤدى و جعل المماثل في الظاهر، فانه على هذا القول ايضا يلزم خروج الامارات عن مسائل الاصول بلحاظ عدم وقوعها في مقام تشكيل القياس وسطاً لاثبات الحكم الشرعى، نعم بناء على القول بتتميم الكشف كما هو المختار يدخل مبحث الامارات في التعريف المزبور لوقوعها حينئذ وسطاً لاثبات الحكم الشرعى، حيث تقع وسطاً في القياس، فيقال: ان هذا مما قام على وجوبه خبر الواحد و كل ما هو كذلك فهو منكشف - بحكم الشارع بكونه كاشفاً - فهذا منكشف، فتكون حينئذ من القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية.

و ثالثة من حيث التقييد بالشرعية، اذ يخرج حينئذ كثير من المسائل الاصولية ايضا كالبراءة و الاشتغال العقلين و مسألة الظن في حال الانسداد على تقرير الحكومة، كما هو ظاهر.

و من ذلك البيان ظهر الحال في غيره من التعاريف الأخر التي افادوها في المقام في ميزان كون المسئلة اصولية، ككونها مما يتعلق بالعمل مع الواسطة في قبال المسائل الفقهية التي تعلقها بالعمل كان بلا واسطة. و ذلك لخروج المسائل العملية الاصولية ايضا على هذا الميزان بلحاظ تعلقها بالعمل بلا واسطة بانطباقها على مواردها.

و بالجملة نقول: بان القواعد المبحوث عنها في الاصول حينئذ كانت على صنفين: صنف منها لو حظ فيها جهة الكشف و الحكاية عن الواقع كشفاً تاماً او ناقصاً و كان شأنها الوقوع في طريق استنباط الاحكام كالاشارات، و صنف آخر منها لو حظ فيها حيث السترة و عدم الكشف و الحكاية عن الواقع و كان مما ينتهى اليها الفقيه في مقام العمل عند تحيّر وجهه بالواقع كالقواعد العملية من نحو الاستصحاب و غيره، و كان الصنفان كل واحد منهما دخیلاً في الغرض الخاص الداعى على تدوين العلم و جمع قواعده، فلا جرم كان الحرى الحقيق هو تعريفه بما ذكرنا: بانه القواعد الخاصة التي تعمل في استخراج الاحكام الكلية الالهية او الوظائف العملية الفعلية عقلية كانت ام شرعية،

ولو يجعل نتيجتها كبرى القياس في استنتاج الحكم الشرعى الواقعى (كما في قولك: هذا ما اخبر العادل بوجوبه واقعا و كَلَمَّا كان كذلك فهو واجب كذلك) او الحكم الشرعى الظاهرى (كقولك بعد اثبات حجية الاستصحاب: هذا مما علم بوجوبه او حرمة سابقا و شك لا حقاً في وجوبه او حرمة و كَلَمَّا كان كذلك فهو واجب في الظاهر و لا ينقض اليقين به بالشك فيه) او حكماً عقلياً (كقولك: هذا مما لم يرد عليه نصّ و لا بيان و كَلَمَّا كان كذلك فهو مما لا حرج في فعله و تركه عقلا او يجب فيه الاحتياط او يتخير بين الامرين) نعم على هذا التعريف ينبغي التقييد بعدم اختصاصها بباب دون باب من ابواب الفقه ليخرج مثل قاعدة الطهارة عن التعريف المزبور و تدخل في مسائل الفقه بلحاظ عدم سريانها في جميع ابواب الفقه.

و لعله اليه ايضاً يرجع سائر التعاريف كتعريف الشيخ (قدس سره) المسئلة الاصولية بما يكون امر تطبيقه مخصوصاً بالمجتهد و لا يشترك فيه المقلد، قبال المسئلة الفقهية التى يكون تطبيقها على الموارد مشتركاً بين المجتهد و المقلد. فلا يرد عليه حينئذ بمثل قاعدة الطهارة التى هى من المسائل الفقهية فى الشبهات الحكمية و مسئلة الشرط المخالف للكتاب و السنة التى هى ايضا من المسائل الفقهية، بتقريب انها مع كونها من المسائل الفقهية لاشبهه فى أنّ تطبيقها على مواردّها لا يكون الاّ من وظائف المجتهد خاصة، بملاحظة اشتراط الاول بالفحص و الثانى بمعرفة الكتاب و السنة لكى يتميز بها كون الشرط مخالفاً للكتاب و السنة او غير مخالف لهما، و لا سبيل فى ذلك للعامى الذى لا يعرف ظواهر الكتاب و السنة. و هكذا غيره من التعاريف الأخر كتعريفه: بانه صناعة يقتدر بها على استنباط الاحكام الفرعية و نحوه، فان هذه التعاريف جميعها راجعة الى امر واحد و لكل منها جهة مناسبة مع تلك القواعد «فكل الى ذاك الجمال يشير» و حينئذ فلا ينبغي النقض و الابرام من جهة الطرد و العكس فى مثل هذه التعاريف.

نعم بقى فى المقام اشكال يرد على ما ذكرنا من التعريف بل و على غيره من التعاريف الأخر ايضاً فينبغى التعرّض له و لدفعه، و محصل الاشكال: هو ان ميزان كون المسئلة اصولية- على ما عرّف من وقوع نتيجتها كبرى القياس- ان كان على وقوعها فى طريق الاستنباط المزبور بلا واسطة فيلزّمه خروج مباحث الالفاظ طرّاً- كمبحث الامر و النهى و العام و الخاص و المطلق و المقيد و المفهوم و المنطوق و نحوها مما شأنها اثبات

الوضع والظهور- من مسائل الاصول، من جهة وضوح ان نتيجة هذه المباحث لا تكون الا تعيين الظهور واثبات كون الشيء ظاهراً في كذا، كظهور حياة الامر في الوجوب وظهور النهي في الحرمة مثلاً و العام والخاص والمطلق والمقيد في كذا وكذا، ومن المعلوم حينئذ ان مثل هذه لا يكاد يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي بتشكيل قياس واحد بل يحتاج في مقام انتاج الحكم الشرعي الى تشكيل قياسين يكون نتيجة احدهما صغرى لكبرى القياس الآخر، بان نقول في القياس الاول: هذا امر وكل امر ظاهر في الوجوب فهذا ظاهر في الوجوب، ثم نجعل هذه النتيجة صغرى لكبرى في قياس آخر، ونقول في القياس الثاني: هذا ظاهر وكل ظاهر يجب التعبد به والعمل على طبقه بمقتضى مادّة على وجوب الاخذ بكل ظاهر. وهذا بخلافه في مسألة حجية خبر الواحد ونحوها فانه فيها لا يحتاج الا الى تشكيل قياس واحد بقولك: هذا مما اخبر العادل بوجوبه او حرمة و كلما كان كذلك يجب الاخذ به والتعبد بمضمونه فهذا يجب الاخذ به والتعبد بمضمونه. وان كان ميزان كون المسئلة اصولية على وقوعها في طريق الاستنباط ولومع الواسطة فاعليه و ان اندفع الاشكال المتقدم الآ انه يتوجه عليه بلزوم دخول مسائل كثيرة من العلوم الادبية - كالصرف والنحو واللغة و مسائل علم الرجال- في المسائل الاصولية، بملاحظة وقوع نتيجتها بالآخرة في طريق الاستنباط، وهذا كما ترى، مع ان ديدنهم على اخراج مسائل المشتقّ ونحوها عن المسائل من حيث جعلهم اول المباحث مباحث الامر والنهي، فيبقى حينئذ سؤال الفرق بين هذه المسئلة وبين مسألة الأمر والنهي و العام والخاص الخ.

وحاصل الدفع هو انّا نختار الشق الثاني ومع ذلك نلتزم بخروج الامور المزبورة عن مسائل الاصول، وذلك اما اولاً فلوضوح ان المهم والمقصود في العلوم الادبية كالنحو والصرف ليس هو اثبات الظهور للكلمة والكلام بل و انما المهم فيها انما هو اثبات كون الفاعل مرفوعاً والمفعول منصوباً في ظرف الفراغ عن فاعلية الفاعل ومفعولية المفعول، و اين ذلك ومثل مباحث الأمر والنهي و العام والخاص المتكفلة لاحراز الظهور في الكلمة والكلام؟ و ثانياً على فرض ان المقصود في العلوم الادبية ايضاً احراز الظهور في شيء كظهور المرفوع في الفاعلية والمنصوب في المفعولية، نقول بان غاية ما يقتضيه ذلك حينئذ انما هو وقوع نتيجتها في طريق استنباط موضوعات الأحكام لانفسها، والمسائل الاصولية انما كانت عبارة عن القواعد الواقعة في طريق استنباط نفس الاحكام الشرعية العملية

فيخرج حينئذ ايضا مسائل العلوم الادبية كالنحو والصرف بل اللغة ايضاً. وتوهم استلزامه لخروج مثل مباحث العام والخاص ايضاً مدفوع بانها وان لم تكن واقعة في طريق استنباط ذات الحكم الشرعى الا انها باعتبار تكفلها لاثبات كيفية تعلق الحكم بموضوعه كانت داخلية في مسائل الاصول، كما هو الشأن ايضاً في مبحث المفهوم والمنطوق حيث ان دخوله باعتبار تكفله لبيان اناطة سنخ الحكم بشيء الذى هو في الحقيقة من انحاء وجود الحكم وثبوته، وهذا بخلاف المسائل الادبية فانها محضة لاثبات موضوع الحكم بلا نظر فيها الى كيفية تعلق الحكم اصلاً. ومن ذلك البيان ظهر وجه خروج المشتقات ايضاً عن مسائل الاصول، حيث ان خروجها ايضاً انما هو بلحاظ عدم تكفلها الا لاحراز موضوع الحكم وانه خصوص المتلبس الفعلى او الأعم، لانفسه لا بذاته ولا بكيفية تعلقه بموضوعه.

نعم يبقى الاشكال حينئذ في خروج مسائل علم الرجال عن مسائل الاصول مع انها كمبحث دلالة الالفاظ واقعة في طريق استنباط الحكم الشرعى ولو بالواسطة من كون السند موثقاً به في شمول دليل التعبد له، ويمكن الاعتذار عنه بان عدم تدوينهم اياها في الاصول حينئذ انما هو من جهة كثرة مسائلها الموجبة لافرادها بالتدوين وجعلها علماً مخصوصاً موسوماً باسم مخصوص مستقلاً عن الاصول، فتدبر.

الأمر الثاني في الوضع

فنقول: انه بعد ما لم تكن العلاقة والارتباط التى بين الالفاظ ومعانيها ذاتية محضة بنحو يعرفها كل احد، يبقى الكلام في ان لها اى للالفاظ نحو مناسبة لمعانيها توجب وضعها لمعانيها بحسب الارتكاز وان لم يلتفت الواضع تفصيلاً الى تلك المناسبة، ام لا؟ بل تمام العلاقة والارتباط بينهما كانت حاصلة بالجعل وبوضع الواضع بعد ان لم تكن بينهما علاقة وارتباط اصلاً حيث ان فيه وجهين: قد يقال بالاول وان الواضع حينئذ يجعل لفظاً لمعنى فانما هو من جهة الهام البارى «عز اسم» اياه بل ومن ذلك ايضاً انكر استناد الجعل الى المخلوقين فقال: بان الجاعل والواضع في الالفاظ انما هو البارى «عز اسم» وانه سبحانه وتعالى يلهم كل طائفة ان يتلفظوا عند ابراز مقاصدهم بالفاظ خاصة مناسبة

لمعانيها حسب جعله سبحانه، و استدل ايضاً على مرامه من عدم كون تلك العلاقة و الارتباط التي بين الالفاظ و معانيها مستندة الى جعل المخلوق و وضعه بامرين: احدهما خلق التواريخ عن ذكره، فانه لو كان الامر كذلك لكان اللازم بحسب العادة ذكره في التواريخ بان الواضع للغة العرب كان هو شخص كذا كي عرب بن قحطان كما قيل، و ان الواضع للغة الفرس كان شخص كذا و هكذا بقية اللغات، لان ذلك من الأمور المهمة التي لا يمكن الغفلة عنها عادة، مع انه لم يرد في تاريخ ان واضع لغة العرب هو شخص كذا و واضع لغة الفرس كان شخص كذا، و حينئذ فخلو التواريخ عن ذكر هذه القضية دليل عدم استناد وضع الالفاظ الى احد من المخلوقين.

و ثانيها من جهة عدم تناهي المعاني و الالفاظ حيث ان عدم تناهيها يقتضى بعد استناد وضعها الى المخلوقين بل امتناعه، كما هو ظاهر عند من امعن النظر وانصف.

اقول: و فيه ما لا يخفى، اذ نقول بانه لو فرض من اول خلقة آدم (على نبينا و آله و عليه السلام) الى زماننا هذا كل طائفة قد وضعوا جملة من الالفاظ لجملة من المعاني المتداولة بينهم على قدر ابتلائهم بها في اظهار ما في ضمائرهم الى ان انتهى الأمر الى زماننا الذي قد كثر فيه اللغات و كثرت الالفاظ و المعاني، فأتى محذور عادى او عقلى يترتب عليه؟ فهل تقول في مثل ذلك بلزوم ضبطه في التواريخ او تقول بانه من الممتنع العادي وضع الالفاظ الكثيرة الغير المتناهية لمعاني كذلك بمرور الدهور و الازمنة الكثيرة من طوائف كثيرة؟ نعم انما يتم ما ذكر فيا لو كان المدعى وضع شخص واحد او شخصين في كل لغة وضع الالفاظ المستعملة فيها في معانيها، ولكنه لم يدعه احد كذلك حتى يرد عليه المحذور المزبور، بل و انما المقصود من ذلك انما هو استناد وضع الالفاظ في اللغات الى الواضعين ولو على نحو التدرج بحسب مرور الدهور و الازمنة بوضع كل طائفة من لدن زمان آدم الى زماننا جملة من الالفاظ لجملة من المعاني التي دار عليها ابتلائهم، كما نشاهد ذلك بالعيان و الوجدان من وجود كثير من المعاني و الالفاظ المستحدثة في زماننا التي لا يكون لها في سالف الزمان عين و لا اثر، كما في كثير من الجوهريات و الآلات، و من المعلوم انه لو ادعاه القائل باستناد الوضع الى المخلوقين لا يتوجه عليه شيء من المحذورين.

ثم انه نقول: على قولك «بان البارئ عز اسمه هو الواضع و انه يلهم المستعملين في مقام اظهار ما في ضمائرهم» بانه هل تجد من نفسك عند تسميتك ولدك انه اوحى الله تعالى

اليك او نزل اليك جبرئيل ان سمّه بكذا ام لا بل انت تضع له اسماً من الاسامى وانت الجاعل للعلاقة والارتباط بجعلك اللفظة اسماً له بعد ان لم تكن بينها علاقة وارتباط؟ لا يقال: بانه كيف ذلك مع أنّه لولا قضية المناسبة الذاتية بينها الحاصلة من تخصيص الهسى يكون تخصيص لفظ خاص من بين الالفاظ للمعنى الملحوظ ترجيحاً بلا مرجح، فأنّه يقال: يكفى في الترجيح انسباق اللفظ الى الذهن من بين الالفاظ عند ارادة الوضع ولو من جهة اقتضاء استعداده للوجود في عالم الذّهن، حيث انه موجب لتخصيصه بالمعنى الملحوظ من بين الالفاظ، ففي الحقيقة ما هو الموجب لتخصيص لفظ من بين الالفاظ لمعنى من بين المعانى انما هو قضية تقارنهما للوجود في عالم الذّهن، ومن المعلوم انه في ذلك لا يحتاج في تخصيص أحدهما بالآخر الى جهة مناسبة ذاتية بينهما، كما لا يخفى.

في تعريف الوضع:

ثم أنّه مما ذكرنا ظهر حال حقيقة الوضع وانه عبارة عن نحو اضافة واختصاص خاص توجب قابلية اللفظ للمعنى وفنائه فيه فناء المرأة في المرئى بحيث يصير اللفظ مغفولاً عنه وبقائه كان المعنى هو الملقى بلا توسيط امر في البين، لا انه من قبيل اختصاص الامارة لذيها كما في النصب الموضوعة في الطريق للدلالة على وجود الفرسخ، كيف و لازمه ان يكون انتقال الذهن الى المعنى عند سماع اللفظ من شئون الانتقال الى اللفظ و لازمه كون انتقال الذّهن الى اللفظ في عرض الانتقال الى المعنى بحيث كان في الذّهن انتقالان عرضيان: انتقال الى اللفظ وانتقال منه بواسطة الملازمة الى المعنى نظير الانتقال من الدخان الى وجود النار، مع ان ذلك كما ترى مما يحكم بفساده بداهة الوجدان، ضرورة وضوح انه بقاء اللفظ لا يكاد في الذهن الا انتقال واحد الى المعنى بلا التفات الى شخص اللفظ الملقى بنحو كان المعنى بنفسه قد القى بلا توسيط لفظ، كما هو الشأن في الكتابة ايضاً فان الناظر فيها بمقتضى الارتكاز لا يرى الا نفس المعنى بلا التفات في هذا النظر الى حيث نقوش الكتابة تفصيلاً، ومن المعلوم انه لا يكون الوجه في ذلك الاجهة شدة العلاقة و الارتباط بينها التي اوجبت قابلية اللفظ للمعنى وفنائه فيه. ومن جهة هذا الفناء ايضاً ترى بانه قد يسرى الى المعنى ما لللفظ من التعقيد مع ان المعنى لا يكون

فيه تعقيد واما التعقيد للفظ، كما انه قد يكون بالعكس فيسرى الى اللفظ ما للمعنى من الحسن والقبح، فيرى اللفظ قبيحاً وحسناً مع ان اللفظ لا يكون فيه حسن ولا قبح واما الحسن والقبح للمعنى، كما هو واضح.

كما انه من التأمل فيما ذكرنا ظهر ايضاً انه ليست تلك العلاقة والارتباط الخاص من سنخ الاضافات الخارجية التي توجب احداث هيئة خارجية كهئية السريرية الحاصلة من ضمّ الاخشاب بعضها ببعض على كيفية خاصة و كالفوقية والتحتية والتقابل ونحوها من الاضافات والهيئات القائمة بالأمور الخارجية التي كان الخارج ظرفاً لنفسها ولولا لوجودها، ولا من سنخ الاعتباريات التي لا يكون صقعها الاّ الذهن كما في النسب بين الاجزاء التحليلية في المركبات العقلية في مثل الأنسان والحيوان الناطق، بل واما هي متوسطة بين هاتين، فكانت نسخها من قبيل الاعتباريات التي كان الخارج موطن منشأ اعتبارها، كما نظيره في الملكية والزوجية ونحوهما من الاعتباريات ممّا لا يكون الخارج موطن نفسها بل موطن مصتحح اعتبارها من الانشاء القولى او الفعلى، ولكن مع ذلك لها واقعية بمعنى أنّ صقعها قبل وجود اللفظ في الخارج وان لا يكن الاّ الذهن الا انها بنحو ينال العقل خارجيتها عند وجود طرفها تبعاً لها بنحو القضية الحقيقية بانه لو وجد اللفظ وجد العلاقة والارتباط بينه وبين المعنى نظير الملازمات كالملازمة بين النار والحرارة، فكما أنّ صقع هذه الملازمة قبل وجود النار في الخارج لا يكون الاّ الذهن وبوجود النار وتحققها تصير الملازمة تبعاً لوجود طرفها خارجية، كذلك تلك العلاقة والارتباط الخاص بين اللفظ والمعنى، فإنّ العلة الحاصلة بينها بالجعل لما كانت بين الطبيعتين، يعنى طبيعة اللفظ وطبيعة المعنى، فقبل وجود طرفها خارجاً لا يكون صقعها الاّ الذهن ولكن بعد وجود طرفها تبعاً لتعالها تصير الملازمة بينها ايضاً خارجية فكلاً وجد اللفظ في الخارج يتحقق العلاقة والارتباط بينه وبين المعنى، ويكفى في خارجيتها كون الخارج ظرفاً لمنشأ انتزاعها. وبالجملة المقصود من هذا التطويل هو بيان ان هذا النحو من الاضافة والارتباط ممّا لها واقعية في نفسها وانها لا تكون من سنخ الاعتباريات المحضة التي لا يكون صقعها الاّ الذهن ولا كان الخارج ظرفاً لمنشأ اعتبارها، ولا من سنخ الاضافات الخارجية الموجبة لاحداث هيئة في الخارج، بل واما هي متوسطة بين هاتين فلها واقعية يعتبرها العقل عن منشأ صحيح خارجي، ولئن ابيت عن تسميتك هذه اضافة وتقول بأنّ

المصطلح منها هي الاضافات المغيرة للهيئة في الخارج فسمّھا بالاضافة النحوية او غيرها مما شئت، اذ لا مشاحة في الاسم بعد وضوح المعنى.

وكيف كان فبعد ما عرفت ذلك نقول: بانه لا شبهة في ان مثل هذا النحو من الاضافات النحوية في غاية خفة المؤنة حيث لا يحتاج تحققها الى كثير مؤنة فيكفي في تحققها ادنى ملاسة فتحصل بمجرد الجعل كما في قولك: المال لزيد و الغلام لعمر و الجلل للفرس، حيث انه بنفس تخصيصك المال بزيد و الجلل للفرس يتحقق بينها تلك الاضافة و الاختصاص، بل ربّما تتحقق بمجرد نسبة شيء الى شيء من دون منشأ خارجي لذلك، كما في اعتبارك غولاً و نسبة انياب اليه، غايته انه من جهة عدم وجود منشأ صحيح خارجي له لا يكون من الاعتباريات الصحيحة القابلة لاضافتها الى الخارج، كما هو واضح.

و من ذلك البيان ظهر فساد ما يظهر من بعض الاعلام: من الالتزام بالتعهد و انكار استناد العلة و الارتباط التي بين اللفظ والمعنى الى جعل الجاعل و وضعه، والعمدة في ذلك انما هو تخيل قصر الاضافة بالاضافات الخارجية و الملازمات الواقعية الذاتية، فانه من هذه الجهة انكر استناد العلة و الارتباط المزبور الى جعل الجاعل و وضعه بل ادعى استحالة و قال: بانه من المستحيل جعل العلة و الارتباط بين الامرين اللذين لا علاقة بينهما بحيث تكون تلك العلة مجعولاً ابتدائياً للجاعل تكويناً بدون جعل طرفها او تغيير وضع فيها. ثم انه بعد انكاره لذلك التزم بالتعهد و قال: بان ما يمكن تعقله و يبني عليه هو ان يلتزم الواضع و يتعهد تعهداً كلياً بانه من اراد معنى و تعقله و اراد افهام الغير تلفظ بلفظ كذا، لانّ ما هو الممكن انما هو جعل الارتباط بين ارادة المعنى و ارادة التلفظ بلفظ كذا في لا جعل الارتباط تكويناً بين اللفظ والمعنى، فاذا التفّت المخاطب حينئذ الى هذا الالتزام و التعهد المزبور الذي مرجعه الى الاعلام بارادة المعنى الكذا في عند التكلم بلفظ كذا و علم به، فلا جرم ينتقل ذهنه الى ذلك المعنى عند سماع اللفظ منه، و حينئذ فكان مرجع الوضع الى مثل هذا الالتزام و التعهد الكلي و كانت العلة المزبورة بين اللفظ والمعنى نتيجة لذلك التعهد، لا انها مجعولة تكويناً ابتداء للواضع بوضعه و جعله. ثم انه من هذا الاساس ايضاً انكر الجعل في الوضعيات و التزم بانه ليس في البين في ذلك المقام ايضاً الا الاحكام التكليفية و الارادات الخاصة و انها انما كانت منتزعة عن الاحكام

التكليفية، فكان مثل الملكية منتزعة عن حكم الشارع بجواز تصرف شخص في عين و حرمة تصرف غيره فيه بدون اذنه و رضاه، و الزوجية منتزعة عن حكمه بجواز و طى شخص امرأة و عدم جواز وطئها على غيره بمثل قوله: من عقد على امرأة يجوز له وطئها و لا يجوز لغيره ذلك، حيث كان العقل ينتزع في الاول من حكم الشارع نحو اضافة بين المال و بين الشخص نعتراً عنها بالملكية، و في الثاني اضافة بين الشخصين يعبر عنها بالزوجية، و هكذا غيرهما من الوضعيات، فكان الكل منتزعا عن الاحكام التكليفية بلا كونها مجمولة بوجه اصلا، هذا.

و توضيح الفساد يظهر مما قد مناه من وجه الفرق بين نحوى الاضافة و عدم كون العلاقة و الربط بين اللفظ و المعنى من سنخ الاضافات الخارجية بين الامرين الخارجيين من نحو الفوقية و التحتبة و نحوهما مما يتوقف تحققها على تغيير وضع في طرفها، بل و انها من سنخ الاعتباريات التي تحققها كان بالجعل كالملكية و الزوجية، على ان ارجاع الوضع الى تعهد الواضع بذكر اللفظ عند ارادة المعنى ايضا غير مستقيم؛ فانه بعد ان كان مرجع التعهد المزبور الى ارادة ذكر اللفظ عند ارادة المعنى نقول بأنه يسأل عنه بأن تلك الارادة المتعلقة بذكر اللفظ لا تخلو: اما ان تكون ارادة نفسية، و اما ان تكون ارادة غيرية توصلية الى ابراز المعنى باللفظ نظرا الى قابلية اللفظ له، و على الاول فاما ان يكون الغرض من تلك الارادة ايجاد العلة و الارتباط بين اللفظ و المعنى بنفس تلك الارادة، و اما ان لا يكون الغرض من توجيه الارادة الى ذكر اللفظ ذلك بل و انها الغرض من توجيه الارادة اليه هو جهة مطلوبيته ذاتا في ظرف ارادة تفهيم المعنى. فان كان المقصود هو هذا الاخير فلا سبيل الى ادعائه فانه - مع منافاته لما يقتضيه الوجدان و الارتكاز في مقام ارادة التلفظ باللفظ من كونها لاجل التوصل به الى تفهيم المعنى المقصود لا من جهة مطلوبة التلفظ به نفساً - مناف ايضا لما يقتضيه الطبع و الوجدان في مقام الانتقال الى المعنى عند سماع اللفظ، لأن لازم البيان المزبور هو ان يكون الانتقال الى اللفظ في عرض الانتقال الى المعنى بحيث يكون في الذهن انتقالان: انتقال بدوياً الى اللفظ عند سماعه و انتقال منه بمقتضى الملازمة و الاناطة الى المعنى نظير الانتقال من اللازم الى ملزومه، مع ان ذلك كما ترى مما يابى عنه الوجدان و الارتكاز، فانه يرى بالوجدان انتقال الذهن الى المعنى عند سماع اللفظ بدوياً مع الغفلة عن جهة اللفظ بحيث كأنه كان المعنى هو الملقى اليه بلا

توسيط لفظ في البين اصلاً، كما لا يخفى. و ان كان المقصود الاول فله و ان كان وجه الآ انه يرجع الى ما ذكرنا من القول بالوضع؛ فانّ القائل بالوضع لا يدعى ازيد من ذلك و لقد تقدّم ان هذا النحو من الاضافة و الارتباط لا يحتاج تحقيقها الى كثير مؤنة؛ فيكفي في تحقيقها مجرد الجعل و الارادة. نعم على ذلك تكون الارادات الاستعمالية المتحققة فيما بعد في طول تلك الارادة الكلية و مترتبة عليها نظراً الى تحقق العلة و الربط بين اللفظ و المعنى بنفس تلك الارادة و التعهد الكلي، فينأى حينئذ ما هو مسلك هذا القائل من كون الارادات الاستعمالية المتحققة فيما بعده من شئون تلك الارادة الكلية و فعليتها. و اما ان كان المقصود هو الاخير الذى فرضناه من كون الارادة المتعلقة بذكر اللفظ ارادة غيرية توصلية لابرار المعنى المقصود باللفظ باعتبارهما لللفظ من المبرزية عن المعنى، فعليه نقول: بانّ جهة مبرزية اللفظ عن المعنى بعد ان لم تكن مستندة الى اقتضاء ذات اللفظ كما يدعيه القائل بذاتية دلالة الالفاظ على معانيها، فلا جرم لابد و ان يكون نشؤها اما من قبل وضع الواضع و جعله او من قبل تلك الارادة الغيرية المتعلقة بذكر اللفظ او من قبل ارادة اخرى، و لا سبيل الى الاخيرين لان الاول منها بديهي الاستحالة و كذا الثانى، فانه مع انه لا سبيل الى دعواه للقطع بعدم ارادة اخرى في البين يجئ فيها ما ذكرناه من الاحتمالات من كونها ارادة غيرية او نفسية، فيتعين حينئذ المعنى الاول و هو المطلوب.

لا يقال: انما يرد هذا المحذور لو اريد تحقق العلة و الارتباط من قبل الارادة المتعلقة بذكر اللفظ في مقام الاستعمال و ليس كذلك بل المقصود كونها نتيجة لذلك التعهد الكلي.

فانه يقال: كلاً فان الارادات الاستعمالية على مسلك هذا القائل عين تلك الارادة الكلية المسماة عنده بالتعهد الكلي، و هو تعهده كلياً التلفظ بلفظ كذا عند ارادة تفهيم معنى كذا، اذ حينئذ تكون الارادات الاستعمالية المتعلقة بذكر اللفظ عبارة عن فعلية ذلك التعهد الكلي، و لا فقبل ارادة التفهيم لا يكون في البين الا مجرد البناء على ارادة اللفظ عند ارادة تفهيم المعنى، و عليه يتوجه الاشكال المزبور بانّه بعد غيرية الارادة المتعلقة بذكر اللفظ لابد من الالتزام بان جهة مبرزية اللفظ كانت مستندة الى وضع الواضع و جعله كما هو واضح.

ثم ان من لوازم هذا المسلك انحصار الدلالة في الالفاظ بالدلالة التصديقية لانه لا

ظهور للفظ حينئذ حتى يكون و راء الدلالة التصديقية دلالة اخرى تصورية، بخلافه على مسلك الوضع فانه عليه يكون لللفظ و راء الدلالة التصديقية دلالة اخرى تصورية ناشئة من قبل الوضع و الجعل، و ربما ينتج هذا المعنى في بعض المباحث الآتية كما في مبحث العام والخاص.

و كيف كان فمن التامل فيما ذكرنا ظهر أيضاً بطلان ما استسه على هذا الاساس من انكار الجعل في مطلق الوضعيات و التزامه بان مثل الملكية و الزوجية انتزاعية صرفة من الاحكام التكليفية، اذ نقول: بان في مثل قوله: الناس مسلطون على اموالهم، وقوله: لا يجوز التصرف في مال احد بدون اذن صاحبه، لا يكاد يتم هذه المقالة لان جهة الملكية و اضافة المال الى الغير حينئذ انما كانت مأخوذة في موضوع هذا الحكم اعني حرمة التصرف، ولازمه كونه في رتبة سابقة عنه كنفس المال كما هو الشأن في كل موضوع بالقياس الى حكمه، و حينئذ نقول: بان مثل هذه الاضافة بعد ما لا يمكن نشؤها من قبل هذا الحكم التكليفي المتاخر عنها رتبة فلا بد و ان يكون نشؤها اما من قبل حكم تكليفي آخر في رتبة سابقة عنها و اما من قبل الجعل، و الاول بدهي الفساد فانه - مضافا الى القطع بانه لا حكم آخر في البين غير هذا الحكم المترتب عليها - يلزمه اجتماع الحكيم المتماثلين في نحو قوله: لا يجوز التصرف في مال الغير بدون اذن صاحبه، احدهما في رتبة سابقة عن الاضافة و الآخر في رتبة لاحقة عنها، و حينئذ فبعد القطع ايضا بعدم نشؤ اضافة الملكية من مجرد جواز تصرف الانسان في شيء - بشهادة جواز تصرف كل شخص في المباحات الاصلية - يتعين الثاني من كون نشؤها من قبل الجعل.

و كيف كان فبعد ما ظهر بطلان القول بالتعهد نقول: بان العلاقة و الربط بين اللفظ و المعنى في الاوضاع التخصيصية كما يتحقق بالانشاء القولي من قول الواضع «جعلت هذا اللفظ لمعنى كذا» كذلك يتحقق ايضاً بالانشاء الفعلي و بنفس الاستعمال قاصداً به تحقق العلة و الربط بينهما، كقولك عند تسميتك ولدك: جثني بولدي محمد قاصداً به حصول العلة الوضعية بهذا الاستعمال، كما نظيره في المعاطاة التي هي انشاء فعلي لحصول الملكية لزيد، و عدم كون مثل هذا الاستعمال من الاستعمال في المعنى الحقيقي او المجازي غير ضائر فيما نحن بصدد من تحقق العلة و الربط بمثل هذا الاستعمال. و اما ما قد يقال: من امتناع ذلك من جهة استلزامه لمحدور اجتماع اللحاظين

فى اللفظ: اللحاظ العبورى الآلى تارة، و اللحاظ الاستقلالى اليه اخرى- نظراً الى اقتضاء الوضع لان يكون النظر اليه نظرا استقلاليا- فدفوع بأن النظر الى شخص هذا اللفظ لا يكون الا عبوريا الى طبيعة اللفظ التى قصد تحقق العلاقة و الربط بينها و بين المعنى، و حينئذ فتعلق اللحاظ الاستقلالى انما كان هو طبيعة اللفظ التى قصد تحقق العلة بينها و بين المعنى، و متعلق اللحاظ الآلى كان هو شخص هذا اللفظ، و معه لم يجتمع اللحاظان فى موضوع واحد كى يتوجه عليه محذور الاستحالة المزبورة، كما هو واضح. و حينئذ فلا ينبغى الاشكال فى صحة هذا القسم من الوضع و امكانه.

بل قد يدعى كما عن المحقق الخراسانى «قدس سره» لزوم انتهاء الاوضاع التخصصية ايضاً الى مثل هذا النحو من الوضع التخصصى و انه لابد فى تحقق العلة الوضعية بين اللفظ و المعنى من القصد الى تحققها فى احد تلك الاستعمالات و الابدونه لا يكاد يجدى مجرد الاستعمال فى تحققها و لوبلغ الاستعمال فى الكثرة ما بلغ، فلذلك اورد على تقسيم المشهور للوضع بالتعنى تارة و بالتعيينى اخرى و قال: بأنه لا مجال لهذا التقسيم و ان الحرى هو حصره بخصوص التعينى بالجعل و الانشاء غايته بالاعم من الانشاء القولى و الفعلى. و لكن يرد عليه بانه انما يتوجه هذا الاشكال فيما لو كان سنخ هذا النحو من العلاقة و الربط بجميع افراده جعليًا بحيث يحتاج فى تحققها الى توسيط انشاء و جعل فى البين، و لكنه ممنوع بل نقول بأنها كما تتحقق بالانشاء القولى او الفعلى كذلك تتحقق بواسطة كثرة الاستعمال كما نشاهد بالوجدان و العيان فى استعمالنا الالفاظ فى المعانى المجازية حيث نرى بانه بكثرة الاستعمال يحدث مرتبة من العلاقة بينه و بين المعنى الثانى و بهذا المقدار يضعف علاقته عن المعنى الاول بحيث كلما كثرت الاستعمالات تضعف علاقته للمعنى الاول و يشتد فى قبالة العلاقة بينه و بين المعنى الثانى ائى أن تبلغ بحد يصير المعنى الاول مهجورا بالمرّة و تصير العلاقة التامة بينه و بين المعنى الثانى بحيث لو اريد منه المعنى الاول لاحتاج الى اقامة قرينة فى البين، و مع هذا الوجدان لا مجال لانكار هذا القسم من الوضع، كما هو واضح. نعم هذا الاشكال مجال فيما لو اريد تحقق تلك العلة و الارتباط دفعة واحدة لا بنحو التدرىج، و لكنّه لم يدع احد مثل ذلك بل و أنّ كل من يدعى وجود هذا القسم من الوضع يدعى تحققها شيئاً فشيئاً بنحو التدرىج، و من المعلوم أنّ مثل هذا المعنى امر ممكن بل واقع كما ذكرنا.

في اقسام الوضع

وعلى كل حال يبقى الكلام في اقسام الوضع
فنقول:

انهم قد قسموا الوضع باعتبار عموم الوضع و الموضوع له و خصوصها على اقسام. و لابد في تنقيح الكلام في هذه الجهة من تمهيد مقامات: الاول في بيان ما يمكن ان يقع عليه التقسيم باعتبار الحصر العقلي، الثاني في بيان ما يمكن من هذه الاقسام، الثالث في بيان ما هو الواقع منها، فنقول:

اما المقام الاول: فلا شبهة في انّ للوضع حسب الحصر العقلي اقساماً اربعة: عام الوضع و الموضوع له، و خاصتها، و عام الوضع و خاص الموضوع له، و عكسه، من جهة ان المعنى الملحوظ حال الوضع اما ان يكون كلياً و اما ان يكون جزئياً، و على الاول فاما ان يكون وضع اللفظ لذلك المعنى الكلي الملحوظ و اما ان يكون وضعه لمصاديقه المندرجة تحته، كما انه على الثاني ايضا تارة يكون وضع اللفظ بازاء ذلك المعنى الجزئي و اخرى يكون وضعه بازاء معنى كلى يكون متصوره من افراده و مصاديقه، فباعتبار الاول يكون من عام الوضع و الموضوع له، و باعتبار الثاني يكون من عام الوضع و خاص الموضوع له، و باعتبار الثالث يكون من خاص الوضع و الموضوع له، و باعتبار الرابع يكون من خاص الوضع و عام الموضوع له، فهذه اقسام اربعة للوضع حسب اقتضاء الحصر العقلي.

فنقول: اما القسم الاول و هو عام الوضع و الموضوع له فيتصور على نحوين: الاول ما هو المعروف المشهور من لحاظ معنى كلى عام و وضع اللفظ بازائه كما في الانسان و الحيوان حيث يلاحظ مفهوم الانسان في ذهنه فيضع لفظ الانسان بازاء ما تصوره من المعنى الكلى العام. و لا يخفى انه على هذا يكون عمومية الوضع و كليته من قبيل كلية الاحكام التكليفية، من كونه باعتبار كلية متعلقه، فكما ان كلية الارادة و الحكم كانت باعتبار كلية متعلقه من حيث انحلالها حسب تعدد افراد المتعلق الى ارادات و احكام جزئية، كقوله: لا تشرب الخمر. و الا فنفس هذا الحكم و تلك الارادة المتعلقة بهذا العنوان لا تكون الا شخصية و ممتنعة الصدق على الكثيرين - كذلك ايضا عمومية الوضع و كليته

انما كانت باعتبار كلية متعلقة، لا ان عموميته كانت باعتبار عمومية آلة الملاحظة كما قيل بان معنى عمومية الوضع وخصوصيته انما كانت من جهة عمومية آلة الملاحظة وخصوصيتها، كيف وانه في الفرض لا يحتاج في مقام الوضع الى توسيط آلة الملاحظة، فان المفهوم الكلي كمفهوم الانسان او الحيوان وكذا طبيعة اللفظ بنفسها متصورة في الذهن بلا توسيط آلة ملاحظة في البين، ومعه لا يحتاج في مقام وضع اللفظ بازائه واحداث العلاقة والربط بينها الى توسيط شيء نسميه آلة الملاحظة، كى لاجل عموميتها وكليتها يتصف الوضع بالكلية والعمومية، كما هو واضح.

الثاني: من قسمي عموم الوضع والموضوع له: هو ان يكون الموضوع له الجهة المشتركة بين الافراد المتصورة في الذهن التي بها تمتاز افراد كل نوع عن افراد نوع آخر بنحو لا يكاد تحققه في الذهن الا مع الخصوصية وبالوجود الضمني لا المستقل، وذلك بان يلاحظ معنى عام ويشاربه الى الجهة المشتركة والجامع المتحد مع الافراد الذهنية التي بها امتياز افراد كل نوع عن آخر فيجعل اللفظ بازاء تلك الجهة المشتركة بما هي مشتركة وموجودة في الذهن بعين وجود الفرد والخصوصية، وبعبارة اخرى يكون الموضوع له حينئذ عبارة عما هو منشأ انتزاع هذا المفهوم العام المنتزع عن الافراد المتصورة في الذهن لا المفهوم المنتزع عن ذلك، فهذا ايضا قسم آخر من عموم الوضع والموضوع له. ولا يخفى انه على هذا التصوير يحتاج في مقام الوضع الى وجود آلة الملاحظة، لان المعنى الموضوع له بعد ان لم يكن له وجود مستقل في عالم الذهن واللاحاظ بل كان وجوده في ضمن وجود الفرد و متحدا معه نظير الجامع بين الافراد الخارجية من حيث عدم وجود له في الخارج مستقلا و كونه موجودا في ضمن الفرد والخصوصية، فلا جرم يحتاج في مقام الوضع الى توسيط معنى عام يجعله آلة لملاحظة تلك الجهة المحفوظة بين هذه الخصوصية وتلك الخصوصية، ولكن مورد الوضع ومحلّه كان مختصاً بتلك الجهة المحفوظة في ضمن الافراد فكانت الضمائم و الخصوصيات كلها خارجة عن مصب الوضع. وليكن ذلك على ذكر منك ينفعك فيما ياتي عند التعرض لبيان وضع الحروف واسماء الاشارة.

وحينئذ فكم فرق بين هذا القسم من عام الوضع والموضوع له وبين سابقه الذي هو المعروف لدى المشهور، فانه على الاول يكون الموضوع له عبارة عن معنى عام منتزع له وجود مستقل في وعاء الذهن واللاحاظ قبال الخصوصيات كمفهوم الانسان والحيوان

بخلافه على الثاني فان الموضوع له على ذلك عبارة عن الجامع المتحد مع الافراد الذى لا يكاد تحققه فى الذهن وفى عالم اللحاظ الآ فى ضمن الفرد والخصوصية، ومن ذلك دائماً يحتاج فى مقام الاستعمال ومرحلة التفهيم الى وجود دالّين: واحد هما على نفس الجامع و الآخر على الخصوصية، كما أنه على ذلك يحتاج ايضا الى توسط آلة الملاحظة فى مقام وضع اللفظ من جهة ما عرفت من عدم امكان لحاظ مثل هذا المعنى مستقلاً فى الذهن، كما هو واضح.

بل ولئن تأملت ودققت النظر ترى ايضا الاحتياج الى توسط آلة الملاحظة حتى على القسم الاول من عام الوضع والموضوع له، وذلك فانه على ما هو التحقيق من مسلك السلطان: من وضع اسامى الاجناس للمهية المهمة، لما كان لا يمكن لحاظ المهية المهمة مستقلاً فى الذهن معرفة عن خصوصية الاطلاق والتقييد، لان كل ما يتصوره الانسان لا يخلو من كونه اما طبيعة مقيدة و اما طبيعة مطلقة و عارية عن القيد والخصوصية ولا صورة ثالثة فى الذهن جامعة بين الواجد للقيد وفاقده بحيث كان لها وجود مستقل فى الذهن قبالة للفاقد والواجد نسميها بالمهية المهمة، فلا جرم فى مقام وضع اللفظ لهذه الطبيعة التى هى الجامعة بين الطبيعة المطلقة والمقيدة لابد من توسط آلة ملاحظة فى البين مشيراً بها الى ما هو الجامع بين الواجد للقيد والخصوصية وفاقده الذى لا يكون له وجود فى الذهن الا فى ضمن الواجد للقيد او فاقده، كما هو واضح. نعم بناء على مسلك المشهور من القدماء فى وضع اسامى الاجناس: من كونها للطبيعة المطلقة الصادقة على القليل والكثير، لا يحتاج الى توسط آلة ملاحظة فى البين فى مقام الوضع، من جهة ان نفس المعنى والمفهوم حينئذ مما امكن لحاظه وتصوره مستقلاً بلا توسط عنوان وآلة ملاحظة فى البين. ولكن مثل هذا المشرب مرمى بالضعف عند المحققين، بل الموضوع له فى اسامى الاجناس- كما سنحققه ان شاء الله تعالى- عبارة عن الطبيعة المهمة التى هى جامعة بين الطبيعة المقيدة والمطلقة التى هى مقالة المشهور من القدماء، ومن ذلك نقول بأنه يحتاج فى اثبات الاطلاق الى التشبث بمقدمات الحكمة، وعليه لا محيص بعد عدم امكان تصور مثل هذا الجامع ولحاظه مستقلاً فى الذهن من توسط عنوان يكون آلة لملاحظة الجامع المزبور فى مقام الوضع. ولكن على كلّ تقدير تكون جهة عمومية آلة الملاحظة غير مرتبطة بعالم عمومية الوضع بل وانما عمومية الوضع وخصوصيته من قبيل

عمومية الحكم و التكليف و خصوصيته من كونه باعتبار كلية المتعلق و جزئيته، فتدبر.
هذا كله في القسم الاول من الاقسام الاربعة المتصورة في الوضع.
واما القسم الثاني منها : و هو فرض عموم الوضع و خصوص الموضوع له، فيه ايضا
يتصور صور ثلاث :

الاولى: ان يكون الموضوع له الملحوظ بتوسيط العنوان العام الكلى عبارة عن الافراد
المخصوصة و الخصوصيات التفصيلية الجزئية، كما لولاحظ في مقام الوضع عنوان الانسان
و عنوان الابتداء الكلى مشيرا بهذا العنوان الى المصاديق الخاصة و الصور التفصيلية
بخصوصيتها الخاصة من زيد و عمرو و بكر، كما نظيره في باب التكاليف من قوله: اكرم
من في الصحن، مشيراً به الى الافراد الخارجية الموجودة في الصحن من زيد و عمرو و بكر.
الثانية: ان يكون المعنى الموضوع له عبارة عن الافراد و الصور التفصيلية و لكن بما انها
تعم الكلى و الشخصى، كما في لحاظ عنوان الشىء او الذات مشيرا به في مقام وضع لفظ
الانسان مثلاً او غيره الى ما ينطبق عليه هذا العنوان العام من المصاديق و الصور
التفصيلية التى منها الانسان و الحيوان و منها زيد و عمرو و بكر، و اضاعاً للفظ الانسان
بازاء الصور التفصيلية المزبورة، كما قد يتوهم ان وضع اسماء الاشارة من هذا القبيل و
انها موضوعة للصور التفصيلية بما انها تعم الشخصى و الكلى و لذلك يقال: هذا الانسان و
هذا زيد. و الفرق بينه و بين سابقه واضح، فانه على الاول يكون الموضوع له دائماً معنى
جزئياً بخلافه في هذا القسم، فان الموضوع له عبارة عما يعم الشخصى و الكلى، و لذلك
يلزمه عدم صحة استعمال اللفظ على الاول في الكلى و ما له القابلية للصدق على
الكثيرين و صحة استعماله فيه على الثانى.

الثالثة: ان يكون الموضوع له الملحوظ بتوسيط العنوان الكلى عبارة عن معنى اجمالى
مبهم كالشبه مثلاً بنحو يكون نسبته الى الصور التفصيلية نسبة الاجمال و التفصيل بحيث
لو انكشف الغطاء لكان ذلك المعنى الاجمالى عين المعنى التفصيلى، لا من قبيل نسبة
الكلى و الفرد، فيلاحظ الواضع حينئذ بتوسيط العنوان الكلى معنى مبهم ثم في مقام الوضع
يضع لفظاً بازاء ذلك المعنى المبهم لكن لا بما هو مبهم محض بل بما انه مشتمل على
خصوصية زائدة كخصوصية كونه معروض الخطاب او الغيبة او الاشارة او المهودية. و
لعله من هذا القبيل باب الضمائر و اسماء الاشارة و الموصولات كما سيجىء، اذ يمكن

ان يقال: بأن الموضوع له فيها عبارة عن معنى فيه ابهام متحد مع ما يماثل مفهوم مرجعها لكنه مع اشتغالها على خصوصية زائدة من الغيبة والحضور كما في الضمائر، او الاشارة والمعهودية كما في اسماء الاشارة والموصولات من نحو هذا والذي كما يشهد لذلك التعبير عنها بالفارسية بـ«او» و«اين» ونحو ذلك، ومن ذلك جرى التعبير عنها بالمبهات، فان ذلك لا يكون الا من جهة ان الموضوع له فيها معنى ابهامي، ولذلك ايضا نحتاج دائماً الى عطف البيان بقولك: هذا الرجل هذا الانسان وهذا زيد. كيف وان دعوى كون وضعها للمراجع الخاصة و الصور التفصيلية بعيدة غايته، لأن لازمه انسباق مفهوم الانسان في مثل هذا الانسان مرتين في الذهن: تارة من لفظ هذا واخرى من لفظ الانسان، وهو كما ترى! كما ان مثله في البعد دعوى كون هذا موضوعاً لنفس الاشارة التي هي معنى حرفي وان هذا تقوم مقام الاشارة باليد الى الانسان وغيره، اذ لازم ذلك ايضا هو عدم اجراء احكام الاسم عليها من جعلها مسنداً اليه ومسنداً، مع انه ايضا كما ترى! وذلك بخلافه على المعنى الاول، فإنه عليه قد حفظ جهة اسمية المعنى فيها فلا يلزم من اجراء احكام الاسم عليها ارتكاب خلاف قواعد، كما هو واضح. وسيجئ زيادة بيان لذلك ان شاء الله تعالى في محله، فانظر.

واما القسم الثالث منها : اعني خاص الوضع و الموضوع له ففرضه واضح، كما في الاعلام الشخصية.

واما القسم الرابع منها : اعني خاص الوضع و عام الموضوع له، فتصوره انما هو بلحاظ عنوان خاص كزيد مثلاً جاعلاً له عبرة و مرآة لعنوان كلى منطبق عليه و على غيره كعنوان الانسان ثم وضع اللفظ بازاء ذاك العنوان الكلى الفوق او بلحاظ الانسان المقيد بخصوصية الزيدية جاعلاً له مرآة لطبيعة الانسان المنطبق عليه و على غيره من الحصص الأخرى. هذا كله فيما يتعلق بالمقام الاول فيما يمكن ان يقع عليه التقسيم بحسب الحصر العقلي.

واما المقام الثاني: فالكلام فيه كما عرفت انما هو في بيان ما يمكن من الاقسام الاربعة المزبورة، فنقول:

اما القسم الاول: فلا اشكال في امكانه بل وقوعه ايضا، كما في اسامي الاجناس. ومثله في الامكان بل الوقوع ايضا القسم الثالث، كما في الاعلام الشخصية.

و اما القسم الثاني: فالظاهر هو امكانه ايضا ضرورة امكان تصوّر الجزئيات و الافراد بتوسيط عنوان كلى عام ينطبق عليها، اذ معرفة العنوان الكلى العام معرفة للافراد المندرجة تحته ولو بنحو الاجمال، و بعد كفاية معرفة الموضوع له و تصويره ولو بوجه اجمالى لا مجال للاشكال فى امكانه. نعم انما يتوجه الاشكال فيما لو احتاج الوضع الى تصور المعنى الموضوع له بوجه تفصيلي، اذ حينئذ يتوجه الاشكال بأن شيئا من العناوين التفصيلية كعنوان الانسان و الحيوان ونحوهما و كذا العناوين العامة العرضية كعنوان الذات و الشئ ونحوهما - لا يمكن ان يكون مرآة الى الافراد الخاصة و العناوين التفصيلية - لأن غاية ما يحكى عنه تلك العناوين انما هى الجهة المشتركة بين الافراد التى بها امتياز كل فرد من هذا النوع عن افراد نوع آخر، و اما حكايتها عن الافراد بما لها من الخصوصيات التى بها امتياز كل فرد من هذا النوع عن الفرد الآخر من ذلك النوع فلا، بل هو من المستحيل، من جهة ان الفرد و الخصوصية مبائن مفهومأ مع مفهوم العام و الكلى، و المبائن لا يمكن ان يكون وجهاً للمبائن. و لكنه بعد كفاية لحاظ الموضوع له ولو بوجه اجمالى لا مجال لهذا الاشكال، ضرورة امكان تصور الافراد و الجزئيات الخاصة بنحو الاجمال بتوسيط عنوان اجمالى مشيراً به الى الافراد الخاصة فى مقام الوضع المعبر عنها بما ينطبق عليه مفهوم الانسان او مفهوم الذات او الشئ. و حينئذ فلا ينبغي الاشكال فى امكان هذا القسم ايضا.

و اما القسم الرابع: اعنى فرض خاص الوضع و عام الموضوع له، فقد يقال بامكانه ايضا و أنه كما يمكن جعل عنوان عام كلى وجهاً للافراد و الخصوصيات المندرجة تحته كذلك يمكن العكس بجعل الفرد وجهاً للكلى المنطبق عليه و على غيره. و لكن التحقيق هو عدم امكانه و استحالته، و هذا فيما لو كان آلة الملاحظة هو الفرد و الخصوصية كعنوان زيد مثلاً واضح، ضرورة ان الفرد و الخصوصية يباين مفهومأ مع مفهوم العام و الكلى و معه لا يمكن جعله وجهاً و عنواناً له. و اما لو كان آلة اللحاظ هو الكلى المقيد كالانسان المتقيد بالخصوصية الزيدية او العمروية و لو بنحو دخول التقيد و خروج القيد فكذلك ايضا، فإنه مع حفظ جهة التقيد بالخصوصية فيه يباين لا محالة مفهومأ مع الانسان المطلق الجامع بين هذه الحصة وغيرها، و مع الغاء جهة التقيد و تجريده عن الخصوصية و لحاظه بما أنه قابل للتطبيق عليه و على غيره يرجع الى عام الوضع و الموضوع له، فتدبر.

واما المقام الثالث فنقول: أنه بعد ما ظهر في المقام الثاني امكان الاقسام الثلاثة اعنى ما كان الوضع و الموضوع له فيه عاتمين او خاصين و ما كان الوضع فيه عاماً و الموضوع له خاصاً، يبقى الكلام في بيان ما هو الواقع منها فنقول:

أما ما كان الوضع و الموضوع له فيه عاتمين او خاصين فلا اشكال في وقوعه، كما في الاعلام الشخصية و اسامى الاجناس. و اما الكلام فيما كان الوضع فيه عاماً و الموضوع له خاصاً، حيث أنه قيل بوقوع هذا القسم ايضا وان وضع الحروف و ما شابهها من الهيئات و الافعال و الاسامى المتضمنة للمعنى الحرفى من هذا القبيل، لما يرى من عدم كون الاستعمال فيها الا في معان جزئية. و تنقيح المرام في هذا المقام يحتاج الى شرح حقيقة المعانى الحرفية و ماضاهاها ثم بيان انها كلية او جزئية.

في شرح المعانى الحرفية

فهنا جهات من الكلام:

الاولى في المعانى الحرفية وفيها مقامان: الاول في شرح حقيقة المعنى الحرفى، الثانى في بيان انه كلى ام جزئى فنقول:

اما المقام الاول فاعلم ان المشارب في الحروف كثيرة بما يبلغ الى الاربعة بل الخمسة كما سنذكرها:

احدها ما ينسب الى الرضى في شرح الكافية و جماعة اخرى بان الحروف مما لا معنى لها اصلاً، بل و انما هى مجرد علامات لتعرف معنى الغير كالرفع الذى هو علامة للفاعلية، و انه كما ان الرفع فى زيد فى مثل جائئ زيد لا معنى له فى نفسه بل و انما كان مجرد علامة لتعرف حال زيد و انه فاعل فى تركيب الحروف، فلفظ فى مثلاً فى مثل زيد فى الدار لا يكون له معنى اصلاً و انما هى علامة لتعرف معنى الدار و انها معنى ابني من حيث كونها مكان زيد قبال كونها معنى عينيا و من الاعيان الخارجية و حينئذ فلفظة فى ذلك زيد فى الدار، ممّالا معنى لها اصلاً فى هذا التركيب و أنّها المعنى كان فى الدار من حيث كونها مكان زيد و معنى اينيا و قد جرىء بكلمة فى لتعرف حال الدار و خصوصية معناها، و هكذا لفظ من و على و نحوهما من الحروف، و حينئذ فلا يكون للحروف معنى

اصلاً وإنما هي مجرد علامات لمعان تحت الفاظ غيرها.

ولكن مثل هذا المشرب مرمى بالضعف عند المحققين لذهابهم طراً الى ان للحروف معاني في نفسها كما يكشف عنه تعريفهم للحروف بانها ما دل على معنى غير مستقل بالمفهومية قبلاً للاسم الذي دل على معنى مستقل بالمفهومية، وهكذا تعريفهم الاخرها بان الحرف هو ما دل على معنى في غيره قبال الاسم الذي دل على معنى في نفسه، فان من المعلوم ان الغرض من هذا التعريف هو بيان ان للحرف معنى، غير ان معناه كان قائماً بالغير نظير الاعراض لا ان معناه كان تحت لفظ الغير و ان الحرف علامة لذلك كما هو واضح. كيف و ان مثل الدار في المثال و كذا السير و البصرة إنما هي من اسامي الاجناس و هي حسب وضعها لا تدل الاعلى الهية المهملة و ذات المعنى بما هي عارية عن الاطلاق و التقييد و لذا نحتاج في مقام اثبات ان مراد المتكلم هو المعنى الاطلاق العارى عن الخصوصيات الى مقدمات الحكمة كى يحكم بان مراد المتكلم من اللفظ هو المعنى الاطلاق. و حينئذ نقول بانه على فرض ان تكون تلك الخصوصية تحت لفظ الغير و مرادة منه يلزم استعمال لفظ الدار و السير و البصرة في مثل زيد في الدار و سرت من البصرة في معنى الخاص فيلزمه المصير الى المجاز حينئذ لانه من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الفرد و الخصوصية، و هو كما ترى! فلا يحصى حينئذ الا من الالتزام بعدم استعمال لفظ الدار الا في معناها الكلى اعنى الطبيعة المهملة و كونه من باب اطلاق الكلى على الفرد و ارادة الخصوصية بدال اخر كما في قوله «جاء رجل من اقصى المدينة» و عليه نقول: بانه بعد خروج القيد و الخصوصية عن تحت لفظ الدار و السير و البصرة فلا بد و ان يكون تحت دال اخر و هو في المقام لا يكون اللفظ في زيد في الدار و لفظ من في سر من البصرة هذا. على ان ما افيد في طرف المشبه به و هو الرفع و النصب و الجر من التسلم بانها مما لا معنى لها و انها مجرد علامات لخصوصية وقوع زيد في جائتي زيد فاعلاً في التركيب غير وجيه ايضاً، اذ نقول فيها ايضاً بان الرفع و كذا النصب و الجر إنما هي من مقومات الهية الكلامية، و حينئذ فبعد ان كان للهية وضع للدلالة على النسب الكلامية- كما سنحققه ان شاء الله تعالى- فلا جرم كان للاعراب ايضاً معنى، حيث كان لها الدلالة على خصوصية النسبة الكلامية من حيث الفاعلية و المفعولية و الحالية و نحو ذلك من انحاء النسب و خصوصياتها، من غير ان تكون تلك الخصوصيات تحت لفظ

الغير ومستفادة من لفظ الاسم و هو زيد او المجيء، لما عرفت من ان لفظ زيد لا يدل بحسب وضعه الآ على ذات زيد بما هي عارية عن خصوصية وقوعه فاعلاً او مفعولاً او حالاً في الكلام، فيحتاج حينئذ في افادة خصوصية وقوعه فاعلاً او مفعولاً في الكلام الى ان يكون بدال اخر وهذا الدال لا يكون الا الهيئة والرفع في قولك جاء زيد او النصب في قولك: ضربت زيدا. وحينئذ فما افيد من التسلم على عدم المعنى للاعراب و انها علامة محضة لتعرف حال الاسم من حيث وقوعه فاعلاً ومفعولاً او حالاً في التركيب الكلامي مشبهاً للحروف بها ايضاً في ذلك واضح البطلان في كل من المشبه والمشبّه به كما هو واضح.

و حينئذ فبعد ان ظهر فساد هذا المشرب يبقى الكلام في غيره من المشارب الأخر وانه بعد ان كان للحروف معان في نفسها فهل هي من سنخ المعاني الآلية؟ او انها من سنخ الاعراض الخارجية في قيامها بمعروضاتها؟ او انها من سنخ النسب والارتباطات المتقومة بالطرفين؟ حيث ان فيه وجوهاً و اقوالاً منشأها ما هو المعروف المشهور من تعريفها: بانها مفاهيم تكون في نفس حقيقتها غير مستقلة بالمفهومية المعبر عنها: تارة بانها ما دل على معنى في غيره، واخرى بانها ما دل على معنى غير مستقل بالمفهومية قبلاً للاسم الذي عرفوه: بانه ما دل على معنى في نفسه ومستقل بالمفهومية. ففي الحقيقة منشأ هذا النزاع انما هو في وجه عدم استقلال المعنى الحرفي و كيفية احتياجه و قيامه بالغير، و انه من قبيل قيام المرأة بالمرئى في كونه ملحوظاً باللاحظ الآلى و منظوراً بالنظر المرآتى، او من قبيل قيام الاعراض الخارجية بمعروضاتها، او من قبيل الارتباطات القائمة بالطرفين بحيث كان عدم استقلال المعنى الحرفي باعتبار نفس ذاته لا باعتبار اللحاظ كما هو قضية الوجه الاول، و الا ففي اصل كون المعنى الحرفي معنى غير مستقل لا شبهة فيه عندهم.

و حينئذ نقول بان المشارب في هذا المقام ثلاثة:

احد ها: ما سلكه الفصول و تبعه المحقق الخراساني «قدس سره» و بعض آخر من كون معاني الحروف معاني آلية، و ان الفرق بينها و بين الاسم انما هو باعتبار اللحاظ الآلى و الاستقلال و الا فلا فرق بين المعنى الحرفي و بين المعنى الاسمي، فاذا لو حظ المعنى في مقام الاستعمال باللاحظ الآلى يصير معنى حرفياً و اذا لو حظ باللاحظ الاستقلالي يصير معنى اسماً فيكون المعنى و الملحوظ في الحالتين معنى واحداً لا تعدد فيه و لا تكثر، و انما

الفرق بينها من جهة كيفية اللحاظ من حيث الاستقلالية والآلية لمعنى آخر. ومن هذه الجهة ايضا التزموا بعموم الوضع والموضوع له في الحروف نظراً الى كون ذات المعنى و الملحوظ حينئذ معنى كلياً وعدم كون اللحاظ الآلى كاللحاظ الاستقلالى موجباً لجزئيته. و لعل عمدة النكتة في مصيرهم الى اختيار هذا المشرب انما هو ملاحظة انسباق الخصوصيات و الارتباطات الخاصة في موارد استعمال الحروف في قوله: زيد في الدار و سرت من البصرة او من الكوفة، مع ملاحظة بعد كونها بحسب الارتكاز من قبيل المتكرر المعنى، فان ملاحظة هذين الامرين اوجبت مصيرهم الى ان للحروف ايضا معاني كلية هى بعينها معاني الاسماء و انها مفاهيم كلية كمفهوم الابتداء الذى هو معنى لكلمة من و لفظ الابتداء، غاية انه جعل في الحروف بنحو يلاحظ مرآة لملاحظة المصاديق الخاصة من النسب الابتدائية الذهنية الحاصلة بين السير و البصرة و نحو ذلك.

نعم على هذا القول لما كان يلزمه صيرورة لفظ من و لفظ الابتداء مثلاً من المترادفين كما في الانسان و البشر فيلزمه صحة استعمال كل منها مكان الآخر مع انه بديهي البطلان، اذ لا يصح ان يقال بدل الابتداء خير من الانتهاء «من خير من الى» و بدل سرت من البصرة الى الكوفة «سرت ابتداء البصرة انتهاء الكوفة» اعتذر عنه في الكفاية بان عدم صحة ذلك انما هو من جهة ما يقتضيه قانون الوضع حيث انه وضع الاسم لان يراد معناه بما هو و في نفسه بخلاف الحرف فانه وضع لان يراد معناه لا كذلك بل بما هو آلة لملاحظة خصوصية حال المتعلق. ففي الحقيقة منشأ عدم صحة الاستعمال المزبور انما هو حيث قصور الوضع و عدم اطلاقه لما اذا لم يستعمل كذلك لا من جهة تقييد المعنى و الموضوع له فيها باللحاظ الاستقلالى و الآلى لان ذلك من المستحيل لما فيه من التوالى الفاسدة التى: منها لزوم عدم صدقه على الخارجيات لان الامر المقيد باللحاظ الذهني كلى عقلى لا موطن له الا الذهن فيلزمه امتناع امثال مثل قوله: سر من البصرة الى الكوفة الا مع التجريد و الغاء الخصوصية. و منها لزوم اجتماع الحافظين في مقام الاستعمال: احدهما ما هو المأخوذ في ناحية نفس المعنى و المستعمل فيه، و ثانيها ما به قوام الاستعمال، فيلزمه حينئذ تعلق اللحاظ بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ. و منها اقتضائه لجزئية المعنى في الاسماء ايضا باعتبار ان اللحاظ الاستقلالى كاللحاظ الالى مع ان ذلك كما ترى، و لامن جهة وجود المانع عن الاستعمال المزبور مع اطلاق الوضع و اقتضائه جواز استعمال كل من

الاسم والحرف في معناه ولو لا على الكيفية المزبورة كما هو واضح.

الثاني من المشارب: ما يظهر من بعض آخر من ان معاني الحروف معان قائمة بغيرها و انها من سنخ الاعراض القائمة بمعروضاتها كالسواد والبياض، وهذا المشرب هو ظاهر كل من عبر عنها بانها حالة لمعنى آخر.

و الفرق بين هذا المشرب وسابقه واضح، فانه على هذا المشرب يكون المعنى الحرفي بذاته وحقيقته مبائناً مع المعنى الاسمى، حيث كان المعنى الحرفي حينئذ من سنخ المحمولات بالضميمة ومن قبيل الاعراض الخارجية التي وجودها في نفسها عين وجودها لغيرها، فيغاير ذاتاً وحقيقة مع الاسم الذي لا يكون معناه كذلك، بخلافه على مشرب الكفاية فانه عليه لا يكون اختلاف بين المعنى الاسمى والمعنى الحرفي ذاتاً وحقيقة وانما الاختلاف بينها كان من جهة كيفية اللحاظ من حيث الآلية والاستقلالية مع كون الملحوظ فيها واحداً ذاتاً وحقيقة، ومن ذلك عند هؤلاء لو انقلب النظر ولو حظ المعنى استقلالاً وبما هو شئ في نفسه ينقلب المعنى عن كونه معنى حرفياً الى المعنى الاسمى وبالعكس. وبذلك البيان ظهر الفرق بينها من جهة الاستقلالية والتبعية ايضاً حيث كان الاستقلالية والتبعية على المسلك الاول من صفات اللحاظ من حيث توجه اللحاظ الى المعنى تارة بنحو الاستقلال واخرى بنحو الآلية والمرآتية الى الغير كما في نظرك الى المرأة تارة مرآة ملاحظة وجهك واخرى استقلالاً لملاحظة نفسها للحكم عليها بان هذه المرأة احسن من تلك بخلافه على المسلك الثاني فان الاستقلالية والتبعية على هذا المسلك انما كانت من صفات نفس المعنى والملاحظ من حيث تحققه تارة في الذهن محدوداً بمحد مستقل وغير متقوم بالغير واخرى لا كذلك بل حالة لمعنى آخر وقائماً به كقيام العرض بمعروضه مع كونه في مقام اللحاظ في الصورتين ملحوظاً استقلالاً لامرأة. وحينئذ فكم فرق بين المشربين في الاستقلالية والتبعية ونحو القيام بالغير، فانه في الحقيقة على الاول لا يكون للمعنى الحرفي قيام بالغير اصلاً ولو كان فانما هو قيام زعمي تخيلي، بخلافه على الثاني، فان قيام المعنى الحرفي بالغير عليه قيام حقيقي لازعنى، كما هو واضح.

الثالث من المشارب في الحروف: ما سلكه جماعة من الاساطين من كون معاني الحروف عبارة عن الروابط الخاصة والنسب والاضافات المتحققة بين المفهومين التي هي من سنخ الاضافات المتقومة بالطرفين، فكان لفظ في في قولك: الماء في الكوز مثلاً

موضوعاً للربط الخاص الذى كان بين مفهوم الماء و مفهوم الكوز، وهكذا لفظ من فى قولك: سرت من البصرة و الى و على و حتى و نحوها من الحروف بل الهيئات ايضا كما سيأتى ان شاء الله، فيكون الجميع موضوعاً للروابط الخاصة الذهنية بين المفهومين لكن لا مفهوم الربط الذى هو معنى اسمى بل ما هو واقع الربط الذهنى و مصداقه بالحمل الشائع، فانك اذا لاحظت السير الخاص المضاف بدوه الى البصرة و كذلك الماء و الكوز تجد فى نفسك امورا ثلاثة: مفهوم السير و مفهوم البصرة و التعلق الخاص بينهما، وهكذا فى مثال الماء فى الكوز، فكان لفظ فى و لفظ من فى المثالين موضوعاً لذلك الربط و التعلق الخاص الذى بين مفهوم السير و البصرة و مفهوم الماء و الكوز لانه كما يحتاج مفهوم السير و البصرة و مفهوم الماء و الكوز الى لفظ خاص يحكى عنه فى مقام تفهيم المقصود و اظهار ما فى الضمير كذلك ذلك الربط و التعلق الخاص بينهما حيث لا يكاد يغنى عنه الالفاظ الموضوعية للمفاهيم الاسمية التى بها تقوم تلك الروابط و الاضافات الخاصة كما هو واضح. ثم ان الفرق بين هذا المشرب و سابقه ايضا واضح فان المعنى الحرفى على المشرب السابق كان من قبيل المحمولات بالضميمة المرتبط وجودها بالغير نظير الاعراض الخارجية كالسواد و البياض بخلافه على هذا المشرب الاخير فان المعنى الحرفى على ذلك كان من سنخ الروابط و الاضافات المتقومة بالطرفين. و بعبارة اخرى: المعنى الحرفى على المشرب المتقدم عبارة عن الشيء المرتبط وجوده بالغير و على المشرب الاخير عبارة عن نفس الربط بين الطرفين فالفرق بينهما واضح.

و كيف كان فهذه مشارب اربعة فى الحروف و المتعين منها هو المشرب الاخير. و ذلك: اما المشرب الاول منها فلما عرفت فساده و بطلانه بما لا مزيد عليه، و اما المشرب الثانى منها الذى اختاره الفصول و الكفاية «قدس سرهما» فلانه لا سبيل الى دعواه ايضا، و ذلك مضافا الى ما فيه من مخالفته لما عليه الوجدان و الارتكاز من انسباق الروابط الخاصة فى موارد استعمالها ربما يساعد البرهان على خلافه ايضا، و ذلك من جهة وضوح انه انما يمكن التصير الى ذلك فيما لو امكن جعل المفهوم الكلى كمفهوم الابتداء مثلاً مرآة الى مصاديق النسب الابتدائية الذهنية بين المفهومين بخصوصياتهما التفصيلية و هو من المستحيل جداً، بداهة ان مصاديق الروابط الخاصة التفصيلية مما يباين مفهوم الابتداء الكلى او النسبة الابتدائية و معه كيف يمكن حكاية الكلى بما هو كلى عن الروابط

الجزئية الخاصة المفصلة؟ فلا محيص حينئذ اما من الغاء الخصوصيات التفصيلية طرا و المصير الى ان الموضوع له للفظ من مثلا عبارة عن مفهوم الابتداء الكلى او النسبة الابتدائية التى هى جهة مشتركة بين مصاديق النسب الابتدائية الذهنية، او المصير الى ان الموضوع له فيها عبارة عن نفس الروابط الذهنية الخاصة، فعلى الثانى يلزمه الالتزام فى وضع الحروف بكونها من باب عام الوضع و خاص الموضوع له و هو مناف لما اختاره فيها من كونها من باب عام الوضع و الموضوع له، و على الاول و ان كان لا يلزم عليه هذا المحذور الا انه يلزمه عدم انسباق الروابط الخاصة فى موارد استعمالها بعد عدم امكان جعل المفهوم الكلى بما هو كلى مرآة لملاحظة الروابط الذهنية الخاصة، و هو كما ترى خلاف الوجدان كما هو واضح.

نعم لو اغمض النظر عن ذلك لا يرد عليه ما ربما يتوهم و روده عليه من لزوم صحة استعمال كل من الاسم و الحرف مكان الاخر فيقال بدل سرت من البصرة الى الكوفة سرت ابتداء البصرة انتهاء الكوفة، اذ قد عرفت فيما تقدم الاعتذار عن ذلك بان عدم صحة استعمال كل من الاسم و الحرف حينئذ مكان الآخر انما هو من جهة قصور الوضع و تضيق دائرته و عدم اطلاقه الناشئ ذلك الضيق من جهة تضيق الغرض الداعى على الوضع و اخصيته، باعتبار ان الغرض من وضع الحروف انما هو لان يراد معناه لا بما هو شئ فى حياله بل بما هو مرآة لملاحظة خصوصية حال المتعلق و فى وضع الاسماء لان يراد معناها لا كذلك بل بما هو و فى نفسه، فان قضية اخصية دائرة الغرض توجب قهراً تضيقاً فى دائرة وضعه ايضا بنحو يخرج عما له من سعة الاطلاق الشامل لحال عدم لحاظ الآلية فى الحروف و الاستقلالية فى الاسماء، كما نظيره ايضا فى الواجبات العبادية الموقوف صحتها على قصد القرية و اتيانها بدعوة الامر المتعلق بها، فكما ان اخصية دائرة الغرض هناك او جبت تضيقاً فى دائرة الامر و الارادة عن الشمول لغير ما هو المحصل لغرضه، و هو العمل الماتى عن داع قربى، فلا يكون للمتعلق اطلاق يعم حال عدم الدعوة و لا كان مأخوذاً فيه قيد دعوة الامر، كذلك فى المقام ايضا، فاذا كان الغرض من وضع الحروف مثلاً تفهيم معناه حالكونه ملحوظاً باللحاظ الآلى بنحو القضية الحينية و فى الاسماء تفهيم معناها حالكونها ملحوظة باللحاظ الاستقلالى فلا جرم يتضيق من اجله دائرة موضوع وضعه ايضا بنحو يخرج عماله من سعة الاطلاق و يختص بذات المعنى لكن فى حال كونه

ملازماً مع اللحاظ الآلى فى الحروف والاستقلال فى الاسماء بنحو القضية الحينية لا بنحو التقيد، لان ذلك كما عرفت من المستحيل، من جهة استحالة تقييد المعنى باللحاظ المتأخر عنه، ومن المعلوم ان قضية ذلك قهراً هو عدم صحة الاستعمال المزبور على النحو المزبور من جهة عدم كونه من الاستعمال فيما وضع له بعد فرض قصور الوضع وعدم اطلاقه فى الحروف والاسماء لحال عدم لحاظ المعنى مرآة او استقلاً كما هو واضح.

و الى مثل هذا البيان ايضاً نظر الكفاية «قدس سره» فى جوابه عن الاشكال المزبور بانه قضية قانون الوضع واشتراط الواضع لان يراد فى الحروف معناها بما هى حالة لمعنى آخر وفى الاسماء بما هو هو وان كان فى عبارته قصور فى افادة ذلك، لا ان المقصود من ذلك بيان اشتراط الواضع بعد الوضع على المستعملين لان لا يستعملوا الحروف الا فى حال لحاظ المعنى مرآة لحال المتعلق ولا الاسماء الا فى حال لحاظ المعنى مستقلاً ليكون من قبيل الشرط فى ضمن العقد كما توهم، كى يورد عليه بانه لا معنى محصل لذلك، ولا ملزم لا تباع شرط الواضع بعد اطلاق المعنى والموضوع له وعدم تقيده بصورة وجود القيد والخصوصية، كيف وان بطلان مثل هذا الاشتراط على المستعملين - لولا رجوعه الى الارشاد الى كيفية وضعه وعدم كونه مطلقاً كما ذكرناه - غنى عن البيان فلا ينبغى ان ينسب ذلك الى من له ادنى دراية فضلاً عن القائل المزبور. وحينئذ فالعمدة فى بطلان هذا المشرب هو ما اوردناه عليه من مخالفته لما هو قضية الوجدان والارتكاز بل ومساعدة البرهان ايضاً على امتناعه، نظراً الى ما عرفت من امتناع كون الكلى مرآة للجزئيات والمصاديق بخصوصياتها التفصيلية خصوصاً مع ما فيه ايضاً من اقتضائه لزوم صرف جميع التقيدات عن مدلول الهيئة وارجاعها تماماً الى المادة والمتعلق نظراً الى فرض كونها حينئذ على هذا المشرب غير ملتفت اليها كما لا يخفى، مع ان ذلك كما ترى خلاف الوجدان.

و حينئذ بعد بطلان هذا المشرب ايضاً بدور الامر بين المشرب الثالث والرابع وفى مثله لا ينبغى التأمل فى ان الاخير هو المتعين، فان الوجدان فى نحو قولك الماء فى الكوز او سرت من البصرة ونحو ذلك لا يرى من لفظ فى ومن الا الروابط الخاصة الذهنية بين مفهومى الماء والكوز ومفهومي السير والبصرة، لا انه يرى من لفظ فى الشئ المرتبط بالغير نظير السواد والبياض ولذلك لا يصح الاكتفاء ايضاً بذكر متعلق واحد بقولك

سرت من او من البصرة بل لابد من ذكر المتعلقين فان ذلك شاهد صدق على كون مدلول الحروف من سنخ النسب والارتباطات المتقومة بالطرفين.

ثم انه بعد ما ظهر من كون معاني الحروف عبارة عن الروابط الذهنية بين المفهومين، يبقى الكلام في انها ايجادية توجد باستعمال الأداة، او انها غير ايجادية بل كانت منبئة تنبئ عنها الأداة والهيئات كما في الاسماء، حيث ان فيها وجهين:

وقد ذهب بعض الاساطين الى الاول و التزم بكونها ايجادية حيث افاد في وجه ايجادية معاني الحروف بان الاسماء انما كانت موضوعة للطبايع المجردة عن خصوصية الارتباط بالغير فكان مفهوم الماء و مفهوم الكوز مفهومين متغايرين في الذهن غير مربوط احدهما بالآخر عند لحاظهما، ولكنك بقولك: «الماء في الكوز» توجد بلفظ «في» ربطاً بين مفهومي الماء و الكوز فكان هذا الربط جائياً من لفظ «في» و الآ فبدونه كان الفهومان اجنبيين لا ربط لاحدهما بالآخر، وهكذا في نحو السير و البصرة، فتكون الحروف كلها حينئذ آلات لايجاد معانيها، بل وهكذا الهيئات ايضا اذ كان مفهوم كلمة الماء معنى متعلقاً في ذاته، استعمل فيه كلمة الماء ام لا، كان الاستعمال في ضمن الهيئة الكلامية او على نحو الافراد فلا فرق بين ان يقال الماء بارد مثلاً او الماء بلا تركيب كلامي، حيث كان لهذا اللفظ في الصورتين معنى مستعمل فيه، الا ان الهيئة الكلامية توجد ربطاً بينه وبين البارد بعد ان لم يكن بينها هذا الربط. وهذا بخلافه في المعاني الاسمية فانها متحققة في حد ذاتها في عالم المفهوم ويكون استعمالها لاخطارها في الذهن. و حينئذ فكم فرق بين الاسماء و بين الحروف و الهيئات، فان الاسماء كلها تكون حاكية و منبئة عن معانيها التي هي المفاهيم المستقلة في حد ذاتها بخلاف الحروف و الهيئات فان هذه طراً تكون آلة لاحداث معانيها. ثم انه استشهد لذلك ايضاً بالخبر المروى في المعالم عن ابي السلام عن ابي الاسود الدثلي عن امير المؤمنين عليه السلام بقوله: «الاسم ما انبأ عن المسمى و الفعل ما انبأ عن حركة المسمى و الحرف ما اوجد معنى في غيره»، بتقريب ان في العدول في الحروف عن الانباء كما في الاسماء و الافعال الى الایجاد دلالة على انه لا معنى للحروف تكشف عنها الاداة كما في الاسماء و الافعال و ان معانيها معان ايجادية تحدث باستعمال الفاظها. نعم في نسخة اخرى هكذا بدل «والحرف ما اوجد معنى في غيره» «والحرف ما انبأ عن معنى ليس باسم و لا فعل» ولكنه رجح الاول من جهة علو

مضمونه الموجب لاستبعاد ان يناله يد الجمعية، بخلاف ما في النسخة الاخرى فان فيها شواهد الجعل، باعتبار انه لا يكون مثل هذا التفسير مختصا بالحرف فيجربى في الاسم و الفعل ايضا فان الاسم ايضا لا يكون بفعل ولا حرف، فكان من نفس هذا التعبير في الحروف بانها ما توجد معنى في غيره يحصل الاطمينان بصدوره من قائله ولكنه باعتبار دقته وغموضه خفى على الرواة فصحفوا الخبر الشريف وعبروا مكان هذا التعبير بانها ما لا تكون اسماً ولا فعلاً. هذا محصل ما افيد في وجه كون معاني الحروف معاني ايجادية لا انبائية.

وقد يظهر من بعض آخر (٥) التفصيل في الحروف بين مثل اداة النداء ولام الامر و الحروف المشبهة بالفعل و بين غيرها من الحروف فالتزم بالايجادية في نحو اداة النداء و الاستفهام و الحروف المشبهة بالفعل و قال بالانباء في غيرها هذا.

ولكن التحقيق خلافه وانه لا يكون مداليل الحروف الا كمداليل الاسماء في كونها انبائية محضة لا ايجادية. و ما افيد في وجه كون مداليل الحروف و الهيئات ايجادية من التقريب المزبور لوثم فانما هو على مبنى المشهور من القدماء في اسامى الاجناس من كون مداليلها عبارة عن نفس الطبايع المجردة التى تقتضيها مقدمات الحكمة عند السلطان اذ حينئذ بعد عراء المعنى الاسمى دائما في الذهن عن خصوصية الارتباط بالغير امكن المجال لدعوى ايجادية خصوصية جهة ارتباط احد المفهومين بالآخر، و الا فعلى ما هو التحقيق من مسلك السلطان من وضع اسامى الاجناس للمهمة المهمة و الجامع بين الفاقد للخصوصية و واجدها الذى لا يكاد تحققه في الذهن الا مقرونا مع احدى الخصوصيتين: اما التجرد و الاطلاق؛ و اما الواجد للقيود و الخصوصية - فلايكاد يتم هذه المقالة، حيث انه بعد عدم امكان تحقق ذلك الجامع في الذهن الا مقرونا مع خصوصية التجرد و الاطلاق الذى يقتضيه مقدمات الحكمة او مع خصوصية التقييد، نقول: بانه اذا لو حظ المعنى الاسمى مقروناً مع خصوصية ارتباطه بالغير في مثل سر من البصرة، و الماء في الكوز، و الزيد على السطح و نحو ذلك، و اريد القاء ما تصوره من الصورة المرتبطة الى ذهن المخاطب فلا جرم يحتاج الى وجود دال و كاشف في البين يحكى به عما تصوره من الصورة الخاصة،

ومن المعلوم حينئذ انه كما ان ذات المعنى الاسمى وهو الطبيعة المهمة تحتاج الى كاشف في مقام الكشف عنها، كذلك ايضا جهة خصوصية ارتباطه بالغير، فيحتاج تلك ايضا الى كاشف يكشف عنها، ولا يكون الكاشف عنها الا الاداة والهيئات كما هو الشأن ايضا عند لحاظ المعنى مجرداً عن القيد والخصوصية، حيث ان الاحتياج الى مقدمات الحكمة حينئذ انما هو من جهة كشفها عن خصوصية التجرد والاطلاق والا فاللفظ حسب وضعه لا يدل الا على ذات المعنى والطبيعة المهمة بما هي متحققة تارة في ضمن الفائد للقيد والخصوصية واخرى في ضمن الواجد لها. وحينئذ فكما ان حيث خصوصية العراء وتجرد المعنى تحتاج الى كاشف يكشف عنها وكان الكاشف عنها هو مقدمات الحكمة، كذلك بعين هذا المناط حيث خصوصية ارتباط المعنى بالغير، فهي ايضا مما تحتاج الى كاشف يكشف عنها وكان الكاشف عنها هو الاداة والهيئات. وحينئذ فلا يكون مداليل الحروف والهيئات الا كمداليل الاسماء في كونها منبئة تنبئ عنها الاداة لا انها كانت موجدة بالاداة، كما لا يخفى.

و بالجملة نقول: بان من راجع وجدانه يرى انه كما ان في مرحلة الخارج هيئات و نسبا خارجية متحققة من مثل وضع الحجر على حجر آخر وخشب فوق خشب و كون شيء في وعاء كالماء في الكوز، كذلك ايضا في عالم الذهن فان لنا ان نلاحظ و نتصور هيئات و نسبا على النحو الذي كانت في الخارج بان نلاحظ و نتصور في الذهن احجاراً موضوعة بعضها فوق بعض بهذه الهيئة و النسبة الخاصة و نلاحظ ماء في كوز كما ان لنا ان نلاحظ احجاراً بنحولا يكون بينها ارتباط و ذلك بملاحظة حجر ثم ملاحظة حجر آخر غير مرتبط بالحجر الاول و ملاحظة ماء و كوز غير مرتبط احدهما بالآخر. و بعد ذلك نستل عن هذا القائل و نقول: بانه اذا تصور شخص ولا حظ الحجر الموضوع على حجر آخر بهذا الارتباط الخاص فاراد القاء ما تصوره من الصورة المرتبطة في ذهن المخاطب لتفهمه بان ما في ذهنه هو تلك الصورة الخاصة فهل له محيص الا و ان يكشف عنها بقوله الحجر على حجر يجعل «الحجر» حاكيا حسب وضعه عن الذات المعروضة للهيئة و «على» عن حيث الارتباط الخاص الذي بين المفهومين، او انه لا بد ايضا و ان يوجد النسبة و الارتباط بين مفهومي الحجرين بالاداة؟ لا شبهة في انه لا سبيل الى الثاني لان المفروض حينئذ هو تحقق تلك الاضافة و الارتباط الخاص بين المفهومين قبل هذا الاستعمال فيكون

ايجادها من قبيل تحصيل الحاصل الذى هو من المستحيل. وحينئذ فتعين الاول باعتبار ان ما هو المحتاج اليه حينئذ انما هو الكشف عما فى ذهنه من الصورة الخاصة، ومع له لا محيص الا من المصير الى كون الاداة والهيئات كاشفة عن مداليلها كما فى الاسماء، وان فى قولك الماء فى الكوز او سرت من البصرة او صعدت على السطح ونحو ذلك كما كان لفظ الماء والكوز ولفظ السير والبصرة ولفظ الصعود والسطح كاشفا عن مداليلها، كذلك لفظ فى ومن وعلى ايضا كان كاشفا عن الارتباط الخاص بين مفهومى الماء والكوز، والارتباط بين مفهومى السير والبصرة، ومفهومى الصعود والسطح.

كيف وانه لم نتعلل مفهومهما محصلاً لا ايجادية مداليل الحروف والهيئات، فانه ان اريد بايجاديتها حضورها فى الذهن باعتبار ما يكون للنفس من الخلاقية للصور فى وعاء الذهن فهو مسلم لا يعتريه ريب، ولكنه نقول: بان هذا المعنى لا يكون مختصاً بمداليل الحروف والهيئات فيجرى فى الأسماء ايضا، ففى مثل الماء فى الكوز كان كل واحد من مفهوم الماء والكوز والنسبة الظرفية بينها من موجبات النفس حسب ما لها من الخلاقية للصور بلا خصيصية لذلك بالحروف، ولكن لا يكون الموضوع له حينئذ هو هذه المفاهيم بقيد وجودها فى الذهن بل الموضوع له حينئذ هو نفس المتصور الذى تعلق به اللحاظ والتصور، وذلك ايضا لا بما هو هو، بل بما هو يرى خارجيا وفى هذه المرحلة كما لا يكون مداليل الاسماء ايجادية كذلك الحروف ايضا. وان اريد بايجاد معاني الحروف كون الحروف موحدة لها فى مقام الاستعمال فهو ايضا امر لا نتقلعه بعد فرض تحقق تلك النسب والارتباطات الخاصة بين المفهومين قبل استعمال اداتها اذ هو حينئذ من تحصيل الحاصل وغير محتاج اليه، على انه نقول حينئذ بان لازم كاشفية الاسماء عن مداليلها انما هو تحقق مضامينها فى رتبة سابقة عن كشف الالفاظ عنها كما هو شأن كل محكى بالنسبة الى حاكمه، وحينئذ فلو كان شأن الاداة والهيئات هو الموجدية لمداليلها التى هى الارتباطات الخاصة بين مفاهيم الاسماء يلزمه تأخر صقع الارتباط بين المفهومين عن صقع الالفاظ والاداة المتأخر عن صقع مفهومى الاسمين بمرتبتين، نظراً الى علية الاداة لوجود الارتباط بين المفهومين ولازمه حينئذ هو تقوم مثل هذا الربط الواقع فى الصقع المتأخر بما يكون صقعهما متقدما عليه بمرتبتين وهو كما ترى، بل لازمه ايضا هو اخراج جميع مثل هذه التقييدات عن حيز الطلب والارادة فى الطلب المنشأ بالهيئة كما فى نحو سر من البصرة الى

الكوفة و نحو اضرب زيدا في الدار، من جهة ان لازم موجدية الاداة و الهيئات حينئذ للتقييدات و الارتباطات هو وقوع جهة تقيد السير بالبصرة وتقيد زيد بالدار في المثال في الموطن المتأخر عن موطن مفهومي الاسمين، اعني ذات السير و البصرة، الملازم ذلك لكونه في عرض الطلب المنشأ بالهيئة، من جهة انه كما ان لفظ من في المثال علة لتحقق التقيد و الارتباط الخاص بين مفهومي السير و البصرة كذلك الهيئة ايضا علة لايجاد الطلب. و من المعلوم حينئذ ان لازم وحدة الرتبة بين العلتين اى الهيئة و لفظ من انما هو عرضية معلولها و هما الطلب و التقيد ايضا، و لازمه هو خروج جهة التقيد عن حيز الطلب و تجريد متعلقه عنه، من جهة استحالة اخذ ما هو في عرض الطلب في متعلقه و في رتبة سابقة عليه، مع ان ذلك كما ترى، فان بنائهم طراً في نحوه القضايا على اخذ جهة التقيد ايضا في الذات في مقام معروضيتها للطلب يجعل المتعلق عبارة عن الذات مع خصوصية التقيد بامر كذا و كذا، و من هنا يحكمون بوجوب تحصيل القيد مقدمة لحيث التقيد، لا على تجريد المتعلق و الذات عن جهة التقيد، و لذا يقولون بان الواجب في مثل قوله سر من البصرة انما هو السير الخاص بما هو متخصص بخصوصية كونه مضافاً بدؤه الى البصرة، فهذا ايضا من المحاذير التي تترتب على القول بكون معاني الحروف و الهيئات ايجادية احداثية. و لكن ذلك بخلافه على القول بالكاشفية فيها، فانه لا يكاد يترتب عليه هذا المحذور من جهة امكان حفظ التقيد بالخصوصية على هذا القول في ناحية متعلق الطلب، نظراً الى معلومية عدم اقتضاء مجرد العرضية بين الكاشفين العرضية بين المنكشفين ايضاً كما هو واضح.

فلتخصّص مما ذكرنا انه على ما هو التحقيق من مسلك السلطان في وضع اسامي الاجناس: من كونها موضوعة للمهية المهمة و الجامع بين الطبيعة المجردة و المقيدة لا يحيص من الالتزام بكون الحروف ايضا كالاسماء منبئة عن مداليلها لا موجودة لها فعند ملاحظة مفهومي الاسمين مرتبطا احدهما بالآخر كالماء في الكوز و السير من البصرة لا بد في مقام الحكاية و القاء ما في الذهن الى المخاطب من جعل الاسم حاكياً عن مدلوله و الاداة عن الارتباط الخاص بين المفهومين و لا سبيل حينئذ الى دعوى موجدية الاداة للربط الخاص بين المفهومين بعد فرض تحقق الربط بينها قبل ذكر الاداة كما هو واضح. ثم انه بما ذكرنا ايضا ظهر انه لا فرق في مداليل الحروف و الهيئات بين كونها من

قبيل النسب الثابتة كما في المركبات التقيدية التوصيفية او من قبيل النسب الايقاعية المتحققة في المركبات التامة فكما انه في النسب الثابتة لا يكون الحروف و الهيات الا كاشفة عنها ككشف الاسماء عن مداليلها كذلك في النسب الايقاعية ففيها ايضا لا يكون شأن الحروف و الهيات الا الكشف والانباء عنها.

ومن هذا البيان ظهر ايضا ضعف ما افيد من التفصيل المزبور في الحروف بين مثل اداة النداء وما شابهها كاداة التنبيه و الندبة والاستفهام و التني و الترجي ونحوها مما يكون مداليلها عبارة عن ايقاع النسبة، وبين مثل الاداة الجارة ونحوها مما يكون مداليلها عبارة عن النسبة الثابتة يجعل الطائفة الثانية حاكية و منبئة عن مداليلها كالاسماء و الطائفة الاولى موجودة لها، بخيال ان قولك يازيد و انت و هذا و نحوها انما هو موجد لمصاديق النداء و الاشارة و الاستفهام و انه كان بمنزلة تحريك اليد و العين في مقام النداء و الاشارة و الخطاب، فكما انك بتحريك اليد و العين توجد مصداق النداء حقيقة و مصداق الاشارة و الخطاب و البعث نحو الشيء كذلك ايضا بتلك الاداة فانك بقولك يازيد توجد مصداق النداء، و بقولك انت توجد فردا للخطاب، و بقولك هذا توجد مصداق الاشارة، و بقولك ليضرب مصداق البعث الى الضرب من دون ان يكون تحقق لتلك المصاديق قبل هذا الاستعمال. و لكن ذلك بخلافه في مثل الاداة الجارة من نحو قولك: الماء في الكوز، و سرت من البصرة الى الكوفة فانه فيها قبل هذا الاستعمال كان لتلك النسبة واقع تطابقه تارة و لا تطابقه اخرى.

اذ نقول: بان منشأ هذا التوهم انما هو توهم وضع هذه الاداة للنداء الخارجى و الاشارة و الخطاب و الاستفهام الخارجية كما يظهر من التنظير بتحريك اليد و الرأس و العين للاشارة و النداء و الخطاب، فانه على هذا الاس لا محيص من القول بكونها آلات لايجاد معانيها و ان معانيها معان احداثية. و لكنه توهم فاسد، كيف وان المعنى الحرفى ليس الاعبارة عن الربط الخاص بين المفهومين لا الربط بين الخارجيين فلوانه كان مثل هذه الاداة موضوعا لا يقع مصداق النداء الخارجى و الاستفهام و البعث و التني الخارجى يلزم كون معانيها من سنخ الارتباطات المتقومة بالخارجيات، و هو كما ترى، حيث لا يلائم مع حرفية المعنى فيها من جهة ان المعنى الحرفى كما عرفت - و عليه ايضا اطباقهم - انما هو عبارة عن الروابط الذهنية القائمة بالمفاهيم، كما يشهد لذلك ايضا

استعمال تلك الاداة احياناً في معانيها لابداعى النداء والاستفهام و البعث الحقيقى الخارجى بل بغيره من الدواعى الأخر من هزل اوسخرية كما هو كذلك ايضا فى اداة التنى و الترجى و نحوها كقولك : يا ليتنى كنت جادا او حاراً، مع كون الاستعمال المزبور ايضا على نحو الحقيقة دون المجاز فان ذلك ايضا شاهد عدم كونها الاموضوعة لا يقاع الربط و النسبة ذهنا بين المفهومين فى موطن الاستعمال المطابق تارة للربط الخارجى واخرى لا، غايته انه لا بما هو ربط ذهنى بحيث يلتفت الى ذهنيته، بل بما انه يرى خارجيا تصورا و ان كان تصديقاً يقطع بخلافه. و عليه لا يحصى من الالتزام بما ذكرنا من الكاشفية فيها ايضا كما فى الاسماء حيث كانت الاداة المزبورة حينئذ كاشفة عن صورة ايقاع الربط بين المفهومين الموجودة فى ذهنه فى مرحلة تصويره قبلاً للربط الثابت بين المفهومين التى هى مفاد الاداة الجارة. نعم لما لا يكون مثل هذا الربط الايقاعى ملحوظاً الا خارجيا ربما او جب ذلك تخيل كون المعنى و الموضوع له فيها عبارة عن ايقاع الربط الخارجى و لكنك بعد ما تأملت ترى كونها من قبيل سراب بقية يحسبه الظمآن ماء.

و اما الاستشهاد المزبور بالخبر المروى عن على عليه السلام ففيه ما لا يخفى اذ مضافاً الى اجمال الخبر من جهة اختلاف النسخ فيه كما عرفت و الى كونه مرويا من طرق غيرنا كما ترى لاجمال للاستدلال بمثله فى المسئلة حيث انه ليس مسئلتنا تلك من المسائل التى يستدل لها بالاخبار الاحاد كما لا يخفى. مع انه يمكن توجيه الرواية ايضا بما لا ينا فى ما ذكرناه من الكشف و الانباء فى الحروف، بان يقال: بان النكته فى العدول فيها فى الحروف الى الابداد انما هى ملاحظة كون النسب التى هى المعنى الحرفى علة لتحقيق الهيئة فى الذهن كما هو كذلك ايضا فى النسب الخارجية، كالنسب بين ذوات الاخشاب بالنسبة الى تحقق الهيئة السريرية فى الخارج، و ذلك ايضا بضميمة ما كان بين الالفاظ و معانيها من العلاقة و الارتباط الخاص الموجب لفنائها فيها، فانه باعتبار ان الاداة مرآة لمعانيها التى هى النسب الخاصة بين المفهومين و موجدية تلك النسب للهيئة فى الذهن اضيف صفة الموجدية فى الرواية الى الاداة فعبّر عنها بهذه العناية بانها اوجدت معنى فى غيره فتأمل.

و على كل حال فهذا كله فيما يتعلق بالمقام الاول فى شرح حقيقة المعنى الحرفى، و لقد

عرفت ما هو الحق فيها من كونها عبارة عن الاضافات الخاصة و الارتباطات الذهنية المتقومة بالمفهومين مع كونها ايضا كالاسماء انبائية لا احداثية من دون فرق فى ذلك بين كون النسب ايقاعية او وقوعية كما هو واضح.

و اما المقام الثانى : فالكلام فيه كما عرفت انما هو فى عموم الموضوع له فيها و خصوصه، فان المشهور فيها على كونها من قبيل عام الوضع و خاص الموضوع له حتى انه يظهر من بعضهم كصاحب تشريح الاصول جعل ذلك من عيوب المعنى الحرفى فانه على ما حكى عنه الاستاذ قال: بان من عيوب المعنى الحرفى عدم تصور عموم الموضوع له فيها، و لعله من جهة ما يرى من كون المنسب منها فى موارد استعمالها هى المصاديق الخاصة من الروابط التى لاختلافها لا يجمعها جامع واحد، حيث كان شخص الربط الحاصل من اضافة السير بالبصرة فى قولك: سرت من البصرة غير شخص الربط الحاصل من اضافته الى الكوفة فى قولك: سرت من الكوفة، و هو ايضا غير شخص الربط الحاصل من اضافته الى مكان آخر، و هكذا، حيث انه حينئذ يقال: بانه بعد عدم جامع فى البين بين تلك الروابط الخاصة الا مفهوم الربط الذى هو معنى اسمى لا حرفى لا مناص الا من القول بخصوص الموضوع له فيها هذا.

و لكن نقول: بانه انما يكون الامر كذلك بناء على ما هو المعروف المشهور من عموم الوضع و الموضوع له اذ بعد ما يرى من عدم انسباق معنى عام فى الذهن فى موارد استعمال الحروف بل كون المنسب فى الذهن منها هى اشخاص الروابط الخاصة المبائة بعضها مع البعض الآخر لا مناص من القول بخصوص الموضوع له فيها، و الا فبناءً على القسم الآخر من عموم الوضع و الموضوع له الذى نحن تصورناه فلا قصور فى دعوى عموم الوضع و الموضوع له، اذ امكن حينئذ دعوى ان الموضوع له فيها فى كل صنف منها من الروابط الابتدائية و الروابط الانتهاية و الظرفية و هكذا عبارة عن الجامع بين اشخاص تلك الروابط الذى به تمتاز الروابط الخاصة من كل صنف عن اشخاص الروابط الخاصة من صنف آخر، كما نشاهد ذلك بالوجدان ايضا فى الروابط الخاصة من كل صنف و طائفة كالروابط الابتدائية بان فيها وحدة سنية و جامعاً محفوظاً توجب امتياز هذه الطائفة من الروابط عن الطوائف الاخرى من الروابط الانتهاية و الظرفية و الاستعلائية و نحوها، فان مثل هذا الجامع المحفوظ و ان لم يكن له وجود مستقل فى الذهن

بنحو امكن لحاظه و تصوره مستقلا حيث كان وجوده دائماً في ضمن الفرد والخصوصية و لكنه في مقام الوضع امكن وضع اللفظ بازائه ليكون الخصوصية طراً خارجة عن دائرة الموضوع له، اذ يكفى في الوضع لحاظ المعنى الموضوع له ولو بوجه اجمالى بالاشارة الاجمالية اليه بما هو المحفوظ في ضمن الروابط الخاصة، و عليه فيكون الموضوع له في الحروف كالوضع عاماً لا خاصاً و يكون استفادة الخصوصية حينئذ من قبيل تعدد الدال و المدلول.

هذا كله بناء على ما سلكناه في معنى الحروف من كونها عبارة عن الارتباطات الذهنية المتقومة بالمفاهيم من دون فرق في ذلك بين القول بالايجاد فيها او القول بالكشف والانباء، واما على بقية المسالك الاخر فعموم الوضع والموضوع له فيها اوضح كما لا يخفى. هذا كله في الجهة الاولى.

في شرح معاني الهيئات

و اما الجهة الثانية فيقع البحث فيها في شرح مفاد الهيئات الطارئة على المواد الجمل التامة و الناقصة و بيان الفارق بينهما:

ف نقول اما مفاد الهيئات في المركبات و الجمل التامة و الناقصة كلية فهو على ما تقدم في شرح المعاني الحرفية عبارة عن النسب و الروابط الذهنية القائمة بالمفاهيم كما في قولك زيد قائم، حيث ان مفاد الهيئة في تلك الجملة عبارة عن النسبة الكلامية و الربط القائم بالمفهومين اعنى مفهومى زيد و القيام. و في كون تلك النسبة المدلول عليها بالهيئة في الجمل ايجادية او انبائية الخلاف المتقدم، و قد تقدم تحقيق القول فيه و انه لا يكون الا من قبيل الكشف و الانباء لا الايجاد و الاحداث. و هذا من غير فرق بين المركبات التامة او الناقصة من المركبات التقييدية التوصيفية، حيث كان مداليل الهيئات فيها طراً عبارة عن النسب و الروابط الذهنية القائمة بالمفاهيم، مع كونها ايضا حاكية و كاشفة عنها لا موجدة لها.

نعم بينها فرق من جهة اخرى من حيث كون النسبة ايقاعية او وقوعية حيث كان المحكى للهيئة في الجمل التامة مطلقا عبارة عن ايقاع النسبة، بخلافه في الجمل الناقصة و

المركبات التقييدية حيث كان المحكى للهيئة فيها عبارة عن وقوع النسبة لا ايقاعها، اذ كما انه في الاضافات الخارجية الحاصلة من مثل وضع الحجر على حجر آخر يتصور حيثتان، حيثية ايقاع النسبة اعنى خروجها من العدم الى الوجود المعبر عنها بالمعنى المصدري، وحيثية وقوع النسبة وثبوتها المعبر عنها بالمعنى الاسم المصدري، كذلك يتصور هاتان الحيتتان في النسب والروابط الذهنية بين المفاهيم فيتصور النسبة تارة من حيث ايقاعها وصدورها، واخرى من حيث وقوعها وثبوتها، فارغاً عن ايقاعها، باعتبار تفرع وقوع الشيء وثبوتها دائماً على ايقاعه. فكان المحكى للجمل التامة مطلقاً اسمية كانت ام فعلية ام شرطية هي النسب الايقاعية، وللجمل الناقصة في المركبات التقييدية التوصيفية كزيد القائم هي النسب الثابتة. ومن ذلك ايضا يختلف كيفية استعمالها حيث كان استعمال الهيئة في الجمل التامة من باب ذكر الهيئة بعنوان الموقعية للنسب الذهنية بخلاف المركبات التقييدية حيث كان ذلك من باب ذكر اللفظ ولاحظ معنى مفروغ التحقق في الذهن. وهذه الجهة نقول ايضا بان مفاد الهيئة دائماً في الجمل الناقصة والمركبات التقييدية في طول مفاد الهيئة في الجمل التامة وفي رتبة متأخرة عنها باعتبار كونها نتيجة لمفاد القضايا الحملية والجمل التامة. ولعله الى ذلك ايضا يشير ما هو المشهور بينهم من ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها اوصاف، فكون القضية التوصيفية اخباراً قبل العلم بها انما كان بلحاظ ان الملاحظ فيها حينئذ هو النسبة لكن لا من حيث ثبوتها بل من حيث ايقاعها، كما ان كون القضية الحملية توصيفية بعد العلم بها انما هو بلحاظ ان الملاحظ فيها هو ثبوت النسبة فارغاً عن ايقاعها.

ثم انه ربما يفرق بينها من جهة اخرى وهي عدم اقتضاء المحكى للمركبات التقييدية للوجود خارجاً وكونه عبارة عن ذات المهية بما هي قابلة للوجود والعدم، ومن ذلك يحمل عليها الوجود تارة والعدم اخرى كما في قولك زيد الضارب موجود او معدوم، اذ التقيد المزبور لا يقتضى الا تضيق دائرة الذات واخراجها عما لها من سعة الاطلاق، وهذا بخلافه في المركبات التامة فان للمحكى فيها اقتضاء الوجود الخارجى، ولذلك لا يصح ان يقال زيد قائم موجود او معدوم، بل وانما الصحيح فيها هو المطابقة واللامطابقة للواقع، ومن المعلوم انه لا يكون الوجه فيه الا ما ذكرناه من حكايتها تصوراً عن النسبة الخارجية بين زيد والقيام في قولك زيد قائم واقتضاء المحكى فيها للوجود في الخارج. و

من ذلك ايضا لا يكون وزان القيود الواقعة في حيز الجمل الناقصة و المركبات التقييدية على وزان القيود الواقعة في حيز الجمل التامة حيث كان صقع التقييد في الاول هو صقع نفس ذات المهية القابلة للوجود والعدم، بخلافه في الثاني فان صقع التقييد فيه عبارة عن صقع موجودة ذات خارجا. وربما يثمر ذلك في جريان الاصول في الاعداد الازلية بنحو السلب المحصل فاذا كان القيد واقعاً في حيز الجمل الناقصة كالقرشية للمرأة و الكرية للماء و الشرط المخالف للكتاب و نحو ذلك فعند الشك في تلك القيود يمكن استصحاب اعدامها ولو بنحو السلب المحصل، فانه بعد ان كان معروض التقييد حينئذ هو الذات العارية عن حيث الوجود او العدم لا هي بوصف موجوديتها و كان الوجود من العوارض الطارية على الذات المتقيدة بالوصف و القيد فلا جرم لا مانع من جر عدم الوصف و القيد الناشئ من عدم الموصوف الى زمان وجوده من دون اقتضاء حيث عدم موجودة الذات في الخارج لسلب هذا التقييد كى يلزمه عدم صحة جريان استصحاب عدم الوصف الى زمان وجود الموصوف كما لا يخفى. و هذا بخلافه في القيود الواقعة في حيز الجمل التامة فانه لما لا يكون صقع التقييد فيها عبارة عن صقع ذات المهية بل كان صقع صقع موجودة الذات خارجا يلزمه لا محالة عدم صحة استصحاب عدم الوصف المتحقق في ظرف عدم الموصوف. و تنقيح الكلام فيه موكول الى محله فالمقصود في المقام هو مجرد الاشارة الى ما يترتب عليها من الثمرة.

وكيف كان فبعد ان ظهر لك بيان الفارق بين الجمل التامة و بين الجمل الناقصة في القضايا التقييدية و ان كون الجملة تامة مطلقا اسمية كانت ام فعلية انشائية كانت ام اخبارية انما هو باعتبار اشتغالها على النسبة الايقاعية قبلاً للجمل الناقصة في القضايا التقييدية المشتملة على النسب الثابتة، يبقى الكلام في بيان الفارق بين الجمل الاخبارية و الانشائية و ما به امتياز احدهما عن الاخرى بعد اشتراكهما في الاشتمال على النسب الايقاعية.

فنقول: اما ما كان منها متمحضاً في الاخبارية و الانشائية كقولك زيد قائم المتمحض في الاخبارية، و قولك: اضرب المتمحض في الانشائية فالفرق بينهما واضح، باعتبار حكاية النسبة الايقاعية في الاول عن نسبة ثابتة خارجية تطابقها تارة و لا تطابقها اخرى بخلافه في الثاني فانه لا يكون فيه محكى تحكى عنه النسبة الايقاعية

الذهنية كى تطابقه تارة ولا تطابقه اخرى بل لا تكون الجملة فيه الا مشتملة على نسبة ايقاعية ارسالية بين المبدأ و الفاعل من دون مدخلية فيه لقصد الجدية و الهزلية كما هو كذلك فى الاخبار ايضاً لان هذه الامور انما كانت من دواعى الاخبار و الانشاء فانه كما يخبر او ينشأ هزلاً يخبر و ينشأ جداً ايضاً، فلا يكون حينئذ من مقوماتها كما هو واضح. و من ذلك ظهر ايضاً عدم دلالة الهيئة فى مثل اضرب فى فرض الجد بالارسال على الطلب الحقيق الذى هو عين الارادة او ما ينتزع عن مقام اظهارها كالايجاب و الالزام و التحريك الا على نحو الالتزام دون المطابقة، من جهة ان مفاد الهيئة كما عرفت عبارة عن النسبة الايقاعية ارسالية بين المبدأ و الفاعل و حينئذ فدلالته على الطلب انما هو باعتبار كون هذه النسبة من شئون الطلب و لازمه كما هو واضح. و سيجئ لذلك مزيد بيان فى محله ان شاء الله. و كيف كان فهذا كله فى الجمل المتمحضة فى الاخبارية و الانشائية.

و اما ما كان منها صالحاً للامرین كقولك اطلب و بعت و زوجت مما تصلح لان تكون اخباراً تارة و انشاء اخرى، فقد يقال بان الفرق بينها حينئذ انما هو من جهة قصد الحكاية و قصد الموجدية، و انه ان قصد المستعمل فى مقام الاستعمال الحكاية بها عن نسبة ثابتة خارجية تكون اخباراً، و ان قصد بها موجديتها للمبدأ تكون انشاء فكان تمام الميز و الفرق حينئذ بين كون الجملة اخبارية و بين كونها انشائية من جهة قصد الحكاية و الموجدية. و لكن فيه ما لا يخفى، من انه لا مدخل لقصد الموجدية فى انشائية الانشاء بوجه اصلاً بل هو من الطوارئ للانشاء الخارجة عما به قوام انشائية الانشاء و من ذلك ترى صدق الانشاء حقيقة فى الانشآت الهزلية من مثل قوله ملكتك السماء و نحوه مع انتفاء قصد الموجدية فيها، فان صدق ذلك كاشف ان ما به تحقق الانشاء الكلامى غير القصد المزبور و ان قصد الموجدية كقصد الهزلية من الدواعى للانشاء الخارجة عما به قوام انشائية الانشاء، كيف و لازم دخل القصد المزبور فى الانشاء فى فرض الجد بايجاد المبدأ فى الخارج و فى الوعاء المناسب ان يكون المتحقق هناك قصدين طويلين احدهما ما به قوام تحقق الانشاء و ثانيهما قصد الجد بالايجاد بالانشاء الكلامى، مع ان ذلك كما ترى مخالف لما هو قضية الوجدان فى الانشاءات الجدية الحقيقية كما هو واضح.

و ربما يفرق بينها ايضاً من جهة قصد الحكاية و عدم قصدها بانه، ان كان استعمل الجملة حاكياً بها عن نسبة ثابتة تكون اخباراً، و ان كان المستعمل استعملها لا بقصد

الحكاية عن واقع ثابت تكون انشاءً وحينئذ فيكون الاخبار و الانشاء مشتركين في الاشتمال على النسبة الايقاعية الكلامية الا ان للاخبار خصوصية زائدة لم تكن تلك الخصوصية في الانشاء، هذا. ولكن فيه ان هذا الفرق وان كان وجها في نفسه الا انه بعيد ايضا باعتبار اقتضائه لاشتمال كل اخبار على الانشاء ايضا مع ان ذلك خلاف ما بنوا عليه من المقابلة بين الانشاء و الاخبار كما هو واضح.

و حينئذ فالتحقيق في الفرق و الميز بينها هو ان يفرق بينها من جهة المحكى من حيث كونه في الاخبار عبارة عن وقوع النسبة وثبوتها و في الانشاء ايقاعها الذى هو خروجهما من العدم الى الوجود، و ذلك انما هو من جهة ما هو قضية الارتكاز و الوجدان من قولك بعثك اخبارا حيث كان المتبادر منه هو الحكاية عن نسبة ثابتة محفوظة قبال كونه انشاء المتبادر منه الحكاية عن نسبة ايقاعية، و حينئذ فاذا استعمل المستعمل الجملة في ايقاع نسبة كلامية حاكيا بها عن واقع ثابت تكون الجملة اخبارية و اذا استعملها فيها حاكيا بها عن نسبة ايقاعية توقعها المستعمل في وعائها المناسب لها تكون جملة انشائية فيكون كل من الاخبار و الانشاء حينئذ مشتركا في جهة الحكاية في نحو قوله بعث اخبارا او انشاء الا ان الفرق بينهما كان من جهة المحكى فتأمل. ثم ان ذلك كله بحسب مقام الثبوت.

و اما بحسب مقام الاثبات فحيث ان طبع مثل هذه الجمل كان على الحكاية عن واقع ثابت فيحتاج في احراز كونها انشاءً من قيام قرينة في البين توجب صرفها عن الاخبارية و الحكاية عن الواقع الثابت و الا فطبعها كان على الاخبار. هذا كله في شرح ما هو مفاد الهيات في الجمل و الافعال في المركبات التامة و الناقصة و بيان الفارق بين الجمل الانشائية و الاخبارية.

و اما كون الموضوع له فيها عاماً او خاصاً فقد ظهر مما قد مناه في المعانى الحرفية، و لقد عرفت ما هو التحقيق فيها من كون الموضوع له بل المستعمل فيه كالوضع فيها عاماً لا خاصاً.

في المبهات

الجهة الثالثة في المبهات كاساء الاشارة و الضمائر و الموصولات و نحوها من

الاسماء المتضمنة للمعنى الحرفى حيث انه وقع فيها الخلاف من حيث عمومية الموضوع له فيها وخصوصيته. ولتنقيح المرام فى المقام ايضا لا باس بالاشارة الاجالية الى شرح ما هو مفاد هذه الاسماء وما هو المعنى والموضوع له فيها.

فنتقول : و اجمال القول فيها هو ان المعنى والموضوع له فى هذه الاسامى-على ما هو المتبادر المنساق منها ويشهد عليه اطباقيهم من التعبير عنها بالمبهمات-عبارة عن معان ايهامية تكون نسبتها الى الذوات التفصيلية من قبيل الاجال والتفصيل لامن قبيل الكل والفرد مع اشتغالها ايضا على خصوصية زائدة كخصوصية الاشارة والغيبة والخطاب والمعهودية ونحوها، ففى اساء الاشارة كهذا يكون المعنى والموضوع له عبارة عن معنى ايهامى اجمالى يكون نسبته الى الخصوصيات والذوات المفصلة من زيد وعمرو نسبة المجل الى الفصل المعبر عنه بالفارسية بـ«اين»، نظير الشبح الذى تراه فى البعيد فى كونه مع ايهامه و اجماله عين الذوات التفصيلية من زيد او عمرو او حيوان او حجر بعد انكشاف الغطاء ولذلك تحتاج دائماً الى عطف بيان كما فى قولك هذا الانسان وهذا الحمار وهذا زيد. لا ان الموضوع له فيها عبارة عن اشخاص الذوات المخصوصة والعناوين التفصيلية كما توهم، والا يلزمه انسباق مفهوم زيد والانسان فى مثل قولك هذا زيد وهذا الانسان فى الذهن مرتين تارة من لفظ هذا واخرى من لفظ زيد و لفظ الانسان، مع انه كما ترى. ولا ان الموضوع له فيها عبارة عن نفس الاشارة الى الذوات التفصيلية التى هى معنى حرفى كما يوهمه ظاهر تعبير بعض من علماء الادب كابن مالك فى منظومته «بذالمفرد مذكر اشر»، كيف وانه بعد ان لم يكن المقصود من الاشارة مفهومها الذى هو معنى اسمى بل كان المقصود مصداق الاشارة يلزم خروجها عن الاسمية رأساً الى الحرفية ولازمه هو عدم جواز اجراء احكام الاسم عليها من الاخبار عنها تارة وبها اخرى وقوعها فاعلاً ومفعولاً كقولك ضرب بنى هذا وضربت هذا، مع ان ذلك ايضاً كما ترى.

وحينئذ فلا محيص من القول فيها بما ذكرناه من وضعها لجهة عرضية ايهامية منطبقة على الصور التفصيلية والذوات الخاصة بتمام الانطباق مع اشتغالها ايضا على خصوصية زائدة وهى خصوصية الاشارة الذهنية لا الاشارة الخارجية كما توهم بخيال ان لفظ هذا انما هو بمنزلة الاشارة باليد والعين، وانه كما انه بتحريك اليد والعين مشيراً الى زيد يوجد

و يتحقق مصداق الاشارة الخارجية كذلك بلفظ هذا يتحقق مصداق الاشارة الى الذوات المفصلة، فالتزم لذلك بكونها آلات لايجاد مصداق الاشارة والخطاب و ان معانيها معان ايجادية لا اخطارية. ولكنه توهم فاسد كما بيناه سابقا ونقول في المقام ايضا: بان لازم ذلك هو ان يكون استعمال هذا في قولك هذا الانسان الكلى احسن من الحمار مجرد لقلقة لسان حيث لم يكن هناك اشارة خارجية اصلاً، مع انه كما ترى. و حينئذ فبعد ان لا يرى بالوجدان فرق بين هذا الانسان الكلى و هذا زيد من حيث كونها على حد سواء فلا يحصى من دعوى ان الموضوع له فيها هى الجهة العرضية الاجالية المشتملة لخصوصية الاشارة الذهنية، و معه يبطل القول بالايجادية ايضا حيث كان معناها حينئذ معاني اخطارية قد استعمل فيها اسامى الاشارة كما في ساير الاسماء.

و من ذلك البيان ظهر حال الضمائر ايضا، فانها ايضا موضوعة لجهة غرضية اجمالية متحدة مع ما يماثل مفهوم مراجعها، مع اشتغالها ايضا على خصوصية الغيبة والحضور. و كذا الموصولات فانها ايضا موضوعة لجهة عامة غرضية قبال خصوصيات الصور المعبر عنها بالفارسية بـ«آن كس» قبال الموصوفات المعبر عنها بالفارسية بـ«كس» مع اشتغالها ايضا على خصوصية زائدة وهى المعهودية.

و بعد ما عرفت ذلك نقول بانه حيثما كان المعنى فى تلك الاسامى متخصصاً بخصوصيات زائدة من الاشارة والغيبة والخطاب والمعهودية لا بمفهومها بل بمصداقها ولو بنحو خروج القيد ودخول التقيد، فلا جرم باعتبار خصوصية التقيدات لا بد من المصير فيها الى كونها من باب عام الوضع وخاص الموضوع له، لولا ما تصورناه من القسم الآخر لعام الوضع والموضوع له، و الا فبناء على ما تصورناه امكن المصير فيها ايضا الى عام الوضع والموضوع له بدعوى الوضع فيها للقدر الجامع بين الخصوصيات الذى لا يكاد تحققة فى الذهن الا توأما مع الخصوصية. بل ولئن الغيت جهة التقيد بتلك الخصوصيات من الاشارة والغيبة والخطاب والمعهودية عن المعنى والموضوع له فيها وجعلت المعنى والموضوع له فيها عبارة عن ذات ذلك المعنى الابهامى بما انها ملازمة مع خصوصية الاشارة فى اسماء الاشارة وخصوصية الغيبة والخطاب فى الضمائر وخصوصية المعهودية فى الموصولات لا مقيدة بالخصوصيات المزبورة ولا مطلقة ايضا، كان امر عمومية الموضوع له فيها اوضح، حيث امكن تصوير عمومية الموضوع له فيها بالوضع العام المشهورى بلا

احتياج الى ما تصورناه من القسم الآخر لعام الوضع و الموضوع له. فيقال حينئذ بان الموضوع له في كل من اسماء الاشارة و الضماير و الموصولات عبارة عن الذات المبهمة التي هي معنى كلي، لكنها بما هي ملازمة مع خصوصية الاشارة و الغيبة و الخطاب و المعهودية، و عليه ايضا لا يكون دلالة تلك الاسامي على الاشارة و الغيبة و الخطاب الا بالملازمة، كما هو كذلك ايضا في لام الامر في قولك ليضرب فان دلالة على الطلب انما كان بالملازمة لا بالمطابقة لانه لا يدل الا على وقوع المبدأ و صدوره من الفاعل متعلقاً للطلب فبهذه الجهة دل على الطلب ايضا. و سياتي لذلك مزيد بيان ايضا ان شاء الله تعالى في مبحث الاوامر.

الامر الثالث

لا يخفى عليك ان حقيقة الاستعمال سواء في المعنى الحقيقي او فيما يناسبه من المعنى المجازي حسب ما يدركه الطبع و الذوق من المناسبات انما يتحقق بجعل اللفظ في مقام الاستعمال فانياً في المعنى فناء المرأة في الرؤى بحيث بالقائه كان المعنى هو الملقى الى المخاطب و يكون اللفظ مما به ينظر الى الغير لا مما فيه ينظر، و عليه يستحيل اطلاق اللفظ و ارادة شخصه منه بنحو كان اللفظ حاكياً عن شخص نفسه كحكايته عن معناه عند استعماله فيه، ضرورة استلزامه حينئذ لاجتماع النظيرين فيه: احدهما النظر العبوري الآلى و الآخر النظر الاستقلالي، حيث انه باعتبار كونه حاكياً يكون منظورا فيه بالنظر الآلى و باعتبار كون شخصه ايضا محكياً يكون منظورا بالنظر الاستقلالي و هو كما ترى كونه من المستحيل. و عليه فلا يحتاج في ابطاله الى ما عن الفصول «قدس سره» من لزوم تركب القضية من جزئين بل من جزء واحد بملاحظة امتناع تحقق النسبة بدون المنتسبين. و ما يرى من قوله زيد لفظ فهو غير مربوط بباب الاستعمال بل هو من قبيل القاء الموضوع و الحكم عليه كما في اعطائك زيد ادرهما و قولك انه درهم فيكون لفظ زيد حينئذ هو الموضوع الملقى الى المخاطب فحكمت عليه بانه لفظ و حينئذ فلا يرتبط ذلك بالاستعمال الذي حقيقته عبارة عن جعل اللفظ فانياً في المعنى كما هو واضح.

و من ذلك البيان ظهر حال ما اذا اطلق لفظ و اريد صنفه او نوعه كقوله: ضرب

فعل ماض، مريدابه نوعه، او زيد في ضرب زيد فاعل، مريدابه صنفه، فانه لو كان ذلك من باب جعل شخص اللفظ الملقى خارجاً اماره لنوعه او صنفه لامن باب الاستعمال الذى مرجعه الى جعل شخص اللفظ مرآة و فانيا فيما يستعمل فيه فلا مانع عن صحته، ضرورة امكان جعل الشخص و الجزئى الخارجى اماره لنوعه لكى ينتقل المخاطب من الشخص الى نوعه و صنفه ثم الحكم على النوع من ذلك المرئى و الموجود الخارجى الجزئى من دون ان يترتب عليه محذور اصلا. بل و لئن تأملت ترى صحة الاطلاق على النحو المزبور بنحويعم الحكم شخص اللفظ المذكور ايضا، فانه بعد ما لم يكن ذلك من باب الاستعمال بل من باب القاء الفرد و جعله اماره لنوعه فامكن الحكم عليه ايضا بما انه فرد و مصداق للكلى، كما هو واضح.

و اما لو كان الاطلاق المزبور من باب الاستعمال الذى مرجعه الى جعل اللفظ فانيا فى المعنى ففيه اشكال ينشأ من امتناع كون الفرد و الجزئى مرآة للطبيعى و الكلى من جهة ان الفرد و الكلى و ان كانا متحدين وجودا خارجاً و لكنها متغايران مفهوما و ذهنيا، و مع تغايرهما و تباينها لا يمكن حكاية الفرد بما انه فرد و جزئى عن الطبيعى و الكلى، كيف و لازمه هو امكان القسم الرابع من الاقسام الاربعة المتصورة فى الوضع و هو الوضع الخاص و الموضوع له العام لامتناعه كما التزموا به، فان عمدة ما اوجب مصيرهم الى امتناعه انما هو هذه الجهة من عدم امكان حكاية الفرد و الجزئى بما هو فرد عن الكلى و الطبيعى كى يصح جعله آلة لملاحظة المعنى العام الكلى. و حينئذ فاذا امتنع ذلك هناك يلزمه القول فى المقام بامتناع اطلاق اللفظ و ارادة جنسه او نوعه او صنفه ايضا اذا كان من باب الاستعمال. هذا اذا لم يرد من الطبيعى و النوع ما يشمل شخص اللفظ المذكور، و اما اذا اريد به ما يعم هذا الفرد ايضا فامر الاستحالة اوضح، لانه مضافا الى ما ذكر يترتب عليه محذور اجتماع اللحاظين فى شخص اللفظ المذكور: اللحاظ الآلى، و اللحاظ الاستقلالى، و هو كما عرفت من المستحيل.

لا يقال: كيف ذلك مع انه فى الحقيقة من افراد الطبيعة المطلقة.

فانه يقال: نعم و لكن النظر الى شخص اللفظ فى مقام الاستعمال بعد كونه آلياً يلزمه لا محالة تضيق فى دائرة المحكى و الملحوظ بنحو يخرج عنه شخص هذا اللفظ، اذ المحكى و الملحوظ حينئذ لا يكون فى لحاظه الا الطبيعة المضيقية الغير القابلة للانطباق

على شخص هذا الفرد الحاكي .

فتلخص انه لا فرق بين اطلاق اللفظ و ارادة شخصه و بين اطلاقه و ارادة نوعه او صنفه فاذا كان الاطلاق المزبور من باب الاستعمال فكما لا يجوز ذلك في الصورة الاولى لا يجوز في الصورة الثانية ايضا . و اما اذا لم يكن الاطلاق من باب الاستعمال بل من باب القاء الفرد وجعله اماره لنوعه و صنفه فكما يجوز ذلك في الصورة الثانية كذلك يجوز في الصورة الاولى ايضا حيث امكن القاء شخص لفظ و الحكم عليه بانه لفظ كما هو واضح .

الامر الرابع

هل الالفاظ موضوعة للمعاني المرادة للافظها او انها موضوعة لذات معانيها من حيث هي مع قطع النظر عن كونها مرادة او غير مرادة ؟ فيه وجهان بل قولان :
اولهما منسوب الى العلمين الشيخ الرئيس و المحقق الطوسي الخواجه نصير الدين «قدّهما» بان الدلالة تتبع الارادة ، و لعل وجه استفادة ذلك من كلامهما انّها هو من جهة الملازمة بين تبعيّة الدلالة للارادة و بين كون الموضوع له المعنى المقيد بكونه مرادا ، بتقريب ان طرف العلة الخاصة بعد ان كان هو المعنى المراد فقهرأ يلزمه ان يكون الدلالة الحاصلة من العلة المزبورة ايضا تابعة للارادة . و هذا بخلاف ما لو كان المعنى و الموضوع له ذات المعنى مجردا عن حيثية الارادة فانه عليه لا يبقى مجال للتبعية المزبورة الا اذا اريد التبعية في مقام الاثبات و الكشف عن الواقع و كان المراد من الدلالة هي الدلالة التصديقية .

و لكن التحقيق هو الثاني من وضع الالفاظ لذات المعاني من حيث هي بل و امتناع وضعها للمعاني المرادة ، و ذلك لوضوح ان الارادة سواء اريد بها اللحاظ المقوم للاستعمال ، او ارادة تفهيم المعنى ، او ارادة الحكم في مقام الجدل انما هي من الامور المتأخرة رتبة عن المعنى فيستحيل حينئذ اخذها قيّداً في ناحية المعنى و الموضوع له ، فلا محيص حينئذ من تجريد المعنى و الموضوع له عن الارادة مطلقا سواء بمعناها المقوم للاستعمال اعنى اللحاظ او بمعنى ارادة التفهيم او الحكم و المصير الى ان الموضوع له في الالفاظ عبارة عن ذات المعنى بما هي هي عارية عن خصوصية كونها ملحوظة باللحاظ الاستعمالي او مرادة بارادة

التفهم او الحكم، ومعه يبطل القول بوضعها للمعنى المراد كما هو واضح.
نعم لهذا الكلام مجال فيما لو اريد وضعها للمعاني المقرونة بكونها مرادة على نحو القضية الحينية لا التقيدية حتى يتوجه الاشكال المزبور، وذلك ايضاً بالتقريب الذى ذكرناه سابقاً فى شرح مرام الكفاية فى وجه عدم صحة استعمال الحروف مكان الاسماء، بان يقال فى المقام ايضاً بان الداعى والغرض من الوضع بعد ان كان هو تفهم المعنى والمقصود باللفظ و كان التفهم ايضاً ملازماً مع ارادة المعنى حين القاء اللفظ فلا جرم يقتضى هذا الضيق تضيقاً فى دائرة وضعه و يتبعه ايضاً تضيق موضوع وضعه بنحو يخرج عماله من سعة الاطلاق الشامل لحال عدم الارادة فيختص المعنى والموضوع له حينئذ مجال ارادة المعنى اى لحاظه او ارادة التفهم او الحكم وان لم يكن مقيداً بها، اذ على هذا التقريب يسلم القول المزبور عن الاشكال المذكور حيث لا محذور يرد عليه ثبوتاً.

ولكنه فرع اثبات ان الغرض من الوضع انما هو تفهم المعنى، والافناء على المنع عن ذلك كما هو الاقوى من دعوى ان الغرض من الوضع انما هو مجرد جعل العلاقة بين اللفظ ومعناه بنحو ينتقل الذهن عند سماعه بانتقال تصوّرى الى معناه ولو كان صدوره من خرق الهوى او من شئ آخر فلا يتم ذلك كما هو واضح. كيف وانه لولا ذلك لما كان وجه لاحتياجهم فى الدلالة التصديقية فى استفادة ارادة المتكلم للمعنى الى ضمّ مقدمات الحكم من مثل كون المتكلم فى مقام الافادة، اذ لو كان ذلك بمقتضى الوضع يكفيه نفس وضع الواضع كما فى الحمل على المعنى الحقيقى ولا يحتاج الى ضمّ مقدمة خارجية، مع انه خلاف ما تسالوا عليه من اشتراط كون المتكلم فى مقام الافادة فى استفادة ارادة المعنى. ثم انه مما يشهد لما ذكرنا ايضاً انسباق ذات المعنى وتبادرها عند سماعنا اللفظ من النائم والساهى او من خرق الهوى فانه لولا كونها اى الالفاظ موضوعة لذات المعانى لما كان وجه لا نسباقها فى الذهن عند صدوره من النائم والغافل والساهى. وتوهم ان ذلك انما كان من جهة انس الذهن لا انه من حاق اللفظ، يدفعه الالفاظ الغير المأنوسة الاستعمال فانه يرى فيها ايضاً انسباق ذات المعنى منها فى الذهن بمجرد العلم بالوضع، ولو كان صدوره من النائم الذى هو غير مريد قطعاً او من خرق الهوى، فيكون ذلك حينئذ اقوى شاهد لما ذكرنا من وضعها لنفس المعانى من حيث هى لا للمعانى المرادة. واما كلام العلمين «قدس سرهما» من التبعية المزبورة غير ظاهر فى ارادة الدلالة

التصورية التي هي محل البحث لولا دعوى ظهوره في ارادة الدلالة التصديقية وفيها نحن نقول ايضا بتبعية الدلالة للارادة، ولذا لانحكم بان للكلام ظهوراً في المعنى بالظهور التصديقي الا في مورد احرز ولو من الخارج ان المتكلم كان في مقام بيان مراده من لفظه و في مقام الافادة كما هو واضح.

الامر الخامس

لا يخفى انه لا وضع للمركبات من المواد والهيئات علاوة عن وضع المفردات ووضع الهيئات الخاصة وضعاً نوعياً للدلالة على النسب الايقاعية، ضرورة كفاية وضع المفردات ووضع الهيئات عن وضع آخر لها بجمليتها من المادة والهيئة فارتكاب وضع آخر حينئذ للمجموع يكون لغوا ومستدركاً. ومن ذلك البيان ظهر ايضاً فساد ما عسى يتوهم من ان للمركبات وضعين: وضع للمواد خاصة ووضع آخر لمجموع المادة والهيئة. وجه الفساد هو انتفاء الحاجة حينئذ الى الوضع للمجموع لان المحتاج اليه حينئذ بعد وضع المواد انما هو الوضع لخصوص الهيئات لا لها وللمواد ايضا كما هو واضح.

الامر السادس

هل الالفاظ كما كان لها وضع للمعنى الحقيقي كذلك لها وضع آخر نوعي لما يناسبه من المعنى المجازي حسب انحاء العلائق والمناسبات، او لا يكون لها الا وضع واحد للمعنى الحقيقي وان صحة استعماله في المعنى المجازي لمناسبات خاصة يدركها الطبع و الذوق في الموارد الخاصة غير مندرجة تحت ضابط كلي؟ فيه وجهان. اقولها الثاني، فان كل ما يتصور من المناسبات والعلاقات النوعية من نحو علاقة المجاورة وعلاقة الحال و المحل و السببية و المسببية ونحوها يرى بالوجدان بانه لا يدور مدارها صحة الاستعمال في المعنى المجازي، ولذا لا يجوز استعمال الحمار في زيد بعلاقة الحال و المحل فيما لو كان زيد دائماً راكباً على الحمار، مع انه لو كان في البين وضع نوعي باعتبار تلك المناسبات و العلاقات النوعية يلزمه جواز الاستعمال المزبور. و حينئذ فنفس عدم صحة الاستعمال المزبور مع وجود العلائق النوعية وصحته بدون وجود تلك العلائق كاشف قطعي عن ان

مناطق صحة الاستعمال المجازى إنما هو على مناسبات خاصة يدركها الطبع و الذوق في مواردها لا على وجود العلائق النوعية كما هو واضح.

الامر السابع في الحقيقة والمجاز

وتعرف الحقيقة بامور:

منها: تنصيب الواضع بقوله: أتى قد وضعت اللفظ الكذائى لمعنى كذائى ولا اشكال فى ثبوت الوضع بذلك ولكن الكلام فى فرض ثبوت صغراه حيث لا يكاد حصول العلم بذلك خصوصاً بالنسبة إلينا.

ومنها: تنصيب اهل اللغة حيث كانوا هم المرجع فى تعيين الأوضاع و يقبل قولهم فيما قالوا اما من جهة كونهم من اهل الخبرة، او من جهة الشهادة، او الانسداد. ولكن الاشكال فيه ايضا من جهة عدم ثبوته نظرا الى عدم كونهم بصدد تعيين الاوضاع حتى يثبت الوضع بقولهم بل وانما هم بصدد تعيين ما يستعمل فيه اللفظ ومن الواضح انه بمثل ذلك لا يكاد يثبت الوضع نظراً الى اعمية الاستعمال من الحقيقة كما هو واضح.

ومنها: التبادر وهو انسباق المعنى الى الذهن من نفس اللفظ و حاقه عند سماعه بلاكونه لقرينة حالية او مقالية، ولا اشكال ايضا فى ثبوت الوضع بذلك حيث أنه كان اشارة على كون المعنى المنساق فى الذهن من اللفظ معناه الحقيقى الموضوع له. نعم قد يورد عليه باستلزامه محذور الدور الباطل من جهة توقف التبادر و الانسباق على العلم بالوضع- من جهة انه لولاه لا يكاد تبادر المعنى من نفس اللفظ و حاقه- و توقف العلم بالوضع و كون المعنى المنساق هو المعنى الحقيقى على التبادر فيدور. و بعين هذا التقريب اورد هذا الاشكال على الشكل الاول بان العلم بالنتيجة يتوقف على العلم بكلية الكبرى و توقف العلم بكلية الكبرى على العلم بالنتيجة. وقد اجيب عنه فى المقامين بالاجمال و التفصيل بان العلم الذى يتوقف التبادر عليه إنما هو العلم الاجمالى الارتكازى، و العلم الذى يتوقف على التبادر هو العلم التفصيلى، فان الانسان بحسب ماله من الارتكاز يتبادر المعنى فى ذهنه من اللفظ و بالتبادر يلتفت تفصيلاً بان المعنى المنساق هو المعنى الحقيقى و حينئذ فيرتفع الدور المزبور باختلاف العلمين و كون الموقوف على التبادر غير الموقوف

عليه التبادر. هذا اذا اريد تبادر المعنى عند شخص المستعلم الذى هو جاهل بالاولى، و اما لو اريد بالتبادر تبادر المعنى عند اهل المحاوره فالامر اوضح، حيث لا يكاد مجال لتوهم الاشكال المزبور حتى يحتاج الى الجواب عنه بالاجمال والتفصيل اذ عليه يكون ما يتوقف على التبادر هو علم المستعلم الجاهل بالاولى، وما يتوقف التبادر عليه هو علم اهل المحاوره فيكون الموقوف عليه غير الموقوف عليه.

نعم قد يورد على التبادر اشكال آخر، و حاصله ان مجرد تبادر المعنى ولو من حاق اللفظ غير موجب لكونه كذلك فى زمن صدور الاخبار عن الائمة عليهم السلام حتى يحمل عليه ما ورد عنهم فى مقام الاستنباط فان من المحتمل حينئذ كون المعنى المتبادر من اللفظ حين صدوره فى ذلك الزمان شيئاً آخر غير ما هو المتبادر عندنا الآن، ومع هذا الاحتمال لا يكاد يجدى هذا التبادر فى مقام الاستنباط اصلاً الا اذا انضم اليه امر آخر وهو اصاله عدم النقل المعبر عنها باصاله تشابه الزمان كى يثبت بها كون المعنى المتبادر فى سابق الزمان ايضا هو المعنى المتبادر عندنا. ولكن فيه انه وان كان الامر كذلك ولكنه نقول بانه لا مانع من اجراء الاصل المزبور بعد كونه من الاصول العقلية المتداولة بينهم فى محاوراتهم كما فى اصاله عدم القرينة و اصاله عدم التخصيص و التقييد، اذ لولا تلك الاصول العقلية لانهدم اساس الاستنباط فى المسائل الشرعية، و حينئذ فبعد تبادر المعنى من اللفظ يحمل عليه اللفظ الصادر و يحكم بمعونه الاصل المزبور بكونه كذلك فى زمن صدوره ايضا.

و منها عدم صحة السلب المعبر عنه بصحة الحمل ايضا فانه قيل بكونه مما يثبت به الوضع ايضا لكونه علامة ان المعنى هو المعنى الحقيقى. و فى قوله صحة سلب المعنى بقول مطلق فانه ايضا من علامت المجاز، فهما علامتان حينئذ للحقيقة و المجاز. وقد اورد عليه بما اورد على التبادر باستلزامه الدور المحال، و لكن الجواب عنه هو الجواب هناك حرفاً بحرف و كلمة بكلمة.

نعم هنا اشكال آخر و حاصله هو منع كون مجرد صحة الحمل من علامت الحقيقة كما فى استعمال اللفظ الموضوع للكلى فى الجزء و الملزوم فى اللازم فانه نرى صحة الحمل فى تلك الموارد كقولك الانسان ناطق و الانسان ضاحك و كاتب و هكذا مع انه لا شبهة فى كونه مجازاً حيث لا يصح استعمال اللفظ الموضوع لاحد المفهومين فى المفهوم الآخر على

الحقيقة. بل ومن ذلك ظهر الحال في موارد الحمل الذاق كقولك الانسان حيوان ناطق حيث انها مع كونها متحدتين ذاتا ووجوداً خارجاً، لا يصح استعمال احدهما في الآخر نظراً الى ما بين المفهومين من التباير وكونه في احدهما بسيطاً وفي الآخر مركباً. وبالجملة نقول بان المدار في الحقيقة وصحة الاستعمال انما هو على وحدة المفهوم منها كما في الانسان والبشر، وصحة الحمل ولو بالحمل الذاق فضلاً عن الشايع الصناعي الذي مداره الاتحاد في الوجود لا تقتضى وحدة المفهوم الموجبة لصحة استعمال احد اللفظين في الآخر بنحو الحقيقة لانه يكفي في صحة الحمل مجرد الاتحاد وجوداً او ذاتاً وان اختلفا في حدود المفهوم، وعليه فلا يكون مجرد عدم صحة السلب وصحة الحمل من علائم الحقيقة بقول مطلق وكاشفاً عن وحدة المفهوم كما هو واضح. نعم صحة السلب بقول مطلق من علائم المجاز من جهة كشفه حينئذ عن اختلاف المفهومين وعدم اتحادهما كما هو واضح. ولذلك ايضاً ترى خلق كلمات السابقين عن ذلك حيث انهم جعلوا صحة السلب بقول مطلق من امارات المجاز وما تعرضوا لصحة الحمل وعدم صحة السلب في جعله في عداد امارات الحقيقة.

ومنها الاطراد في الاستعمال بلا معونة قرينة في البين حالية او مقالية، ولا اشكال ظاهراً ايضاً في كونه من علائم الحقيقة كما كان عدم الاطراد كذلك من علائم المجاز فانه بعد ان يرى اطراد استعمال لفظ في مقامات متعددة في معنى وانه في جميع تلك الموارد ينسب منه معنى واحد يقطع عادة بان الانسباق المعهود في تلك الموارد كان من نفس اللفظ وحاقه لا انه كان من جهة قرينة مخفية في البين او مناسبة طبيعية، ففي الحقيقة يكون الاطراد من قبيل السراج على السراج حيث انه كان طريقاً الى التبادر الحاقى الذى هو طريق الى الحقيقة، وعلى كل حال فلا اشكال في كونه علامة الحقيقة ومما يثبت به الوضع ولو باعتبار كونه طريقاً على الطريق، غير ان الكلام فيه في تشخيص موارد الاستعمالات بانها كانت من جهة القرائن الخاصة والمناسبات الطبيعية ام لا. ثم ان اشكال الدور الوارد في التبادر غير جار في الاطراد كى يحتاج الى الجواب عنه بما عرفت من الاجمال والتفصيل بداهة عدم توقف الاطراد على العلم بالوضع ولو اجمالاً اصلاً.

الامراتامن

قد اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية و عدم ثبوتها على اقوال: ثالثها التفصيل بين الالفاظ المتداولة الكثيرة الدوران و بين غيرها، بالثبوت في الاول دون الثاني.

و ليعلم بان مورد النزاع في هذا البحث بين الفريقين نفيا و اثباتاً انما هو في المهيئات المخترعة الشرعية كالصلوة و الصوم و الحج و نحوها، و الآ ففى المفردات كالركوع و السجود و القيام و القعود و نحوها و كذا المخترعات العرفية لا مجال لجريان هذا البحث و النزاع، اذ فيها لا يكون استعمال الشارع لالفاظها الآ في معانيها العرفية او اللغوية كما في استعمالها غيرها من الالفاظ المتداولة كالماء و التراب و الحجر و نحوها، و مجرد اعتبار الشارع فيها بعض القيود عند الامريها و البعث نحوها بالايجاد بدال آخر عليه غير موجب لجريان النزاع فيها ايضا، اذ عليه لا يكون استعمال الشارع تلك الالفاظ الآ في نفس معانيها العرفية او اللغوية غاية انه في مقام المطلوبة افاد بعض القيود و الخصوصيات فيها بدال اخر. و من ذلك البيان ظهر خروج المعاملات طرا كالبيع و الصلح و الاجارة و نحوها عن حرم هذا النزاع حيث كان حقايقها عرقية امضاها الشارع، غاية انه اعتبر فيها بعض القيود الوجودية او العدمية بدال آخر ككونه مقترنا بامر كذا و في حال عدم كذا. و عليه فلا ينبغي عد ذلك تفصيلا في المسئلة كما يظهر عن بعض حيث فصل بين العبادات و المعاملات اذ التفصيل المزبور فرع عموم النزاع و جريانه حتى في المخترعات العرفية كما هو واضح.

بل و من هذا البيان ظهر ابتناء هذا النزاع و جريانه في العبادات ايضا على ان يكون حقائقها مستحدثة في شرعنا، و الآ فبناء على ثبوتها في الشرايع السابقة و كون الاختلاف فيها بين الشريعتين في خصوصيات الافراد نظير اختلافها بحسب حالات المكلفين كما ينبى عنه غير واحد من الايات من مثل قوله عز من قائل: او صائى بالصلوة و الزكاة مادمت حيا (١) و قوله سبحانه لابراهيم عليه السلام و اذن في الناس بالحج (٢) و قوله

سبحانه: كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم (١) تخرج ايضا عن حرم النزاع، اذ عليه يكون الفاظها حقائق لغوية قد استعملها الشارع في معانيها المعهودة الثابتة في اللغة، غاية ما هناك انه صلى الله عليه وآله افاد بعض الشرائط والموانع فيها بدوالٍ أخرى.

واما ما قيل من ان مجرد ثبوت هذه المعاني قبل شرعنا ومعهوديتها عند العرف لا يقتضى معهوديتها عندهم بتلك الالفاظ الخاصة المستعملة فيها في شرعنا فيمكن حينئذ كونها حقيقة شرعية بوضع الشارع تلك الالفاظ الخاصة لتلك المعاني والمهيآت المخصوصة وضعاً تعيينياً او تعينياً فان العبرة والمدار في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدم ثبوتها انما هو على صيرورة تلك الالفاظ حقيقة في تلك المعاني والمهيآت بوضعه صلى الله عليه وآله، كانت تلك المعاني ثابتة قبل شرعنا ومعهودة عند العرف او كانت حادثة في شرعنا، و عليه فلا يوجب مجرد ثبوت تلك المعاني في الشرايع السابقة كون الفاظها حقائق لغوية كى تخرج عن حرم النزاع ما لم يثبت ان تلك الالفاظ المستعملة فيها في لسان الشارع بعينها هي الالفاظ المستعملة فيها في عرف اللغة في سابق الزمان، واما دعوى ان تلك الالفاظ بعينها هي الألفاظ المستعملة فيها في سابق الزمان فخالٍ عن البرهان، حيث لا برهان يساعده ولا شاهد له غير ما يرى في الكتاب العزيز من اطلاق تلك الالفاظ فيه على تلك المعاني، وهو كما ترى ممّا لا شهادة فيه على ذلك، لان غاية ما يوجبها انما هي الدلالة على وجود نسخ تلك المهيآت والمعاني في الشرايع السابقة واما انها ممّا يعبر عنها ايضا بتلك الالفاظ في ذلك الزمان فلا كما لا يخفى. فهدفوع بانه يكفي في الشهادة على ذلك ما في قوله سبحانه «كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم» فانه لو لا معهودية حقيقة الصوم بمثل هذا اللفظ عند العرف لكان اللازم حينئذ اقامة البيان على ما هو المراد من الصوم اذ حينئذ كان المجال لسؤالهم من النبي صلى الله عليه وآله بانه اتى شئ كان واجباً على الامم السابقة فصار واجبا علينا، وحينئذ نففس هذا الاطلاق بضم عدم التعرّض لتفسيره بالامساك بالمخصوص اقوى شاهد على معهودية الصوم الذى كان واجباً على الامم السابقة بهذا اللفظ عند عرف اللغة. و عليه يتوجه الاشكال المزبور بانه

بعد ثبوت تلك المعاني في الشرائع السابقة يكون الفاظها أيضاً حقائق لغوية فيخرج عن حرم النزاع.

نعم لو اغمض عن هذه الجهة وقلنا بكون هذه المهيئات مستحدثة في شرعنا او كونها ثابتة في الشرائع السابقة ولكتها بغير تلك الالفاظ المستعملة فيها في لسان الشارع، لما كان مجال حينئذ لانكار الحقيقة الشرعية، تارة بدعوى ان استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها كان من باب المجاز و معونة القرائن، و اخرى- كما عن الباقلاني- بدعوى ان استعمال الشارع تلك الالفاظ دائماً كان في معناها اللغوي لا غير و لكته افاد بعض الخصوصيات من الشرائط و الموانع بدوال خارجية، فكان لفظ الصلوة مثلاً في جميع الموارد في كلامه صلى الله عليه و آله مستعملة في الدعاء و افاد الخصوصيات من الترتيب و الموالاة و نحوها من الشرائط و الاجزاء و الموانع بدوال أخر خارجية، و ثالثة بغير ذلك. اذ ذلك كله ينافيه ما عليه ديدن العقلاء في اختراعهم الماهيات، فان كل مخترع لماهية من الصدر الاول الى الآن بنائه و ديدنه على وضع لفظ مخصوص ايضاً بازاء ما اخترعه من الماهية لا انه يستعمل فيه اللفظ مجازاً بلا وضع اسم خاص لما اخترعه، و من المعلوم ايضاً ان الشارع في مقام شارعيته و اختراعه لتلك الماهيات او امضائه لها بين رعيته ما جاوز هذه الطريقة المألوفة، حيث انه من المستبعد جداً ان يكون له في ذلك طريقة خاصة غير ماجرى عليه ديدن العقلاء، و الا يلزم عليه البيان بكونه غير سالك لما هو طريقة العقلاء لكي لا يحملوا اللفظ الصادر منه عند خلوه عن القرينة على المعنى الشرعي مع انه صلى الله عليه و آله لم يقيم بياناً على ذلك فكان نفس عدم بيانه لذلك كاشف كون جريه على طبق ديدن العقلاء فيثبت بذلك الوضع و الحقيقة الشرعية.

و اما الاشكال عليه بان صيرورة اللفظ حقيقة في معنى في لسانه صلى الله عليه و آله لا بد و ان يكون بأحد الامرين، اما وضعه صلى الله عليه و آله ابتداءً او كثرة استعماله، و هما ممنوعان، اما الاول فلبعد غايته لانه لو كان لوصل الينا مع انه لم ينقل احد من المورخين انه صلى الله عليه و آله قام يوم كذا في مجلس كذا و قال اتى وضعت لفظ الصلوة للاركان المخصوصة، خصوصاً مع وفور الدواعي على نقل ما يصدر منه صلى الله عليه و آله و اما الثاني فن جهة احتياجه الى مضي زمان طويل بنحو صير اللفظ الى حد الحقيقة، فندفع بانه كذلك مع انحصار الوضع بما ذكر و ليس كذلك، بل له طريق ثالث،

و هو ان يتحقق بنفس الاستعمال الذى هو من قبيل الانشاء الفعلى نظير المعاطاة فى المعاملات كما فى قولك فى مقام تسميتك ولدك جثنى بولدى محمد، قاصداً تحقق العلة الوضعية بنفس هذا الاستعمال، بل ومن ذلك ايضا ما للمصنفين فى كتبهم من الاصطلاحات الخاصة، كالحاكم والمحكوم والوارد والمورود ونحو ذلك. نعم لابد فى ذلك من اقامة قرينة على وضعه كى لا يحتاج بعد ذلك الى اقامة قرينة على المراد كما فى المجاز. وعدم كون مثل هذا الاستعمال حقيقة ولا مجازاً غير ضائر بالمقصود بعد عدم كونه ايضا من المستكرات. و حينئذ لو ادعى القائل بالثبوت مثل هذا المعنى كان دعواه فى محله حيث لا يرد عليه محذور، كما هو واضح.

ثم ان الثمرة بين القولين انما هى فى الالفاظ المستعملة فى لسانه صلى الله عليه وآله من دون تعويل على القرينة، فانه بناءً على الثبوت يحمل على المعنى الشرعى و بناءً على عدم الثبوت يحمل على المعنى اللغوى، فتدبر.

الامر التاسع

قد وقع التشاجر والخلاف بين الاعلام فى ان الالفاظ اسام للمعاني الصحيحة او لاعم منها و الفاسدة، و لتنقيح المرام نقدم اموراً فنقول:

الامر الاول: ان مورد الخلاف كما عرفت فى عنوان البحث انما هو الوضع لخصوص الصحيح او لاعم منه و الفاسد و اما احتمال وضعها لخصوص الفاسدة قبلاً للقولين الاولين فلم يعهد من كلماتهم بل لم يتوهم احد منهم. كما ان الظاهر هو اختصاص هذا النزاع بخصوص الالفاظ المستعملة فى المعانى المخترعة الشرعية كالفاظ العبادات ونحوها لا مطلقاً حتى الالفاظ الموضوعية للمعاني المفردة كالركوع و السجود ونحوهما مما اخذ موضوعاً للتكليف فى لسان الشرع ولو مقيداً بامور وجودية ام عدمية، لان مثل هذه مما لا يتصور فيها اتصافها بالصحة تارة و بالفساد اخرى، حيث كان امرها دائماً دائراً بين الوجود و العدم. نعم قد يتصور جريانه بالنسبة الى المركبات الخارجية ايضاً مما كان لها القابلية للاتصاف باحد الامرين تارة و بالآخر اخرى، و لكن مورد كلامهم انما كان فى المخترعات الشرعية من نحو الصلوة و الحج ونحوهما.

الثاني من الامور: ان مثل هذا النزاع غير مبني على القول بثبوت الحقيقة الشرعية كما توهمه بعض، بل يجري النزاع ولو على القول بعدم الثبوت حيث كان مرجع النزاع على هذا القول الى ان العلاقة النوعية التي اعتبرها الشارع ابتداء في استعمال تلك الالفاظ مجازا هل هي بين المعنى اللغوي وخصوص الصحيح منها بحيث يحتاج استعمالها في الاعم الى رعاية علاقة اخرى بينه وبين الاعم، او بين الاعم والصحيح من باب سبك المجاز عن مجاز، او ان تلك العلاقة النوعية ابتداء كانت بين المعنى اللغوي وبين الاعم من الصحيح من تلك الماهيات؟ كما انه يجري النزاع ايضاً على قول الباقلاني من استعمال الشارع تلك الالفاظ في خصوص معانيها اللغوية مع ضم قرينة عامة على اعتبار بعض القيود، اذ مرجع النزاع على هذا القول ايضاً الى ان تلك القرينة العامة هل بنحو تدل على اعتبار جميع الأجزاء و الشرائط و الموانع او بنحو تدل على اعتبارها في الجملة؟ نعم لو كان اعتبار الأجزاء و الشرائط على هذا القول بمعونة القرائن الشخصية الدالة كل واحدة منها على اعتبار جزء او شرط او مانع لأشكل جريان النزاع على هذا القول، ولكن الفرض بعيد جداً فانه مضافاً الى ضعف هذا المسلك في نفسه ولذا لم يذهب اليه الا الباقلاني لا يظن التزامه بالقرائن الشخصية لكل واحد من الاجزاء و الشرائط و الموانع، و عليه فكان المجال لجريان هذا النزاع على كلا القولين في المسئلة السابقة.

الثالث من الامور: لا يخفى ان الصحة في المقام وكذا في غير المقام انما هي بمعناها اللغوي والعرفي اى التمامية بالاضافة الى الاثر المهم، وفي قبالتها الفساد بمعنى نقصان الذى هو عبارة عن كون الشئ بحيث لم يترتب عليه الاثر المرغوب منه. وحينئذ فكانت الصحة في جميع الموارد بمعنى واحد وهو التمامية بلا اختلاف في معناها وحقيقتها اصلاً. و اما ما يرى من الاختلاف بين الفقيه والمتكلم في تفسيرها - تارة باسقاط الاعادة و القضاء كما عن الفقيه، و اخرى بموافقة الامر و الشريعة كما عن المتكلم، و ثالثة بغير ذلك - فانها هو بلحاظ ما هو المهم عند كل طائفة من الآثار و الاغراض، لا ان الاختلاف بينهم كان في اصل مفهوم الصحة وحقيقتها، ففرض الفقيه لما تعلق باثر خاص منها وهو المسقطية للاعادة و القضاء فسرها بما يوافق غرضه، كما ان غرض المتكلم تعلق باثر خاص آخر منها و هو تحقق الامتثال الموجب عقلاً لاستحقاق المثوبة عليه ففسرها بما وافق غرضه من موافقة الامر و الشريعة، مع وفاقهم على وحدة معناها، فكان كل منهم

مشيراً الى تلك الحقيقة بتوسيط ما هو المهم في نظره في اضافة تمامية الشئ بالقياس اليه بلا اختلاف بينهم في اصل مفهوم الصحة و حقيقتها. و لئن شئت قلت بان اختلاف الفقيه و المتكلم انما هو فيما هو مصداق الصحة الذى يختلف باختلاف الانظار لا في مفهومها، و الا فالصحة حقيقتها من الامور الاعتبارية الطارئة على الشئ بلحاظ ما يترتب على الشئ من الآثار من دون اختلاف في حقيقتها اصلاً.

و من ذلك نقول ايضاً بأن الصحة و الفساد امران اضافيان يختلفان بحسب الانظار و الآثار، فربما يكون الشئ صحيحاً بنظر بلحاظ ترتب الاثر المقصود عليه في هذا النظر، و فاسداً بنظر آخر لعدم ترتب الاثر المرغوب منه عليه في هذا النظر، كما في الاتيان بالمأمور به الظاهري على القول بالاجزاء عند كشف الخلاف فانه يكون صحيحاً بنظر الفقيه و فاسداً بنظر المتكلم كما هو واضح.

و من ذلك البيان انقذ ايضاً جهة اخرى و هى عدم امكان اخذ عنوان الصحة مفهوماً او مصداقاً قيداً في ناحية المعنى و الموضوع له، لأن هذه الحيثية حينئذ انما هى كعنوان الموضوعية و الكلية و الجزئية من العناوين المنتزعة عن رتبة متأخرة عن الشئ فانها بعد كونها بمعنى تمامية الشئ التى هى عبارة اخرى عن مؤثرته و وفائه بالغرض فلا جرم كان انتزاع عنوانها عن رتبة متأخرة عن ترتب الاثر عليه، نظير العلية و الموضوعية، لأن الشئ باعتبار انه و اف بالغرض و يترتب عليه الاثر ينتزع عنه الصحة و يتصف بكونه صحيحاً، و معه يستحيل اخذ مثل ذلك مفهوماً او مصداقاً في ناحية ذات المعنى و الموضوع له الذى هو الموضوع للآثار، من دون فرق في ذلك بين الصحة الفعلية او الشأنية ففي الثانى ايضاً تكون الصحة مفهوماً و مصداقاً من العناوين الطارئة على الشئ المنتزعة عن رتبة متأخرة عن قابلية الشئ بنحو يترتب عليه الاثر المهم، و هذا واضح بعد وضوح كون القابلية المزبورة من العوارض الطارئة على الذات الزائدة عليها.

نعم الذى يمكن اخذه فيه انما هو المعنى الملازم للصحة لا المقيد بها. و عليه فتحريرهم النزاع بالوضع لخصوص المعنى الصحيح او الاعم لا بد و ان يكون بضرب من العناية و المساعدة و الا فقد عرفت كونه من المستحيل. و حينئذ فكان الاولى في مقام تحرير النزاع هو تحريره بان اللفظ هل هو موضوع للمعنى الملازم للصحة خارجاً او المعنى الغير الملازم لها فتدبر.

و على كلّ حال فالظاهر ان المراد من الصحة فى المقام عند القائل بالصحيح هو الصحة الاقتضائية على معنى كون الشئ تاماً فى مرحلة اقتضائه فى المؤثرية و يقابلها الفساد بمعنى عدم تماميته فى مرحلة الاقتضاء فى التأثير، لا ان المراد هو الصحة الفعلية الملازمة للمؤثرية الفعلية، كيف و ان مثل هذا المعنى فى العبادات منوط بقصد القرية المعلوم بالبداهة خروجه عن المستى جزماً نظرا الى استحالة اخذه فيه كما هو واضح، و معه لا محيص و ان يكون مورد البحث و الكلام من الصحة و التامة هو الصحة الاقتضائية لا الفعلية.

نعم يبقى الكلام حينئذ بالنسبة الى غير قصد القرية من الشرائط الأخر-كالطهور و القبلة و التستر و نحوها- فى عموم النزاع و جريانه بالنسبة اليها ايضاً او اختصاصه بخصوص الاجزاء؟ فنقول: الذى يظهر من المشهور من القائلين بالصحيح من مثل استدلالهم بمثل قوله: لا صلوة الا بطهور و لا صلوة الا الى القبلة، هو الاول من تعميم النزاع بالنسبة الى الشرائط ايضاً فان استدلالهم بما ذكرلنى الحقيقة بدون الطهور و القبلة ظاهر بل صريح فى ارادة الصحة و التامة حتى بحسب الشرائط ايضاً. و عليه فلا يبقى مجال لتخصيص هذا النزاع بخصوص الاجزاء و جعل المراد من الصحة و التامة هو التامة بحسب الاجزاء دون الشرائط كما لا يخفى.

نعم قد يشكل عليه بانّ ذلك كذلك فيما لو كانت الشرائط راجعة الى مقام الدخلى فى ناحية المؤثر و المقتضى ولو بنحو دخول التقيد و خروج القيد الراجع الى كون حقيقة الصلوة مثلاً عبارة عن الاجزاء الخاصة من الركوع و السجود و نحوها مع تقيدات خاصة بالطهارة و القبلة و التستر، و الا فبناء على رجوعها الى مقام الدخلى فى قابلية المحل للتأثر و الانوجد نظير الشرائط فى العلل التكوينية الخارجية كما فى مثل يبوسة المحل و المحاذاة الخاصة فى الاحراق، فلا جرم يلزمه خروج الشرائط طراً عن مركز هذا النزاع، من جهة ان ما فيه اقتضاء الصحة حينئذ ليس الا نفس الاجزاء و انما كان دخل الشرائط فى مقام اتصافها بالصحة و المؤثرية الفعلية، كما هو الشأن فى العلل التكوينية الخارجية ايضاً كالنار مثلاً فانّ ما ينشأ منه الاحراق ليس الا النار بلا مدخل حيث يبوسة المحل و المحاذاة الخاصة الا فى مرحلة اتصافها بالمؤثرية الفعلية. و عليه فبعد ان لم يكن المراد من الصحة هو الصحة الفعلية بشهادة خروج مثل قصد القرية، بل كان المراد منها هو الصحة

الاقتضائية على معنى كون الشئ تاماً في عالم اقتضائه في التأثير، فلا جرم يلزمه تخصيص النزاع بخصوص الاجزاء في التامة و النقصان مع الالتزام بخروج الشرائط عن مقام الدخل في المسمى و التسمية لاتعميمه حتى بالنسبة الى الشرائط، الآ على فرض ارادة القائل بالصحيح الوضع للصحيح الفعل، و عليه ايضا يتوجه اشكال قصد القرابة كما هو واضح.

و عليه فلا بد من تنقيح ان الشرائط هل هي راجعة الى مقام الدخل في ناحية المقتضى ولو بنحو دخول التقيد، او هي راجعة الى مرحلة الدخل في قابلية المحل و المقتضى بالفتح للتأثر و الانوجداد من قبل المقتضى بالكسر و ما ينشأ منه الوجود، كى يلزمه انحصار ما فيه اقتضاء الصحة في المقام بخصوص الاجزاء؟ و في مثله ربها كان المتعين هو الثاني، نظرا الى ما تقتضيه النصوص من استناد القرية و النهى عن الفحشاء الى عنوان الصلوة بضميمة معلومية كون الصلوة من العناوين القصدية التي قوام تحققها بالقصد الى عنوانها عند الاتيان بها، بشهادة عدم صدق الزيادة الحقيقية عند الاتيان بشئ من اجزائها قراءة او ركوعاً او غيرهما لا بقصد الصلوة، حيث انه بعد عدم قصدية التقيدات الخاصة بالطهارة و السر و القبلة و توصليتها، بشهادة اجماعهم على صحة صلوة من صلى مع الغفلة عن الشروط مع اتفاق وجدان صلوته لجميع ما اعتبر فيها من الطهارة و السر و القبلة و نحوها واقعا، يستفاد من المقدمتين المزبورتين ان الصلوة التي هي المؤثرة في النهى عن الفحشاء و القرية عبارة عن خصوص الاجزاء و ان الشرائط خارجة عن المسمى و عن مقام الدخل في المقتضى، لانه لولا خروجها عنه يلزمه تركيب الصلوة من الامور القصدية وغيرها. و هو كما ترى ممّا لا يمكن الالتزام به، لمنافاته لما بنوا عليه و ما هو المرتكز من قصدية عنوان الصلوة كما هو واضح فتأمل. و عليه فلا يبقى مجال للقائل بالصحيح لانخال الشرائط في المسمى بدعواه الوضع للصحيح حتى من جهة الشرائط بعد فرض عدم التزامه بالصحيح الفعل، هذا.

اللهم الا ان يقال حينئذ بان الشرائط بمقتضى البيان المزبور و ان كانت خارجة عن المسمى و عن مقام الدخل في الاقتضاء بل كان المسمى و ما فيه الاقتضاء للتأثير هو خصوص الاجزاء، دونها مع التقيدات الخاصة، و لكنه مع ذلك امكن دعوى دخلها في مقام التسمية، حيث يمكن ان يقال بكونها بمقتضى قوله: لا صلوة الا بطهور، و الا الى

القبلة، ممّا لها الدخّل في أصل اتّصاف الاجزاء بالصلوئية بحيث لولاها لما كاد اتّصافها بكونها صلوة أصلاً، وعليه فللقائل بالصحيح كمال المجال لدعوى الوضع للصحيح حتّى من جهة الشرائط مع التزامه ايضاً بالصحيح الاقتضائي دون الفعلى والتزامه ايضاً بأنّ ما هو المقتضى للصحة و للنهى عن الفحشاء هو خصوص الاجزاء و أنّها هى المسماة بالصلوة دون غيرها كما لا يخفى.

بقي شيء - و ان لم يكن له مساس بما نحن بصددّه - و هو أنّ الصحة و الفساد في المقام بل و كذا في غير المقام، هل هى مجعولة او انتزاعية صرفة من التكليف، او أنّها من الامور الواقعية ؟ حيث أنّ فيها وجوهاً، و لكنّ التحقيق فيها هو التفصيل بين كونها بمعنى سقوط الاعادة و القضاء كما عند الفقيه فجعليّة كما في موارد القصر و الاتمام و الجهر و الاخفات حيث كان سقوط الاعادة و القضاء بجعل من الشارع و حكم منه بالسقوط، و بين كونها بمعنى موافقة الامر كما عند المتكلم فانتراعية صرفة من التكليف و الامر، و بين كونها بمعنى المؤثرية في الملاك و المصلحة فامر واقعى لا جعلى و لا انتزاعى من التكليف و الامر فتدبر.

الرابع من الامور: لا يخفى ان هذا النزاع أنّما يختصّ جريانه بالمعانى القابلة للاتّصاف بالصحة تارة و بالفساد اخرى، و اّما ما لا يكون كذلك ممّا يدور امره دائماً بين الوجود و العدم و كان وجوده مساوفاً لصحته فلا يجرى فيه هذا النزاع. و على هذا فيختصّ هذا النزاع بعناوين العبادات كالصلوة و الصوم و الحجّ و نحوها و لا يجرى في عناوين المعاملات كالبيع و الصلح و النكاح و نحوها لأنّ تلك العناوين ممّا يدور امرها دائماً بين الوجود و العدم، حيث كان صحتها و ترتب الاثر عليها مساوq وجودها و تحقّقها كما ان عدم ترتب الاثر عليها مساوq عدم وجودها فلا يتصور لها وجود حينئذ يترتب عليها الاثر تارة و لا يترتب عليها اخرى. و هذا بخلافه في العبادات فانها باعتبار تركبها كانت قابلة للاتّصاف بالوصفين المزبورين بحيث يترتب عليها الاثر تارة و لا يترتب عليها اخرى و لذلك كان لجريان النزاع فيها كمال مجال. نعم لو قلنا في المعاملات بأنّ تلك العناوين من البيع و الصلح و الاجارة و نحوها اسام للاسباب و هى العقود دون المسبّبات يدخل المعاملات ايضاً في عموم النزاع، حيث أنّها باعتبار تركبها حينئذ من اجزاء كالايجاب و القبول و اشتمالها على شرائط خاصّة من نحو صدورّها عن البالغ العاقل و ممّن له الاهلية

كانت قابلة للصحة تارة والفساد اخرى، فبذلك يجرى فيها النزاع ايضا.

اشكال و دفع: قد يتوهم منافاة ما ذكرنا من خروج عناوين المسببات في المعاملات عن حرم هذا النزاع من جهة دوران امرها بين الوجود والعدم وعدم قابليتها للتصاف بالصحة تارة وبالفساد اخرى، مع ما بنوا عليه من جريان اصاله الصحة فيها عند الشك في صحتها وفسادها من جهة الشك في بعض ما اعتبر فيها، حيث كان قضية بنائهم على جريان اصاله الصحة فيها هي قابليتها للوصفين المزبورين فيلزمه حينئذ دخولها في حرم هذا النزاع. ولكنه مدفوع بمنع التنافي لان ما يرى من بنائهم على جريان اصاله الصحة في البيع الصادر مثلاً عند الشك في صحته وفساده فانما هو باعتبار اجرائهم القاعدة المزبورة في سببه الذي هو العقد الصادر، باعتبار كون ترتب المسبب شرعاً من لوازم صحة العقد وتاميمته في عالم مؤثرته لا ان ذلك من جهة اجرائهم القاعدة في نفس المسبب حتى يرد اشكال التنافي وهذا واضح.

وهم ودفع آخر: اما الوهم فهو انه قد يشكل في العبادات ايضا بلزوم خروجها عن محل النزاع، نظرا الى دعوى بساطتها وان الصلوة مثلاً عبارة عن العطف الخاص الذي هو امر بسيط غاية البساطة و كان الافعال والا ذكار الخاصة من قبيل المحققات لذلك العطف الخاص، نظير الطهارة بالقياس الى الغسلات والمسحات فيلزمها خروجها ايضا على هذا المبني عن حرم النزاع لعين ما ذكر من المناط في عناوين المسببات في المعاملات من العقود والايقاعات، بل ولازمها حينئذ هو تعيين المصير فيها الى الاشتغال عند الشك في جزئية شئ او شرطيته او مانعيته دون البرائة، نظرا الى كون مرجع الشك حينئذ الى الشك في مرحلة الفراغ والخروج عن عهدة ما ثبت الاشتغال به يقيناً وهو الامر البسيط لا الى الشك في اصل الاشتغال بالتكليف، كما هو واضح.

و توضيح الدفع هو انه انما يتوجه هذا الاشكال بناء على كون الامر البسيط امراً آتياً غير متدرج الحصول من قبل الاجزاء والشرائط المعهودة وهو في محل المنع جداً، من جهة منافاته لما نطق به الاخبار الواردة في شرح الصلوة من نحو قوله عليه السلام تحريمها التكبير وتحليلها التسليم، وما دل على قاطعية بعض الامور لها كالحديث والاستدبار ونحوهما، بل الذي يمكن القول به على فرض البساطة هو كونها امراً ممتداً مراتب من اول التكبير الى آخر التسليم بنحو يكون كل جزء مؤثراً في تحقق مرتبة منها، وعليه فلا يقتضى مجرد

بساطتها خروجها عن محلّ النزاع بل لجريان النزاع المزبور فيها حينئذ كمال مجال، اذ كان مرجع النزاع المزبور الى أنّ الصلوة هل هي اسم لتلك المرتبة الخاصة الناشئة من قبل مجموع الاجزاء و الشرايط و الممتدة من اول التكبير الى اخر التسليم التي هي منشأ للآثار او أنّها اسم للاعمّ منها و من غيرها من المراتب الاخر الناشئة من قبل بعض الاجزاء و الشرائط ؟

و من ذلك البيان ظهر الجواب عن شبهة مرجعية الاشتغال ايضاً عند الشك في جزئية شئ او شرطيته للواجب، اذ نقول بأنّه بعد فرض كون ذلك الامر البسيط امراً ممتداً ذامراتب فلا جرم مرجع الشك في دخل المشكوك الى الشك في تعلّق التكليف بازيد من تلك المرتبة المعلومة، و في مثله كان لجريان البرائة فيها كمال مجال بناءً على جريانها في كلية الاقل و الاكثر الارتباطيين.

ثمّ أنّ هذا كلّه في فرض تسليم البساطة بالمعنى المزبور و الاّ فبناءً على المنع عن ذلك ايضاً و القول بالبساطة فيها بمعنى آخر يجعل الصلوة عبارة عن امر معنوي منطبق خارجاً على الافعال و الا ذكار المعهودة فلا موقع لهذا الاشكال، فضلاً عما لو قلنا بأنّها عبارة عن نفس الافعال و الا ذكار المعهودة المتقيدة بقصد الصلوتية على نحو خروج القيد و دخول التقيد كما هو الظاهر المنساق من النصوص الواردة في شرح حقيقة الصلوة، اذ عليها كان امر جريان النزاع المزبور فيها بل و النزاع الآخر ايضاً من جهة مرجعية البرائة او الاشتغال اوضح كما هو واضح.

الخامس من الامور: وهو العمدة في الباب، أنّه على كلا القولين في المسئلة لا بد من تصوّر جامع في البين يكون هو المسمّى بالصلوة مثلاً، حيث لا اختصاص لذلك على القول بالاعمّ، بل على القول بالصحيح ايضاً لا بد من وجود الجامع ايضاً عنده بين الافراد الصحيحة، نظراً الى ما يرى من الاختلاف الفاحش بين افراد الصحيح حسب اختلاف الموارد و الاشخاص بحسب حالاتهم، كما في صلوة العالم القادر المختار و صلوة العاجز غير القادر على اختلاف مراتب العجز المتصور فيه البالغ الى صلوة الغريق المشرف على الهلاك ، بل و كذلك بالنسبة الى افراد صلوة العالم القادر المختار حيث أنّ فيها ايضاً اختلافاً عظيماً من حيث الكمية و الكيفيّة كصلوة القصر و الاتمام و صلوة الصبح و الظهر و المغرب و صلوة الكسوف و العيد و الجنائزة و نحوها، اذ حينئذ لا محيص على القول بالصحيح ايضاً

من كشف جامع بين تلك الافراد المختلفة كمية و كيفية يكون هو المسمى بالصلوة عنده، فرارا عن محذور الاشتراك اللفظي فيها وجعل الصلوة من قبيل متكرراً لمعنى.

و حيث ان تصور الجامع بين افراد الصحيح في غاية الصعوبة والاشكال لعدم جامع صورى بينها يدور عليه مدار التسمية و لا جامع معنوى ايضاً بينها، التزم بعض كالشيخ «قدس سره» على ما في التقرير بالصحيح الشخصى فقال بان الصلوة اسم لخصوص صلوة العالم القادر المختار التى هى تامة الاجزاء و الشرائط، وان ما عداها من الصلوات الأخر ابدال لها لا أنها صلوة حقيقة و ان اطلاقها على مثل صلوة الناس لبعض الاجزاء و الشرائط و صلوة المريض و نحوها من باب التوسعة بمعنى ان المتشرعة توسعوا في تسميتها بالصلوة من جهة حصول ما هو الاثر المقصود من الصلوة التامة الاجزاء و الشرائط و هو المسقطية للاعادة و القضاء منها ايضاً. ولكن فيه ما لا يخفى اذ ذلك بعد عدم تماميته في نفسه لا يكاد يندفع به الاشكال المزبور ايضاً، اذ نقول بأنه بعد وضوح كثرة الاختلاف بين الصلوات الثابتة في حق العالم القادر المختار كمية و كيفية كما بين صلوة الكسوف و العيدين و صلوة الجنازة و القصر و الاتمام و الصبح و الظهر و المغرب و نحوها فيسئل عنه بأنه اى واحدة منها تجعل اصلاً و البقية بدلاً؟.

فلا محيص حينئذ بعد بطلان القول بالاصلية و البدلية في مثل تلك الصلوات من القول باحد الامرين، اما الالتزام بالاشتراك اللفظي فيها، و اما الالتزام بكشف الجامع و القدر المشترك بينها. و بعد بطلان الاشتراك اللفظي فيها بشهادة صحة قولك هذه الجماعة يصلون، في جماعة يصل كل واحد منها صلوة غير ما يصلى الآخر، بلا محذور لزوم استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد، يتعين الوجه الثانى من الالتزام بالجامع بين افراد صلوة المختار التامة الاجزاء و الشرائط. و عليه نقول بأنه اذا امكن تصور الجامع بين هذه فلا داعى الى اتعاب النفس و جعل مثل صلوة الناسى و العاجز ابدالاً للصلوة، بل من الاول توسع دائرة ذلك الجامع بنحو يشمل الصلوات الاضطرارية و صلوة الناسى للجزء او الشرط كى لا يحتاج الى اتعاب النفس بجعل ما عدا الصلوات التامة الاجزاء و الشرائط الثابتة في حق العالم القادر ابدالاً للصلوة.

نعم لو كان قضية الالتزام بالصحيح الشخصى من جهة الاستفادة من الاخبار الواردة في شرح حقيقة الصلوة لامن جهة عدم تصور الجامع و القدر المشترك بينها فله وجه،

حيث يسلم عما اوردنا عليه من الاشكال، و لكنّ الكلام حينئذ في اصل استفادة هذا المطلب من النصوص اذ لا يكاد استفادة ذلك من شيء من النصوص لولا دعوى استفادة خلافه منها اذ المستفاد من مثل النصوص الواردة في الناسي للقراءة والسجدة والتشهد و في الجاهل التارك للاجهاار او الاخفات بالقراءة و كذلك القصر و الا تمام بمثل قوله عليه السلام «قد تمت صلوة ولا يعيد» و كذلك النصوص الواردة في الصلوات الاضطرابية بالنسبة الى العاجز، هو كون الصلوات المزبورة صلوة حقيقة لا انها ابدال للصلوة و ان ما هو المسمى بالصلوة هو خصوص الصلوة الثابتة في حق العالم القادر المختار كما هو واضح. و حينئذ فعلى كل حال لا مجال لما افاده في التقرير من الالتزام بالصحيح الشخصي بوجه اصلاً كما لا يخفى.

و حينئذ فبعد بطلان احتمال الاشتراك اللفظي و تعدّد الوضع بشهادة صحة قولك هذه الجماعة يصلّون في جماعة يصلّي كل واحد صلوة تغاير صلوة الآخر كما لصلوة اليومية و صلوة الخسوف و العيدين و صلوة الجنائز من دون رعاية عناية في البين من نحو التأويل بالمسمى، و بطلان تخصيص الوضع ببعض الانواع دون بعض يجعل البقية ابدالاً كما عن التقرير فلا محيص من الكشف عن قدر مشترك بين تلك المختلفات الكمية والكيفية يكون هو المسمى بالصلوة و يدور عليه مدار التسمية والصحة، مع كونه ايضا من التشكيكيات التي تنطبق على الزائد و الناقص بتمام الانطباق، فينطبق على الفرد المشتمل على ثلاثة اجزاء و الفرد المشتمل على اربعة اجزاء و هكذا الفرد المشتمل على تمام الاجزاء و الشرائط الذي هو صلوة الكامل العالم المختار، نظير مفهوم الجمع الصادق على الثلاثة و الاربعة و الخمسة، و نظير مفهوم الكلمة الصادق على كل حرفين من حروف التهجى و على الثلاثة و على الاربعة فصاعداً، و مفهوم الكلام الصادق على كل كلمتين فصاعداً.

و طريق كشف الجامع حينئذ انما هو احد الامرين على سبيل منع الخلو:

الاول استكشافه من جهة ما ذكرنا من صدق مفهوم الصلوة على الصلوات المختلفة بحسب الكمية و الكيفية و انسباق وحدة المفهوم منها الحاكية عن اتحاد الحقيقة، نظير تمسكهم بانسباق مفهوم واحد من الوجود على كونه مشتركاً معنوياً و متحداً في الحقيقة، حيث انّ الانسباق المزبور و صدق الصلوة على الصلوات المختلفة في قولك هذه الجماعة يصلّون في جماعة يصلّي كل واحد منها صلوة تخالف صلوة الآخر، من دون رعاية عناية و

تاويل بالمسمى يقتضى قهراً وجود جامع بين تلك المختلفات مع كونه من قبيل التشكيكيات الصادقة على القليل والكثير. وحينئذ نقول بأنه بعد عدم جامع صوري محفوظ في البين بين تلك الافراد وعدم جامع مقول ذاتي ايضا - لالتيام الصلوة خارجاً من مقولات متعددة كالكيف والوضع والفعل والاضافة ونحوها - فلا بد في تصويره من ان يجعل الجامع المزبور عبارة عن الجامع الوجودى.

وذلك انما هو بان يؤخذ من كل مقولة من تلك المقولات المتعددة جهة وجودها، بالغاء الحدودات الخاصة المقومة لخصوصيات المقولات، مع تحديد الوجود المزبور ايضا بان لا يخرج عن دائرة افعال الصلوة واجزائها على اختلافها حسب اختلاف حالات المكلفين، ثم جعله ايضا من التشكيكيات الصادقة على الزائد والناقص وعلى القليل والكثير، فيقال في مقام شرح حقيقة الصلوة بأنها عبارة عن رتبة خاصة من الوجود المحدود بكونها من الدائرة المزبورة مع اشتمالها ايضا على الاركان ولولا بوصف مقوليتها بل بجهة وجودها السارى فيها - نظير تحديد مفهوم الكلمة مثلاً الملتزمة من حرفين فصاعدا بكونها مشتملة على الحرف او حرفين من حروف التهجى - وجعلها من طرف غير الاركان من الافعال والاذكار مبهماً محضاً وعلى نحو اللابشرط كى تصدق على ذى اجزاء خمسة و ذى اجزاء سبعة فصاعدا بحيث يشار اليها في مقام الاشارة الاجالية بما هو معراج المؤمن و ما هو قربان كل تقى و ما هو ناه عن الفحشاء والمنكر، فانه على هذا البيان يكون مفهوم الصلوة بعينه من قبيل مفهوم الكلمة المنطبق على كل حرفين من حروف التهجى فصاعداً، ومن قبيل مفهوم الجمع الصادق على كل ثلاثة و اربعة فصاعداً على اختلاف مراتب الجمع قلّة و كثرة فينطبق الصلوة ايضا على كل واحدة من افراد الصلوة من صلوة الكامل العالم المختار و صلوة المضطر والغريق و نحوها من المصاديق المختلفة كيفية و كمية، نحو انطباق الكلى المتواطى على افراده ومصاديقه، ومع ذلك ايضا باعتبار جعلها لا بشرط من طرف غير الاركان يكون من قبيل الحقايق التشكيكية المتصورة في الكم الملتزم من اجزاء مختلفة بحسب المصادق من حيث الزيادة و النقصان.

و اما ما قيل من استلزام هذا المعنى لجواز اتيان المكلف باى نحو من الافراد و المصاديق في مقام الامثال نظرا الى تحقق الجامع المزبور الذى هو مورد تعلق التكليف و الامر باتيان اى فرد من الافراد مع قضاء الضرورة من الدين ببطلانه، من جهة ضرورية

انّ لكلّ شخص حسب اختلاف الحالات و العوارض الطارية عليه من السفر و الحضر و الاختيار و الاضطراب و الصحة و السقم وظيفة خاصة معينة بحيث لو أقي في مقام الامتثال بغير ما هو الوظيفة المقررة في حقّه لما كان آتياً بالصلوة و ما هو المأمور به في حقّه، فدفوع بأنّ هذا المحذور أنّها يتوجّه لولا مدخلية الحالات الخاصة في حصر مصداق الجامع في حقه بصدور فعل خاص من فاعله ولو من جهة اناطة القرب في كل حالة مخصوصة بصدور فعل خاص منه، و الآفّع مدخلية تلك الحالات الخاصّة في ذلك فلا مجال لهذا الاشكال فان عدم جواز اتيان المكلف العالم المختار مثلاً بصلوة المضطر و الغريق في مقام الامتثال أنّها هو من جهة مدخلية تلك الحالة الخاصّة في جزئية الشئ الفلاني و شرطيته بنحو يستحيل تحقق الجامع المزبور بدونه، كمدخلية كل حالة مخصوصة في انحصار المرتبة الخاصّة من مراتب الجامع المزبور بها، بملاحظة دوران التسمية مدار تأثيرها المختص كل مرتبة منها بطائفة خاصّة، و عليه يلزمه انحصار مصداق الجامع المزبور في حق كل طائفة بفرد خاص بنحو لا يكاد تحقق الجامع منه بدونه.

و لئن شئت فاستوضح ذلك بما لو تعلّق الغرض مثلاً بشرب الماء المشبع و الرافع للعطش الجامع بين ماء الكوز و ماء الجرة و ماء الحب و ماء الشط مع فرض اختلاف الاشخاص حسب استعداد مزاجهم و اختلاف حالاتهم الطارية عليهم في مقدار الرافع للعطش و فرض وجود الماء المزبور ايضاً في ضمن هيئات مخصوصة و اشكال متعدده، حيث أنّه باعتبار اختلاف الاشخاص قد يختلف مصداق المشبع من الماء ايضاً في حقهم فيكون مصداق المشبع بالنسبة الى شخص ماء الكوز على شكل خاص و هيئة مخصوصة و مصداق المشبع بالنسبة الى آخر ماء الجرة على هيئة خاصّة و بالنسبة الى ثالث يكون مصداق المشبع في حقّه ماء الحب، وهكذا، فصار مصداق المشبع من الماء الرافع للعطش في حقّ كل شخص غير ما هو المصداق في حقّ الآخر. و في المقام ايضاً كذلك حيث نقول بان الغرض الذي هو تكميل العباد المعبر عنه بقربان كل تقى تعلّق بالجامع المزبور و أنّ لهذا الجامع مصاديق متعددة مختلفة بحسب الكيفية و الكمية حسب اختلاف حالات المكلفين فكان مصداق الجامع المزبور في حقّ كلّ طائفة مخصوصاً بفرد خاص ولو بلحاظ اناطة القرب في كل حالة مخصوصة بفعل خاص من فاعله بنحو لا يكاد بدونه تحقق الجامع منه في الخارج و لا تحقق الغرض الذي هو التكميل الآ به.

و على هذا فتلخص أنّ حقيقة الصلوة التي رتب عليها غرض التكميل لا تكون
الآعبارة عن معنى بسيط وحداني لا يكون بجوهر ولا عرض بل مرتبة خاصة من الوجود
من المقولات الخاصة بعد الغاء خصوصيات الحدود والمقولات المحدودة بكونها من أول
التكبير إلى آخر التسليم مثلاً، ولها جهة كلية بالنسبة إلى الأفراد العرضية ينطبق عليها
بنحو التواطى، و كلية بالقياس إلى الأجزاء والأفراد الطولية ينطبق عليها بنحو السريان
و التشكيك، نظير مفهوم الجمع الصادق على الثلاثة والأربعة وغيرها من مراتب الجمع
على اختلافها قلة وكثرة، نعم في عالم تنزل تلك الحقيقة ومرحلة تحققها في الخارج، تحتاج
إلى خصوصيات الحدود والمقولات، نظراً إلى استحالة تحقق تلك الحقيقة في الخارج إلا
محدودة بحدود خاصة وفي ضمن المقولات المخصوصة من الكيف والفعل والاضافة و
الوضع ونحوها، و ذلك أيضاً على اختلاف حالات المكلفين في الدخول في لزوم صدور
فعل خاص من فاعله الذي لا يكاد بدونه تحقق الجامع منه في الخارج، ومرجع ذلك كله
إلى كون دخل الحدود والمقولات الخاصة من باب كونها من الشخصيات الفردية لحقيقة
الصلوة بلا أن يكون لها دخل في أصل حقيقة الصلوة بوجه أصلاً كي يلزمها كونها أمراً
مركباً من المقولات المتعددة كما هو واضح. وبذلك أيضاً يجمع بين ما ذكرنا من بساطة
حقيقة الصلوة وبين ماورد في شرح الصلوة بأنها ركوع وسجود وقراءة ونحوها، حيث
يحمل تلك النصوص على بيان المصداق الخارجى للصلوة.

الثاني: من طرق كشف الجامع على الصحيح استكشافه من جهة وحدة الأثر
المرتّب عليها على ما يقتضيه النصوص الواردة في مقام اثبات بعض الخواص والآثار
للصلوة من نحو قوله عليه السلام الصلوة قربان كل تقى وأنها معراج المؤمن وأنها تنهى
عن الفحشاء والمنكر، حيث أنّ جهة القرب والتكميل بعد أن كان أثراً بسيطاً غاية
البساطة فلا بد بمقتضى وحدته وبساطته من كشف جامع وحداني بسيط بين تلك
المختلفات الكمية والكيفية يكون هو المؤثر في ذلك الأثر الواحد البسيط نظراً إلى استحالة
تأثير المتبائنات بما هي كذلك في واحد بسيط. وأما احتمال أن يكون الأثر الواحداني في
المقام أثراً ذا جهات متعددة مختلفة يؤثر كل امر من تلك الأمور المتعددة في جهة من ذلك
الأثر، فمدفوع بأن جهة المقربة والمعراج ليست الآعبارة عن تكميل العبد وبلوغ نفسه
بمرتبة خاصة من الكمال بها يصير العبد مورداً لللطاف الإلهية والعنايات الخاصة

الرحمانية، و من المعلوم بداهة أنّ مثل ذلك لا يكون إلاّ امراً بسيطاً وحدانياً غير ذى جهات، و عليه فبعد امتناع تأثير المتبائنات فى امر وحدانى بسيط فلا بد بمقتضى بساطة الاثر و وحدته من وجود جامع وحدانى فى البين بين تلك الافراد المتعددة المختلفة بحيث نشير اليه بنحو الاجمال بما هو قربان كل تقى و ماهو معراج المؤمن و ان لم يمكننا تحديده تفصيلاً، مع امكان تحديده بوجه اجمالى ابسط ايضاً بالاشارة الى تلك الحقيقة بالوجود المحفوظ بين تلك المراتب من مرتبة صلوة الغريق الى مرتبة صلوة الكامل العالم المختار، بالغاء خصوصيات الحدود و المراتب الخاصة، فيقال بأنّ حقيقة الصلوة عبارة عن معنى وحدانى بسيط غير ذى جهات لا تكون بجوهر ولا عرض بل مرتبة خاصة من الوجود المحفوظ بين المراتب من الصلوة المختلفة المحدودة حدّها من التكبير الى آخر التسليم، بالغاء خصوصيات التكبير و القيام و الركوع و السجود و نحوها، يجعل تلك الحدود و المقولات الخاصة من الشخصات الفردية للصلوة لامن مقومات حقيقتها.

ثمّ لا يخفى عليك أنّه كما يستكشف الجامع الافرادى بمقتضى البيان المزبور بين افراد الصلوات المختلفة كذلك لابد من الكشف عن جامع اجزائى ايضاً بين الاجزاء من افراد الصلوات يكون هو المؤثر فى ذلك الاثر الوحدانى البسيط مع كونه ايضاً من قبيل الحقائق التشكيكية الصادقة على الزائد و الناقص، و الفرق بينه و بين الجامع الافرادى هو الفرق بين الطبيعة الصرفة المتحققة باؤل وجود فردها و الطبيعة السارية فى ضمن جميع الافراد، فيكون الجامع الافرادى من قبيل الاول و الجامع الاجزائى من قبيل الثانى، من حيث عدم تحقّقه بمرتبة المؤثر الفعلى منه الاّ فى صورة تحقّق مجموع الاجزاء، و ان تحقّق مرتبة اخرى غير مؤثرة فعلاً بتحقيق بعض الاجزاء، مثلاً لو فرضنا تركّب فرد من اجزاء ثمانية او عشرة يكون المؤثر الفعلى من الجامع المزبور السارى فى مجموع الاجزاء الثمانية او العشرة و ما دون تلك المرتبة يكون مؤثراً شائياً لا فعلياً فاذا تحقّق فى الخارج الأجزاء الثمانية او العشرة يتحقّق الجامع الافرادى ايضاً لأنّ تحقّقه أنّها هو باؤل وجود فردّه. و اقا اذا لم يتحقّق فى الخارج الاجزاء الثمانية او العشرة بل كان المتحقّق فى الخارج من ذى اجزاء ثمانية سبعة اجزاء و من ذى اجزاء عشرة ثمانية ففى مثله لم يتحقّق المرتبة المؤثرة الفعلية من الجامع المزبور بل المتحقّق فى مثله هو المرتبة المؤثرة الشائنية منه.

فاذا تمهّد لك هذه الجهة نقول بأنّه بعدان كان للجامع المتصور المزبور بين الافراد

عرض عريض و مراتب متفاوتة و كان المؤثر الفعلي منه من كل فرد و مرتبة هو السارى فى مجموع الاجزاء من ذى اجزاء خمسة و ذى اجزاء ستة و ذى اجزاء ثمانية و هكذا و المؤثر الشأنى منه من كل فرد و مرتبة هو السارى لا فى ضمن مجموع الاجزاء، فلك ان تعتبر الجامع ايضا بين الصحيح و الاعم بعين ما اعتبرته بين افراد الصحيح من البرهان فتأخذ من كل فرد و مرتبة جزء اوجزئين و تجعل الجامع عبارة عن الاعم من واجد هذا الجزء الذى يكون مؤثرا فعليا و من فاقده الذى يكون مؤثراً شأنياً، حيث لا نغنى من الفاسد الا ما كان مؤثراً شأنياً و غير تام فى نفسه فى عالم المؤثرية الفعلية و تشير اليه فى مقام الاشارة بالوجود المحفوظ بين المرتبة المؤثرة الشأنية الفاقدة لبعض الاجزاء و بين المرتبة المؤثرة الفعلية الواجدة لتام الاجزاء. و عليه ما مر من تصوير الجامع على الاعم ثبوتاً كتصويره على الصحيح واضح لا ينبغى الارتياب فيه، نعم لو كان كلام حينئذ فانها هو فى مرحلة الاثبات و مقام وضع اللفظ فى ان الصلوة هل هى موضوعة للجامع بين افراد الصحيح او انها موضوعة للاعم من الفاسد و الصحيح؟ و الا فاصل امكانه ثبوتاً بعد الالتزام بالصحيح النوعى بمقتضى ما ذكرنا مما لا يعتريه ريب كما هو واضح.

ثم ان فى المقام وجوها اخر افادوه فى تصوير الجامع بين الصحيح و الفاسد لا باس بالاشارة الى بعضها، فنقول:

انّ منها ما عن المحقق القمى (قدس سره) بانّ الصلوة اسم لجملة من الاجزاء كالأركان مثلاً و انّ بقية الاجزاء خارجة عن المسمى و ان كانت داخلية فى المأمور به و منها انّ الصلوة عبارة عن معظم الاجزاء من غير مدخلية لخصوصية جزء او جزء. و منها تنظيره بباب الاعلام الشخصية كريد من حيث أنّه زيد فى جميع الحالات من دون ان يضر فى التسمية تبادل الحالات من الصغر و الكبر و الصحة و السقم و كذلك نقصان بعض اجزائه كاليد و الرجل و غيرها.

و لكن يرد على الاول بانّ ذلك مجرّد فرض لا واقعية له اذ نرى بانّه لا جامع ضرورى متصور بين تلك المختلفات يدور عليه المسمى وجوداً و عدماً. و يرد على الثانى ايضا بعد عدم ارادة مفهوم معظم الاجزاء قطعاً بل ما يصدق عليه هذا المفهوم، بانّه يلزمه كون شئ واحد داخلاً فى المسمى تارة و خارجاً عنه اخرى. و على الثالث يمنع المقايضة المزبورة للفرق الواضح بين المقامين فانه فى الاعلام الشخصية يكون فى البين شئ محفوظ فى جميع

تلك الحالات المتبادلة المختلفة لا تغير فيه ولا تبدل وهو الموجود الشخصي والتشخص الخاص الذى به قوام شخصيته، وهذا بخلاف المقام حيث أنه لا يكون فى البين ما يجمع شتات تلك الاختلافات مع تركبها من المقولات المتعددة المختلفة، الآ على النحو الذى تصورناه من الجامع الوجودى. وعليه يرجع هذا التقريب الى ما قربناه سابقا فلا يكون تقريبا آخر للجامع.

و على كل حال فبعد ان ظهر لك امكان تصوير الجامع ثبوتا على كل واحد من القولين فى المسئلة بما ذكرناه من البيان، يبق الكلام فى مقام اثبات انّ الوضع هل هو لخصوص الصحيح او للاعم منه و الفاسد؟

فنقول انه يمكن ان يستدل للوضع للاعم بامور:

منها: صلوح التقسيم الى الصحيح و الفاسد فى قولك: الصلوة اما صحيحة او فاسدة، فان فى ذلك شهادة على الوضع للاعم، لانه لولا ذلك يلزم ان يكون الاستعمال المزبور استعمالا مجازيا محتاجا الى رعاية عناية فى البين، وهو كما ترى ممّا يشهد الوجدان بخلافه.

ومنها: صدق الصلوة و صحة اطلاقها على صلوات مختلفة فى قولك: هذه الجماعة يصلون فى جماعة يصلى كل واحد منها صلوة بعضها فاسدة و بعضها صحيحة، فانه لولا كونها مشتركا معنويا بينها يلزم محذور استعمال اللفظ فى ازيد من معنى واحد او عدم صحة الاطلاق المزبور، و حيث انّ الاطلاق المزبور كان صحيحا بالوجدان فلا جرم بعد بطلان استعمال اللفظ الواحد فى اكثر من معنى واحد و استحالة ثبوت المطلوب من الوضع للاعم.

ومنها: ملاحظة ما استقر عليه ديدن العرف و العقلاء فى مخترعاتهم من المركبات الخارجية و غيرها من الوضع للاعم من الصحيح منها و الفاسد لكى لا يحتاجوا فى استعمالهم اياها فى الفاسد الى رعاية عناية و علاقة، فانه بعد القطع بانه لم يكن للشارع فى هذا الباب ديدن خاص و طريقة مخصوصة على خلاف ديدن العرف و العقلاء و انه من هذه الجهة كاحد من اهل العرف يكشف به الوضع للاعم لا لخصوص الصحيح.

ومنها: قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلوة من سجدة و تعاد من ركعة» و قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلوة الا من خمس» فانه بناء على الوضع للاعم يكون الصلوة فى الفقرتين مستعملة فى الجامع و اريد خصوصية الفرد الصحيح و الفاسد بدالين ومدلولين

بلا لزوم محذور في البين من نحو استخدام او غيره. وهذا بخلافه على القول بالوضع للصحيح فانه عليه يلزم اما استعمال لفظ الصلوة في اكثر من معنى واحد اى المعنى الحقيقي والمجازى بناءً على رجوع الضمير في قوله «وتعاد» الى تلك الصلوة المذكورة في الصدر، او المصير الى نحو استخدام و رعاية عناية في البين، و هما كما ترى.

ومنها: ما دل على مبطلية الزيادة في الصلوة من نحو قوله عليه السلام: «من زاد في صلوته فعليه الاعادة» خصوصاً على القول بتصوير الزيادة الحقيقية في الصلوة كما حققناه في محله فان تصوير الزيادة الحقيقية لا يكاد يمكن الا بجعل دائرة اختراع ماهية الصلوة اوسع من دائرة المأمور به و من المعلوم ان ذلك لا يكاد ينفك عن الوضع للاعم، كما هو واضح. و حينئذ فبمقتضى تلك البيانات لا باس بالالتزام بالوضع للاعم من الصحيح و الفاسد.

بقى الكلام فيما استدل به الفريقان لا ثبات الوضع للصحيح او الاعم، فنقول:

اما ما استدل به للوضع للصحيح فامور:

منها: التبادر بمعنى انسباق الصحيح عند اطلاق الصلوة.

ومنها: صحة سلبها عن الفاسدة حقيقة و ان صحّ اطلاقها عليها بالعناية و المشاكلة. وفيه: اما التبادر فلواريد تبادر خصوص الصحيح ولو بمعونة القرائن الخارجية كما هو الغالب و لو بمثل عدم اقدام المسلم على العمل الفاسد في قولك: فلان يصلي، فهو مسلم و لكنه غير مفيد حيث لا يثبت ذلك كونها موضوعة للصحيح. و ان اريد تبادر خصوص الصحيح من حاق اللفظ معها اطلق في المنع عنه كمال مجال بل لنادعوى ان المتبادر منها عند اطلاقها هو الاعم.

و اما صحة السلب ففيه انه ان اريد صحته عما هو المأمور به فهو صحيح و لكنه لا يثبت الوضع لخصوص الصحيح. و ان اريد صحته ولو لا بماهى مأمورها بل بما هى معنى اللفظ فهو ممنوع جداً لكونه اول الدعوى.

ومنها: الايات و الاخبار المثبتة لبعض الخواص و الآثار للصلوة من نحو الصلوة معراج المؤمن، و انها قربان كل تقى، و انها تنهى عن الفحشاء والمنكر، بتقريب ان فيها الدلالة بعكس النقيض على ان كل ما لا يكون معراج المؤمن و ما لا يكون قربان كل تقى لا تكون بصلوة، فيستفاد منها عدم كون الفاسدة صلوة حقيقة و ان صحّ اطلاقها عليها

عناية.

و لكن فيه ما لا يخفى، فإنَّ الاستدلال المزبور أنَّه هو من قبيل التمسك بعموم العام لاجراج ما يعلم بخروجه عن حكم العام عن موضوعه، فراراً عن لزوم التخصيص على تقدير دخوله في موضوع العام، فهو نظير ما لو ورد بانه يجب اكرام كلِّ عالم وقد علم من الخارج بعدم وجوب اكرام زيد و لكثته شك في انه هل هو من افراد العالم المحكوم بوجوبه كى يكون عدم وجوب اكرامه من باب التخصيص؛ او انه خارج عن العام موضوعاً كى يكون خروجه من باب التخصيص و الخروج الموضوعى، ففي المقام ايضا قد علم من الخارج عدم كون الفاسدة ممَّا يترتب عليها تلك الخواص و الآثار و انما الشك في انها صلوة حقيقة ليكون تخصيصاً في الاطلاق او عموم مادل على انَّ كلَّ صلوة يترتب عليها تلك الخواص و الآثار، او انها لا تكون بصلوة حقيقة ليكون عدم ترتب تلك الخواص و الآثار على الفاسدة من باب التخصيص و الخروج الموضوعى فاستدلَّ بتلك الادلة على خروجها عن الموضوع. و على كلِّ حال نقول تمامية الاستدلال المزبور مبنى على حجية اصاله العموم و الاطلاق مطلقاً حتى فيا كان الشك من جهة الشك في خروج ما هو خارج قطعاً عن حكم العام عن موضوعه، و الآفبناء على اختصاص حجته بما لو كان الشك محضاً في خروج ما كان داخلياً في موضوع العام عن حكمه فلا مجال للتمسك بتلك الاخبار المزبورة لاثبات عدم كون الفاسدة بصلوة حقيقة، و سيجئ في محلّه انشاء الله تعالى عدم حجية اصاله العموم و الاطلاق في نحو ذلك باعتبار انَّ عمدة الدليل على حجية اصاله العموم و الاطلاق انما هو السيرة التى هى من الادلة اللبئية، و القدر المتيقن منها انما هو مورد الشك في خروج فرد عن حكم العام فارغاً عن اصل فرديته للعام موضوعاً.

و من العجب انَّ الكفاية مع بئانه على عدم حجية اصاله العموم و الاطلاق الآ في مورد الشك في خروج ما هو داخل في العام موضوعاً عن حكمه، بنى في المقام على التمسك بالاخبار المزبورة المثبتة لبعض الخواص و الآثار للصلوة لاثبات عدم كون الصلوة الفاسدة صلوة حقيقة. نعم هو «قدس سره» رجع عن ذلك في حاشيته على الكفاية و استشكل على كلامه بما استشكلنا عليه من عدم حجية اصاله العموم و الاطلاق في نحو ذلك فراجع.

ومنها: قوله عليه السلام لا صلوة الآ بفاتحة الكتاب، و لا صلوة الآ بطهور. و تقريب

الدلالة أنّها هو من جهة ظهور النفي في نفي الحقيقة فيستفاد منها حينئذ أنّ الصلوة التي لا تكون فيها الفاتحة أو الطهور لا تكون بصلوة حقيقة.

ولكن فيه انه وان سلم ظهور النفي في غير المقام في نفي الحقيقة ولكن ظهوره في المقام في ذلك ممنوع، اذ نقول بظهوره في المقام في نفي الصحة ولو من جهة الانصراف او نفي الحقيقة عمّا هو المأمور به بما هو كذلك، وعليه لا يكاد يفيد في اثبات عدم كون الفاسدة بصلوة حقيقة كما هو واضح.

ومنها: دعوى القطع بأن طريقة كلّ واضع ومخترع للمركبات هو الوضع للمركبات الناتجة الاجزاء والشرائط والمؤثرة الفعلية، والشارع ايضا غير متخطى عن تلك الطريقة المتداولة بين العرف والعقلاء فيثبت بذلك وضعها لخصوص الصحيح المؤثر في الغرض دون الأعم منه والفاسد.

وفيه ايضا ما لا يخفى، اذ منعه أولاً كون طريقة الواضعين المخترعين للمهيات على الوضع لخصوص الصحيح المؤثر الفعلي بل نقول باستقرار طريقتهم في مثل ذلك على الوضع للاعم، من جهة أنّه كثيراً ما تقضى الحاجة وتمسّ الى الاستعمال في الفاسدة ومن المعلوم أنّ قضية ذلك أنّها هو لزوم وضعها للاعم لكى لا يحتاجوا عند استعمالهم اللفظ في الفاسدة الى القرينة وهو واضح. على أنّه لو اغمض عن ذلك وقلنا باستقرار طريقة العقلاء في وضع اللفظ لمخترعاتهم من المركبات لخصوص الصحيح منها، نقول: بأنّه من الممكن ان يكون للشارع في المقام طريقة خاصّة على خلاف ما عليها ديدن العقلاء تقتضى الوضع للاعم ولو من جهة تعلق الغرض على تسهيل الامر على المكلفين امتناناً عليهم في جواز تمسكهم بالاطلاقات في نفي ما شك في اعتباره شطراً او شرطاً وعدم رجوعهم الى الاصول العملية من البرائة او الاشتغال، حيث أنّه من الواضح انه لا يكاد الوصول الى مثل هذا الغرض الا بوضع اللفظ للاعم دون الصحيح فانه على تقدير الوضع لخصوص الصحيح لا يبقى مجال لرجوع المكلفين عند الشك الى الاطلاقات من جهة عدم احرازهم المستمى حينئذ وكونه من باب التمسك بالعام مع الشك في اصل مصداقية المشكوك للعام كما هو واضح. هذا كلّه فيما استدلّ به للقول بالصحيح.

واقاما استدلّ به للقول بالاعم فامور ايضا:

منها: التبادر بمعنى انسباق الاعم من اطلاق لفظ الصلوة والصوم والحج.

ومنها: عدم صحّة سلبها عن الفاسدة حيث يرى بالوجدان عدم صحّة سلب الصلوة عن الصلوة التي نقص منها بعض اجزائها خصوصاً اذا كان الناقص من الاجزاء الغير الركنيّة كما هو ذلك في المركبات العرفية، بل ولئن صحّ سلبها عنها فإنّما هو باعتبار الصحّة حيث يقال: بأنّها ليست بصلوة صحيحة لا أنّها لا تكون بصلوة حقيقة.

ومنها: قوله عليه السلام: «بني الاسلام على خمس: الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية» ولم يناد احد بشئ كما نودى بالولاية فأخذ الناس باربع وتركوا هذه، يعنى الولاية، فلو أنّ احداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير الولاية لم يقبل منه صوم ولا صلوة، بتقريب أنّ الاخذ باربع اى الصلوة والصوم والحج والزكوة مع بطلان عبادة تاركى الولاية أنّها يتم بناءً على كونها اسامى للاعم والآ لما كانوا آخذين باربع فلا يصحّ القول بأنهم آخذين باربع.

وفيه ما لا يخفى، فانه لو تمّ البيان المزبور فغاياته اثبات استعمال الاربع في قوله عليه السلام فاخذ الناس باربع في الفاسدة وهو غير مثبت للوضع للاعم الذى هو المدعى باعتبار اعمية الاستعمال من الحقيقة. مع أنّه نقول: بأنّه بعد ان كان المراد من الاربع التفصيلي في صدر الرواية بقرينة بناء الاسلام عليها هو الصحيح بلا اشكال فلا بد وان يُحمل الاربع الاجمالى ايضا على الصحيح، ولو باعتقادهم، من جهة ما هو المعلوم من كون المراد من الاربع الاجمالى هو ذلك الاربع التفصيلي في صدر الرواية، وعليه فلا يكون الاربع الاجمالى ايضاً الاً مستعملاً في الصحيح، غايته هو الصحيح باعتقادهم دون الصحيح الواقعي النفس الامرى وهو ايضا لا يكون من المجاز كما لا يخفى. مع أنّه لو سلّم استعمال الاربع الاجمالى في الفاسدة من جهة فقدانها للولاية نقول بأنّ مجرد ذلك غير مضر بدعوى القائل بالصحيح من جهة ان مقصودهم من الصحيح على ما تقدّم أنّها هو الصحيح من غير ناحية قصد التقرب كما يكشف عنه اتفاقهم على خروج مثل قصد التقرب عن الصحة، وحينئذ فاذا كانت الولاية من شئون القربة المصححة للعبادة فللقائل بالصحيح دعوى خروجها ايضا كنفس قصد القربة، وعليه فلا يكون استعمال الاربع الاجمالى الاً فيما هو الصحيح عند القائل به كما هو واضح.

ومنها: قوله عليه السلام «دعى الصلوة ايام اقرائك» بتقريب أنّه بعد عدم امكان حل الرواية على ارادة الصحيح منها من جهة معلومية عدم قدرة الحائض في حال الحيض على

ايجاد الصحيح و معلومة اعتبارها في صحة توجه النهى اليها، فلا بد من حملها على الاعم بارادة الجامع مع افادة خصوصية الفرد الفاسد منها بدال آخر.

وفيه: ايضاً انه اما ان يحمل النهى الوارد في الرواية على النهى المولوى الذائق الناشى عن مفسدة ذاتية في متعلقه في حال الحيض، و اما ان يحمل على مجرد التشريع باعتبار مزاحمة مصلحة الصلوة في حال الحيض مع مفسدة اقوى في البين، و اما ان يحمل على الارشاد الى ما نعية الحيض عن صحة الصلوة، فعلى الاول لا دلالة لها على المطلوب من الوضع للاعم بوجه اصلاً من جهة ان كون الشئ عبادة و منهياً عنه بالنهى المولوى الذائق حينئذ لا يتصور الا بكون الشئ من الآلات الموضوعة للخضوع و من اضرار العبودية نظير تقبيل اليد و الرجل و رفع القلنسوة في العرفيات الموضوعة عندهم من اضرار العبودية و من آلات الخضوع، فان مثل هذا المعنى هو الذى يكون قابلاً لتعلق النهى المولوى به، كما انه يكفى في مقربيته و وقوعه عبادة فعلاً مجرد رضاء المولى به و عدم نفيه عن الاتيان به، و بهذه الجهة ايضاً صححنا النيابة في العبادات حيث قلنا بانه يكفى في صحة العبادة و وقوعها عن الغير مجرد رضاء ذلك الغير باتيان العبادة عن قبله كما نظيره في الخضوعات العرفية من نحو تقبيل اليد و الرجل عن قبل الغير حيث انه مع امر ذلك الغير بتقبيل يد الامير مثلاً عن قبله او رضائه به يقع ذلك التقبيل الصادر عن النائب خضوعاً عن ذلك الغير و يكون ذلك مقرباً له دون النائب المباشر للتقبيل، نعم عند عدم رضائه بذلك او نفيه عنه لا يقع ذلك خضوعاً له و لا مقرباً له. و على ذلك نقول: بانه من الواضح حينئذ عدم دلالة الرواية على القول بالاعم لولا دعوى دلالتها على القول بالصحيح كما هو الظاهر، حيث انه للقاتل بالصحيح حينئذ دعوى كونها مستعملة في الرواية في خصوص الصحيح باعتبار ان الفساد حينئذ مستند الى قضية نهى الشارع و عدم رضائه باتيان الحائض الصلوة في حال الحيض، لا الى قصور في نفس العبادة في عالم اقتضاها للمقربية، و لقد عرفت بان مثل قصد القرية خارج عن المسمى عند الصحيح ايضاً و ان ما هو المسمى عنده انما هو الصحيح من غير ناحية قصد القرية، و المفروض في المقام ايضاً انه لولا نهى الشارع لا قصور في صلوة الحائض في عالم مقريتها. هذا كله بناء على حمل النهى في الرواية على النهى المولوى الذائق.

و اما بناء على الاحتمال الثانى من حمله على مجرد التشريع فكذلك ايضاً، حيث نقول

بكونها مستعملة في الرواية في خصوص الصحيح و انّ البطلان و الفساد أنّها نشأمن جهة فقد الامر و خلّوها عن قصد القرية الذي هو خارج عن المسمى قطعاً عند الصحيح ايضاً.

و اما بناء على الاحتمال الثالث من حل النهى فيها على الارشاد الى ما نعيّة الحدث و هو الحيض عن صحتها فعليه و ان كانت للرواية دلالة على المطلوب، و لكنّه ايضاً مبنى على ان يكون الاطلاق المزبور في قوله صلى الله عليه و آله «دعى الصلوة» بلحاظ حال الحيض بنحو يتحد ظرف الجرى مع ظرف النسبة الحكمية، و الآ فبناءً على تغاير الظرفين و كون الاطلاق المزبور بلحاظ حال قبل الحيض و هو حال الطهارة فلا تدل ايضاً على مطلوب الاعتمى من الاستعمال في الاعم، اذ المعنى حينئذ انّ الصلوة التي يؤتى بها في حال الطهارة لا تأتي بها في حال الحيض، و من المعلوم حينئذ كونها مستعملة في خصوص الصحيح.

و منها- اى من ادلة القول بالاعم- صحة تعلّق النذر بترك الصلوة في مكان مكروه كالحمام مثلاً مع حصول الحنث بفعلها فيه ايضاً، بتقريب انّ صحة النذر و حصول الحنث لا يكون الاّ بوضعها للاعم، و الآ فبناءً على الصحيح يلزم عدم حصول الحنث بفعلها فيه بل عدم صحة النذر رأساً، لأن النذر الصحيح هو ما يجب الوفاء به بامر الشارع بالوفاء به، و اعتبار القدرة على المتعلق تركاً و ايجاباً ممّا لا بد منه في صحة توجيه التكليف بالوفاء بالايجاد او الترك، و حينئذ فع فرض وضعها للصحيح يلزمه كونها منهاً عنها بمقتضى توجه التكليف بالترك اليه، و لازم كونها منهاً عنها هو فسادها على ما برهن في محله من اقتضاء النهى عن العبادة لفسادها، و مع فسادها لا يكون له القدرة على الحنث بايجاد الصلوة الصحيحة، لأنّ كلّ ما او جده يقع فاسداً بمقتضى النهى المزبور، و مع عدم قدرته على الحنث لا يكاد توجه التكليف بالوفاء به اليه، و لازمه هو عدم انعقاد نذره من اصله، مع انّ ذلك خلاف البدهة من صحة النذر و حصول الحنث، فيكون ذلك برهاناً اجمالياً تاماً على انّ المسمى و الموضوع له هو الاعم دون الصحيح، لأنّه على الاعم لا يلزم محذور في البين اصلاً.

و فيه ما لا يخفى، اذ نقول: بأنّه بعد معلومية اعتبارهم الرجحان الفعلى في متعلّق النذر، اما ان يحمل الكراهة في المواضع المزبورة على اقلية الثواب كما التزم به جماعة من

الأصحاب نظرا الى اعتبارهم الرجحان الفعلى فى العبادة، و اما ان تحمل على معناها المصطلح لكن يجعل المكروه عبارة عن خصوصية كينونة الصلوة مثلاً فى الحمام مع ابقاء ذات العبادة على ماهى عليها من الرجحان والمحبوبة الفعلية.

فعلى الثانى نقول: بانّ النذرو ان كان صحيحاً فى فرض تعلّقه بخصوصية كينونة الصلوة فى الحمام لا بذات الصلوة و لكن لازمه ايضاً هو صحة الصلوة المزبورة عند حصول الحنث و اتيانه بالصلوة فى الحمام، فلا يلزم حينئذ من مجرد حصول الحنث بفعلها فيه فسادها كى ينفع القائل بالاعم. و توهم عدم انفكك الخصوصية عن الذات لمكان اتحادها معها فتسرى الحرمة حينئذ الى اصل الصلوة فتقع فاسدة، مدفوع بمنع اقتضاء هذا المقدار من الاتحاد للسراية الى ذات الصلوة و الا لاقتضى السراية اليها ولو فى غير مورد تعلّق النذر بها، فيلزمه حينئذ بطلان الصلوة فى الحمام و نحوه باعتبار سراية المرجوحية من الخصوصية على الفرض الى ذات العبادة ولو فى غير مورد تعلّق النذر مع أنّ ذلك كما ترى لا يظنّ باحد الالتزام به. هذا بناء على فرض تعلّق النذر بخصوصية كينونة الصلوة فى الحمام و اما لو فرض تعلّق النذر فى الفرض المزبور بنفس العبادة، ففى مثل الفرض نلزم بعدم انعقاد النذر من رأسه و ذلك لا من جهة عدم القدرة على الحنث بل من جهة انتفاء الرجحان فى المتعلّق الذى هو ترك الصلوة كما هو واضح.

و من ذلك البيان ظهر انه كذلك الامر ايضاً فى الفرض الاول و هو فرض حل الكراهة على اقلية الثواب حيث ان لازمه بعد اعتبارهم الرجحان الفعلى فى متعلّق النذر هو عدم صحة النذر المزبور من رأسه لان مجرد كونها اقل ثواباً لا يوجب مرجوحيتها حتى يكون تركها راجحاً فصحح النذر على تركها.

و حينئذ فالاولى فى المقام هو التمثيل بباب العهد و اليمين بناءً على عدم اعتبار الرجحان فى متعلقها فانه حينئذ يسلم عن الاشكال المزبور. و عليه نقول ايضاً بانه و ان كان صحّ العهد و اليمين و يحصل ايضاً الحنث بفعل الصلوة فى المكان المكروه و لكن نقول: بان مجرد صحة العهد و اليمين و حصول الحنث لا ينافى فى تعلّقها بالصحيح اذ نقول بان ما تعلّق به العهد و اليمين حينئذ أنّها هو الصحيح لولا هذا العهد لا الصحيح على الاطلاق حتى من جهة هذا العهد، و عليه كان العهد صحيحاً و يقع الحنث ايضاً بفعلها لان ما اوجده انما كان هو الصحيح لولا العهد، و اما الفساد من قبل العهد فهو غير

مناف لصحة متعلقه و صحة عهده لانه نتيجة وجوده نعم لو كان متعلق النذر هو الصحيح الفعلى حتى بالنظر الى هذا العهد لما كان يتحقق الحث بفعلها فيتوجه المحذور المزبور، ولكن ذلك من المستحيل لاستحالة تقيد المتعلق وهو المسمى بالصحيح حتى من قبل هذا الحكم العهدي المتأخر، كما هو واضح. على ان غاية ذلك هو عدم صحة تعلق النذر والعهد بفعل الصحيح و اين هذا و القول بان المسمى هو الاعم دون الصحيح؟ كما لا يخفى. و حينئذ فالاولى في اثبات الوضع للاعم دون الصحيح هو التشبث بما ذكرناه سابقا من التبادر وصحة التقسيم ونحوهما.

بقي الكلام فيما قيل من الثمرة بين القولين، فنقول: انه قيل بظهور الثمرة بين القولين في امور:

منها: ظهورها من حيث مرجعية البرائة و الاشتغال عند الشك في مدخلية شئ شرطاً او شرطاً في المأمور به، بتقريب انه على الصحيح كان المرجع هو الاشتغال باعتبار الشك في تحقق ما هو المسمى بالصلوة بدون المشكوك بخلافه على الاعم فانه عليه يكون المرجع عند الشك هو البرائة بناء على جريانها في الارتباطيات.

و فيه مامر سابقاً من عدم ابتناء الرجوع الى البرائة بكونه من خواص القول بالاعم، بل هو كذلك ايضاً حتى على القول بالصحيح، ولو على القول ببساطة المأمور به، حيث ان التكليف المتعلق بالمأمور به بعد اغلاله الى تكاليف ضمنية فبالنسبة الى المشكوك يشك في اصل توجه التكليف بالنسبة اليه، و حينئذ فعلى القول بجريان البرائة في الارتباطيات يجوز للصحيح ايضاً الرجوع اليها عند الشك في شرطية شئ او شرطيته، كما هو واضح. و لذلك ايضاً ترى بناء الاكثر على الرجوع الى البرائة عند الشك في دخل شئ في المأمور به جزءاً او شرطاً مع مصيرهم في المقام الى الصحيح.

و قد يفصل في مرجعية البرائة و الاشتغال بين الصحيح الشخصى و النوعى، بتقريب انه على الصحيح الشخصى يكون مرجع الشك في الشرطية او الجزئية في البدل الى الشك في كون الفاقد بدلاً ام لا، فاصالة عدم تقضى بالاحتياط و الاشتغال، بخلافه على الصحيح النوعى فان الرجوع الى البرائة عليه كمال مجال. و لكن يدفعه ان الشك في البدلية حيثما كان مسببا عن الشك في جزئية المشكوك او شرطيته فلا جرم تجرى البرائة فيه و معه لا يبقى مجال التفرقة بينهما، كما لا يخفى.

ومنها: ظهورها في مسألة النذر فيما لوند اعطاء درهم لمن يصلى، بتقريب أنه على الاعم يتحقق البراءة باعطائه لمن يصلى الفاسدة من جهة صدق الصلوة عليها حقيقة بخلافه على الصحيح فإنه لا يحصل الوفاء بالنذر إلا في صورة احراز كونها صحيحة ولو من جهة اصابة الصحة في فعل المسلم.

وفيه ايضا ما لا يخفى، فانه بعد تقيده بما لو كان المنذور هو المسمى بالصلوة نفع كونها ثمرة للمسئلة، حيث نقول بانها حينئذ ثمرة لمسئلة فرعية، لأن المسئلة الاصولية على ما ذكرنا ها غير مرة هي التي يقع نتائجها في طريق الاستنباط وتكون منتجة لحكم كلى فرعى، كما في مسئلة حجية خبر الواحد، و الثمرة المفروضة في المقام لا تكون كذلك اذ لا تكون تلك الا من باب تطبيق كبرى فرعية وهي مسئلة وجوب الوفاء بالنذر على المورد، و عليه فلا يكون جواز الاعطاء الا ثمرة لمسئلة فرعية دون الاصولية، كما هو واضح.

ومنها: صحة التمسك بالاطلاقات و الاصول اللفظية عند الشك في دخل بعض الامور في المأمور به جزء أو شرطاً على القول بالاعم و عدم صحته على الصحيح، للشك في تحقق المسمى بدونه و عدم العلم بدخوله في موضوع الاطلاق، فلا بد على القول بالصحيح من الرجوع الى الاصول العملية براءة او اشتغالا.

وفيه ايضا أن ذلك وان كان ثمرة للمسألة، الا أنه نقول بكونه مجرد فرض لا واقع له من جهة ابتنائها على ان يكون تلك المطلقات من مثل اقيموا الصلوة واردة مورد البيان من جهة الاجزاء و الشرائط لا في مقام الاهمال و هو اول شئ ينكر، حيث نقول: بأن ورودها انما كان لمحض التشريع من غير ان تكون بصدد البيان من هذه الجهات، و عليه تكون الثمرة المزبورة بحكم العدم. هذا كله بالنسبة الى الاطلاقات اللفظية، و اما الاطلاقات القائمة في فرض تماميتها يصح على كلا القولين الرجوع اليها عند الشك في دخل شئ في المأمور به، كما هو واضح. هذا كله في العبادات.

الكلام في الفاظ المعاملات

و اما المعاملات كالبيع و الصلح و الاجارة و نحوها فيبقى الكلام فيها في أنها كالعبادات داخلة في محل النزاع او خارجة عن موضوع النزاع، فنقول:

انه ان قلنا بأن تلك العناوين اسام للاسباب-كما هو المتراني من ظاهر من عبّر عنها في مقام شرحها بعقودها بقولهم البيع مثلاً عقد كذا- فلا اشكال في دخولها في محل النزاع فكان للنزاع فيها في كونها اسامى للصحيح او الاعم كمال مجال باعتبار كونها حينئذ من الامور القابلة للتصاف بالصحة- بمعنى ترتب الاثر عليها- تارة وبالفساد- بمعنى عدم ترتب الاثر عليها- اخرى. نعم لما كان هذا النزاع مخصوصاً بالمخترعات الشرعية ولا يجري في الامور العرفية امكن دعوى خروج الاسباب عن مورد النزاع من هذه الجهة، نظراً الى أنّ العقد والايقاع والاجاب والقبول امور عرفية لا تكون من المخترعات الشرعية، فهذه الجهة لا مجال للنزاع فيها في كونها موضوعة للصحيح او الاعم، كما هو واضح. هذا كله بناء على القول بكون عناوين المعاملات اسامى للاسباب.

واما على القول بكونها اسامى للمسببات- كما هو التحقيق وعليه المعظم- بأنّها امور بسيطة ناشئة من قتل اسبابها الخاصة و أنّها ممّا يتوصّل الى وجودها بعقودها وأنّ عقودها بمنزلة الاسباب الموجدة لها لا أنّها نفسها، فقد يقال: بأنّه لا اشكال في خروجها عن محل النزاع، تارة من جهة أنّها بنفسها آثار، ومحل الكلام أنّها هو في المؤثرات التي يترتب عليها الآثار تارة ولا يترتب عليها الآثار اخرى، لما مر من أنّ معنى كون الشيء صحيحاً عبارة عن كونه بحيث يترتب عليه الاثر المقصود كما أنّ معنى كونه فاسداً عبارة عن كونه بحيث لا يترتب عليه الاثر المقصود، فعلى هذا يختصّ النزاع المزبور بالمؤثرات ولا يشمل الآثار نفسها، واخرى من جهة أنّها امور بسيطة دائرة امرها بين الوجود والعدم غير متصور فيها التامة والنقصان، لما تقدّم من اختصاص هذا النزاع بما يكون قابلاً للامرين بحيث يتصف بالصحة والتامة تارة وبالفساد والنقصان اخرى.

ولكنه يدفع ذلك، اما الاول فبانّها وان كانت بنفسها آثاراً ولكنّها بالنسبة الى الاحكام المترتبة عليها من مثل جواز التصرف وحرمة تصرف الغير بل بالنسبة الى مثل السلطنة التي هي من الاحكام الوضعية مؤثرات، وحينئذ فمن هذه الجهة لا مجال للاشكال فيها في دخولها في محل النزاع. واما الاشكال الثاني من كونها اموراً بسيطة دائرة بين الوجود والعدم فله وجه، بناء على رجوع تخالف الشرع والعرف الى تحطّط الشارع للعرف في الموارد الخاصة كما في بيع المنابذة والبيع الربوي ما يروونه مصداقاً للبيع مع اتحاد البيع مفهوماً ومصادقاً عند العرف والشرع، والآ فبناء على رجوع ذلك الى تعدّد

حقيقة البيع عند العرف و الشرع لا مجال لهذا الاشكال، فإنه عليه امكن قابلية البيع مع كونه بسيطا غاية البساطة للتصاف بالصحة و الفساد.

و لتوضيح المرام نذكر المحتملات المتصورة في موارد تخالف الشرع و العرف، فنقول: انّ المحتملات المتصورة لعدم امضاء الشارع لكثير من المعاملات العرفية كييع المنابذة و الملامسة و البيع الربوى و غيرها ثلاثة:

الاول: ان يكون من باب تخطئة الشارع نظر العرف في عدّهم غير البيع مصداقاً حقيقياً للبيع، و مرجع ذلك الى اتحاد حقيقة البيع مفهوماً و مصداقاً عند العرف و الشرع، و لكنّ العرف لما أخطئوا في نظرهم و تخلّوا بزعمهم غير البيع بيعاً حقيقياً خطاهم الشارع بأنّه لا يكون مصداقاً للبيع و أنّه سراب بقية يحسبه الظمان ماء.

الثاني: ان يكون ذلك من باب التخصيص و الاخراج الحكيم و التنبيه على انّ جميع البيوع العرفية و ان كان بيعاً حقيقياً حتّى في نظر الشارع الاّ انّ الاثر الشرعى مرتّب على بعض مصاديق البيع لا على جميع مصاديقه، و مرجع ذلك ايضاً الى اتحاد حقيقة البيع مفهوماً و مصداقاً عند العرف و الشرع و لكنّ الشارع لم يرتّب الاثار الاّ على بعض مصاديقه.

الثالث: ان يكون ذلك من باب انّ الاثر الشرعى مرتّب على ما هو مصداق للبيع عند الشارع لا على الجامع المنطبق على المصداق الشرعى و العرفي، و مرجع هذا الوجه الى انّ للبيع حقيقة مصداقين: احدهما منسوب الى الشارع و مضاف اليه و هو الموضوع للآثار الشرعية، و الآخر منسوب الى العرف و هو الموضوع للآثار الخاصة عندهم. و الفرق بين الوجهين الآخرين هو أنّه في الاول يكون جميع المصاديق من البيوع العرفية بيعاً حقيقياً في نظر الشارع ايضاً و لكنّه مع ذلك يخضّ حكمه ببعض افراده و مصاديقه، بخلافه على الاخير فإنه عليه يكون للبيع مصداقان: مصداق شرعى و مصداق عرفي، نظير مفهوم الايجاب الذى كان له مصداقان: مصداق شرعى و مصداق عرفي، فكان الاثر الشرعى مرتباً على ما هو مصداق للبيع عند الشارع، فهذه وجوه ثلاثة متصورة للاختلاف.

و ربّما يختلف هذه الوجوه بعضها مع بعض بحسب اللوازم، فإنّ لازم الوجه الاول هو عدم قابلية البيع للتصاف بالصحة تارة و بالفساد اخرى نظراً الى دوران امره دائماً بين الوجود و العدم، بخلافه على الآخرين فإنه عليها قابل لان يوجد البيع و يكون مؤثراً شرعاً

تارة وغير مؤثر اخرى. هذا كله في مقام التصور.

واما مقام التصديق: فأبعد الوجوه هو الوجه الاوسط لمخالفته لما عليه ارتكاز الاصحاب فإن السلطنة على الملك من لوازم ملكية الشيء، فالصدق بتحقق مصداق البيع و الملكية مع نفي السلطنة على الملك رباً يعد من التناقض، فمن هذه الجهة لا مجال للمصير الى الوجه الثاني بل لا مجال لتوهمه. وحينئذ فيدور الامر بين الوجه الاول والاخير وفي مثله نقول: بأنه ان بنينا على ان البيع امر واقعي انتزاعي عن منشأه غير منوط بالجعل يتعين المصير الى الوجه الاول من ارجاع موارد عدم امضاء الشارع للبيع العرفي في الموارد الخاصة الى تخطئة الشارع الانظار العرفية فيما يروونه مصداقاً للبيع وللنقل والانتقال، و لازمه هو خروج المسببات من عناوين المعاملات عن مورد البحث و النزاع. و اما ان بنينا على كون تلك المسببات من الامور الاعتبارية الجعلية يتعين المصير الى الوجه الاخير حيث لا يتصور حينئذ وجه لتخطئة الشارع للعرف، لأن البيع المضاف اليهم و المصداق المختص بهم متحقق لا محالة في جميع الموارد حسب اعتبارهم اياه. نعم البيع الشرعي و المصداق المضاف اليه يكون تحققه تابع اعتبار الشارع وجعله اياه فع عدم اعتبار الشارع اياه في مورد لا تحقق للبيع الشرعي و انما المتحقق هو البيع العرفي و المصداق المختص بهم. فعلى ذلك فاطلاق القول بخروج عناوين المعاملات عن حرم النزاع بتقريب انها امور بسيطة امرها دائر بين الوجود و العدم مما لا وجه له، بل اللازم هو التفصيل بين المسلكين و القول بالخروج عن مورد النزاع على احد المسلكين دون الاخر.

ثم ان المتعين من هذين الوجهين ايضاً هو الوجه الاخير فان دعوى كون تلك المسببات من الامور الواقعية بعيد جداً، بل هي من الامور الاعتبارية الجعلية التي قوام تحققها بالجعل، نعم بعد الجعل و الاعتبار يصير من قبيل الامور الواقعية نظير الارتباط المتحقق بين اللفظ و المعنى الحاصل بالجعل و الوضع او من كثرة الاستعمال، فكما ان اصل تلك العلاقة و الارتباط تكون تابعة للجعل في اصل تحققها و بعد الجعل تصير من الامور الواقعية كذلك تلك المسببات، و عليه فتدخل في حرم النزاع.

ثم ان الثمرة تظهر في مقام التمسك بالاطلاق من مثل «احل الله البيع» عند الشك في مدخلية شيء في البيع، فانه على اعم لا باس بالتمسك بالاطلاق في نفي ما شك في اعتباره. و لا كذلك الامر على الصحيح، فانه عليه مع الشك في مدخلية شيء في صحته عرفاً يشك في

تحقق المسمى بدونه ومع له لا يبقى مجال للتمسك بالاطلاق. نعم بعد احراز البيع العرفي بما له من الشرائط لو شك في دخل شئ في صحته شرعاً يجوز التمسك بالاطلاق مثل «احل الله البيع» في نفى ما شك في اعتباره شرعاً حتى على الصحيح. هذا بناء على المسلك الاخير من جعلية البيع ونحوه، واما بناء على المسلك الاول ففي التمسك بالاطلاقات اللفظية في نفى ما شك في اعتباره شرعاً في صحة البيع اشكال ينشأ من احتمال خطأ العرف فيما يروونه مصداقاً للبيع، حيث انه مع هذا الاحتمال يشك لا محالة في اصل تحقق البيع بدون المشكوك، من جهة معلومية عدم اتباع فهم العرف الا في مقام كشف المفاهيم لا في مقام تطبيق المفهوم على المصداق الخارجى فارغاً عن معلومية المفهوم. وحينئذ فمع احتمال خطأ العرف في تطبيق مفهوم البيع على المورد لم يجز التمسك بالاطلاق، لكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لنفس العام، هذا.

و لكن الذى يسهل الخطب هو وجود الاطلاق المقامى في المقام، حيث انه بعد ما يرون العرف الفرد الغير الواجد للمشكوك بحسب ارتكازهم مصداقاً حقيقياً للبيع ويرتبون عليه الآثار من النقل والانتقال ومع ذلك لم يردعهم الشارع يكشف ذلك عن ان ما يكون بيعاً عندهم بيع شرعى ايضاً، والآن لكان عليه التنبيه بذلك ببيان ان غير الواجد لا يكون حقيقة مصداقاً للبيع وانه مصداق زعمى تختل. و حينئذ فهذا الاطلاق الموصوف بالمقامى يستكشف ان جميع ما يراه العرف بيعاً بيع حقيقة لدى الشارع الا ما خرج قطعاً بالردع كبيع المنابذة و البيع الربوى ونحوهما، فيكون الاطلاق المقامى حينئذ مثمرًا لثمة الاطلاق اللفظى. ومن ذلك ايضاً نتمسك به لنفى اعتبار مثل قصد القرية مع عدم جريان الاطلاق اللفظى هناك ايضاً فتدبر. وبذلك ايضاً يجمع بين كلامى الشيخ الاجل «ره» في الرسائل من منعه عن التمسك بالاطلاق في مورد قائلًا بأنه ليس ذلك تقييداً في دليل العبادة حتى يدفع بالاطلاق، وتجويزه التمسك به في مورد آخر في ضمن تقريب دليل الانسداد، حيث نقول بان نظره في المنع عن التمسك بالاطلاق الى الاطلاق اللفظى وفي التجويز الى الاطلاق المقامى.

تنبيه

قد يكون الشئ مطلوباً في العبادة و مندوباً اليه فيها من جهة جزئيته ودخله

الشرطى في المهية المخترعة كالقراءة والركوع والسجود في الصلوة، وقد يكون من جهة دخله الشرطى على نحو يكون تقيده داخلاً في المهية المطلوبة دون نفسه وهذا كالمظهر والستر والقبلة، وقد يكون من جهة كونه من قبيل الواجب في الواجب فيكون مطلوبيته في تلك العبادة من جهة انحصار ظرفه فيها وتوقف وجوبه على وجوبها وجودها لامن باب دخالته في المطلوب بنحو الشرطية او الشرطية- وهذا القسم لم اجده مثلاً في الصلوة ولكنه متصور في الحج- وقد يكون من جهة كونه مستحباً في الواجب بنحو يوجب وجوده صيرورة الفرد من افضل الافراد نظير القنوت وسائر الاذكار المندوبة في الصلوة، حيث انها لا تكون مما لها الدخول في اصل الواجب بنحو الشرطية او الشرطية ولا يكون الاخلال بها ولو مع العمد ايضاً منافياً للامثال، ولكنها عند وجودها توجب مزية للفرد الواحد لها على الفاقد وتكون جزءاً للفرد لا للطبيعة، لانها من قبيل اللأ بشرط بالنسبة اليها فتحقق معها وبدونها، غاية الامران الفرد المشتمل عليها يصير من اكمل الافراد وفضلها. وهذا واضح، خصوصاً على ما بيناه من ان الصلوة معنى تشكيكى مختلف المراتب ولها حدود تبادلية كالطور والحظ.

ثم لا يخفى ان تصوير الواجب في واجب ربياً يستلزم ورود نقض على منكرى معقولة الترتب المدعين لاستحالته، بتقريب ان تعدد الامر يقتضى تعدد القدرة على الامثال ومع عدم القدرة على الجمع بين الضدين يستحيل توجه التكليف بهما دفعة بالاجداد في زمان واحد، توضيح الورود انه لو تم هذا المحذور لجرى نظيره في المقام ايضاً فيلزمه الالتزام بعدم معقولة الواجب في واجب، من جهة ان مقتضى القدرة على الشيء هو القدرة على تركه ونقيضه والآفع فرض عدم القدرة على الترك والنقيض لا يكاد تحقق القدرة على الفعل ايضاً، وعليه نقول: بانه لو اعتبرت القدرة الفعلية على الامثال في صحة توجه التكليف بالضدين يلزمه اعتبارها في المقام ايضاً، وحيث انه لا يكون للمكلف في المقام القدرة على عصيان كلا الامرين في زمان واحد يترتب عليه عدم تصور الواجب في الواجب، لان ظرف احد الواجبين حيثما كان هو ظرف اطاعة الواجب الاخر فلا جرم لم يتصور القدرة الفعلية على عصيان كلا الأمرين فيتوجه حينئذ النقض المزبور، ومن ذلك كتناورد هذا الاشكال على من ادعى استحالة الامر بالضدين ولو بنحو الترتب.

و اما حلّ الاشكال: فهو أنّ القدرة الفعلية على الامثال و العصيان أنّها تعتبر فيما لو كان الامر ان عرضيتين، و اما لو كان الامر ان طوليتين فلا يعتبر فيها الآ القدرة الطولية، و حينئذ نقول: بأنّ القدرة الطولية على عصيان الامرين كما كانت متحققة في المقام و مصححة للامر بايجاد شئ في واجب آخر كذلك متحققة في الامر بالضدين بنحو الترتب فتدبر.

الامر العاشر

لا ينبغي الاشكال في امكان الاشتراك بالنسبة الى معنيين و ازيد بل وقوعه ايضاً في لغة العرب بل و في غيرها من اللغات كما في لفظ «شير» بالفارسية الذي هو اسم للاسد الذي هو الحيوان المفترس و اسم ايضاً للّبن كقول الشاعر:

«آن يكي شيراست اندر باديه و ان يكي شيراست اندر باديه»

و حينئذ فدعوى امتناعه كما عن بعض- مدعى لاستلزامه الاختلال بالتفهم و التفهم المقصود من الوضع بلا نصب القرينة على المراد إستلزامه التطويل بلا طائل معها- في غير محلّها، لما عرفت من الوقوع الذي هو ادل دليل على امكانه. و حينئذ فما ذكر من المحذور على تقدير تماميته يكون من الشبهة في قبال البدهاه، خصوصاً مع عدم تماميته ايضاً حيث نقول: بأنه كثيراً ما يتعلّق الغرض بالاجمال المعلوم عدم حصوله غالباً الآ بذلك فلا يكون حينئذ اختلال بالغرض. و اما حديث لزوم التطويل بلا طائل مع نصب القرينة فهو ايضاً ممنوع اذا كان الاتكال على القرينة الحالية، مع لزوم الاحتياج على المجاز الى قرينتين: احديهما صارفة و الاخرى معيّنة للمراد، بخلافه على الاشتراك فانه لا يحتاج الآ الى قرينة واحدة معيّنة للمراد.

نعم هنا وجه آخر للقول بالامتناع، و هو أنّ قضية الوضع حيثما كان عبارة عن نحو اختصاص خاص بين اللفظ و المعنى و كونه على نحو المراتية و الفناء لا مطلق الاختصاص ولو على نحو الامارية، فلا جرم يلزمه امتناع اختصاص لفظ واحد بذلك الاختصاص الخاص بالمعنيين المتباينين و ازيد بنحو كان اللفظ مرآة و فانياً فيها.

و اكن يدفع هذا الوجه ايضاً بأنه أنّها يتوجه هذا المحذور فيما لو كان قضية الوضع

جعل المراتية الفعلية للفظ على الاطلاق بنحو يلزمه ظهور اللفظ في المعنى ظهوراً فعلياً بقول مطلق ولومع وجود المانع او المزاحم، اذ حينئذ يتوجه المحذور المزبور من امتناع ان يكون للفظ واحد ظهور فعلي في المعنيين المتباينين، ولكن هذا المعنى ممنوع جداً بل المقدار الذي يقتضيه قضية الوضع من العلقه و الاختصاص بينه وبين المعنى أنها هو صيرورة اللفظ ظاهراً في المعنى ظهوراً فعلياً لولا ما يمنعه ويزاحمه، وبعبارة اخرى ان ما يقتضيه الوضع من العلاقة و الاختصاص لا يكون الأعبارة عن كون اللفظ بنحو فيه اقتضاء المراتية و الظهور في المعنى الموضوع له بحيث لو اطلق ينسب منه المعنى الفلاني لولا ما يزاحمه ويمنعه، لا ان مقتضاه هو الظهور الفعلي و المراتية الفعلية حتى مع وجود المانع او المزاحم. و حينئذ نقول: بأنه على ذلك لا يكاد يتوجه المحذور المزبور فانه من الممكن حينئذ ان يكون للفظ واحد اقتضاء المراتية و الظهور بالنسبة الى أزيد من معنى واحد، غاية أنه من جهة تصادم المقتضيين في مرحلة الفعلية لا يكون له ظهور فعلي في واحد من المعنيين الا اذا كان هناك ما يمنع عن فعلية احد هما فيؤثر الاخر حينئذ في الفعلية و يصير عند اطلاقه ظاهراً فعلياً في المعنى الآخر، كما هو واضح.

ثم ان في قبال هذا القول قولاً آخر بوجود الاشتراك بملاحظة تناهي الالفاظ وعدم تناهي المعاني، و لكنه ايضاً في غير محله لتناهي المعاني الكلية ولو كان جزئياتها غير متناهية، على ان للمنع عن تناهي الالفاظ ايضاً كمال مجال، لما يرى بالوجدان من بلوغها الى غير النهاية بتركيب الحروف بعضها مع بعض، ومع تسليم ذلك نمنع الاحتياج الى المعاني بأزيد من الالفاظ المستعملة في ألسنة الناس بتركيب بعض الحروف مع بعضها، و على تقدير الاحتياج احياناً بازيد من ذلك مما لم يوضع له لفظ يمكن تفهيمه بمعونة القرائن، فيبطل حينئذ ما ادعى من وجوب الاشتراك، كما لا يخفى.

الامر الحادي عشر

قد وقع الخلاف بين الاعلام في جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد على نحو الاستقلال بنحو كان كل واحد من المعنيين او المعاني كما اذا لم يستعمل اللفظ الا فيه على اقوال: نالها عدم الجواز بنحو الحقيقة و الجواز على نحو المجاز، و رابعها- التفصيل بين المفرد و بين

التثنية والجمع بعدم الجواز في الاول والجواز في الثاني. وقبل الخوض في المرام لا بأس من تمهيد مقدمة لبيان الانحاء المتصورة من الاستقلال في المقام لكى يعلم ما هو المراد من الاستقلال المأخوذ في عنوان البحث حتى لا يختلط عليك الأمر فيها هو الحق الحقيق من هذه الاقوال.

فنقول و عليه التكلان: انّ الاحتمالات المتصورة من الاستقلال المبحوث عنه في المقام امور:

الاول: ارادة استقلال ذات المعنى الملحوظ في الذهن في قبال عدم الاستقلال الذى هو بمعنى انضمامه مع الغير فيه سواء كان مستقلاً بحسب اللحاظ ايضاً كما لو تعلّق بكل واحد من المعنيين لحاظ مستقل او لم يكن مستقلاً بحسب اللحاظ بان تعلّق لحاظ واحد بالمجموع، وذلك من جهة انه لا تلازم بين تعدّد المعنى الملحوظ وبين تعدّد اللحاظ، فيمكن ان يكون المعنى الملحوظ مع كونه متعدداً متعلقاً للحاظ واحد، كما في لحاظك نقاطاً متعدّدة بلحاظ واحد متعلّق بالمجموع، كما كان كون كلّ واحد منها متعلقاً للحاظ واحد مستقل، كما انه يمكن في طرف العكس ان يكون الملحوظ مع كونه غير مستقل بذاته مورد تعلّق لحاظات متعدّدة مستقلة كما في تصوّر النقاط المتعددة خطأ طويلاً بالغاء حدوداتها الخاصة وجعلك كل جزء منه مورد لحاظ مستقل، بحيث تحكم عليه بانّ هذا الطرف من الخطّ أحسن من الطرف الاخر. وتوهم انّ لحاظ الشئ ليس الآعبارة عن تصوّره و ايجاده في الذهن فمع فرض وحدة المتصور وجوداً في الذهن لا معنى لصيرورته متعلقاً للحاظات متعدّدة مستقلة، كما انه في فرض تعدّد المتصور لا معنى لصيرورته متعلقاً للحاظ واحد، مدفوع بانّ تصور الشئ كما ذكرت انما هو عبارة عن ايجاد الشئ في الذهن، واما اللحاظ فهو عبارة عن توجه النفس الى شئ ملحوظ بعد تصوّره و ايجاده في الذهن، ولذلك ترى في تصوّر الخطّ الواحد بانك اذا لا حظت أوّله و آخره تحكم عليه بأن أوّله احسن من اخره.

الثاني: ارادة استقلال المعنى في عالم اللحاظ بمعنى ان يكون المعنيان كل واحد منها مورد لحاظ مستقل في قبال ما لو كان المجموع مورد تعلّق لحاظ واحد.

الثالث: ارادة استقلال المعنى بحسب ارادة التفهيم في قبال عدم استقلاله بحسبها، كان المعنى بحسب ذاته او بوصف كونه ملحوظاً متعدداً ام لا، حيث لا تلازم ايضاً بين استقلال المعنى بحسب ارادة التفهيم وبين الاستقلال بالمعنيين المتقدمين فيمكن ان يكون

المعنى مع كونه مستقلاً في ذاته او بوصف كونه ملحوظاً غير متعلق لارادة التفهيم رأساً فضلاً عن تبعيتها في الاستقلال والضمنية لاستقلاله بحسب اللحاظ او بحسب ذاته .

ورابعها: ارادة الاستقلال حسب مرحلة ارادة الوجود والحكم او الاعراض الخارجية كما في العام الافرادى في قبال عدم استقلاله بحسبه كما في العام المجموعى . فهذه محتملات أربعة متصورة فيما هو المراد من الاستقلال المبحوث عنه .

و اما مقام التصديق: فينبغى القطع بعدم إرادة الاستقلال بالمعنيين الأخيرين بل و خروجهما عن حريم النزاع، بداهة انّ إرادة التفهيم باللفظ و كذا ارادة الحكم، أنّها هى من دواعى الاستعمال، و من هنا قد يتحقّق الاستعمال و مع ذلك لا يكون في البين ارادة ولا إرادة وجود أصلاً، بل و خصوصاً الأخير، حيث أنّه قد يكون إرادة الوجود متحققة بلا ذكر لفظ أصلاً، و عليه فلا ينبغى توهم ارادة القائل بالامتناع مثل هذه الصورة خصوصاً بعد اجتماع هذين المعنيين مع وحدة اللحاظ المتعلق بهما تفصيلاً ام اجمالاً عند تعلق ارادة الوجود بكلّ واحد منهما . و أمّا ما يترأى من بعض التعابير من كون المعنيين كلّ واحد منها بحيث يقع مورداً للنفي و الاثبات او الحكم بهما، فالمراد منه هو الاستقلال في مرحلة النسبة الحكيمية الكلامية الملازم مع الاستقلال بحسب اللحاظ باعتبار تفرّعها على لحاظ المنتسبين، نظراً الى أنّ استقلال المعنى بالاضافة الى مثل هذه النسبة الكلامية فرع لحاظ كل من المنتسبين مستقلاً في مقام إرجاع المحمول اليه، خصوصاً مع اختلاف المنتسبين من جهة الايجاب و السلب، فإنّ ايقاع الايجاب و السلب حينئذ لكلّ واحد منها لا محالة يحتاج الى لحاظ كلّ منها بلحاظ مستقل بنحو يكون كلّ واحد منها تمام الملحوظ في لحاظه، لا أنّ المراد هو استقلال المعنيين بحسب ارادة الوجود كما هو واضح . كيف و أنّ لازمه هو خروج فرض استعمال اللفظ في المعنيين بنحو يكون كلّ واحد منها متعلقاً للحاظ مستقل - اذا اعتبر تعلق حكم واحد بالمجموع كما في العام المجموعى - عن حريم النزاع، مع أنّه كما ترى، اذا لا ينبغى الاشكال في دخول مثل هذا الفرض في مورد النزاع بينهم .

و حينئذ يدور الامر في المراد من الاستقلال بين الاحتمالين الآلين، و هو استقلال ذات المعنى الملحوظ او استقلاله بوصف الملحوظية الملازم مع الاستقلال بحسب اللحاظ . و حينئذ نقول: بأنّه لو كان المراد من الاستقلال عبارة عن استقلال المعنى الملحوظ

بذاته لا بوصف كونه ملحوظاً كان الحق مع القائل بالجواز عقلاً لضرورة عدم محذور عقلي فيه بعد امكان تعلق لحاظ واحد بامور متعددة مبائن كل واحد مع الآخر واستعمال اللفظ فيها، كما في لحاظك النقاط المتعددة بلحاظ واحد متعلق بالمجموع، وحينئذ فلو كان فيه كلام فلا بد وان يكون في جوازه لغة كما سيجي، لا في جوازه عقلاً. واما لو كان المراد من الاستقلال هو استقلال المعنى بحسب اللحاظ وبوصف الملحوظية بنحو يقتضي تعدد النسبة في النسبة الكلامية لكان الحق مع من يدعى الامتناع عقلاً، بدهاة استحالة ارادة المعنيين المتبائنين من اللفظ الواحد بنحو يكون كل واحد منها متعلقاً للحاظ مستقل في آن واحد فلا بد حينئذ من تنقيح هذه الجهة وان المراد من الاستقلال المبحوث عنه اي واحد من المعنيين.

و حينئذ نقول: بان الظاهر على ما يظهر من كلماتهم ارادة الاستقلال بالمعنى الثاني و هو الاستقلال بوصف الملحوظية بنحو كان المعنيان كل واحد منها تمام الملحوظ في مقام اللحاظ، لا ملحوظاً تمامه باللحاظ ولو ضمناً، حيث ان ذلك ظاهر جماعة منهم كصاحب الكفاية «قدس سره» و صاحب البدايع و صاحب الفصول وغيرهم، قال في الكفاية في بيان المراد من الاستقلال المبحوث عنه: «هو ان يراد كل واحد كما اذا لم يستعمل اللفظ الآفيه» حيث انه ظاهر بل صريح فيما ذكرناه من الاستقلال، نظرا الى ان حقيقة الاستعمال بعد ان كان عبارة عن ذكر اللفظ ولحاظ المعنى، فيكون قوله «قدس سره»: «كما اذا لم يستعمل اللفظ الآفيه» معناه كون كل واحد منها تمام الملحوظ في مقام اللحاظ كما لو لم يكن الا ذلك، لا كون كل واحد منها ملحوظاً تمامه ولو بلحاظ ضمني. ومثله عبارة البدايع حيث قال: «اعلم ان لارادة المعنيين صوراً احدها ان يطلق المشترك و يراد به المعنيان بنحو الاستقلال» ثم فشره بقوله: «على ان يكون كل منهما منطاً للحكم ومتعلقاً للتقي والا ثبات كما تقول: أقرأت الهدنان؛ تريد حاضت هذه و ظهرت تلك، على سبيل التوزيع حتى كأنك ذكرت اللفظ مرتين» ومن المعلوم صراحة هذا الكلام ايضاً منه فيما ذكرناه في المراد من الاستقلال المبحوث عنه باعتبار اقتضاء قوله: على ان يكون كل منها «الخ» لتعدد النسبة و اختلافها الملازم ذلك مع تعدد اللحاظ ايضاً. ونحوه ما عن الفصول قال فيما حكى عنه في تحرير محل النزاع: «الرابع ان يستعمل اللفظ في كل واحد من المعنيين على ان يكون كل واحد منها مراداً من اللفظ بانفراده كما اذا كرر اللفظ و

اريد ذلك» قال : وهذا محلّ النزاع . و ظاهره ارادته من قوله : «على ان يكون كلّ واحد منها مراداً من اللفظ بانفراده» الارادة الاستعملية التي هي مقومة لحقيقة الاستعمال، لا ارادة التفهيم او الوجود كما يشهد لذلك قوله بعد ذلك : «ولا فرق بين ان يكون كل واحد منها متعلقاً للحكم ومناطقاً للنفي و الاثبات او يكون المجموع كذلك»، و عليه فينادى كلامه بأنّ ما هو محلّ النزاع أنّها هو صورة استقلال المعنيين في مرحلة اللحاظ لا استقلالها بحسب ذاتها ولولا بوصف الملحوظية.

و ربّما يشهد لما ذكرنا ايضاً الموارد الخاصّة التي استشكلوا فيها من جهة محذور استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد:

منها: في مثل قوله عليه السلام: كل شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر و كل شيء حلال حتّى تعلم أنّه حرام، حيث أنّهم استشكلوا على من يقول بإمكان استفادة قاعدة الاستصحاب و الطهارة في الاول و استفادة قاعدة الاستصحاب و الحلية في الثاني، حيث قالوا بعدم امكان استفادة القاعدتين معاً من الرواية و استحالتها، نظراً الى احتياج القاعدة الى ان يكون النظر فيها الى اصل ثبوت المحمول و هو الحلية و الطهارة، و احتياج الاستصحاب الى ان يكون النظر فيها الى حيث استمرار المحمول فارغاً عن اصل ثبوته فيلزم حينئذ من ارادة القاعدتين اجتماع النظرين فيه في آن واحد و هو محال.

ومنها: في مبحث البرائة في قوله سبحانه: «لا يكلف الله نفساً الاّ ما آتتها» حيث استشكلوا فيها ايضاً بعدم امكان ارادة الفعل و التكليف معاً من الموصول، بتقريب أنّه بناء على تقدير ارادة الحكم منه يكون نسبته الى التكليف من قبيل نسبة الفعل الى المفعول المطلق، و على تقدير ارادة الفعل من الموصول يكون نسبته اليه من قبيل نسبة الفعل الى المفعول به، فعلى فرض ارادة الحكم و الفعل منه يلزم اجتماع النظرين فيه باعتبار اقتضاء تعدّد النسبة التعدّد في ناحية النظر و اللحاظ ايضاً.

ومنها: في قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» من حيث امكان استفادة الاستصحاب وقاعدة اليقين منه فراجع.

ومنها: غير ذلك من الموارد الاخر، حيث أنّه يعلم من ذلك كلّ بانّ ما هو مورد البحث في الجواز و الامتناع أنّها هو صورة استعمال اللفظ في المعنيين بنحو يكون كلّ واحد منها مستقلاً في مرحلة النسبة الكلامية الملازم مع استقلالها في الملحوظية ايضاً، لا صورة

مطلق استعمال اللفظ في المتعدد ولو بنحو كان المجموع متعلقاً للحاظ واحد.

و عليه نقول: بأنه لو بنينا في وضع الالفاظ على المراتية- كما هو التحقيق ايضاً- فلا ينبغي الاشكال في ان الحق مع من يدعى الامتناع العقلي من جهة ما فيه من استلزامه لاجتماع اللحاظين في آن واحد في لفظ واحد للاحظ واحد وهو من المستحيل. واما لو بنينا فيها على الامارية التي لازمها سببية اللفظ لانتقال الذهن بدواً الى المعنى الموضوع له كما شرحناه سابقاً- نظير الدخان الذي هو سبب لانتقال الذهن الى وجود النار بدواً وبلا توسيط شيء- فقد يقال فيه بالجواز واختاره الاستاذ دام ظله في درسه الشريف ايضاً، بتقريب ان مناط الاستحالة انما هو حيث اجتماع اللحاظين و النظرين في منظور واحد، وهو غير متحقق بناء على الامارية، لانه عليها لا يكون اللفظ واسطة للانتقال ومورداً لتعلق اللحاظ بدواً كما على المراتية بحيث يكون الانتقال الى المعنى بتوسيط اللفظ ومن باب السراية منه اليه حتى يلزمه اجتماع اللحاظين و النظرين في شيء واحد، بل وانما اللفظ على هذا المبني يكون سبباً لانتقال الذهن بدواً وبلا واسطة الى المعنى، نظير سببية الدخان للانتقال الى وجود النار و سببية شيء كذائي للانتقال الى ملزومه و لوازمه. و حينئذ فاذا كان المعنى متعدداً ذاتاً و كان اللفظ سبباً للانتقال الى المعنى لا انه كان واسطة للانتقال و للسراية منه الى المعنى، فلا باس بان يتعلق بكل واحد من المعنيين لحاظ مستقل لانه ليس من باب اجتماع اللحاظين في شيء واحد حتى يقال بامتناعه و استحالاته، و مجرد كون اللحاظين مجتمعين في آن واحد حينئذ غير ضائر بعد فرض تعدد المتعلق فانه ليس باعظم من اجتماع الضدين كالحب و البغض و غيرهما من صفات النفس مع ان اجتماعهما في الآن الواحد عند فرض تعدد المتعلق ممّا لا يكاد ينكر كما في محبة الانسان لولده و بغضه لعدوه. و حينئذ فاذا امكن اجتماع الضدين في الآن الواحد عند فرض تعدد المتعلق فليكن كذلك في المثليين في مفروض المقام. و عليه فلا ينبغي مجال الاشكال في امكان استعمال اللفظ الواحد في المعنيين على الامارية بارادة كلا المعنيين منه المعنى الحقيقي و المجازي كما هو واضح.

اقول: و لكن الذي يقوى في النظر هو عدم الفرق في الاستحالة بين المسلكين و انه لا يجدي في رفع الاستحالة مجرد تعدد المتعلق كما يجدي في مثل الحب و البغض و الارادة و الكراهة، اذ نقول بان النفس بعد ما توجهت الى شيء و لاحظته بتمام التوجه و اللحاظ

يستحيل توجيهها في ذلك الآن الى شئ آخر يغيره ويبيّنه على نحو توجيهها بما توجهت اليه أولاً. وهذا المعنى من الوجدانيات التي لا تحتاج الى اقامة البرهان عليه، ولذا ترى من نفسك عند توجيهك الى أمر من الامور العلميّة او غيرها الغفلة في ذلك الآن عن بقية الأمور من المعلوم أنّه ليس ذلك الآن من جهة ما اشرنا اليه من الاستحالة. ومقايسته المقام بسائر صفات النفس من الحبّ والبغض ونحوهما ممنوعة، بأنّ مثل الحبّ والبغض ونحوهما امور قهريّة عارضة على النفس بلحاظ مناشئها الخاصّة، فمن ذلك امكن اجتماعها عند فرض تعدّد المتعلّق و اين ذلك واللحاظ الذي هو من الامور الاختيارية للنفس! فعلى ذلك لا فرق في الاستحالة بين القول بمرآية اللفظ للمعنى او اماريته فإنّ مناط الاستحالة أنّها هو حيث اجتماع اللحاظين في آن واحد للاحظ واحد، كان في العالم لفظ ام لا قلنا بمرآية اللفظ او اماريته كما هو واضح.

اللهم الآن ان يدعى بأنّ ذلك انما يتمّ فيما لو كان المعنيان كل واحد منها متعلّقاً تمام اللحاظ على معنى أنّ تمام اللحاظ كما تعلّق بهذا المعنى كذلك تعلّق ايضاً بذلك المعنى الآخر، اذ حينئذ يتوجه المحذور الزبور ولو على اماريّة اللفظ باعتبار أنّ لازم تعلّق تمام اللحاظ بشئ هو الغفلة عمّا عداه. ولكنه ليس كذلك، بل المدار في الاستقلال بحسب اللحاظ أنّها هو استقلال كل من المعنيين في عالم تعلّق اللحاظ على نحو كان كلّ منها تمام الملحوظ لا تمام الملحوظ بتمام اللحاظ، والفرق بينهما واضح.

فعلى ذلك فلا بد من التفصيل بين القول بالمرآية وبين القول بالأماريّة في الجواز والامتناع، بالمصير الى الجواز عقلاً في الثاني والامتناع عقلاً في الاول، ولكن حيث أنّ التحقيق في المسلكين هو مسلك المرآية دون الاماريّة. كما تقدّم بيانه في محله. فلا جرم يتعيّن القول بالامتناع عقلاً من دون فرق في الاستحالة بين الحقيقة والمجاز ولا بين الفرد وبين التثنية والجمع فإنّ مناط الاستحالة متحقّق على جميع الصور والتقادير. واما الانتقاص ببابي العام الاستغراق والوضع من حيث كون كل فرد من افراد العام محكوماً بحكم شخصي مستقل و هكذا في الوضع في عام الوضع وخاص الموضوع له، فمدفوع بما مر سابقاً من خروج نحو ذلك عمّا هو مورد الكلام، فإنّ مورد الكلام كما عرفت أنّها هو صورة استعمال اللفظ في المتعدّد بما هو متعدّد بحسب اللحاظ بنحو يكون المعنيان كلّ واحد منها تمام الملحوظ باللحاظ لا بحسب ارادة الوجود خارجاً، على أنّ الحكم في

مثل قوله اكرم العالم لا يكون الا حكماً واحداً متعلقاً بامر واحد وهو العنوان العام ، غايةه هو انخلاله بحسب التحليل الى احكام متعددة حسب تعدد افراد العام و اين ذاك وتعدده في مرحلة الانشاء الكلامي كما هو واضح كيف ولازمه انتهاء الامر الى انشآت احكام غير متناهية عند عدم تناهي افراد العام وهو كما ترى .

و كيف كان فهذا كله بناءً على كون المراد من الاستقلال المبحوث عنه هو الاستقلال في مرحلة النسبة الكلامية الملازم مع الاستقلال بحسب اللحاظ ، وعليه قد عرفت بأن التحقيق فيه هو الامتناع عقلاً مطلقاً ببناء على ما هو التحقيق في وضع الالفاظ من المراتبة لا الامارية - من دون فرق بين الحقيقة والمجاز ولا بين المفرد والتثنية والجمع . و اما بناءً على ارادة استقلال ذات المعنى الملحوظ من الاستقلال المبحوث عنه فعليه قد عرفت جوازه عقلاً مطلقاً ولو على المراتبة في الالفاظ نظراً الى وضوح امكان تعلق لحاظ واحد بامور متعددة بما هي متعددة . و حينئذ فالاستعمال بهذا النحو ممّا لا مجال لدعوى امتناعه عقلاً بل ولا يظن من القائل بالامتناع ارادة هذه الصورة فانّ تمام همّهم في المنع عقلاً أنّها هو صورة استقلال المعنيين بوصف الملحوظية .

نعم بعد ما امكن هذا القسم من الاستعمال في نفسه ولم يقدّم برهان عقلي على امتناعه يبقى الكلام في جوازه لغة و أنّه هل يجوز ذلك مطلقاً او لا يجوز كذلك او يفضل بين المفرد وغيره ؟ فنقول انهم ذكروا في المنع عن صحة الاستعمال على الوجه المزبور وجوهاً : منها : ما افاده بعض المحققين في بدايعه حيث قال ما حاصله : انّ الاستعمال على الوجه المزبور امر ممكن لم يقدّم على المنع عنه دليل عقلي ، ولكنه يمنع عن صحة استعماله عدم معهودية الاستعمال بهذا النحو في كلام العرب نظماً ونثراً كما يظهر عند التتبع و استقرار كلماتهم ممن يعتد بشأنه من الخطباء وغيرهم ، فاذا فرض عدم مساعدة اهل اللسان على مثل هذا النحو من الاستعمال و خروجه عمّا هو المألوس والمتعارف عندهم فلا جرم يكون الاستعمال غلطاً غير صحيح من جهة عدم كونه من اللغة المتحاور فيها علاوة عمّا نرى بالوجدان من ابائه عن التعبير عن المعاني المختلفة بلفظ واحد ولو في الموارد المطلوب فيها الاجاز و الاختصار .

أقول : ولا يخفى عليك أنّه لو تمّ هذا الدليل لكان مقتضاه عدم الفرق في المنع بين المفرد وغيره ولا بين ان يكون الاستعمال بنحو الحقيقة او المجاز .

و منها: ما افاده صاحب المعالم «قدس سره» حيث منع عن الاستعمال المزبور في المفرد بنحو الحقيقة لاعتباره قيد الوحدة في الموضوع له، و التزم بالجواز في غيره حيث قال بعد اختيار الجواز: لنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون، و على كونه مجازاً في المفرد تبادر المعنى منه مفرداً عند اطلاق اللفظ فيفتقر ارادة الجميع الى الغاء قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملاً في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجاوز أعنى علاقة الكلّ و الجزء يجزّره فيكون مجازاً. و استدل ايضاً على كونه بنحو الحقيقة في التثنية و الجمع بانها في قوة تكرار المفرد بالعطف «انتهى كلامه قدس سره»

اقول: الظاهر أنّ مراده «قدس سره» من الوحدة التي اعتبرها في المعنى و الموضوع له هي وحدة المعنى وانفراده عن الشريك في مرحلة الوضع لا الوحدة الذاتية التي يعتبرها العقل من المعنى- كى يرد عليه: بأنّه لا شبهة في بقاء المعنى على حاله حتّى في حال استعمال اللفظ في المتعدد من دون انقلابه عما هو عليه من الوحدة الذاتية بانضمام الغير معه فكان المعنى على وحدته ولو انضم اليه الف معنى في مقام الاستعمال حيث كان المستعمل فيه حينئذ عبارة عن الف واحد- ولا وحدة المعنى وجوداً على معنى كون المعنى منفرداً دائماً بحسب الوجود، كى يرد عليه: بأنّه لا معنى لدعوى وضع اللفظ للمعنى بشرط انفراده في عالم الوجود و عدم وجود معنى آخر، كيف و أنّ مثل ذلك ممّا لا ينبغي ان يحتمل صدوره عن عاقل فضلاً عن مثله «قدس سره الشريف» و حينئذ فيتعيّن ان يحمل الوحدة المذكورة في كلامه على ما ذكرناه من وحدة المعنى وانفراده عن الشريك حال الوضع.

نعم على ذلك ايضاً يتوجّه عليه اشكال المحقق القمى «قدس سره» بعدم امكان اخذ مثل هذه الوحدة الناشئة من قبل قصر الوضع قيداً في ناحية المعنى و الموضوع له لآنها باعتبار نشوها من قبل قصر الوضع تكون في رتبة متأخرة عن ذات المعنى و الموضوع له، و مع فرض تأخرها عنه رتبةً يستحيل اخذها قيداً له و حينئذ فلا بد من تجريد المعنى عن مثل هذه الوحدة ايضاً و مع التجريد لا يبقى الا ذات المعنى عارية عن حيث التقيّد بالوحدة، و عليه فلا يكون استعمال اللفظ المفرد في المتعدد من الاستعمال المجازى، بل امره دائر بين كونه غلطاً من رأسه و بين كونه استعمالاً حقيقياً. بل قد يقال بالمنع عن صحة الاستعمال المزبور مجازاً ايضاً ولو مع تسليم تقيّد المعنى بقيد الوحدة و الانفراد، بتقريب أنّ المستعمل فيه اللفظ لمّا كان هو المعنى الملحوظ معه آخر فلا جرم يكون

الاستعمال المزبور من الاستعمال في المعنى المبين نظرا الى مباينة المعنى المقيد بالانفراد عن الشريك مع المعنى الملحوظ معه الشريك وحينئذ فبعد ما لم يكن علاقة في البين تجوز الاستعمال المزبور فلا جرم يصير الاستعمال غلطاً محضاً.

وهنا: ما افاده المحقق القمي «قدس سره» في وجه المنع عن صحة الاستعمال المزبور حيث قال ما حاصله: بأنّ الوضع انما كان في حال وحدة المعنى و انفراده ولو لم يكن بشرط الوحدة و حينئذ يكون التعدي عن تلك الحالة الى حالة اخرى يعني حالة انضمام الغير مع المعنى تعدياً عما هو وظائف الوضع و خارجاً عن قانونه، و كلّ استعمال لا يلاحظ فيه وظائف الوضع كان خارجاً عن قانون اللغة و كان من الاغلاط لعدم كونه من الحقيقة ولا المجاز. و لقد اورد عليه بأنّ حال الوحدة بعد ما لم تكن قيداً للوضع و لا للموضوع له لا مانع عن جواز الاستعمال المزبور، و من ذلك ترى أنّه لا مانع عنه في الاعلام مع أنّ الوضع فيها كان في حال بعض الاوصاف حيث يصح استعمالها في مسيّاتها عند زوال تلك الاوصاف بل و عند طرقها يضادها ايضا. اقول: ولا يخفى عليك أنّه لا مجال لايراد هذا الاشكال عليه «قدس سره» اذ نقول: بأنّ الغرض من الوضع بمقتضى صرافة الطبع بعد ان كان هو مرآتية اللفظ للمعنى في حال انفراده عن الشريك لا مطلقاً حتّى في حال عدم انفراده و انضمام معنى آخر اليه، فلا جرم بمقتضى تضييق دائرة الغرض و عدم سعة يطرء نحو ضيق ايضاً على موضوع وضعه فيكون وضعه بهذا الاعتبار مقصوراً في حال وحدة المعنى و انفراده عن الشريك و يكون الموضوع له ايضاً عبارة عن نفس ذات المعنى لكن لا الذات المطلقة ولو كان معها الشريك و لا المقيدة بقيد الانفراد، لما تقدّم في جواب صاحب العالم من امتناع اخذ مثل القيد الناشئ من جهة قصر الوضع في ناحية المعنى و الموضوع له. و من المعلوم حينئذ أنّه بعد عدم امكان اخذ الوحدة و الانفراد في ناحية الموضوع له و عدم اطلاقه ايضا حسب قصور دائرة الوضع فلا جرم لا يبقى في البين الا ذات المعنى في حال الوحدة بنحو القضية الحينية لا الوصفية المعبر عنه في كلامه «قدس سره» بأنّ الموضوع له هو المعنى في حال الوحدة لا بشرط الوحدة- كى تكون قيداً للمعنى- و لا لا بشرط الوحدة. و حينئذ فعلى ذلك لا يبقى مورد للاشكال المزبور، اذ نقول: بأنّ عدم صحة الاستعمال المزبور حينئذ انما هو من جهة عدم اطلاق المعنى الموضوع له و تضييقه الناشئ من قبل قصور الوضع اذ حينئذ يصير الاستعمال المزبور خارجاً عن

قانون الوضع و اللغة و يكون من الاغلاط .

نعم لو أنّ احداً منع عن ذلك لابد له من المنع عن المقدمة الاولى بدعوى: أنّ الغرض من الوضع أنّها هو جعل مطلق المراتية للفظ بالنسبة الى معناه ولو ضمناً لا جعل المراتية المطلقة له كي يلزمه قصور وضعه عن الشمول الآ لحال انفراد المعنى عن الشريك فيترتب عليه عذم صحة استعماله في حال انضمام الغير معه ، و حينئذ فاذا لم يقتض الوضع الآ مطلق مراتبة اللفظ للمعنى ولو في ضمن الغير يترتب عليه صحة الاستعمال في المعنيين فاذا كان اللفظ بحسب وضعه مشتركاً بين المعنيين يكون استعماله فيها استعمالاً حقيقياً و اذا لم يكن اللفظ مشتركاً يكون الاستعمال المزبور بالنسبة الى المعنى الحقيقي استعمالاً حقيقياً لتحقق المراتية بالنسبة اليه و بالنسبة الى المعنى الآخر يكون الاستعمال استعمالاً مجازياً، هذا.

و لكنّ الانصاف هو بعد دعوى كون قضية الوضع هو جعل مطلق المراتية للفظ بالنسبة الى معناه ولو ضمنية كيف و لازمه في مثل قوله اكرم العالم مثلاً هو الحكم بالاجمال من جهة عدم امكان استفادة أنّ العالم هو تمام الموضوع لهذا الحكم و ذلك لاحتمال ان يكون الاستعمال المزبور في قوله «العالم» استعمالاً في المعنى الحقيقي و المجازي الملازم في المثال لكون عنوان العالم جزء الموضوع لحكم وجوب الاكرام و جزئه الاخر معنى آخر مجازي، و من المعلوم انه مع هذا الاحتمال لا مجال للحكم بأنّ تمام الموضوع للحكم المزبور هو عنوان العالم ما لم يكن هناك ما يدفع الاحتمال المزبور، و حيث أنّه لا يكون في البين ما يدفع به الاحتمال المزبور فلا جرم نفس احتماله موجب للتوقف و عدم الحكم بأنّه تمام الموضوع للحكم المزبور، مع أنّ ذلك كما ترى خلاف ما استقر عليه بناء اهل المحاورة، حيث لا شبهة في حكمهم في نحو المثال المزبور بأنّ ما هو تمام الموضوع هو نفس عنوان العالم . و هذا بخلافه على المراتية المطلقة فانه عليه يكون لللفظ بمقتضى وضعه ظهور في معناه و بمقتضى اصالة الظهور بحكم في المثال بأنّ ما هو تمام الموضوع للحكم أنّها هو عنوان العالم الذي كان اللفظ حاكياً عنه و يدفع به احتمال كونه جزء الموضوع . بخلافه على مطلق المراتية فانه عليه لا يكون لللفظ ظهور في ان عنوان العالم هو تمام الموضوع للحكم بوجوب الاكرام كي يقتضى اصالة الظهور فيه دفع احتمال انضمام الغير معه في عالم الموضوعية للحكم، بل اقصى ما يقتضيه الوضع حينئذ أنّها هو ظهور اللفظ في دخل

عنوان العالم في الموضوع، واما كونه تمام الموضوع فلا، وحينئذ فبعد احتمال ارادة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي من لفظ العالم فلا جرم لا بد من سد باب هذا الاحتمال، وحيث انه لا يكون في البين ما يدفع به الاحتمال المزبور فلا جرم لا بد من التوقف والحكم بالاجمال. واما اصالة عدم القرينة فهي ايضا غير مثمرة، لان اقصى ما تقتضيه انما هو نفى وجود الامارة على ارادة المجاز لا نفى احتمال ارادة المجاز واقعاً، نعم هي مثمرة بناءً على المراتية المطلقة لانه عليه يكون وجود الامارة على المجاز مانعاً عن التمسك باصالة الحقيقة و الظهور، فبعد جريان اصالة عدم تجرى اصالة الظهور ويثبت بها ان ما هو تمام الموضوع هو نفس عنوان العالم. وحينئذ فنفس بناء اهل المحاوره وارتكازهم على عدم الاعتناء باحتمال ارادة المعنى المجازي في نحو المثال المزبور واستفادتهم ان ما هو تمام الموضوع هو نفس عنوان العالم ربّما يساعد على المراتية المطلقة وعليه يتوجه الاشكال المتقدم حيث انه في فرض الاستعمال في المتعدد يدور امر ذلك الاستعمال بين كونه غلطاً رأساً باعتبار خروجه عما عليه قانون الوضع واللغة- كما افاده المحقق القمي «قدس سره» حتى بالنسبة الى معناه الحقيقي- وبين كونه مجازاً بناءً على فرض وجود العلائق المجوزة للاستعمال فعلى كل حال يخرج الاستعمال المزبور عن كونه استعمالاً حقيقياً كما هو واضح. وكيف كان فهذا كله في المفرد.

و اما التثنية والجمع: فالمصريح به في كلام جماعة منهم صاحب المعالم جوازه بنحو الحقيقة، نظرا الى دعوى كونها في قوة تكرير المفرد بالعطف. ولكن التحقيق خلافه، اذ نقول: بان ما يرى من التعدد في التثنية والجمع فانما ذلك من جهة افادة العلامة ذلك، حيث كانت موضوعة بمقتضى وضعها لتقيّد مدخولها بالتعدد، لا انه كان من جهة الاستعمال في المتعدد حتى يقال بجوازه في التثنية والجمع، فالمدخل في مثل الرجلين والعينين لا يكون إلا مستعملاً في معنى واحد وهو صرف الطبيعة الا ان الحياة فيها دلت بمقتضى وضعها على تقيّد ما يراد من المدخل بالتعدد و كونه في ضمن الوجودين، وعليه فلا يرتبط ذلك بمسألة استعمال اللفظ في المعنيين، كما هو واضح. هذا اذا اريد من المدخل صرف الطبيعة التي هي معنى كلي قابل للتعدد، ومن العلامة افادة التعدد من المدخل، و اتقيده بالتعدد- كما هو التحقيق في كلية اوضاع الهيئات- ولقد عرفت انه خروج عن كونه من الاستعمال في المتعدد. ومثله ما لو اريد التعدد من مجموع المدخل و

العلامة، ولو بدعوى وضع المجموع مادة و هيئة للمتعدد نظير اوضاع الجوامد كما توهم، اذ على ذلك المسلك ايضا يخرج الاستعمال المزبور عن كونه من الاستعمال في المتعدد، كما هو واضح. و اما لو اريد من المدخول التعدد: فاما ان يراد من العلامة ايضا تعدد ما يراد من المدخول على ما هو قضية وضعها، و اما ان يجعل العلامة قرينة على ارادة التعدد من نفس المدخول، فان كان الاول ففساده واضح، من جهة استلزامه حينئذ لان يكون مفاد التثنية في قولك «رجلان وعينان» اربعة، وهو كما ترى، فانه مع مخالفته للوجدان لا يلتزم به احد، وان كان الثاني فلازمه صحة استعمال اللفظ في المتعدد ولو في المفرد، فيبطل القول بالتفصيل بين المفرد وبين التثنية والجمع، كما هو واضح. و لكن التحقيق في التثنية والجمع هو ما عرفت من ان استفادة التعدد اما هو من مدلول الهيئة و العلامة باعتبار وضعها لتقيّد مدخولها بالتعدد و في ضمن الوجودين، وعليه قد عرفت بخروجها رأساً عن باب استعمال اللفظ في المتعدد، فانه بعد انحلال الوضع فيها الى وضعين بحسب المدخول و العلامة، فلا جرم يكون المدخول دالاً على صرف الطبيعة القابلة للتعدد و العلامة على تقيده بالتعدد.

ثم ان هذا كله في مثل اسامي الاجناس مما كان قابلاً للتعدد و اما ما لا يكون قابلاً للتعدد كالاعلام الشخصية واسماء الاشارة فيشكل فيها امر التثنية والجمع اذ لا يجري فيها ما ذكرناه في تثنية اسامي الاجناس، فلا بد فيها اما من الالتزام بان الوضع اما كان من قبيل وضع الجوامد و ان مثل زيدان و هذان مثلاً وضع مادة و هيئة مجموعاً لفردين على خلاف اوضاع التثنية و الجمع في اسامي الاجناس، و اما من الالتزام بكفاية مجرد الاتفاق في اللفظ فيها بلا حاجة الى الاتفاق في المعنى ايضا، او الالتزام بالتأويل بالمسمى ليصير كلياً قابلاً للتعدد فيرد عليه العلامة. ولكن الجميع كما ترى، اما الاول فلبعد جداً لكونه على خلاف الارتكاز فان وضع تثنية الاعلام بحسب الارتكاز اما هو كثنية اسامي الاجناس و حينئذ فالتفرقة بينهما يجعل وضع التثنية و الجمع في غير الاعلام لشخصية وضعاً تحليلياً و فيها من قبيل وضع الجوامد في غاية السخافة كما هو واضح. و اما الثاني فبمنع كفاية مجرد الاتفاق في اللفظ في التثنية والجمع بل يعتبر فيها علاوة عن الاتفاق في اللفظ الاتفاق بحسب المعنى ايضا. و اما الثالث فبان التأويل بالمسمى من المجاز المحتاج الى رعاية عناية فيه وهو مما يأبى عنه الطبع و الذوق في مثل

زيدان وحسنان حيث لا يكاد انسباق الذهن منه الى المسمى يزيد بوجه اصلاً، نعم قد يفضى الحاجة الى التأويل المزبور في بعض الموارد كما في قولك جثنى بمن هو مسمى يزيد، او اعط الدرهم من هو مسمى بمحمد لكن ذلك ايضاً مع اقامة القرينة الخاصة عليه واين ذلك و المقام الذى لا يرى فيه قرينة على ذلك، على انه لو سلم ذلك في مثل الاعلام الشخصية لا يكاد يجرى الكلام المزبور في مثل اسماء الاشارة كهذين ونحوه مما له توغل محض في التعريف. ودعوى عدم كون مثل هذين من التثنية حقيقة بل هو من باب كونه موضوعاً للاشارة الى فردين بعيد جداً، فان الظاهر ان مثل هذين تثنية لهذا، لا انه موضوع بمجموعه مادة وهيئة للاشارة الى الفردين من المذكر كما هو واضح، وحينئذ فبعد بطلان الوجوه المزبورة يتوجه الاشكال بانه كيف المجال لتثنية الاعلام واسماء الاشارة مع عدم قابلية المدخول فيها للتعدد.

و حينئذ فالاولى في حل الاشكال هو ان يقال: بان التثنية والجمع في باب الاعلام في نحو زيدان وزيدون اما هو باعتبار لفظ زيد الذى هو كلي قابل للتعدد لا باعتبار مدلوله ومعناه، نظير باب استعمال اللفظ في نوعه، فاريد من المدخول حينئذ نفس طبيعة اللفظ ومن العلامة تقيده بالتعدد ولكنه لا بنحو يكون اللفظ بنفسه منظوراً استقلالياً في قبال معناه بل بما انه مرآة الى معناه بحيث كان النظر اليه نظراً عبورياً و كان المنظور بالاستقلال هو المعنى، كما في قولك: رأيت زيدبن اى زيد بن عمرو و زيد بن بكر، في قبال ما لو كان المنظور بالاستقلال هو اللفظ خاصة، كقولك: اكتب زيدبن او اقرأ زيدبن، حيث كان النظر الاستقلالى فيها بتمامه الى خصوص اللفظ بلا نظر الى مدلوله ومعناه، و عليه فيدفع الاشكال المزبور حيث نقول: بانه يراد من العلامة في مثل زيدبن فردان من طبيعة لفظ زيد على نحو يكون كل فرد حاكياً عن معنى خارجى. هذا بالنسبة الى الاعلام الشخصية.

واما اسماء الاشارة فالامر فيها اسهل بناء على ما تقدم متافى المبهات من دعوى كونها موضوعة للذوات المهمة بما هي متخصصة بخصوصية الاشارة او المهودية ونحوها بنحو خروج القيد ودخول التقييد، حيث انه على هذا المسلك يكون المدخول في مثل هذين والذين وهما، مفاده كلياً قابلاً للتعدد، كما في اسامى الاجناس، فن هذه الجهة يكون حالها حال اسامى الاجناس بلا ورود اشكال فيها، نعم على المسلك الآخر فيها من وضعها

لمصداق الإشارة الى المفرد المذكور- كما ادعى- لا شكل امر التثنية والجمع فيها، فن ذلك لا بد من القول في مثل هذين بان الوضع فيه انما هو كوضع الجوامد بدعى ان هذين وضع مادة وهيئة وضعاً واحداً للإشارة الى الفردين من المذكرفلا يكون تثنية حقيقة، ولكته قد تقدم سخافة هذا المسلك ، فان لازم جعلها موضوعة لنفس الإشارة انما هو صيرورة معناها معنى حرفياً ولازمه هو عدم جواز اجراء احكام الاسم عليها من الاخبار عنها تارة وبها اخرى مع انه كما ترى، وحينئذ فكان صحة اجراء احكام الاسماء عليها كاشفا عن فساد المسلك المزبور. وهذا بخلافه على ما اخترناه من المسلك في أوضاع المبهمات من جعل الموضوع له فيها عبارة عن الذوات المهمة المتخصصة بخصوصية الإشارة او المعهودية او غيرهما، حيث انه باعتبار اسمية مداليلها كان المجال لاجراء احكام الاسم عليها كما انه باعتبار كلية مداليلها يصح ايضاً تثنيتهما وجمعها كما في أسامي الاجناس من دون منافاة ذلك ايضاً مع كونها معرفة لما تقدم في محله بأن جهة تعرفها انما كانت بلحاظ تقيّد مداليلها بالإشارة اوالمعهودية الذهنية كما لا يخفى فتدبر.

تنبيه

قد يقال:بانه كيف منعتم عن جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد مع انه واقع في الكتاب العزيز على ما نطق به غير واحد من الأخبار بان للقرآن بطوناً سبعة أو سبعين، و لكته يندفع ذلك بامكان ان يكون المراد من البطون في الاخبار ما هو من اللوازم للمعنى المطابق التي كان بعضها اخفى من بعض ولا يصل إليها عقولنا ولا يعلمها إلا من خوطب به، اذ عليه لا يكون ذلك مربوطاً بمسألة استعمال اللفظ في المتعدد كي ينتج للقائل بالجواز، ومع الغض عن ذلك نقول ايضاً: بانه يمكن ان يكون المراد من البطون هي المصدايق العديدة لمعنى واحد كلى التي تتفاوت في الظهور والخفاء، وعليه ايضاً لا يرتبط ذلك بباب استعمال اللفظ في المتعدد اذا لمستعمل فيه حينئذ لا يكون إلا معنى واحداً كلياً، غايته انه لذلك المعنى الكلى مصاديق عديدة بعضها اخفى من بعض بحيث لا يصل إليها عقولنا ولا يعلمها إلا النبي صلى الله عليه وآله والوصى والائمة من ولده عليهم السلام لكونهم هم مخاطبين به فباعتبار خفاء تلك المصاديق وعدم علمنا به

عبر عنها في الاخبار المروية عنهم عليهم السلام بالبطون، فتدبر.

الامر الثاني عشر في المشتقات

قد وقع الخلاف بين الاعلام في ان المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ في الحال، او انه حقيقة في الاعم منه و المنقضى عنه المبدأ، و ذلك بعد وفاتهم على كونه مجازاً في الاستقبال، و لتنقيح المرام في المقام لا بد من ذكر امور:

الأول في بيان الحال المتنازع فيه في المقام وانه عبارة عن حال تلبس الذات بالمبدأ و تلبسه بها؟ و اونها عبارة عن حال الجرى و التطبيق على المصدق الخارجى كما هو ظاهر بعضهم حسب اقتضاء تحريرهم عنوان البحث، و انه عبارة عن حال النسبة الكلامية، و توضيح المقال في ذلك يحتاج الى بيان ما هو مورد النزاع و انه هل هو في مدلول الكلمة و المفرد او في مدلول الهيئة؟ فنقول: لا ينبغي الاشكال في ان ما هو مورد البحث و الكلام بين الاعلام و ما يرجع اليه لب النزاع انما هو مدلول الكلمة و ان ما هو المدلول لكلمة الضارب و العالم و نحوهما- مع قطع النظر عن مرحلة جريه و تطبيقه على المصدق الخارجى او ورود حكم عليه و وقوعه في حيز الهيئة الكلامية- هل هو عبارة عن الذات المتلبسة بالمبدأ بقول مطلق او المبدأ القائم بالذات مطلقاً (على اختلاف المسلكين في المشتق من مأخوذة الذات فيه او عدم مأخوذة الذات فيه و كونه عبارة عن نفس المبدأ لا بشرط) او انه عبارة عن الذات المتلبسة بالمبدأ في الجملة ولو بقطعة منها متحققة في سابق الزمان؟ حيث كان القائل بالتلبس في الحال يدعى وضع المشتق للذات المتلبسة بالمبدأ على الاطلاق الملازم لعدم انطباقه خارجاً اعلى المتلبس بالمبدأ في الحال، والقائل بالاعم يدعى الوضع للذات المتلبسة بالمبدأ في الجملة ولو بقطعة من الذات مما مضى الملازم لصحة جريه و تطبيقه خارجاً ولو على المتلبس بالمبدأ سابقاً المنقضى عنه في الحال.

و لئن شئت فاستوضح ذلك بقولك زيد. الضارب حيث ترى في ذلك نسباً طولية مترتبة بعضها على بعض:

الاولى: نسبة تلبس الذات بالمبدأ و انصافها به مع قطع النظر عن مقام جريه و تطبيقه

على المصداق الخارجى كما لو كنا نحن ونفس مفهوم الضارب بما هو هذا المفهوم حيث يرى من ذلك ذات لها نسبة الى المبدأ او مبدأ له نسبة الى الذات بنسبة قيامية مثلاً، كان فى العالم لهذا المفهوم مصداق او لم يكن.

الثانية:نسبة انطباق تلك المتلبس و المتصف بالمبدأ على المصداق الخارجى و هو زيد مثلاً فى مثل قولك:زيد الضارب و الشجرة المثمرة فان مثل هذه النسبة كان ظرفها متأخراً عن ظرف نسبة تلبس الذات بالمبدأ.

الثالثة:النسبة الحكيمية فى مثل قولك:اكرم زيداً الضارب حيث نسبت الاكرام الى زيد المنطبق عليه الذات المتلبسة بالمبدأ فهذه الجهة كان ظرف هذه النسبة متأخراً عن الاولين.

و بعد ذلك نقول: بانه لا شبهة فى ان ما هو مورد البحث و النزاع انما هو النسبة بالمعنى الاول و هى نسبة تلبس الذات بالمبدأ او نسبة قيام المبدأ بالذات، على اختلاف المسلكين، دون نسبة انطباق الذات المتلبسة على المصداق، كيف و أنك فى قولك:زيد الضارب و الشجرة المثمرة ترى ان المشتق بما له من المدلول ينطبق على زيد و يجرى عليه، و حينئذ فلا محيص مما ذكرنا من جعل مورد البحث و النزاع فى مدلول الكلمة، اعنى كلمة الضارب و العالم، مع قطع النظر عن مقام جريه و انطباقه على المصداق او ورود حكمه عليه، فيتنازع بان مدلول هذه الكلمة عبارة عن الذات المتلبسة بالمبدأ على نحو الاطلاق بنحو يلزم عدم صحة جريه و تطبيقه الا على المتلبس بالمبدأ فى الحال، اوانه عبارة عن الذات المتلبسة بالمبدأ فى الجملة ولوبقطعة منها مما مضى الملازم لصحة انطباقها خارجاً ولو على المتلبس بالمبدأ خارجاً المنقضى عنه فى الحال، و عليه يكون النزاع فى صحة اطلاق المشتق و جريه على الذات المنقضى عنها المبدأ فى الحال و عدم صحته من لوازم النزاع فى مدلول الكلمة و تبعاته، لانه بنفسه مورد البحث و النزاع كما هو واضح. و من ذلك البيان ظهران الحال المتنازع فيه فى المقام لا بد و ان يكون عبارة عن حال تلبس الذات بالمبدأ، دون حال الجرى و التطبيق كما يقتضيه ظاهر بعضهم، و دون حال النسبة الكلامية، كيف و انه على الآخرين لا يرجع النزاع فى الحقيقة و المجاز الى المجاز فى الكلمة و الحقيقة فيها، بل مرجعه حينئذ الى المجاز فى الاسناد و الحقيقة فيه الذى هو خارج عن مدلول الكلمة، و هو المشتق، كما هو واضح.

و من ذلك نقول: بان حق تحرير عنوان المسألة في المقام هو تحريره بان المشتق، اى كلمة ضارب مثلاً، هل موضوع للذات المتلبسة بالمبدأ بقول مطلق، او انه موضوع للذات المتلبسة بالمبدأ في الجملة ولو بقطعة منها مما مضى - بالغاء عنوان الحال رأساً، كي لا يختلط بحال الجرى و التطبيق او حال النسبة الكلامية - وتحريره بان المشتق موضوع للذات المتلبسة بالمبدأ حال تلبسها به، اوانه موضوع لما يعتمه وغيره من حالات خلو الذات عن المبدأ لكى ينطبق على ما ذكرناه.

الامر الثاني قد عرفت بأنه على القول بالاعم كما يصح اطلاق المشتق على المتلبس بالمبدأ فعلاً كذلك يصح اطلاقه و جريه على المنقضى عنه المبدأ فعلاً بمحض تلبس الذات به في سابق الزمان، و لو كان حال الجرى متلبساً بما يضاد الوصف السابق. و اما على القول بالتلبس الفعلي فلا بد في صحة اطلاق المشتق و جريه من فعلية تلبس الذات بالمبدأ في الظرف الذى لوحظ فيه الجرى، فاذا كان زيد غير متلبس بالقيام في الحال و قد كان تلبسه به في سابق الزمان لا يصح اطلاق القائم عليه في الحال بقولك زيد قائم الآن، نعم لو كان جرى المشتق لا بلحاظ الحال بل بلحاظ ظرف تلبسه به ماضياً او مضارعاً صح الجرى المزبور ايضاً و كان بنحو الحقيقة، ففي مثل زيد كان قائماً بالامس او زيد يكون قائماً في الغد يكون بنحو الحقيقة اذا كان التلبس بالقيام ايضاً في الامس في الاول و في الغد في الثاني، و اذا كان التلبس في امس الامس يكون مجازاً على هذا القول، كما انه في الثاني اذا كان التلبس في غدا الغد يكون مجازاً على القولين، و حينئذ فلا بد على القول باعتبار التلبس الفعلي من ملاحظة فعلية التلبس في الزمان الذى لوحظ فيه الجرى ماضياً او مضارعاً او حالاً.

بل و لئن دققنا النظر ترى ان العبرة كلها على زمان المجرى عليه لا على زمان الجرى و التطبيق فاذا كان المجرى عليه بالجرى الفعلي هو القطعة المتلبسة بالمبدأ من الذات سابقاً، او كان هو القطعة المتلبسة به لا حقاً صح الجرى و كان بنحو الحقيقة و لو كان الجرى فعلياً و حينئذ فلا يحتاج على القول بالتلبس الفعلي في صحة الجرى حقيقة الى اتحاد ظرف الجرى مع ظرف المجرى عليه كما في الامثلة المتقدمة كي يحتاج الى جعل الجرى ايضاً بلحاظ حال التلبس ماضياً او مضارعاً فنقول: زيد كان قائماً بالامس او يكون قائماً في الغد او الآن، و عمدة النكته في ذلك انما هو تساوى تلك القطعات الثلاث

في المصادقية لهذا المفهوم الكلى الذى هو مدلول كلمة القائم وهو الذات المتلبسة بالمبدأ بقول مطلق فانه كما ان القطعة المتلبسة بالقيام فعلا مصداق حقيقى للقائم فيصدق عليه هذا المفهوم كذلك ايضاً القطعة المتلبسة به سابقاً فانها بمجرد تلبسها بالقيام يصير تلك القطعة فرداً و مصداقاً حقيقياً للقائم و يصدق عليه هذا المفهوم كصدقه على المتلبس الحالى بالمبدأ من دون ان يخرج تلك القطعة عن الفردية بوجه اصلاً، وهكذا الكلام بالنسبة الى القطعة المتلبسة بالقيام لاحقاً فانه بعد ما يرى العقل تلبسها بالقيام في الغد يرى كونها مما ينطبق عليها مفهوم القائم فيحكم فعلاً بكونها فرداً و مصداقاً له و ان لم يكن لها وجود في الخارج فعلاً، لأن مصداقية شئ و فرديته لعنوان كلى غير منوط بوجوده فعلاً في الخارج لان الخارج دائماً ظرف وجود الفرد فارغاً عن مصداقيته و فرديته، ومن ذلك لو وقع مثل هذا العنوان موضوعاً لحكم شرعى في لسان الدليل كقوله اكرم العالم مع كون المطلوب هو صرف وجود الاكرام المضاف الى طبيعة العالم المنطبق على اول وجود منه ترى حكم العقل في مثله بالتخير بين اكرام الفرد الفعلى الموجود حال الخطاب و بين اكرام غيره من الافراد التدريجية التى توجد بعد ذلك ، نظير حكمه بالتخير بين الافراد التدريجية من الصلاة من اول الظهر الى الغروب في الفرائض اليومية فلولاً مصداقية الموجود المتأخر للعام فعلاً لما كان وجه حكمه بالتخير بين الايتان بالفرد الفعلى و بين الايتان بالفرد الاستقبالى في موطنه كما هو واضح فتدبر. و حينئذ نقول:بانه اذا كانت تلك القطعات الثلاث من الذات - اى القطعة المتلبسة بالمبدأ سابقاً و القطعة المتلبسة به حالاً و المتلبسة به لاحقاً - كل واحدة منها مصداقاً لمفهوم القائم و ينطبق عليها هذا المفهوم الكلى بنحو الحقيقة فلا جرم يلزمه صحة جرى مفهوم القائم فعلاً على القطعة السابقة و اللاحقة كصحة جريه على القطعة المتلبسة بالقيام فعلا فيصح حينئذ ان يجرى المشتق فعلا و يطبقه على تلك القطعة من الذات التى تلبست سابقاً بالقيام او التى تلبس به في المستقبل كما هو واضح.

و من ذلك البيان ظهر نكتة اخرى وهى عدم كفاية مجرد هذا النزاع في مدلول كلمة المشتق بانه حقيقة في المتلبس الفعلى او الاعم منه و المنقضى عنه المبدأ في استنتاج النتيجة المعروفة من وجوب الاكرام وعدم وجوبه في مثل قوله:يجب اكرام العالم، و كراهة البول تحت الشجرة المثمرة في قوله:يكراه البول تحت الشجرة المثمرة مالم ينضم اليه

دعوى ظهور الهيئة الكلامية في اتحاد ظرف الاكرام خارجاً مع ظرف وجود المصداق الذى هو ظرف التلبس، ولو للانصراف، اذ لولا دعوى مثل هذا الظهور للهيئة الكلامية في اتحاد الظرفين امكن في امثال تلك الموارد دعوى ان الجرى الفعلى فيها كان على الجرى عليه السابق لا على المصداق الفعلى، ولقد عرفت كون الجرى المزبور حينئذ على نحو الحقيقة ولو على القول بالتلبس الفعلى ولازمه حينئذ هو وجوب الاكرام وكراهة البول على كلا القولين ولو مع عدم تلبس الذات بالمبدأ فعلاً بان كان تلبسها به في سابق الزمان، وعليه فتنفى الثمرة المزبورة التى جعلوها ثمرة البحث بين القولين في المسئلة. نعم لو ورد في لسان الدليل بانه اكرم من كان عالماً بالامس او اكرم العالم الفعلى بنحو يستفاد منه كون ظرف الجرى فيه بعينه هو ظرف الجرى عليه لكان المجال لاستنتاج النتيجة المزبورة فانه على القول بالاغم يجب الاكرام في المثالين المزبورين ولو لم يكن التلبس بالمبدأ متحققاً بالامس في المثال الاول و بالفعل في الثانى، بخلافه على القول بالتلبس الفعلى فانه عليه لا يجب الاكرام في المثالين إلا اذا كان التلبس بالمبدأ متحققاً في ظرف الجرى الذى هو الامس او الآن كما هو واضح، ولكن مثل هذا اللسان لعدم وجوده في الأدلة او لندرته يلحق بالعدم ومعه يتوجه الاشكال المزبور في إستنتاجهم الثمرة المزبورة بين القولين في المسألة بقول مطلق. و حينئذ فلا محيص في استنتاج النتيجة المزبورة على الاطلاق من نزاع آخر في مدلول الهيئة الكلامية من نحو قوله: اكرم العالم واهن الفاسق و يكره البول تحت الشجرة المثمرة علاوة عن النزاع في مدلول كلمة المشتق وهي العالم و الفاسق ونحوهما، من دعوى ظهور الهيئة في الكلام في اتحاد ظرف الاكرام المضاف الى العالم مع ظرف وجود المصداق الذى هو ظرف التلبس كما هو الظاهر أيضاً، كي بعد اثبات هذا الظهور للهيئة في نحو تلك القضايا في اتحاد الظرفين ولو من جهة الانصراف يترتب النتيجة المزبورة فتدبر.

الامر الثالث لا يخفى عليك خروج المصادر والافعال عن حريم هذا النزاع لان المشتق المبحوث عنه في المقام انما هو المفاهيم الجارية على الذوات المنتزعة عنها بلحاظ اتصافها بالمبدأ واتحادها معه وجوداً، وعليه فيخرج قهراً المصادر المجردة والمزيدة، وكذا الافعال ماضيها ومضارعها وامرها ونهيها، نظراً الى انها غير جارية على الذوات، من جهة ان المصادر وكذا الافعال لا دلالة فيها بمقتضى وضعها الا على مجرد المبدأ ونسبة له الى ذات

ما بنسبة تصورية كما في المصدر، او نسبة تصديقية كما في الافعال، وحينئذ فلا يكون فيها ما يكون وجهة وعنواناً للذات وجارياً عليها، و مجرد الاسناد بين الفعل والفاعل في قولك: زيد ضرب غير الحمل والاتحاد كما لا يخفى. ومن ذلك البيان ظهر ايضاً نكتة الفرق بين المشتق ومبدئه من حيث اباء الثاني عن الجرى على الذات والحمل عليها دون الأول، حيث كان السر في امتناع الاول عن الجرى على الذات من جهة اخذه بنحو يرى كونه في قبال الذات فن هذه الجهة يأبى ويعصى عن الجرى عليها، بخلاف المشتق فانه باعتبار اخذه وجهة وعنواناً للذات وطوراً من اطوارها لا يابى عن الجرى على الذات والحمل عليها، وسيجئ مزيد بيان لذلك في تنبيهات المسألة انشاء الله تعالى، فالهم والمقصود في هذا المقام انما هو اخراج المصادر والافعال عن حرم النزاع وتخصيص مورد النزاع بما يكون جارياً على الذات.

على ان هذا النزاع انما يختص بمورد يتصور فيه الانقضاء والبقاء وهذا المعنى غير متصور في المصادر والافعال فان المصادر وكذا الفعل أفاضى لا يتصور فيها الذات القابلة للتلبس بالمبدأ تارة والخلو عنه اخرى وكذا فعل المضارع فانه لا يتصور فيه ايضاً الانقضاء كما لا يخفى.

ثم انه لما انجر الكلام الى هنا ينبغي عطف البيان الى ذكر شرط من المباحث الراجعة الى المشتقات وكيفية او ضاعها من المصادر والافعال والاسماء وبيان الفارق بين الافعال والاسماء وان كان الانسب هو ذكر هذه الجهة في التنبيهات عند التعرض لبيان مفهوم المشتق من حيث التركيب والبساطة فنقول: ان هنا جهتين من الكلام

الجهة الاولى: اعلم ان كل باب من ابواب المشتقات من مصادرها و افعالها مثل الضرب «بالسكون» وضرب «بالفتح» وضارب ومضروب ونحوها كان كل واحد منها مشتملاً على هيئة مخصوصة ومادة مشتركة بينه وبين غيره من الصيغ سارية في جميعها بحيث لا يكاد يمكن التلفظ بها باعتبار اندكاكها الا في ضمن هيئة مخصوصة ولو كانت تلك الهيئة هيئة ضاد وراء وباء، وهذه المادة السارية المحفوظة في جميع تلك الصيغ ايضاً معنى هو مثلها في التجرد بنحو لا يمكن تصويره و اخطاره في الذهن الا بتعيين خاص كان ذلك التعيين هو المعنى الاسم المصدري او المعنى المصدري او غيرهما، و حينئذ فكانت تلك المادة المحفوظة في جميع تلك الصيغ من المصادر والافعال والاسماء بما لها من المعنى

السارى فيها هو الاصل المحفوظ في المشتقات، دون غيرها كالمصدر او الفعل، كما اشتهر ان الاصل في المشتقات هو المصدر كما عن جماعة من علماء الصرف او هو الفعل كما عن جماعة اخرى منهم، اذ من الواضح انه لا اصل لهذا الاصل بعد وضوح المباني التامة بين المعنى المصدرى بما له من الحدود مع غيره من المشتقات كوضوح البيئونة بين بعضها وبعضها الاخر، و معه كيف يمكن ان يكون المصدر او الفعل هو الاصل المحفوظ في المشتقات ومادة سارية فيها، كيف وان المصدر ايضاً كغيره من الصيغ من الماضى والمضارع واسماء الفاعلين والمفعولين، فكان له ايضاً هيئة خاصة ومادة مشتركة بينه وبين غيره، تدل المادة فيه على معنى حدثى والهيئة على اضافة هذا المبدأ الى ذات ما و نسبته اليها بنسبة تصورية، و حينئذ فما هو الاصل المحفوظ والسارى في جميع المشتقات لا يكون الا ذاك المعنى الحدثى المجرد عن جميع التعيينات وان لم يمكن تصويره و اخطاره في الذهن الا في ضمن تعين خاص، نعم لما كان الاقرب الى ذلك المعنى المجرد هو المصدر من بين سائر المشتقات باعتبار دلالة على مجرد المبدأ و هو الحدث المضاف الى ذات ما و عرائه عن خصوصية الزمان، و بعده كان الاقرب اليه الفعل الماضى والمضارع بالنسبة الى اسماء الفاعلين والمفعولين نظراً الى تقدمهما الرتبى عليها من جهة اشتماهما على النسب التامة- كما هو الشأن في كلية المركبات التامة بالقياس الى القضايا التقييدية والمركبات الناقصة- فهذا الاعتبار امكن دعوى ان ما هو اقرب الى ذلك المعنى المجرد، من جهة قلة وجدانه للخصوصيات بحسب اللفظ و المعنى، يكون اصلاً بالنسبة الى ما كثر فيه الخصوصية بحسب المعنى او اللفظ، فنجعل مدار الاصلية و الفرعية على مثل هذه الاقربىة الاعتبارية، و ندعى ان المصدر اصل بالنسبة الى الفعل الماضى والمضارع وغيرهما من المشتقات، و ان فعل الماضى اصل بالنسبة الى المضارع لمكان اشتمال فعل المضارع على خصوصية زائدة ولو بحسب اللفظ، و ان فعل المضارع اصل بالنسبة الى اسماء الفاعلين والمفعولين باعتبار تقدمه الرتبى عليها.

و على ذلك ايضا امكن توجيه كلامهم فى اصلية المصدر بالنسبة الى سائر المشتقات بجعل مدار الاصلية على الاقربىة الى ذلك المعنى المجرد السارى فى جميع المشتقات بتقريب ان المصدر حيثما كان اقرب الى ذلك المعنى المجرد من سائر المشتقات اوجب ذلك كونه اصلاً لسائر المشتقات ومادة سارية فيها بالنظر العرفى المسامحى فاطلقوا عليه بانه هو

الاصل في المشتقات. لا يقال: على ذلك لم لا يجعل الاصل فيها المعنى الاسم المصدرى مع انه من جهة تجرده عن خصوصية النسبة ايضاً يكون اقرب من المعنى المصدرى، فانه يقال: نعم، ولكنه باعتبار تجرده عن النسبة بل وعدم كون الوضع فيه وضعاً انحلالياً و كونه من قبيل وضع الجوامد عدّ كونه مبانئاً مع سائر المشتقات و خارجاً عنها فلذلك لم يعتنوا بجهة اقربيته فجعل الاصل فيها ما كان من سنخ المشتقات مما يكون واجداً للنسبة و يكون وضعه انحلالياً، ومن المعلوم ان الاقرب منها حينئذ لا يكون الا المصدر كما هو واضح.

و اما ما يظهر من بعضهم: من ان الاصل فيها هو الفعل الماضى او المضارع فلعل الوجه فيه هو جهة تقدم الفعل رتبة باعتبار اشتماله على النسب التامة على المصدر و اسم الفاعل و المفعول لانها اى المصدر و الوصف لاشتغالهما على النسب الناقصة يكونان من القضايا التقيدية المتاخرة رتبة عن القضايا التامة كما عرفت بيانه في مبحث الحروف، هذا، ولكن لا يخفى عليك ان ذلك كله انما هو لمحض المماشة مع القائلين بان المصدر او الفعل هو الاصل في المشتقات و الا فقد عرفت ان حديث الاصلية و الفرعية مما لا اصل له و ان كلاً من المصدر و الفعل اصل برأسه في قبال البقية كما هو واضح.

وكيف كان فمّا ذكرنا ظهر لك حال الوضع في المشتقات من كونه وضعاً انحلالياً باعتبار المادة و الهيئة لا وضعاً جامدياً كي يكون مجموع المادة و الهيئة في كل واحد من الصيغ موضوعاً لمعنى خاص، فكانت المادة السارية في كل واحد من المصدر و غيره من كل باب موضوعة بوضع نوعى للدلالة على نفس الحدث و هو المعنى المجرد المحفوظ فيها، و كانت الهيئة ايضاً في كل واحد من الصيغ موضوعة بوضع شخصى للدلالة على نسبة الحدث الى الذات فوضع من الهيئة مثلاً ما كان على زنة فعل «بالسكون» للدلالة على نسبة الحدث الى الذات و هكذا ما كانت على زنة فعل «بالتحريك» و يفعل و فاعل و مفعول و فاعيل و مفعول و مفعول و نحو ذلك كل ذلك للدلالة على النسبة على اختلاف انحائها من الصدور و اليجاد و الوقوع و الحلول و الظرفية و غيرها كما هو واضح.

الجهة الثانية: قد اشتهر في كلماتهم دلالة الفعل على زمان حتى انهم أخذوا الاقتران بالزمان في تعريفه و جعلوه فارقاً بينه و بين الاسماء، فعرفوا الاسم بانه كلمة تدل على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلاثة، و الفعل بانه كلمة تدل على معنى في نفسه

مقترن باحد الازمنة الثلاثة، قال شارح الجامى: «الفعل ما كان دالاً على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة باعتبار معناه التضمنى اعنى الحدث» ونحوه كلام ابن مالك في منظومته قال:

«المصدر اسم ماسوى الزمان من مدلولى الفعل كامن من امن»

وظاهر كلامهما هو كون الزمان مدلولاً تضمنياً للفعل. واصرح من ذلك عبارة نجم الاثمة حيث قال فيما حكى عنه، في شرح قول ابن الحاجب: الاسم مادل على معنى غير مقترن باحد الازمنة، ما لفظه المحكى عنه: «قوله غير مقترن صفة بعد الصفة لقوله معنى، و يبين معنى قوله غير مقترن ببيان قوله في حد الفعل: بانه مادل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلاثة، اى على معنى واقع في احد الازمنة الثلاثة معيناً بحيث يكون ذلك الزمان المعين ايضاً مدلول ذلك اللفظ الدال على ذلك المعنى بوضعه له اولاً، فيكون الظرف و المظروف مدلولي لفظ واحد بالوضع الاصلى» إنتهى، و مثله او ما يقرب منه عبارة غيره من النحويين فراجع حيث ترى اطباقهم ظاهراً على دلالة الفعل على الزمان بمقتضى وضعه هذا. و لكن الذى يقتضيه التحقيق هو خلافه كما يظهر وجهه بالتأمل فيما ذكرنا من انحلال الوضع فى المشتقات الى وضع نوعى للمادة فيها و وضع شخصى للهيئة فى كل واحد من الصيغ، اذ نقول: بان الدلالة المزبورة لو كانت فاما ان تكون من طرف المادة او من طرف الهيئة مع انه لا يكون فى شئ منها الدلالة بمقتضى وضعه على ذلك، و ذلك اما المادة فلما تقدم بان وضعها انما هو للدلالة على نفس المعنى الحدثى خاصة و لذلك لا ينسب فى الذهن جهة خصوصية الزمان فى مثل المصدر و الوصف، و اما الهيئة فكذلك ايضاً لانها انما وضعت للدلالة على مجرد النسبة بين المبدأ و الفاعل و حينئذ فاين الزمان الذى ادعى كونه جزءاً من مدلولى الفعل؟ و اين الدال عليه بعد عدم دلالة شئ من المادة و الهيئة عليه؟ نعم لو قيل: بان الوضع فى المشتقات او فى خصوص الأفعال كان من قبيل الوضع فى الجوامد كان لما ذكره كمال مجال حيث امكن حينئذ دعوى وضع مجموع المادة و الهيئة للمعنى المقيد بالزمان، و لكنّه خلاف التحقيق و خلاف ما عليه المحققون من انحلال الوضع فى المشتقات طراً الى وضعين: وضع للمادة نوعياً و وضع للهيئة شخصياً، بل و خلاف ما هو المتساق المتبادر فى الذهن ايضاً من مثل قوله: ضرب زيد من جهة وضوح انه لا يجىء و لا ينسب فى الذهن منه الا الحدث المرتبط بالذات لا المعنى التركيبى من

الحدث و الزمان. هذا كله مضافا الى ما أورد عليه ايضاً بلزوم الالتزام بالمجاز او تعدد الوضع في الافعال المنسوبة الى المجردات مثل «كان الله ولم يكن معه شيء» و«كان الله على كل شيء قدير» و في الأفعال المنتسبة الى نفس الزمان كقولك بمضى الزمان و انتضى الدهر، فانه بعد وضوح عدم مأخوذية الزمان في نحو هذه الأفعال في الأمثلة المزبورة، فلا بد على تقدير اخذ الزمان جزءاً لمدلول الفعل اما من التجريد عن خصوصية الزمان و الالتزام بالمجاز و اما الالتزام بتعدد الوضع و كلاهما فاسدان كما هو واضح.

نعم: حيثما ان في الأفعال في مثل الفعل الماضي و المضارع خصوصية زائدة عن المعنى الحدتي الذي هو مبدء الاشتقاق بنحو ينسب منها في الذهن جهة السبق في الماضي و للحق في المضارع امكن دعوى الدلالة عليه بنحو الالتزام، بتقريب انه كما ان للمبدأ نحو خصوصية و ربط خاص بالنسبة الى ما يقوم به و هو الفاعل كذلك له نحو خصوصية و ربط بالنسبة الى الظرف الذي يقع فيه بنحو ينتزع عنه مفهوم السبق في الماضي و اللّحوق في المضارع و ذلك ايضاً لا بمعنى خصوص السبق و اللّحوق الزمانيين بل الاعم منه و من غيره، فيكون السبق زمانياً فيما لو انتسب الى الزمانيات، و ذاتياً فيما لو انتسب الى نفس الزمان، و رتبياً فيما لو انتسب الى المجردات كقولك وجد العلة فوجد المعلول مع وضوح عدم تأخر المعلول عن علته بحسب الزمان. و حينئذ فيقال: بأن المادة في الافعال موضوعة للدلالة على نفس الحدث و الهية فيها لتلك الخصوصية و الربط الخاص القائم به بنحو ينحل ذلك الربط بالتحليل الى نحوين من الربط: ربط له بالنسبة الى ما يقوم به و هو الفاعل و الذات و ربط له بالنسبة الى الظرف الذي يقع فيه من حيث السبق و اللّحوق، و حينئذ فهذا الاعتبار تكون الهية في الأفعال دالة على الزمان و لكنّه لا بالمطابقة ولا بالتضمن بل بنحو الالتزام نظير دلالتها على الفاعل و الذات حيث كانت تلك ايضاً بنحو الالتزام كما لا يخفى. و لعله الى ذلك ايضاً نظر صاحب الكفاية «قدس سره» من قوله: نعم لا يبعد ان يكون لكل من الماضي و المضارع خصوصية موجبة للدلالة على وقوع النسبة في الزمان الماضي في الماضي و في الحال او الاستقبال في المضارع. ثم انه بمثل هذا البيان ايضاً امكن ان يوجه كلامهم بدلالة الفعل على الزمان و ذلك بجمل الدلالة في كلامهم على الدلالة بنحو الالتزام بالبيان الذي ذكرنا و دخول الزمان فيه على الدخول بنحو خروج القيد و دخول التقيّد و ان كان لا يساعد لهذا الحمل كلام بعضهم فتدبر.

الأمر الرابع لا يخفى عليك اختصاص هذا النزاع بخصوص الأوصاف التي تنتزع من امر خارج عن الذات بنحو امكن تخلف الذات عنها و يتصور فيها الانقضاء فيخرج حينئذ الأوصاف المنتزعة عن حاق ذات الشيء التي لا يكاد يتصور تخلف الذات عنها كالمحمولات بالضميمة للحوانية و الانسانية و الناطقية و الصاهلية، فانها بملاحظة عدم تخلف الذات عنها لا يكاد يتصور فيها الانقضاء حتى تكون مطرحة للنزاع كما لا يخفى.

نعم قد يشكل الأمر حينئذ بالنسبة الى بعض المفاهيم كاسماء الزمان ونحوها من الأمور التدريجية الغير القارة فانه لما لم يكن فيها ذات ممتدة قارة قابلة للتلبس بالمبدأ تارة والخلو عنه أخرى اشكل عليهم بلزوم خروجها عن مورد النزاع فن ذلك وقعوا في حيص و بيص و صاروا بصدد دفع الاشكال بوجه:

منها: ما افاده صاحب الكفاية «قدس سره» حيث اجاب عن الاشكال بان انحصار مصداق مفهوم عام كلى بفرد كما في المقام لا يكون موجبا لوضع اللفظ بازاء الفرد دون المفهوم العام فلا غرو في مثل اسماء الزمان بالمصير فيها الى الوضع للاعم غايته انحصار مصداق هذا المفهوم في الخارج في فرد خاص كانه انحصار فرد واجب الوجود بالذات فيه تعالى مع كونه كلياً قابلاً للانطباق على الكثير بمعنى انه لو فرض محالاً مصداق آخر له لكان ينطبق عليه هذا المفهوم بلا كلام.

اقول: ولا يخفى عليك انه لما كان الاشكال في المقام بعينه هو الاشكال المعروف في استصحابات الأمور التدريجية الغير القارة من حيث عدم بقاء الموضوع وعدم اتحاد القضية المتبينة و المشكوكه كان الجرى عليه «قدس سره» ان يجيب عنه في المقام بما اجاب عنه في ذلك المقام فانه «قدس سره» فصل في ذلك المقام بين الحركة القطعية و الحركة التوسطية فقال: بان الانصرام و التدرج انما هو في الحركة القطعية و هي كون الشيء في كل آن في حد او مكان لا التوسطية و هي كونه بين المبدء و المنتهى لانه بهذا المعنى يكون قاراً مستمراً، اذ لا يخفى عليك انه لو تم ذلك هناك امكنه ايضاً في هذا المقام تصوير الامر القارين حالتى التلبس و الانقضاء فلا وجه حينئذ لا التزامه في المقام باصل الاشكال ثم الجواب بمثل البيان المزبور بان انحصار مفهوم عام بفرد «الخ».

ولكن اصل هذا الجواب ايضاً غير مجد لدفع الاشكال المزبور هناك ايضاً، اذ قلنا في ذلك البحث بان مثل هذه الوحدة المنتزعة عما بين المبدء و المنتهى انما هي وحدة اعتبارية

عرضية منتزعة عن تعاقب الافراد وتلاحقها والا ففى الخارج لا يكون الا اشخاص تلك الحصص المتبادلة المتعاقبة لا انه كان فى الخارج جهة وحدة شخصية ذاتية حقيقية. وحينئذ فاذا لا يكون فى الخارج الا الافراد المتعددة المتعاقبة فلا جرم يبقى الاشكال على حاله ولا يكاد يجدى فى دفعه مجرد اعتبار مثل تلك الوحدة العرفية وانتزاعها عن تعاقب تلك الحصص والافراد بعد ان لا قرار لنفس تلك الحصص فى الخارج.

و حينئذ فالعمدة فى الجواب عن الاشكال هو ما ذكرناه هناك بانّ الازمنة والآتات وان كانت وجودات متعددة متعاقبة متحدة بالسنخ ولكته حيثلا لا يتخلل بينها سكون يكون المجموع يعدّ عند العرف موجوداً واحداً مستمراً نظير الخط الطويل من نقطة الى نقطة كذائفة فهذا الاعتبار يكون امراً واحداً شخصياً مستمراً من اوله الى اخره، فيصدق عليه كلّما شك فيه «انه شك فى بقاء ما علم بحدوثه» فيشمله دليل حرمة النقص. و حينئذ فبعين هذا الجواب نجيب عن اشكال المقام ايضاً حيث امكن لنا تصوّر امر قار وحدانى يتصور فيه الانقضاء بمثل البيان المزبور وان بلغ تلك الافراد المتعاقبة ما بلغ الى انقضاء الدهر فان مناط الوجدانية حينئذ انما هو بعدم تخلل سكون فى البين فيما بين تلك الافراد فالم يتخلل عدم بينها يكون المجموع موجوداً واحداً شخصياً مستمراً. نعم ذلك انما هو فيما لم يكن تلك القطعات المتعاقبة من الزمان مأخوذة موضوعاً للاثر فى لسان الدليل معنونة بعنوان خاص كالسنة والشهر واليوم والساعة ونحوها والآ فلا بدّ من لحاظ جهة الوجدانية فى خصوص ما عنون بعنوان خاص من القطعات فيلاحظ جهة المقتلية مثلاً فى السنة او الشهر او اليوم او الساعة يجعل مجموع الآتات التى فيما بين طلوع الشمس مثلاً وغروبها امراً واحداً مستمراً فيضاف المقتلية الى اليوم والشهر والسنة فتدبر.

الأمر الخامس الظاهر انه لا اختصاص لهذا النزاع بخصوص اسمى الفاعل و المفعول و ما بمعناهما من الصفات المشبهة بالفعل و ما يلحق بها بل يعمّ كل ما كان جارياً على الذات و ان كان من الجوامد كالرقية و الزوجية و نحوهما، كما يشهد له ما عن فخر المحققين فى الايضاح فى باب الرضاع فيمن كان له زوجتان كبيرتان ارضعتا زوجة صغيرة له، حيث قال فيما حكى عنه: انه تحرم المرضعة الاولى و الصغيرة مع الدخول بالكبيرة الاولى و اما المرضعة الأخرى ففي تحريمها خلاف فاختر الوالد المصنّف «رحمه الله» وابن ادريس تحريمها لأنّ هذه يصدق عليها ام زوجته لانه لا يشترط فى المشتق

بقاء المشتق منه «انتهى» ومن الواضح صراحة كلامه «قدس سره» في دخول مثل هذا النحو من الجوامد أيضاً في محلّ النزاع ومن ذلك بنى الحرمة في الرضعة الثانية على عدم اشتراط التلبس الفعلي في المشتق، وربما يشهد لذلك ايضاً بل يدل عليه ما رواه في الوسائل عن علي بن مهزيار عن ابي جعفر عليه السلام فيه قيل له عليه السلام: ان رجلاً تزوج بجارية صغيرة فارضعها امرأته ثم ارضعها امرأة له اخرى فقال ابن شبرمة: حرمت عليه الجارية و امرأته فقال ابو جعفر عليه السلام: اخطأ ابن شبرمة تحرم عليه الجارية و امرأته التي ارضعها أولاً فاما الاخيرة فلم تحرم عليه كأنها ارضعت ابنته «الخبر»^١ فان تعليله عليه السلام لعدم حرمة الكبيرة الثانية بقوله: لأنها ارضعت ابنته ظاهر في انه لا يكون الحكم المزبور تعدياً وانه على طبق القواعد، وفيه ايضاً تخطئة لابن شبرمة لما تخيله من كون المشتق حقيقة في الأعم و دلالة على أنّ المشتق حقيقة في التلبس الفعلي هذا.

نعم قد يشكل تحريم الرضعة الأولى ايضاً بمقتضى القواعد بتقريب أنّ السبب الموجب لنسب الحرمة و هو عشر رضعات او خمس عشرة رضعة كما كان موجبا لاتصاف الرضعة بالأمومة فتحرم كذلك موجب ايضاً لخروج الصغيرة عن الزوجية و اتصافها بالبنتية فيكون العنوانان اى الأمومة و البنتية كلاهما معلولين عرضيين للرضاع يترتب فاء واحد بينه وبينها من دون تقدم لاحد هما على الآخر ولو بحسب المرتبة، و حينئذ فيشكل بأنه كيف الحكم بتحريم الرضعة بعنوان الأمومة مع انه لا يكون في البين زمان يصدق فيه عليها انها ام الزوجة لأنه قبل كمال الرضعة الأخيرة و ان كان يصدق الزوجة على الصغيرة الا ان الكبيرة في ذلك الآن لم تكن بأم لها و بعد اكمال الرضعة الاخيرة و ان تحققت الأمومة لها و لكنه في رتبة تحقق هذا العنوان خرجت الصغيرة عن الزوجية و تعنوت بالبنتية، فلا بد حينئذ و ان يكون حرمة الكبيرة الأولى ايضاً مبنية على عدم اعتبار بقاء المشتق منه في صدق المشتق، مع أنّ ظاهر الايضاح بل ظاهر الرواية هو كون الحكم بالتحريم بالنسبة الى الرضعة بمقتضى القواعد.

و اما توهم أنّ التحريم حينئذ في الرواية انما هو بلحاظ جرى الزوجية للصغيرة بحال تلبسها الذي هو أنّ قبل تحقق عشر رضعات لا بلحاظ الحال الفعلي الذي هو ظرف تلبس

المرضعة بالأُمومة، فدفوع بانه مناف للحكم بعدم تحريم المرضعة الثانية معللاً بأنّها ارضعت ابنته والآ فبهذا الاعتبار يصدق على الثانية ايضاً انها ام زوجته فلا وجه حينئذ للضكيك بينهما كما لا يخفى.

كما ان توهم عدم تكفّل الرواية الآ لبيان عدم تحريم الثانية التى افقئ مجرمتها ابن شبرمة وسكوها عن حكم المرضعة الأولى ولو من جهة كونه مطابقاً للواقع وان لم يكن بمقتضى القواعد بل من جهة التعبد المحض، يدفعه ظهور الرواية فى كون الحكم فى الفقرتين على طبق مقتضى القواعد هذا.

وحينئذ فالتفصى عن الاشكال المزبور لا يكون الآ بالتشبيث بفهم العرف بدعوى ان المعيار فى اتحاد الطرفين أنّما هو على الانظار العرفية لا على النظر الدق العقلى وانّ العرف فى مثل الفرض يرى ظرف الامومة متحداً مع ظرف الزوجية بملاحظة شدة اتصال احد الطرفين بالآخر فيرون المرضعة الأولى من هذه الجهة أمّا لزوجه الفعلية وان لم يكن كذلك بحسب الدقة العقلية، بل ولئن تدبرت ترى كونه كذلك بحسب الدقة ايضاً نظراً الى ان الأمومة وان كانت فى رتبة متأخرة عن علّتها التى هى الرضعة الأخيرة لكنّها متقارنة معها زماناً كما هو شأن كلّ معلول مع علّته. وحينئذ فاذا كانت الأمومة متحدة ظرفها زماناً مع ظرف علّتها وكانت الزوجية ايضاً متحققة للصغيرة فى ذلك الظرف فلا جرم يلزمه اتحاد ظرفي الأمومة والزوجية ايضاً بحسب الزمان على نحو الدقة العقلية، وحينئذ فاذا لم يكن المعيار فى اتحاد الطرفين على الاتحاد بحسب المرتبة بل على الاتحاد بحسب الزمان وكان الظرفان ايضاً متحدين بحسب الزمان فقهرأ يندفع الاشكال المزبور من رأسه بلا حاجة ايضاً الى التشبيث بفهم العرف والمصير الى تسامحهم فى مدلول الكلام كما هو واضح فتدبر.

الأمر السادس قال فى الكفاية: «ان اختلاف المشتقات حسب اختلاف مبادئها

من كون المبدأ حرفة فى بعضها او صنعة وبعضها القوة او الملكة او الاعداد لا يوجب تفاوتاً واختلافاً فى الهيئة التى هى الجهة المبحوث عنها فى المقام اذ لا يتفاوت حالها باختلاف ما يراد من مبادئها من الأمور المذكورة» و مقصوده «قدس سره» من ايراد هذا التنبيه انما هو منع القائل بالأعم عن التشبيث بمثل التاجر والقاضى والكاسب والمجتهد ونحوها مما يصح اطلاقها على غير المتلبس الفعلى بالمبدأ و أنّه ليس للقائل بالأعم

الاستدلال بالأمثلة المزبورة لا ثبات الوضع للأعمّ باعتبار أنه في الأمثلة المزبورة اريد من المبدأ فيها الحرفة او الصناعة او الملكة او الاعداد، فلا يضر حينئذ تلك الأمثلة بالقائل بالوضع لخصوص المتلبس الفعلى بوجه اصلا هذا محصل مرامه «قدس سره».

اقول: ولا يخفى ان ما افاده «قدس سره» بحسب الكبرى وان كان تاماً الا ان تمام الاشكال في تحقق صغرياتها، اذ منع كون الأمثلة المزبورة مما اريد من المبدأ فيها الحرفة او الصناعة او الملكة و الا يلزم كونه كذلك في غير الأسماء من المصادر والأفعال ايضاً لانه بعد انحلال الوضع في المشتقات الى وضعين: وضع المادة و وضع الهيئة لا يكاد يفرق بين الأسماء و المصادر و الأفعال، مع انه كما ترى! حيث لا يكاد ينسب الذهن من اطلاق لفظ أتجريتجرو و اتجار و التجارة و كذا لفظ قضى يقضى قضاء و إقضى (بصيغة الامر) واحتمد يجتهد اجتهداً و نحو ذلك الا المبدأ الفعلى المنسوب الى الذات دون الحرفة او الصناعة او الملكة، و حينئذ فعلى ما سلكه «قدس سره» لابد اما من الالتزام بتعدد الوضع في المواد بدعوى وضع المادة في غير الاوصاف للمبدأ الفعلى اعني الحدث الخاص و في الاوصاف للحرفة او الصناعة او الملكة، او الالتزام بالمجاز في خصوص الاوصاف، وهما كما ترى، ضرورة بعد ان يكون للمواد وضعان في الامثلة المزبورة - وضع في خصوص الأوصاف و وضع في غير الأوصاف من المصادر و الأفعال - كبعد المجازية ايضاً في خصوص الأوصاف، لعدم مساعدة العرف و الوجدان عليه كما لا يخفى.

و حينئذ فالذى يقتضيه التحقيق هو ان يقال: بان ما يرى من صحة اطلاق التاجر و القاضى و المجتهد و البقال و التجار و نحوها حتى في حال عدم الاشتغال الفعلى بالتجارة و القضاة و الاستنباط بل و في حال الاشتغال بما يضادها كالأكل و الشرب و النوم انما هو من جهة ان في الذات اقتضاء وجود المبدأ و فعليته الناشئ ذلك الاقتضاء من جهة تكرر المبدأ منه في الخارج و جعله حرفة او صنعة له كما في الكاسب و التاجر و البقال و نحوها، أو من جهة جعل جاعل كالحاكم و القاضى و نحوها، أو من جهة تحقق الملكة له كما في المجتهد و المستنبط و المهندس و نحوها او من جهة اخرى غير ذلك، ففي الحقيقة لما كان قضية الحرفة و الصناعة و الملكة و نحوها تحقق المبدأ في الخارج اوجب ذلك اعتبار العرف بل العقلاء وجود مقتضى (بالفتح) ايضاً عند تحقق مقتضيه (بالكسر) فن هذه الجهة يحكمون بوجوده فيطلقون عليه الكاسب و التاجر و القاضى و المجتهد ولو في حال

الاشتغال بما يصاد التجارة و القضاة كما هو الشأن أيضاً في غير المقام حيث كان بنائهم على الحكم بوجود المقتضى (بافتح) و ترتيب آثار الوجود عليه عند تحقق مقتضيه (بالكسر) و من ذلك مسألة اشتراط سقوط الخيار في حين المقدم مع انه لا وجود له بعد و اسقاطه من قبل اسقاط ما لم يجب، و مسألة اجارة الدار و الدكاكين و تملك منها فمها فعلاً بعد السنة و الستين مع انه لا وجود للمنفعة فعلاً حال الانشاء و التملك . و حينئذ فعلى ذلك يكفي هذا المقدار في صحة اطلاق التاجر و القاضى و المجتهد على الذات حتى في حال الاشتغال بما يصاد التجارة و القضاة بلا ضراره بالقائل بالوضع لخصوص المتلبس الفعلى، بلا احتياج ايضاً الى رفع اليد عما يقتضيه قضية وضع المادة من الفعلية في الأوصاف على خلاف المصادر و الأفعال بالحمل على ارادة الملكة او الحرفة و الصناعة فيها في الأوصاف بل تبقى المادة حينئذ على حالها كما في المصادر و الأفعال و يصار الى صحة الاطلاق بما ذكرناه من البيان كما لا يخفى .

الأمر السابع قد عرفت في بعض الأمور المتقدمة ان مجرد هذا النزاع في مدلول كلمة المشتق بانه للاعم او المتلبس الفعلى لا يثمر في استنتاج النتيجة المعروفة الآ بانضمام دعوى ظهور الهيئة الكلامية في القضايا في اتحاد ظرف النسبة مع ظرف التلبس الذى هو ظرف وجود المصدق، و لقد عرفت ظهور الهيئة الكلامية في القضايا طراً في ذلك ولو من جهة الانصراف، و لكن نقول بان هذا الظهور انما يكون و يتبع فيما لم يكن في البين قرينة حالية او مقالية او عقلية على الخلاف و الا فلا مجال لهذا الظهور و لا لا تباعه على فرض الظهور ايضاً مثل ما لو فرض كون المبدأ او اتصاف الذات به آتياً غير قابل للدوام و الاستمرار كالضرب و القتل و نحوهما، فانه في تلك الموارد من جهة عدم قابلية المبدأ للدوام و الاستمرار لا يكون للقضايا ذلك الظهور بل ربما يكون فيها الظهور على الخلاف من مغايرة الطرفين، و كذا الأمر في الموارد التي كان للمبدأ قرار و استمرار و لكنه قامت في البين قرينة حالية او مقالية على اختلاف الطرفين كما لو كان الحكم المترتب في البين استقباليا بالنسبة الى عنوان المبدأ فانه في تلك الموارد يستفاد ان تلبس الذات بالمبدأ و اتصافها به في آن علة لترتب الحكم عليه الى الابد بلا حاجة في ابقاء الحكم عليه الى بقاء تلبسه بالمبدأ كما في مثل «السارق و السارقة فاقطعوا الخ» و على ذلك نقول بانه ليس للقائل بالاعم التمسك ببعض الامثلة لاثبات مطلوبه من نحو قوله: اقتل القاتل او

الضارب، وقوله سبحانه «السارق و السارقة فاقطعوا ايديها» و«الزانية و الزاني فاجلدوا كل واحد منهما الخ» اذ نقول : بان هذه كلها من الموارد التي قامت القرينة العقلية او غيرها على مغايرة ظرف الحكم مع ظرف وجود المصدق و ان الجرى و التطبيق فيها كان على المجرى عليه السابق اى القطعة المتلبسة بالمبدأ فى السابق لا على القطعة الفعلية كى يلزمه اتحاد الظرفين فيكون تلبس الذات فى تلك الموارد علة لترتب حكم الجلد او القطع عليه الى الأبد ولو بعد انقضاء المبدأ عنه، كما يشهد لذلك قضية التفرع ايضاً فى قوله سبحانه: السارق و السارقة فاقطعوا، و الزانية و الزاني فاجلدوا، و حينئذ فلا ينافى فى قضية وجوب الجلد و قطع اليد عدم صحة اطلاق السارق و الزانى الفعلى عليه كى يشكل بانه كيف ذلك مع فرض عدم صدق السارق الفعلى عليه فتدبر.

الثامن من الامور: لا يخفى عليك انه لا أصل فى المسألة يحرز به احد الاحتمالين من الوضع للأعم أو المتلبس الفعلى، و اصاله عدم ملاحظة الخصوصية معارضة باصاله عدم ملاحظة العمومية، و مع تسليم عدم احتياج الثانية الى ملاحظة العمومية و انها يكفيها عدم ملاحظة الخصوصية، نقول بانه لا يكاد يثبت بها الوضع للأعم، من جهة عدم الدليل على اعتبار مثل هذا الأصل فى مقام تعيين الاوضاع، و لا سيرة من العقلاء ايضاً على ذلك كى بمعونة عدم الردع يستكشف الامضاء، و اما القدر الذى عليه سيرة العقلاء انما هو فى الشكوك المرادية و اين ذلك و مقام تعيين الاوضاع! كما لا يخفى، و حينئذ فلو ورد دليل على وجوب اكرام العالم او اهانة الفاسق فينتهى الأمر الى الأصول العملية من استصحاب وجوب او حرمة اذا كان فى البين حالة سابقة، كما لو ورد دليل على وجوب اكرام زيد العادل حال تلبسه بالعدالة فانقضى عنه العدالة بعد ذلك و اتصف بما هو ضدها فانه حينئذ يشك فى وجوب اكرامه فيستصحب حكمه السابق وهو وجوب الاكرام، و اما اذا لم يكن فى البين حالة سابقة فيرجع الى البرائة للشك فى اصل التكليف بالاكرام بالنسبة اليه، و يفرض ذلك فيما لو كان ورود الدليل على وجوب اكرام العادل بعد انقضاء العدالة عن زيد. و بالجملة فبعد انتهاء الأمر الى الاصول العملية يختلف مجارها بحسب اختلاف التفسير استصحاباً او برائة و اشتغالا فلا بد من لحاظ خصوصيات الموارد باعطاء كل حكمه.

و اذا عرفت هذه الأمور فلنشرع فيما هو المهم و المقصود من الوضع للأعم او

لخصوص المتلبس الفعلى، فنقول: ان الأقوال فى المسألة و ان كثرت من القول بالوضع لخصوص المتلبس الفعلى، و القول بالوضع للأعم، و التفصيل بين المحكوم و المحكوم عليه، و غيره من التفاصيل المذكورة فى المطولات الا انا نكتفى بذكر القولين الاولين لكونهما هما العمدة فى الباب.

فنعول: ان المختار من القولين المزبورين هو الاول من الوضع لخصوص المتلبس الفعلى.

لنا على ذلك أولاً: التبادر حيث كان المتبادر من اطلاق قولك زيد قائم او عادل هو خصوص المتلبس الفعلى بالمبدأ دون الأعم منه و ما انقضى عنه المبدأ، بل و صحة سلب القائم و العادل عن المنقضى عنه القيام و العدالة حقيقة، فانه يصح ان يقال: انه ليس بقائم او عادل فعلاً حقيقة بل هو قاعد و فاسق فعلاً، فان من الواضح انه لو كان المشتق حقيقة فى الأعم لما صح السلب المزبور عمّن كان سابقاً متلبساً بالقيام و العدالة، مع ان صحة سلب القائم و العادل عنه فى الوضوح كالتأثر على النار و الشمس فى رابعة النهار، كيف و قد عرفت بانه يصدق عليه فعلاً ما يضاده بحسب الارتكاز لضرورة صدق القاعد الفعلى عليه بعد انقضاء القيام عنه و صدق الجاهل و الفقير عليه فعلاً بعد انقضاء العلم و الغنى عنه، و هكذا فى مثل الاكل و الفارغ عن الاكل و المشتغل به فانه بعد فراغه عن الاكل لا يكاد يصدق عليه عنوان المشتغل بالا كل بل يصدق عليه بالضرورة عنوان الفارغ، و المشتغل و الفارغ ايضاً من المشتقات.

بل و لئن تدبرت ترى كون هذا الوجه برهاناً تاماً مستقلاً على عدم كون المشتق حقيقة الا فى خصوص المتلبس الفعلى كما قرب ايضاً بتقريب انه لا ريب فى مضادة الاوصاف المتقابلة الماخوذة من المبادئ المتضادة بحسب الارتكاز كالأبيض و الأسود و العالم و الجاهل و نحوها بنحو أبى الارتكاز عن صدقها على موضوع واحد فى زمان واحد، و من المعلوم ان مثل هذه المضادة الارتكازية انما يتم على مسلك من اعتبر التلبس الفعلى لأن لازمه حينئذ كون شخص واحد فى زمان واحد مصداقاً فعلياً للأبيض و الأسود و العالم و الجاهل و القائم و القاعد و المشتغل و الفارغ و نحوها و هو مما يكذبه الوجدان السليم بحسب ما له من الارتكاز بالمضادة بين تلك الاوصاف. و اما بناء على القول بالأعم فلا يتم ذلك لأن لازمه ان لا يكون مضادة بين الاوصاف المزبورة بل كان بينها المخالفة التى لازمها عدم الالباء عن الاجتماع فى موضوع واحد، كما هو الشأن فى كلية المتخالفين

كالسود والحلاوة، مع انه ليس كذلك قطعاً لقضاء الوجدان حسب ما له من الارتكاز بالمضادة التامة بين القائم والقاعد وبين العالم والجاهل والصحيح والريض و الأبيض والأسود، كالمضادة بين مبدئها. وحينئذ فكان نفس تلك المضادة الارتكازية بين الأوصاف المزبورة اقوى شاهد واعظم برهان على بطلان القول بالأعم.

ولا يخفى عليك بانه على هذا التقريب لا يبقى موقع للاشكال عليه بما افيد من منع المضادة بين نفس الاوصاف لكون التلبس بالوجود المطلق اعم من التلبس الفعلي، فيمكن ان يكون جسم واحد مثلاً يصدق عليه مفهوم الأبيض بمعنى اتصافه بالبياض الذى وجد فيه فانقضى عنه حال النسبة و يصدق عليه مفهوم الأسود ايضاً على معنى اتصافه بالسود المتلبس به فى الحال فهذان العنوانان ممّا لا تضاد بينهما اصلاً و انما التضاد بين مبدئها ولا يلزم من ذلك اجتماعهما فى موضوع واحد بوجه اصلاً. اذ فيه ما لا يخفى فانه بعدان كان مراد القائل بالأعم هو صدق المشتق حقيقة فعلاً على المنقضى عنه المبدأ فى الحال كصدقه على المتلبس الفعلى نظراً الى دعوى كونه من المصاديق الحقيقية لمفهوم الأبيض والأسود بحيث يصح اطلاقه عليه فعلاً بقولك هذا الجسم ابيض فعلاً بمحض تلبسه بالبياض سابقاً، فلا جرم لا موقع لهذا الاشكال لانه بعد تحقق المضادة الارتكازية بينهما كما فيما بين مبدئها و اباء الوجدان عن صدق القائم و المشتغل عليه فعلاً فى حال تلبسه بالنعوذ و فراغه عن المبدأ يتم المطلوب و يبطل به دعوى القائل بالأعم، و اما المنع عن اصل تلك المضادة حتى بحسب الارتكاز فليس الا المكابرة مع الوجدان.

ثم انه من هذا البيان ظهر ايضاً اندفاع ما اورد من الاشكال على صحة السلب المزبور كما عن الفصول «قدس سره» فيما حكى عنه: من تقريب انه ان اريد من صحة السلب صحته مطلقاً فغير سديد اذ لا يصدق على من انقضى عنه القيام انه ليس بقائم مطلقاً لا فى الحال ولا فى الماضى بل يصدق عليه انه قائم فى الجملة ولو فى الماضى، وان اريد به صحته مقيداً فغير مفيد لان علامة المجازاتها هو صحة السلب مطلقاً وفيما انقضى عنه المبدأ انها يصح السلب مقيداً بالحال لا مطلقاً و مثل ذلك لا يكون من علائم المجاز كما لا يخفى. وجه الاندفاع هو ما عرفت من أن هم القائل بالأعم انها هو صدق المشتق حقيقة فعلاً على المنقضى عنه المبدأ كصدقه على المتلبس الفعلى، نظراً الى كونه من الأفراد الحقيقية لهذا العنوان بمحض التلبس السابق، ومن المعلوم أنه يكفى فى ابطاله صحة سلب

القائم الفعلى عنه اذ عدم صدق القائم الفعلى على المنقضى عنه القيام يكفى فى عدم كونه من المصاديق الحقيقية للعنوان كما هو واضح. نعم لو اعتبر التقيد المزبور فى طرف المادة لا فى طرف الاتصاف بالعنوان كما فى قولك فى زيد الذى انقضى عنه القيام فعلاً؛ انه ليس بقائم بالقيام الفعلى بل هو قاعد بالقعود الفعلى لاتباع الاشكال المزبور بان سلب القائم بالقيام الفعلى عن زيد لا يقتضى سلبه عنه بمطلق القيام ولو فى الماضى. ولكن نقول ايضاً: بان سلب القائم بالقيام الحالى عن زيد لما كان يلزم صحة سلب الاتصاف بالقائم الفعلى فهذا لاعتبار يتم السلب المزبور فى ابطال قول مدعى الوضع للأعم، وذلك لما تقدم من ان هم القائل بالأعم انما هو صدق المشتق بما له من المعنى فعلاً وفى الحال على المنقضى عنه المبدأ كصدقه على المتلبس الفعلى بالمبدأ. وحينئذ فيكون صحة السلب المزبور كاشفاً عن عدم كون المنقضى عنه القيام حالاً من المصاديق الحقيقية لعنوان القائم والآ لما كاد يصحح السلب المزبور كما فى المتلبس الفعلى من جهة منافاة هذا المعنى بالضرورة مع صحة سلب العنوان الحالى عنه كما هو واضح.

ثم ان هذا كله بناء على جعل التقيد بالحال معتبراً فى ناحية المسلوب الذى هو المحمول اى الوصف أو المبدأ ولقد عرفت بأنه على التقديرين يتم السلب المزبور لاثبات المطلوب بلا ورود اشكال عليه. واما بناء على اعتباره فى ناحية السلب او الموضوع فالأمر اوضح، فانه على الأول قد سلب معنى القائم بقول مطلق عن الموضوع المطلق غاية بالسلب المقيّد كونه بلحاظ الحال الفعلى وهو حال الانقضاء، وعلى الثانى قد سلب معنى القائم ايضاً بقول مطلق بالسلب المطلق عن الذات المقيدة بكونها فى حال انقضاء المبدأ عنها وعلى التقديرين يكون صحة السلب المزبور وافياً لاثبات المطلوب فلا يفرق حينئذ بين سلب المقيّد (بالإضافة) و السلب المقيّد (بالتوصيف) و السلب عن المقيّد فتدبر. و لكن الاستاد «دام ظله» لم يتعرض لفرض صورة ارجاع القيد الى السلب او الى الموضوع وانما تعرضه كان لصورة ارجاعه الى المسلوب الذى هو المحمول.

ثم انه من التأمل فيما ذكرنا ظهر لك ايضاً اندفاع ما اورد ايضاً على التبادر المدعى: من دعوى ان مثل هذا التبادر لا يكون مستنداً الى حاقّ اللفظ وانما هو من جهة قضية الاطلاق الناشى من جهة غلبة الاطلاق على المتلبس الفعلى، ولا اقل من احتمال ذلك فلا يكون دليلاً على المدعى لانّ التبادر الذى يثبت به الوضع انما هو التبادر المستند الى

حاقّ اللفظ لا مطلقاً ولو المستند الى قضية الاطلاق. توضيح الدفع: انه لو كان الأمر كما ذكر من استناد التبادر الى قضية الاطلاق الناشى من جهة الغلبة يلزمه لا محالة صحة اطلاقه ايضاً على المنقضى عنه المبدأ بلا رعاية عناية في البين كما في اطلاقه على المتلبس الفعلى، من جهة بداهة أنّه لا يمنع مجرد الغلبة و كثرة الاطلاق عن صحة الاطلاق على الفرد النادر، ومن ذلك ترى صحة اطلاق الانسان على من له رأسان و اياذ اربع مع انه من الندرة ما لا يخفى، مع انه بشهادة الارتكاز نرى عدم صحة اطلاق المشتق على من انقضى عنه المبدأ فعلاً بل و صحة سلبه عنه كما عرفت و حينئذ فيتم دعوى القائل بالوضع لخصوص المتلبس الفعلى بالمبدأ.

ثم لا يخفى عليك انه على ما ذكرناه من التقريب لا ثبات الحقيقة في خصوص المتلبس الفعلى لا يكاد يفرق في أنحاء المشتقات بين كونه محكوماً او محكوماً عليه و بين اسم الفاعل و المفعول و بين المأخوذ من المبادئ اللازمة او المتعدية الى غير ذلك من التفاصيل، فلا بد من المصير الى كونه حقيقة في خصوص المتلبس الفعلى بقول مطلق كما هو واضح.

بقى الكلام في ذكر ادلة القول بالأعم، فنقول: انه استدلل للأعم ايضاً بوجوه:
 منها: التبادر الذى قد عرفت خلافه و ان التبادر لا يكون الا خصوص المتلبس الفعلى بالمبدأ.

ومنها: صحة الاطلاق و عدم صحة السلب كما في نحو مظلوم ومقتول وشهيد ونحو ذلك وفيه ان ما يرى من صحة الاطلاق فانما هو بلحاظ حال التلبس لا بلحاظ حال النسبة و حال الجرى و التعليق، و لقد عرفت كونه بنحو الحقيقة حتى عند القائل بالتلبس الفعلى نظراً الى ان المجرى عليه بهذا الجرى انما كان عبارة عن قطعة خاصة من الذات التى تلبست سابقاً بالمبدأ و لكنّه لا يجدى ذلك للخصم. نعم انما يجدى ذلك له فيما لو كان المجرى عليه ايضاً عبارة عن القطعة الفعلية من الذات و لكن نحن نمنع حينئذ عن صحة الاطلاق المزبور بل نقول بصحة سلبه عنه و انه لا يصح ان يقال لزيد المضروب سابقاً انه مضروب فعلاً كما يصحّ ذلك في المضروب الفعلى، و اما اطلاق مقتل الحسين عليه السلام على اليوم العاشر من المحرم فهو من باب التشبيه لامن باب انه حقيقة في الأعم.

ومنها: صحة الاطلاق في مثل التاجر والقاضى والمجتهد حتى في حال النوم ونحوه. و الجواب عنه قد تقدم في الأمر السادس فراجع.

ومنها: استدلال الأمام عليه السلام بقوله سبحانه «لا ينال عهدى الظالمين». لا ثبات عدم لياقة عابد الصنم والوثن لمنصب الخلافة والامامة بتقريب: انه لولا الوضع للأعم لما تم الاستدلال بالآية المباركة لعدم اللياقة لمنصب الامامة. وفيه ما تقدم بان الجرى فيه انما هو بلحاظ حال التلبس السابق لا بلحاظ الحال الفعلى فيكون مبنى استدلاله عليه السلام على ان التلبس بعبادة الصنم (التي هى اعظم أنحاء الظلم ولو في زمان) علة لعدم النيل بمنصب الخلافة والامامة الى الابد وعليه لا يكاد يفيد ذلك للقول بالأعم كما هو واضح. نعم غاية ما هناك انما هو لزوم رفع اليد عما يقتضيه ظاهر الهيئة الكلامية من اتحاد ظرف النسبة والحكم مع ظرف وجود المصداق الذى هو ظرف التلبس فانه على ذلك يختلف الظرفان حيث كان ظرف الحكم بعدم النيل بالخلافة فعليا و ظرف وجود المصداق فيما مضى من الزمان المتقدم، ولكنه نقول: بانه لا ضرر في ذلك بعد قيام القرينة الخارجية او الداخلية على المغايرة بين الظرفين و كون الشرك بالله عز وجل علة لحدوث الحكم بعدم النيل بمنصب الخلافة وبقائه الى الأبد خصوصاً بعد عدم كون الظهور المزبور ظهوراً وضعياً بل ظهوراً اطلاقياً، مع انه لو فرض كونه ظهوراً وضعياً لا اطلاقياً وقلنا بجريان اصالة الظهور فيه حتى مع وجود القرينة على الخلاف نقول بانه لا يقتضى ذلك ايضاً اثبات الوضع في مدلول الكلمة وهى المشتق، كما هو واضح.

ومنها: آيتا حد السارق والزانى من قوله سبحانه «السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما»^١ و «الزانية والزانى فاجلدوا النخ»^٢ والجواب عن ذلك ايضاً هو ما تقدم في الأمر السادس ومحصله في جميع ذلك كله: هو ان تلك الموارد كلها من الموارد التى يكون الاتصاف بالعنوان ولو في آن علة لحدوث الحكم وبقائه الى الأبد من دون احتياج في بقاء الحكم الى بقاء الاتصاف بالعنوان اصلاً، كما هو واضح.

هذا كله فيما استدلل به للقول بالأعم، ولقد عرفت عدم تمامية شئ من الوجوه

(١) سورة المائدة، الآية ٣٨

(٢) سورة النور، الآية ٢

المزبورة لا ثبات كون المشتق حقيقة في الأعمّ وان التحقيق هو كونه حقيقة في خصوص المتلبس الفعل، لما ذكرنا من التبادر وصحة السلب عن المنقضى عنه المبدأ وارتكاز المضادة، من غير فرق بين وقوعه محكوماً او محكوماً عليه وبين كونه مأخوذاً من المبادئ المتعدية او اللازمة وبين اسم الفاعل والمفعول كما مرّت الإشارة اليه.

نعم في المقام قول آخر بالتفصيل بين القول بتركيب المشتق من المبدأ والذات وبساطته وجعله عبارة عن نفس المبدأ لا بشرط: من دعوى كونه حقيقة في الأعمّ على الاول وفي خصوص المتلبس الفعل على الثاني، نظراً الى عدم تصوّر الانقضاء عليه، وسيجيئ الكلام فيه وفي عدم صحته ايضاً في تنبيهات المسألة عند التعرض لبيان بساطة المشتق وتركيبه ان شاء الله تعالى.

وينبغي التنبيه على امور

الأمر الأول: انه قد وقع الكلام بين الأعلام في ان المشتق بسيط ام مركب من المبدأ والذات. ولتنقيح المرام لابد من بيان المحتملات المتصورة في التركيب والبساطة في المقام. اما تركيبه فله صورتان: الاولى تركّب المشتق بحسب المفهوم على معنى ان يكون مفهوم المشتق عبارة عن معنى تركيبى، وهو الذات التي ثبت لها المبدأ وفي قبالة بساطة مفهومه وعدم تركيبه. الثانية تركيبه بحقيقته وبنشأ انتزاعه مع بساطة اصل مفهومه كما نظيره في مثل الانسان، حيث انه مع بساطة مفهومه وعدم تركيبه يكون حقيقته مركبة من الأمرين عند التحليل: الحيوان والناطق فيقال فيه: انه حيوان ناطق، من دون ان يكون مثل هذا التركيب التحليل العقلي في منشأه موجباً لتركّب مفهومه وفي قبالة ذلك بساطته حتى بحقيقته وبنشأ انتزاعه علاوة عن بساطة مفهومه هذا. ولكن الظاهر هو عدم ارادة القائل بالتركيب التركيب بالمعنى الاول، كيف وانه من البعيد كلّ دعويهم كون المفهوم من المشتق هو المعنى التركيبى اى الذات الثابت لها المبدأ بل الظاهر هو ارادتهم من التركيب تركيبه بحقيقته وما هو منشأ انتزاع هذا المفهوم مع بساطة اصل مفهومه وتسليم انه لا يكاد ينسب في الذهن من مثل القائم والقاعد الا الشكل الخاص على النحو الذى كان في الخارج. وعليه فيكون مركز النزاع في المشتق من جهة التركيب والبساطة في اصل

حقيقته لا في مفهومه، فحيث ان المنسب من مثل القائم و القاعد و نحوهما في الذهن كان هو الشكل الخاص على النحو الذى كان في الخارج من الهيئة الخاصة و كان ذلك الشكل و الصورة الخاصة منحللاً بحسب التحليل الى ذات و مبدأ قائم بها، وقع الخلاف بينهم في ان كلمة المشتق، و هو القائم مثلاً، موضوع لمجموع هذه الأمور الثلاثة بحيث كان جهة الذات ايضاً جزءاً للمدلول؟ ام لا بل تكون جهة الذات خارجة عن المدلول رأساً؟ ثم على فرض خروج الذات عن المدلول فهل المشتق عبارة عن المبدأ و جهة قيامه بالذات؟ ام لا بل يكون المشتق عبارة عن نفس المبدء محضاً بحيث كان جهة قيامه بالذات كنفس الذات خارجة عن المدلول؟

و على هذا ربما تكون المحتملات المتصورة على البساطة ايضاً ثلاثة: الاول كونه اى المشتق عبارة عن المبدأ و جهة قيامه بالذات التى هى معنى حرفي مع خروج الذات عن مدلوله، فبساطته على هذا المعنى انما هى بالاضافة الى الذات و الآ فى الحقيقة يكون ايضاً مركباً من الأمرين، الثانى كونه عبارة عن امر وحدانى و هو المبدأ محضاً مع خروج جهة قيامه بالذات ايضاً كنفس الذات عن المدلول. و هذا ايضاً يتصور على وجهين: الاول كونه عبارة عن المبدأ محضاً لكن لا مطلقاً بل في حال قيامه بالذات و اتحادها معها بنحو القضية الحينية لا التقييدية، الثانى كونه عبارة عن نفس المبدأ محضاً قبلاً للذات لكن بما هو ماخوذ بعنوان اللابشرطى فيكون الفرق بينه و بين المصدر - كما افادوه - كالفرق بين الجنس و الفصل و الهوى و الصورة من جهة اللابشرطية و البشروطية لاثنية.

فهذه الصور المتصورة من التركب و البساطة في المقام. و ربما يختلف بعضها مع بعض آخر منها بحسب اللوازم، فان من لوازم المعنى الاول و كذلك المعنى الثانى من البساطة عدم جواز حمل المشتق على الذات من جهة انتفاء شرط الحمل الذى هو الاثنية بحسب المفهوم في الذهن، فان المبدأ على المعنيين بعد ما لا يرى في الذهن منفكاً عن الذات بل يرى متحداً معها فلا جرم لا يكون مثل هذا الصقع من صقع الحمل على الذات كى يصح فيه الحمل، نعم في مقام الحمل على المصدق كما في قولك نزيد عالم او ضارب صح الحمل لتحقق اركانه التى هى اثنية الموضوع و المحمول في الذهن و اتحادها بنحو من الاتحاد في الخارج، ولكنه اجنبى عن مقام حمل المبدأ على الذات في مدلول الكلمة. و هذا بخلافه على البساطة بالمعنى الأخير، فانه عليه باعتبار اخذ المشتق عبارة عن مجرد

المبدأ المقابل للذات كان لصحة الحمل على الذات كمال مجال و ذلك من جهة تحقق ركنيه و هما اثنيّنية الموضوع و المحمول في الذّهن و اتحادهما في الخارج .

و من جملة اللوازم ايضاً انه على المعنيين الأولين من البساطة ربّما صحّ جعل العناوين الاشتقاقية كالعالم و العادل و نحوهما موضوعاً للأحكام من نحو الاطعام و الاكرام كما في قولك : اطعم العالم و اكرم العادل و قبل يد العالم ورجله ، فانه بعد ما كان المشتق اخذ وجهةً و عنواناً للذات بنحو كان النظر الى الذات استقلالياً و الى العنوان تبعياً كما في النظر الى زيد الذي يتبعه النظر الى لباسه كما سيحيى ، فلا جرم من هذه الجهة صحّ جعلها موضوعاً للأحكام المزبورة ، و لا يتوجّه الاشكال عليه بانه كيف يصحّ اضافة الاكرام و الاطعام و تقبيل اليد و الرجل الى عنوان العالم مع أنّه لا يد للمبدأ و لا بطن له حتى يصح تعلق التكاليف باطعامه و تقبيل يده ، فانه على ما ذكرنا يكون ما اضيف اليه الاكرام و الاطعام هو نفس الذات خاصّة غايته لا مطلقاً بل بما هي متجلية بجلوة العلم و العدالة . و ذلك بخلافه على المعنى الأخير من البساطة من جعله عبارة عن نفس المبدأ قبلاً للذات ، اذ عليه لا مجال لاضافة الاحكام المزبورة الى العناوين المزبورة ولو اعتبر كونها لا بشرط الف مرّة ، فان لازمها كونها منظورة بالنظر الاستقلالى من دون نظر الى الذات في عالم من العوالم الا تبعاً للعنوان ، و لازمه هو توقف الحكم في مقام اضافة الاكرام و الاطعام على نفس العنوان و هو المبدأ فيتوجّه حينئذ الاشكال المزبور . و من ذلك البيان ظهر الحال بناءً على القول بالتركيب ايضاً ، حيث ان الاشكال يتوجّه بالنسبة الى جزئه الذي هو المبدأ .

كما انه من البيان المزبور ظهر ايضاً نكتة الفرق بين البساطة بالمعنى الثاني وبين البساطة بالمعنى الأخير ، فأنهما و ان اشتركا في بساطة العنوان و كونه عبارة عن نفس المبدأ خاصّة الا انها يفترقان من تلك الجهة ، فان المبدأ على البساطة بالمعنى الثاني لمّا اخذ كونه متحداً مع الذات بنحو القضية الحينية لا التقييدية فلا جرم بهذا الاعتبار يكون ملحوظاً وجهةً و عنواناً للذات و بهذا الاعتبار يكون النظر الى الذات استقلالياً و الى العنوان المتحد معها تبعياً ، فيصح حينئذ اضافة الاكرام و الاطعام اليه في قولك : اكرم العالم و اطعم العادل و لكن مثل هذا الاعتبار لا يتأتى على البساطة بالمعنى الأخير كما شرحناه فتدبر .

و كيف كان فبعد ان ظهر لك هذه الجهة فلنذكر ما يقتضيه التحقيق في المقام من المحتملات المزبورة للتركيب و البساطة.

ف نقول: اما احتمال تركيب المشتق من المبدأ و الذات فلا شبهة في كونه بمعزل عن التحقيق و يظهر وجهه ممّا قد مناه سابقاً في كيفية اوضاع المشتقات و انحلال الوضع في كلّ واحد منها الى وضعين:وضع المادّة و وضع الهيئة، اذ نقول:بأنّه لو كان الذات مأخوذة في الأوصاف فلا جرم الدال عليها اما ان يكون هي المادّة او الهيئة، مع انه ليس في شيء منها الدلالة عليها اصلاً، اذا المادّة لا تدل حسب وضعها النوعي الساري في جميع الصيغ الا على نفس الحدث، و اما الهيئة الخاصّة فيها فهي ايضاً لا تدل الا على قيام هذا المبدأ بالذات الذي هو معنى حرفي و حينئذ فاين الدال على الذات؟ نعم لو قيل بان الوضع في خصوص الاوصاف من بين المشتقات من قبيل الوضع في الجوامد من دعوى وضع المادّة و الهيئة فيها مجموعاً للذات المتلبسة بالمبدأ لكان لدعوى تركيب المشتق من المبدأ و النسبة و الذات كمال مجال، ولكنه كما عرفت خلاف التحقيق و خلاف ما عليه المحققون في كلية المشتقات التي منها الاوصاف من انحلال الوضع فيها كما هو واضح.

و حينئذ فبعد بطلان القول بالتركيب من المبدأ و الذات يدور الأمر بين المحتملات الثلاثة المتصورة على البساطة من الوضع لأمرين:المبدأ و اضافة قيامه بالذات كى يكون دلالة على الذات من جهة الملازمة، او الوضع لأمر واحد و هو المبدأ خاصة لكنّه في حال كونه متحداً مع الذات بنحو القضية الحينية لا التقييدية فتكون الاضافة ايضاً كنفس الذات خارجة عن المدلول، او الوضع للمبدأ قبلاً للذات لكنّه بما هو ملحوظ بعنوان اللا بشرطى كما تقدّم بيانه، و في مثله لا ينبغي الأشكال في ان المتعين منها هو المعنى الاول من البساطة: من جعله عبارة عن المبدأ القائم بالذات غايته بما انه ملحوظ وجهاً و عنواناً للذات و طوراً من اطوارها، فان هذا المعنى هو الذى تقتضيه قاعدة انحلال اوضاع المشتقات بحسب المادّة و الهيئة، حيث نقول:بان المادّة في الاوصاف وضعت للدلالة على نفس الحدث، و الهيئة فيها وضعت للدلالة على اضافة قيام المبدأ بالذات، و هذا بخلافه على المعنى الثانى و الثالث فانه عليها لابد من اخراج الاوصاف عما يقتضيه قاعدة انحلال الوضع في المشتقات و المصير الى دعوى كون الوضع في خصوص الاوصاف من قبيل الوضع في الجوامد من وضع مجموع المادّة و الهيئة فيها بوضع وحدانى لمعنى حدثى خال عن

الاضافة و النسبة على خلاف بقية الصيغ من المصادر و الافعال و هو كما ترى، و خصوصاً مع ما في المعنى الثالث من استلزامه لبعض التوالى الفاسدة آتى منها ما ذكر، و منها عدم صحة جعل تلك الاوصاف موضوعات للاحكام الخاصة من مثل الاكرام و الاطعام و تقبيل اليد و الرجل كما مرّت الاشارة اليه، فان لحاظ المبدأ بالعنوان اللابشرطى لو كان يجدى فانما هو بالنسبة الى مقام الحمل لا في مقام اضافة الاحكام المزبورة اليه من نحو قولك: اكرم العالم و اطعم العالم و النظر الى وجه العالم عبادة و الى باب داره عبادة، و ذلك من جهة وضوح أنّ ما هو الموضوع للأحكام المزبورة في مقام النسبة الحكيمية ليس الانفس الذات دون المبدأ و ان لوحظ كونه بالعنوان اللابشرطى الف مرّة كما هو واضح، و منها عدم تصور جريان النزاع المعروف في المشتق في انه للأعمّ أو المتلبس الفعلى على هذا القول من جهة عدم تصور الانقضاء فيه كما سيأتى بيانه ان شاء الله تعالى، و منها غير ذلك من التوالى الفاسدة.

و من ذلك نقول: بان اردأ المباني و المسالك في المقام هو المسلك الاخير بملاحظة ما فيه من التوالى الفاسدة آتى لا يمكن الالتزام بواحد منها، بخلافه على المسلك الاول من البساطة الذى اخترناه و سلكناه فانه عليه لا يتوجه شئ من التوالى الفاسدة بل عليه يجمع بين ما يقتضيه ظواهر القضايا من مثل قوله «(اكرم العالم)» من إناطة الاكرام الى نفس العنوان و بين كون المتعلق و ما اضيف اليه الاكرام هو نفس الذات دون المبدأ و دونها و المبدأ معاً، مع الالتزام ايضاً ببساطة المشتق و عدم تركبه من المبدأ و الذات كما هو قضية القول بالتركيب و عدم الخرج ايضاً عن قاعدة انحالية الاوضاع في المشتقات في خصوص الاوصاف، فان الجمع بين الامور المزبورة لا يكاد يمكن الا بالمصير الى ما ذكرنا من جعل مفاد الاوصاف عبارة عن المبدأ القائم بالذات غايته لا بما ان المبدأ يكون ملحوظاً استقلالاً في قبال الذات بل بما أنّه وجه و عنوان للذات بنحو لا يرى من مثل العالم و القائم و القاعد الا الذات المتجلية بجلوة العلم و القيام و القعود. و ربما يؤيد ذلك بل يشهد عليه ايضاً ما وقع منهم من الصّدر الاوّل الى الآن من التعبير عن المشتق- في مقام تحرير اصل عنوان المسألة و غيره- بالذات المتلبسة بالمبدأ فان في تعبيرهم بالتلبس بالمبدأ شهادة على ان المبدأ في الاوصاف لا يكون الا مأخوذاً كونه لباساً للذات و وجهاً لها بنحو كان النظر الى الذات في مقام الحكم على العنوان استقلالياً و الى نفس المبدأ تبعياً

نظير النظر الى زيد الذى يتبعه النظر الى لباسه ايضاً كما هو ذلك ايضاً فى مقام الخارج .
 و كيف كان فن التأمل فيما ذكرنا ظهر لك ايضاً وجه صحة جعل الأوصاف
 عمولات فى القضايا فى مثل قولك: زيد قائم او عالم، اذ نقول: بان لحاظ المبدء بالعنوان
 اللابشرطى اعنى لحاظه لا فى قبال الغير و ان كان مصححاً للحمل - كما افادوه فى مقام
 الفرق بين الاوصاف و المصادر من حيث اباء الثانى و عصيانه عن الحمل دون الاول
 وكذا فى اجزاء المركب فى المركبات الخارجية و التحليلية فى نحو الجنس و الفصل و
 الهوى و الصورة - لكن ما هو المصحح للحمل فى الحقيقة بعينه هو المصحح فى صورة وقوع
 الأوصاف موضوعاً للاحكام، و ذلك لما يرى بالوجدان من عدم الفرق بين صورة جعل تلك
 الاوصاف موضوعاً للاحكام فى القضايا و بين صورة جعلها محمولاً فيها، و ان ما هو
 المحمول فى مثل زيد ضارب بعينه هو الموضوع للحكم فى مثل قوله: اطعم الضارب، من
 دون رعاية عناية فى البين اصلاً، فيكون يكشف ذلك عما ذكرناه من المناط و انه انما هو
 باعتبار اخذ المبدء و لحاظه وجهاً و عنواناً للذات و طوراً من اطوارها لا من جهة اعتباره
 بعنوان اللابشرطية و الايلزمه الاحتياج الى رعاية عناية فى البين فى صورة جعل الاوصاف
 موضوعاً فى القضايا . و حينئذ فى ذلك ايضاً شهادة على بطلان المسلك الثالث فى البساطة،
 لانه على ذلك المسلك لا يكون المشتق الاعبارة عن صرف المبدء المقابل للذات فليس هناك
 ذات حينئذ كى يصح ان يجعل المبدء وجهاً و عنواناً لها كما لا يخفى .

لا يقال: بانه على العنيين الاولين من البساطة كما يمكن ان يكون المبدء ملحوظاً تبعاً
 للذات و وجها لها كذلك يمكن ان يكون ملحوظاً استقلالاً لا تبعاً للذات و عليه فلا
 يختص الاشكال بالمسلك الأخير .

فانه يقال: نعم انه و ان امكن ذلك ايضاً الا ان المعين لتبعيته للذات فى مقام اللحاظ
 انما هو وقوعها موضوعاً لبعض الاحكام الخاصة من نحو وجوب الاكرام و الاطعام و تقويل
 اليد و الرجل و نحوها مما لا يصح تعلقها الا بنفس الذات فكان مثل هذا المعنى قابلاً
 للسريان فى جميع الموارد بخلافه على المعنى الآخر كما هو واضح .

اخطار: قد تقدم فى اصل المسألة قول لبعض الاعلام بالتفصيل - فى كون المشتق
 حقيقة فى الأعم أو المتلبس الفعلى - بين كون المشتق مركباً او بسيطاً و انه على الاول
 يتعين القول بكونه حقيقة فى الأعم و على الثانى يكون حقيقة فى خصوص المتلبس الفعلى

نظراً الى ان الحمل لا يكون الا بهلاك الاتحاد في الوجود و الاتحاد لا يكون الا في ظرف الوجود. ولكن التحقيق يقتضى خلافه، اذ نقول: بانه اما على القول بالتركيب سواء كان ثلاثياً او ثنائياً فلا شبهة في انه قابل في نفسه للاختصاص بالمتلبس الفعلي ايضاً و لا يتعين القول به للقول بالحقيقة في الأعم، كما عرفت شرحه مفصلاً، بل قد عرفت فيما سبق بمقتضى الأدلة المتقدمة تعين القول بالمتلبس الفعلي، و اما على القول بالبساطة فعلي البساطة بالمعنى الثاني ايضاً يكون قابلاً للأمرين اذ مرجع النزاع حينئذ الى ان المشتق حقيقة في المبدأ بمقدار اتحاده مع الذات و تطابقه معها كى يختص بالمتلبس الفعلي، او انه حقيقة فيه لا بهذا النحول مع تجويز كون الذات او سع منه كى يعم حال التلبس و غيره. نعم على المعنى الثالث في البساطة لما كان لم يؤخذ فيه ذات و لم تلحظ الانفس المبدأ في قبال الذات يتعين عليه القول بخصوص المتلبس الفعلي لكن ذلك ايضاً لا من جهة أنه هو المختار في المسألة بل من جهة عدم تصور جريان هذا النزاع فيه لعدم تصور الانقضاء فيه. و هذا بخلافه على المعاني الأخر فانه فيها تكون الذات ملحوظة اجمالاً اما ضمناً او استقلالاً بلحاظ المبدأ تبعاً لها فتكون قابلة بهذه الجهة لجريان النزاع فيها في كونه للأعم او المتلبس الفعلي. و عليه فالتفصيل المزبور بين القول بالتركيب و بين القول بالبساطة خال عن التحصيل كما لا يخفى.

بقى الكلام فيما استدل به الشريف

على بساطة المشتق و عدم تركبه من الوجوه العقلية.
فنقول: انه استدل على البساطة- فيما حكى عنه- بما مفاده انه لو كان المشتق مركباً من الذات و المبدأ فلا يخلو: اما ان يكون المأخوذ هو مفهوم الذات و الشيئية المطلقة او مصداقها و الشيئية الخاصة، و على التقديرين لا يمكن دعوى اخذ الذات في مفهومه و معناه لعدم خلوه عن المحذور، و ذلك اما على الاول (من فرض اخذ مفهوم الذات فيه) فن جهة لزومه دخول العرض العام في الفصل فيما لو كان المشتق من الذاتيات كالناطق و بطلان هذا المحذور انما هو من جهة استلزامه لعدم كون الناطق ذاتياً للانسان و فصلاً له، لانه على هذا التقدير اما ان يكون جزئه الاخر ذاتياً اولاً و على التقديرين يصير

الناطق خارجاً لأن المركب من الخارجين كما يكون خارجاً ولا يكون فصلاً ومقوماً للإنسان كذ لك المركب من الخارج والداخل، فهو ايضاً يكون خارجاً ولا يكون فصلاً ومقوماً للإنسان، مع لزومه ايضاً دخول العرض في النوع بنفس دخوله في الفصل وهو الناطق، وهو واضح. وأما على الثاني (وهو ان يكون المأخوذ فيه مصداق الذات و الشيئية الخاصة) فن جهة لزومه محذور انقلاب القضايا الممكنة في مثل الانسان ضاحك ضرورية، لان مصداق الذات حينئذ لا يكون الا الانسان و ثبوته لنفسه ضرورى، بل ولزومه ايضاً دخول النوع في الفصل في مثل الناطق. هذا ملخص ما افيد من البرهان على بساطة المشتق وعدم تركبه.

ولكن لا يخفى عليك ان هذا البرهان لو تم فانما هو على احتمال تركيب المشتق من حيث المفهوم فانه على هذا الاحتمال ربما يرد عليه هذه المحاذير: من لزوم دخول العرض في الفصل و النوع تارة و لزوم انقلاب القضايا الممكنة ضرورية اخرى، و لكنك قد عرفت مفروغية بساطة مفهوم المشتق وحقيقته باصطلاح اهل المعاني و البيان عند الجميع و انه لا يكون مفهوم العالم و الضارب و نحوهما الا معنى بسيطاً، و ان ما هو محل البحث و النزاع بينهم من حيث التركيب و البساطة انما هو حقيقة المشتق بما هو مصطلح اهل المعقول بأنه علاوة عن بساطة اصل المفهوم هل هو بسيط ايضاً بحسب الحقيقة عند الحكماء و منشأ انتزاع هذا المفهوم؟ أم لا؟ بل هو بحسب الحقيقة مركب بحيث في مقام الأخلال ينحل الى جهة مبدأ و ذات، كما في الانسان فانه مع بساطة اصل مفهومه مركب بحسب الحقيقة عند التحليل، و من المعلوم بداهة انه على ذلك لو قلنا فيه بالتركيب من المبدأ و الذات و النسبة لا يترتب عليه شيء من المحاذير من جهة ان القول بذلك لا يقتضى دخول مفهوم الذات و لا مصداقه في طرف المفهوم. ثم على فرض الاغماض عن ذلك و البناء على جريان هذا التردد في حقيقة المشتق و ما هو منشأ انتزاع مفهومه نقول: بان ما افيد من الاشكال من محذور دخول العرض العام في الفصل في فرض كون المأخوذ هو مفهوم الذات انما يرد بناءً على ارادة القائل بالتركيب دخول مفهوم الذات بما هي هذا المفهوم من دون كونها عبرة و مرآة الى ما هو المعروض الحقيقى و الا فبناءً على ارادة دخولها بما هي مرآة اجالية لما هو المعروض الحقيقى الذي تارة يكون جوهراً و اخرى عرضاً و ثالثاً جسماً في قولك التامى و رابعة حيواناً كما في الماشى و خامسة انساناً و سادسة غير ذلك

على حسب اختلاف المبادئ وما يناسبها من المعروضات، فلا يتوجه هذا المحذور اذ يمكن ان يقال حينئذ: بان ما هو المحمول و المعروض الحقيقي في مثل الناطق الذى يحكى عنه الذات انما هو النفس الناطقة ونحو الوجود الخاص وعليه فلا يلزم محذور دخول العرض العام فى الذاتى و الفصل بوجه اصلا كما لا يخفى. و من ذلك البيان ايضاً نقول: بان ما افاده الشريف من الترديد بين الشقين بناءً على التركيب - من كون المأخوذ تارة مفهوم الذات و اخرى مصداقها - ليس على ما ينبغي، و انما الحرى حينئذ هو الترديد بين الشقوق الثلاثة: من كون المأخوذ تارة مفهوم الذات بما هى هذا المفهوم، و اخرى هذا المفهوم بما هى مرآة اجمالية لما هو المعروض الحقيقى الذى يختلف باختلاف المبادئ حسب ما يناسبها، و ثالثة مصداق الذات، و لقد عرفت انه على القول بالتركيب كان المتعين هو الشق الأوسط من الشقوق الثلاثة.

و عليه قد عرفت اندفاع الاشكالات باسرها - كما هو واضح - من دون احتياج الى التفصلى عن الاشكال المزبور بما فى الفصول «بان كون الناطق فصلاً مبنى على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجرداً عن الذات فلا يتنا فى حينئذ مع وضعه لغة لذلك» كى يتوجه عليه اشكال الكفاية «قدس سره» بانه من المقطوع ان الناطق قد اعتبر فصلاً بماله من المعنى من دون تصرف فيه، و لا الى سلب الفصلية عن الناطق حقيقة و المصير الى كونه من اظهر الخواص و انه فصل مشهورى - كما فى الكفاية - و لا الى التفصلى عنه بوجه ثالث من دعوى ان المراد من النطق فى الناطق انما هو النطق الجوهري كما افاده بعض الاعلام، كيف و انه على الاخير يعود المحذور المزبور ايضاً بانه بناءً على التركيب فهل المأخوذ هو مفهوم الذات او مصداقها؟ و على مقالة الكفاية من سلب الفصلية عن الناطق و جعله فصلاً مشهورياً و من اظهر الخواص يتوجه عليه محذور لزوم دخول الخارج المحمول فى الخاصة التى هى من المحمولات بالضميمة من جهة ان مفهوم الذات لا يكون الاً امراً اعتبارياً منتزعاً عن منشئه من دون ان يكون له ما بازاء فى الخارج اصلاً و معلوم ايضاً ان محذور دخول الخارج المحمول فى الخاصة لا يكون باقل من محذور دخول العرض فى الذاتى. و هذا بخلافه على ما ذكرنا اذ عليه امكن لنا ان نقول: بان الناطق فصل حقيقى للانسان و مع ذلك لا يتوجه اشكال لزوم دخول العرض فى الذاتى و ذلك بجعل المأخوذ هو منشأ انتزاع مفهوم الذات و الشئ الذى تارة يكون جوهراً و اخرى عرضاً و ثالثة جسماً و

رابعة حيواناً وخامسة غير ذلك حسب ما شرعناه آنفاً فتدبر. هذا كله فيما افاده من الاشكال الاول من لزوم دخول العرض في الدّاق في مثل الناطق.

واما ما افاده من الاشكال الثاني من لزوم محذور انقلاب القضايا الممكنة ضرورية في مثل الضاحك بناءً على كون المأخوذ هو مصداق الذات والشيئية الخاصة، فيمكن دفعه على هذا الفرض ايضاً بما في الفصول: من ان المحمول اذا كان هو الذات المقيدة بالوصف دون الذات المطلقة فلا يلزم الانقلاب لانه اذا لم يكن ثبوت القيد ضرورياً فكذلك القيد ايضاً فلا يكون ثبوته ايضاً للموضوع ضرورياً، وعليه ف قضية زيد كاتب اوضحاً قضية ممكنة لا ضرورية.

ولا يرد عليه ما في الكفاية: من عدم اضرار ذلك بدعوى الانقلاب من تقريب ان المحمول حينئذ اما ان يكون هو الذات المقيدة بنحو خروج القيد ودخول التقيد بما هو معنى حرفي فالقضية تكون ضرورية لضرورة ضرورية ثبوت الانسان المقيد بالضحك للانسان، واما ان يكون هو المقيد بنحو دخول القيد ايضاً فكذلك ايضاً لان قضية الانسان ضاحك تنحل بحسب عقد الوضع والحمل الى قضيتين: قضية الانسان انسان وهي ضرورية وقضية الانسان له الضحك وهي ممكنة، وذلك من جهة ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها اوصاف. وتوضيح هذه الجملة التي افادها هو ان النسبة كما تقدّم سابقاً على صنفين: ايقاعية وقوعية والمراد من الاول هو حصول النسبة وتحقيقها خارجاً من العدم الى الوجود ومن الثاني هو وقوع النسبة وثبوتها فارغاً عن اصل ثبوتها وتحقيقها، فكانت النسبة الوقوعية دائماً في رتبة متأخرة عن النسبة الايقاعية التي هي مفاد القضايا التامة بملاحظة ترتب الوقوع دائماً على الايقاع، وكانت القضايا المشتملة على النسبة الايقاعية مسماة بالقضايا التامة كزيد قائم وضرب زيد والقضايا المشتملة على النسب الثانية مسماة بالقضايا الناقصة والمركبات التقييدية كزيد القائم، فعلى ذلك لو قيل «الانسان ضاحك او كاتب» يتولد من هذه القضية الايقاعية قضية تقييدية وهي الانسان الذي له الضحك فاذا جعل ما هو الموضوع في هذه القضية محمولاً في القضية الاولى يصير الحاصل الانسان انسان له الضحك فيعود محذور الانقلاب من جهة ضرورية ثبوت الانسان لنفسه ولو كان بلحاظ الاتصاف بالضحك فلا يجدى حينئذ تقيد المحمول بوصف امكاني في رفع غائلة الانقلاب هذا.

اقول: ولا يخفى عليك انه لا مجال لا يراد هذا الاشكال على الفصول لان المحمول بعد ان كان عبارة عن المقيد بالوصف بما هو مقيد يلزمه لا محالة كونه اخص و اضيق من الموضوع و معه لا يكون ثبوت الخاص للعام ضرورياً بل انما هو يكون بالامكان، هذا بناء على فرض دخول التقيد. و اما على فرض دخول القيد فكذلك ايضاً من جهة ان دائرة المحمول لا محالة تكون اخص و اضيق من الموضوع و معه يكون ثبوته له بالامكان لا بالضرورة. و اما قضية الانحلال فاجنبية عن المقام اذ لا يكاد يجدى تلك في المقام بعد عدم اقتضاؤه لجمليتين مستقلتين في الحمل كما هو واضح، بل و لئن تدبرت ترى كونه كذلك ولو بناء على خروج القيد و التقيد جميعاً من جهة وضوح ان ما هو المحمول حينئذ انما يكون ايضاً عبارة عن الانسان التوأم مع القيد الامكاني دون الانسان المطلق و ثبوت هذا المعنى التوأم للانسان ايضاً يكون بالامكان لا بالضرورة. و حينئذ فافاده في الفصول في اثبات عدم الانقلاب في غاية المتانة والصواب و ان كان قد شطر هو «قدس سره» فيه و يا ليت له لم يشطر في كلام نفسه.

تذيل (وفيه اشارة الى ما سبق)

و هو انه قد عرفت فيما تقدم اختيار المعنى الثاني من المعاني الاربعة المتصورة في المشتق و هو الانحلال الى المبدأ و نسبة ناقصة مع وحدة اصل المفهوم و بساطته. و حينئذ نقول: بانه كما على القائل بالتركيب من المبدء و النسبة و الذات تعين ان المأخوذ هو مفهوم الذات او مصداقها، كك علينا ايضاً تعين ذلك و ان الذات التي هي طرف هذه الاضافة و النسبة هل هو مفهوم الذات و الشئ او مصداقها؟ بل و لا بد ايضاً ذلك على المعنى الثالث. نعم القائل بالمعنى الرابع في فسحة عن ذلك فانه على ذلك المسلك لم يؤخذ الذات في المشتق و لم تلحظ اصلاً اذ المشتق عليه عبارة عن صرف المبدء المقابل للذات و لذا التجأ في مقام الفرق بين المشتق و المصدر بالترفة بينها باعتبار اللا بشرطية و البشروط لائية.

و حينئذ نقول مقدمة: بان العناوين المأخوذة في لسان الدليل موضوعاً للحكم تارة تكون ما خوذة في نفسها و بنحو الاستقلال بلا كونها مرآة لشئ آخر و أخرى تكون مأخوذة مرآة الى الغير كما في قولك: اكرم من في الصحن- مشيراً به الى الأشخاص الخاصة

من زيد و عمرو و بكر- وعلى الثانى فتارة يجعل ذلك مرآة الى الاشخاص و المصاديق الخاصة على كثرتها و أخرى لابل يجعل ذلك مرآة الى الأنواع و الأصناف. و الفرق بينها واضح كوضوح الفرق بينهما و بين الاول حيث تظهر الثمرة فى عالم قصد الامثال بالخصوصية من حيث التشريع و عدمه كما فى صورة اكرام زيد العالم بقصد الخصوصية الزيدية لا بعنوان أنه فرد من افراد العالم فى مثل خطاب اكرم العالم فانه على بعض التقادير فعل تشريعاً محرمأ و على بعضها الآخر تحقق منه الأمثال بذلك.

و بعد ما عرفت ذلك نقول: بان تلك المحتملات الثلاثة و ان كانت جارية فى الذات و لكن المتعين منها هو الاحتمال الأخير من كونها مرآة الى الأنواع و الأصناف، فان الاحتمال الاول مما لا يمكن الالتزام به من جهة عدم خلوه عن المحاذير التى منها لزوم دخول العرض فى الفصل فى مثل الناطق، و منها عدم المناسبة لاضافة بعض الاحكام اليه كما فى قوله: اكرم العالم، و منها غير ذلك. و كذا الاحتمال الثانى فانه أيضاً بعيد فى نفسه غاية البعد لما يلزمه من محذور دخول جميع المصاديق بخصوصياتها فى المشتق الواحد كالعالم و الضاحك، مع انه ليس كذلك قطعاً. و حينئذ فبعد بطلان الوجهين الاولين يتعين الوجه الثالث من كونه مأخوذاً مرآة الى الانواع و الأصناف بما يناسب فى كل مشتق حسب اختلاف المبادئ المأخوذة فيها و ما يناسبها، و بذلك نجتمع بين اتحاد المشتقات من وجه و اختلافها من وجه فنقول: بانها فى عين اتحاد وضعها تسبق من كل مشتق خصوصية دون الأخرى. و حينئذ فما هو الموضوع للاحكام من نحو وجوب الاكرام و الاطعام فى كل مشتق - كالعالم و القائم و الضارب و نحوها- عبارة عن نفس المرئى بهذا العنوان غايته بما هو موجّه بوجه المبدء المأخوذ فيه، كما انه هو المحمول ايضاً فى كلية القضايا، و لذلك ايضاً دفعنا ما اورده المحقق الشريف من الاشكال فى مثل الناطق فقلنا: بان ما هو الفصل الحقيقى فى مثل الناطق عبارة عن النفس الناطقة الانسانية لكونها هى الموجهة و المتصفة بوجه المبدأ دون نفس المبدأ كى نحتاج الى جعله عبارة عن النطق الجوهري فتدبر.

الأمر الثاني:

لا يخفى عليك انه لا فرق فيما ذكرنا فى المشتقات بين الاوصاف الجارية على الممكنات

و بين الاوصاف الجارية على الواجب سبحانه، فكما أنه في الاوصاف الجارية على غيره سبحانه تجري الاحتمالات المتصورة الأربعة في التركيب الانحلالى و البساطة، كذلك تجري في الاوصاف الجارية عليه سبحانه كالعالم و القادر و الحى، اذ لا وجه لتخصيص النزاع المزبور بالاوصاف الجارية على الممكن الا ملاحظة عدم تصوّر المغايرة في الواجب بين الذات و الوصف نظراً الى رجوع جميع الصفات الثبوتية الكمالية الى ذاته تعالى و كون علمه سبحانه عين ذاته و ذاته المقدسة عين قدرته و ارادته و هكذا بلا ان يكون فيه سبحانه حيث وحيث، فانه من اجل ملاحظة هذه الجهة ربما يتوهم تعيين القول الرابع بالنسبة الى الاوصاف الجارية عليه سبحانه، بل و لعل مثل هذه الجهة ايضاً الجأ اهل العقول في مصيرهم الى بساطة المشتق مطلقاً و جعلهم اياه عبارة عن صرف المبدأ المقابل للذات. و لكنه توهم فاسد اذ نقول بانه في الواجب سبحانه و ان لم يكن حيثية دون حيثية و لا مغايرة بين علمه و قدرته و ارادته و ذاته فكان هو سبحانه بحتاً بسيطاً من جميع الجهات و كان علمه عين ذاته و ذاته عين قدرته و ارادته لرجوع جميع الكمالات الى ذاته و وجوده، و لكن نقول بان عقول الممكنات طرأ لما كانت قاصرة عن الاحاطة بذلك الواحد الاحد و لم تدرك منه سبحانه الا بقدر قابليتها و استعدادها فلا جرم اذا كان همّ عقول الممكن جهة دون جهة و قصر النظر على علمه او قدرته او حياته او ارادته سبحانه يصير مدركه لا محالة محدوداً في نظره بحيث ينتزع من حد ما ادركه حيثية الذات تارة، و العلم أخرى، و حيثية الارادة و القدرة ثالثة، و هكذا، من دون ان يكون تلك الحيثيات الانتزاعية الناشئة من جهة قصور النظر راجعة اليه سبحانه. و حينئذ فاذا كانت تلك المغايرة و الحيثيات ناشئة من جهة قصور درك عقول الممكن لذلك الواحد الاحد، فلا جرم الاحتمالات الاربعة المزبورة تجري في الاوصاف الجارية عليه سبحانه من كونه موضوعاً للمبدء مع الذات و التلبس باجمعها كما هو قضية القول بالتركيب الانحلالى او موضوعاً للمبدء و النسبة، او لنفس المبدأ فقط. كما ان المصتحح للحمل فيها ايضاً هو المغايرة المزبورة ذهنياً الناشئة من جهة قصور درك العتل اذ لا يحتاج في صحة الحمل الى ازيد من المغايرة بين المفهومين من وجه و اتحادهما خارجاً. نعم غاية ما هناك هو كون الاتحاد بالنسبة الى الاوصاف الجارية عليه سبحانه عينياً و بالنسبة الى الاوصاف الجارية على غيره سبحانه اينياً فتدبر.

الأمر الثالث

قد علم مما سبق ان الهيئة في المشتق تدل على قيام المبدء بالذات على اختلاف انحاء القيام حسب اختلاف المبادئ صدوراً او حلولاً او وقوعاً، ففي المبادئ اللازمة تدل الهيئة على قيام المبدأ بالذات بنحو الحلول كالميت والقائم والذاهب ونحوها و في المبادئ المتعدية كالضارب ونحوه تدل الهيئة على قيام المبدأ بالذات بنحو الصدور و في مثل المقتول والمضروب والمقتل تدل الهيئة على قيام المبدء بالذات بنحو الوقوع عليه او فيه، و في مثل العالم الجارى على الممكن تدل على القيام بنحو الحلول، و في الجارى عليه سبحانه تدل على القيام بنحو الاتحاد العيني لكونه منتزعا عن بعض الجهات المدركة من الذات، و الجامع في الكل هو القيام بذات المجرى عليه بنحو من انحاء.

نعم في مثل المؤلم والمقيم ربما يقع الاشكال بلحاظ ان المبدأ وهو الألم والقيام فيها لا يكون له قيام بذات المجرى عليه بل قيامها انما كان بالغير وجهة ايجاد هما و اصدارهما كان قائماً بذات المجرى عليه، نعم هذا الاشكال لا يتوجه في مثل الضارب فان الایجاد فيه مستفاد من نفس المبدء وقيام الایجاد و الاصدار كاف فيه، بخلافه في مثل المؤلم و المقيم اذ المبدأ فيها كان لازماً ولا يكون باصدارى وحينئذ فجعل مثل الضارب في عداد المؤلم والمقيم في الاشكال-كما في الكفاية-مما لا وجه له. وعلى كل حال فلا بد حينئذ في التفصی عن الاشكال من الالتزام باحد الامرین اما رفع اليد عما ذكرناه من لزوم قيام المبدء في المشتقات بنفس ذات المجرى عليه و الاكتفاء بمطلق القيام ولو بالغير، او الالتزام باختلاف الهيئات و ان الهيئة في بعضها تدل على صرف قيام المبدء بالذات وبعضها على قيام ايجاد المبدء كما في المؤلم والمقيم.

و اما توهم ان المبدأ في المؤلم والمقيم انما كان هو الایلام و الإقامة و هما دالان على الایجاد فالهيئة فيها تدل على قيام هذا الایجاد بالذات من دون احتیاج الى دلالة الهيئة عليه كى يلتزم باختلاف الهيئات، فدفوع بما تقدم بان المبدأ في المشتقات لا يكون هو المصدر بل و انما المبدأ في الجميع هو المعنى السارى في جميع الصيغ من الافعال و المصادر و الاسماء و المزيد و غيره، و ارجاع علماء الأدب صيغ كل باب من المزيد و غيره الى

مصدره وجعلهم المصدر من كل باب اصلاً ومبدأ لسائر الصيغ استحسانى محض، والأ
ففي الحقيقة ما هو المبدأ والأصل في جميع الهيئات من كل باب لا يكون إلا المعنى
المحفوظ السارى في ضمن الجميع، وعليه فالف اكرام مثلاً لا يكون جزءاً للمادة بل وأنها
هى مقوم للهيئة نظير الف ضارب وميم مقتول ومضروب.

كما انّ توهم ان الهيئة الطارية على المادة في نحو المؤلم والمقيم هيئتان طوليتان دالة
أحديهما على الایجاد والأخرى على القيام بالذات، مدفوع بانه من المستحيل، لكونه اشبه
شئ بطرق الصورتين على مادة واحدة في زمان واحد، وبطلان هذا المعنى واضح لا يحتاج
الى البيان.

وحينئذ فلا محيص الا من الالتزام باحد الامرین المزبورین اما الالتزام باختلاف
الهيئات او رفع اليد عما ذكرناه من دلالة الهيئة على قيام المبدأ بالذات والاكتفاء في
هيئات المشتقات بمطلق القيام بالذات ولو لا بذات المجرى عليه، وفي مثله ربما كان
المتعين هو الاول فلتلتزم باختلاف الهيئات في المشتقات باختلاف الابواب الثلاثي و
المزید ولكن لا بنحو التباين بل بنحو القلة والكثرة فكان هيئة اسم الفاعل في ابواب
الثلاثي المجرد مثلاً تدل على قيام المبدء وتزداد في مثل باب الافعال فتدل هيئة اسم
الفاعل فيها على قيام ايجاد المبدأ بالذات المجرى عليها، وكذا في باب الانفعال و
الافتعال فتدل الهيئة على قيام القبول والتطوع بالذات، وقد تزيد ايضاً فتدل على قيام
المضاعفة كما في باب التفعيل، وهكذا فتدبر.

دفع وهم: قد يقال بعدم دلالة المشتق على النسبة التي هى معنى حرفي نظراً الى
اقتضائه حينئذ تضمن المعنى الحرفي فيلزمه لا محالة كونه مبنياً لا معرباً، بل ومن هذه
الجهة انكر دلالة سائر الصيغ على النسبة الناقصة حتى المصدر ايضاً. ولكنه مدفوع حيث
نقول بان ما دل على النسبة الناقصة انما هى الهيئة القائمة بالمادة العارية عن النسبة وانه
لا يكاد يقتضى مجرد ذلك بناء الاسم اذا الأسماء المبنية هى التى وضعت بوضع واحد لما
اشتمل على النسبة واین ذلك والمقام الذى كان الدال على النسبة نفس الهيئة! كيف و
ان لازم هذا المعنى هو الغاء الهيئة عن الوضع المستقل رأساً والمصير الى كون وضع
المشتقات من قبيل وضع الجوامد وهو كما ترى.

الأمر الرابع: لا يخفى عليك انه لا يعتبر في صدق المشتق وجريه على الذات تلبس

الذات بالمبدأ حقيقة، بل يكفي فيه مطلق تلبسها به ولو عناية او ادعاء كما في «الميزاب جار» بائى نحو فرض من العنايات، اما بتصرف في مدلول الكلمة و استعمالها في غير معناها الحقيقي، و اما بتصرف في الاسناد مع ابقاء الكلمة على معناها الحقيقي بان كان الاسناد اى اسناد الجريان الى غير ما هوله، و اما بتصرف في الامر العقلى بمعنى التصرف في موضوع الجريان بادعاء كون الميزاب من مصاديق ما هو موضوع الجريان ثم اسناد الجريان اليه مع ابقاء الكلمة و الاسناد على حالهما نظير قولك رأيت اسداً مريداً به الرجل الشجاع بعد ادعائك كونه هو الأسد، فانه على كل تقدير يصح جرى المشتق على الذات، و ان كان المتعين من بين الاحتمالات المزبورة هو الأخير لكونه اقل عناية من غيره و اقرب الى الاعتبار و ما يقتضيه الوجدان، فعلى ذلك لا وجه لما في الكفاية من المصير الى المجازي في الاسناد في مقام الرد على الفصول، و ان كان لا مجال ايضاً لما افاده الفصول من الالتزام باعتبار الاسناد الحقيقي في صدق المشتق حقيقة كما لا يخفى. هذا تمام الكلام في المشتقات.

الكلام فى المقاصد فنقول:

المقصد الاول فى الاوامر

وفىه مباحث: المبحث الاول فىما يتعلق بمادة الأمر، ويقع الكلام فىه فى جهات:
الجهة الاولى فى معنى الأمر فنقول وبه نستعين ان الأمر يطلق على معان: منها
الطلب كما يقال امره بكذا اى طلب منه كذا. ومنها الشأن ومنه شغلنى امر كذا اى
شأن كذا. ومنها الفعل ومنه وما امر فرعون برشيد اى فعله. ومنها الشئ كقولك رأيت
اليوم امراً عجباً. ومنها الحادثة والغرض كقولك وقع اليوم امر كذا وجئت لك الامر كذا. و
منها غير ذلك. ولكن التحقيق كونه حقيقة فى خصوص «الشئ» الذى هو من الأمور العامة
العرضية لجميع الأشياء الشامل للفعل والشأن والحادثة والشغل ونحو ذلك فكان اطلاقه
فى تلك الموارد المختلفة بمعناه غاية من باب الدالين والمدلولين حيث اريد تلك
الخصوصيات بدوال آخر من غير ان يكون الأمر مستعملاً فى تلك الموارد فى مفهوم الغرض
والتعجب والفعل ولا فى مصداقها بوجه اصلاً. نعم ذلك كله بالنسبة الى غير المعنى
الاول وهو الطلب واما بالنسبة اليه فهو وان كان ايضاً امراً من الأمور وشئاً من
الأشياء فكان من مصاديق ذلك العنوان العام العرضى، ولكن الظاهر كونه موضوعاً
بازائه بالخصوص ايضاً قبلاً لوضعه لذلك المعنى العام العرضى، كما ان الظاهر هو كونه
من باب الاشتراك اللفظى دون الاشتراك المعنوى بملاحظة عدم جامع قريب بينهما، كما
يشهد لذلك قضية اختلافهما من حيث الاشتقاق وعدمه فانه بمعنى الطلب يكون معناه
اشتقاقياً فيشتق منه صيغ كثيرة من المصدر والفعل الماضى والمضارع واسمى الفاعل و

المفعول كما يقال: امر يامر أمر مأمور بخلافه على كونه بمعنى الشئ فانه عليه يكون من الجوامد. ورتباً يشهد لذلك ايضاً قضية الجمع فيها، من مجيئه على الاول على الاوامر وان كان على غير القياس، وعلى الثانى على الأمور، والجمع يرّد الأشياء الى اصولها وحينئذ فلا ينبغى الاشكال فى كونه موضوعاً بالخصوص للطلب ايضاً.

ثم ان محل الكلام فى المقام انما هو فى الأمر بمعنى الطلب دونه بمعنى الشئ فلا بد حينئذ من بيان انه هل هو موضوع للطلب الحقيقى و الارادة القائمة بالنفس بحيث كان القول او الاشارة مبرزاً لها و كاشفاً عنها؟ او انه موضوع للطلب المبرز بالقول اى مفهومه المبرز بالقول او بالاعم منه و من الاشارة و نحوها؟ او انه موضوع لنفس ابراز الطلب بالقول او الاشارة؟ حيث ان فيه وجوهاً، ابعدها الاول، لما يرى من عدم صدق الامر على مجرد الارادة النفسانية الغير البالغة الى مرحلة الابراز حيث لا يصدق على من كان طالباً لشئ من عبده و مریداً له منه بلا ابراز ارادته بالقول او نحوه أنه أمر به، بل الصادق عليه انه طالب و مرید غير أمر، على ان لازم ذلك هو ان يكون استعماله دائماً فى غير معناه الموضوع له لان ما يحىء فى الذهن عند الاستعمال لا يكون الآ صورة الارادة و مفهومها لا حقيقتهما و عليه فلا يكون استعماله فى معناه الحقيقى الذى هو الارادة القائمة بالنفس.

و حينئذ فبعد بطلان هذا المعنى يدور الأمر بين كونه حقيقة فى الطلب المبرز بما هو مبرز بالقول او الاشارة بنحو خروج القيد ودخول التقيد او كونه حقيقة فى ابراز الطلب و هو القول الحاكى عنه، ولكلّ منها وجه وجيه، وان كان قد يقال بتعين الأخير نظراً الى ظهور العنوان و هو الأمر فى الاختيارية و كونه على الاخير اختيارياً بتمامه من الابراز و التقيد بالطلب، بخلافه على الاول، فانه من جهة جزئه الركنى و هو الطلب غير اختيارى. و لكنّه توهم فاسد، فان ما ذكر مجرد استحسان لا يثبت به الوضع خصوصاً مع استلزام الاخير لعدم صحة الاشتقاق من اعتبار عدم كون معناه حينئذ معنى حديثاً قابلاً للاشتقاق، لان ما هو المبرز حينئذ انما كان هو الهيئة و معناه لا يكون الا معنى جامدياً غير حدثى بخلافه على الاول فان المعنى عليه بنفسه يكون معناً حديثاً قابلاً للاشتقاق منه. و ما قيل من انه على الاول ايضاً يلزمه خروج الصيغ كلها عن المصادقية للأمر من جهة عدم كونها عبارة عن نفس الطلب و أنّها هى مبرزات عنه، مدفوع بانه لو سلم ذلك فانما يرد هذا المحذور لولا كونها وجوها للطلب ولو من جهة شدة حكايتها عنه و

الآ فبهذا الاعتبار تكون عين الطلب و يحمل عليها الطلب بالحمل الشائع.
و بالجملة نقول: بانه بعد لم يقم دليل معتد به على تعيين احد الاحتمالين بالخصوص حتى يؤخذ به، و ما ذكر من الوجوه تقريبات استحسانية محضة خصوصاً مع عدم ترتب ثمرة في البين على كونه حقيقة في الطلب المبرز او في ابراز الطلب، من جهة ان القائل بكونه حقيقة في ابراز الطلب انما يدعى كونه حقيقة فيه بما انه حاك عن الطلب و بما هو وجه له لا بما انه نفس الابرار و لومع عدم الحكاية عن الطلب، و حينئذ فالاولى هو صرف الكلام عن تلك الجهة.

نعم ينبغي ان يعلم بانه على كلا التقديرين لا خصوصية لخصوص الابرار بالقول في صدق الامر بل الابرار بما انه يعم القول و الاشارة و نحوها، و اما ما يرى في بعض الكلمات من التعبير عنه بالطلب بالقول فانما هو لمكان الغلبة لامن جهة خصوصية الابرار بالقول، كما هو واضح.

نعم يبقى الكلام في جهة أخرى و هي ان الأمر هل هو عبارة عن نفس الطلب اى المفهوم المنزع عن حقيقته غايته بما انه يرى عين الخارج لا بما انه مفهوم ذهنى و لا بما هو هو كما في كلية مداليل الالفاظ كى يكون لازمه عدم انطباقه على مجرد الطلب الانشائى؟ او انه عبارة عن هذا المفهوم لكنّه بما هو موقع باستعمال اللفظ فيه بقصد الايقاع المعبر عنه بالطلب الانشائى؟ حيث ان فيه وجهين اختار ثانيهما في الكفاية حيث قال: بأن لفظ الامر حقيقة في الطلب الانشائى الذى لا يكون طلباً بالحمل الشائع بل طلب انشائى سواء انشأ بمادة الأمر او بمادة الطلب، مثل آمرك و اطلب منك كذا، او بصيغة افعّل. و لكن التحقيق يقتضى خلافه و انه لا يكون الأمر حقيقة الا في نفس المفهوم بما هو حاك عن الطلب الحقيقى الخارجى، فما هو المستعمل فيه في مثل اطلب منك بداعى الانشاء لا يكون الأنفس المعنى و صرف المفهوم، غايته ان استعماله فيه مكيف باستعمال انشائى بمعنى كونه بداعى موقعية المفهوم و موجديته، فكان حيث الانشائية من شئون نحو الاستعمال و كفيياته القائمة به لا انه مأخوذ في ناحية المستعمل فيه ولو بنحو خروج القيد و دخول التقيد، لانه من المستحيل اخذ مثل هذه الجهة ولو تقيداً في ناحية المستعمل فيه، و هذا واضح بعد وضوح تأخر الاستعمال عن المستعمل فيه تأخر الحكم عن موضوعه. و حينئذ فلا محيص من، دعوى ان المعنى انما كان عبارة عن صرف المفهوم بما انه حاك عن الطلب

الحقيقى الخارجى الذى بوجه عينه دون الطلب الانشائى، على ان لازم هذا القول هو صدق الامر و الطلب ولو لم يكن فى البين فى الواقع طلب ولا ارادة كما فى الاوامر الامتحانية و الاوامر المنشأة بداعى السخرية، مع انه كما ترى، اذ المتبادر من قوله: امر بكذا، انما هو البعث نحو الشئ عن ارادة جدية دون البعث بغيرها من الدواعى. و اما احتمال ان المراد من الطلب المذكور فى عبارته هو الطلب الموقع بالاستعمال بما هو موصوف بوصف الموجدية ولو باعتبار كاشفية المستعمل فيه اللفظ عن الارادة الجدية دون الطلب الانشائى بما هو طلب انشائى، فدفوع بانه وان امكن هذا الحمل فيرتفع به المحاذير و يصدق عليه ايضاً الطلب الانشائى باعتبار كونه موقعاً باستعمال اللفظ فى مفهومه بعنوان مرآتية المفهوم عن الطلب الحقيقى و يصدق عليه ايضاً بهذا الاعتبار الطلب الحقيقى بنحو الحمل الشائع، ولكنه يبعده ما صرح به هو «قدس سره» بان مدلول الأمر ليس هو الطلب الذى يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع، وعليه فيتجّج الاشكال المزبور من لزوم صدق الامر عند الخلو عن الارادة. فتلخص ان الأمر على مسلك الكفاية «قدس سره» عبارة عن الطلب بما هو منشأ و موقع، فكان الانشاء الذى هو من شئون نحو الاستعمال و من كفياته مقوماً لتحقيق الأمر، ومن هذه الجهة يكون الأمر على مسلكه منتزعا عن الرتبة التى بعد الانشاء المتأخر عن الاستعمال، فيكون تأخره عن نفس مفهوم الطلب المستعمل فيه اللفظ بمرتبتين من دون دخل للارادة الجدية ايضاً فى صدق الأمر و تحقّقه. و اما على ما سلكتاه فيكون الأمر عبارة عن نفس الطلب اى مفهومه بما هو حاك عن الطلب الحقيقى القائم بالنفس، فهذا الاعتبار يصدق عليه الطلب الحقيقى و يحمل عليه بالحمل الشائع.

الجهة الثانية:

بعد ما عرفت من ان الأمر حقيقة فى الطلب المبرز اوفى ابراز الطلب، فهل يعتبر فيه ايضاً العلوق؟ و اوانه لا يعتبر فيه ذلك فيصدق الأمر على مطلق الطلب الصادر ولو كان صدوره من المساوى او السافل؟ فيه و جهان: اقويهما الأول لصحة سلبه عن الطلب الصادر عن السافل و المساوى حيث يصحّ ان يقال: انه ليس بامر حقيقة بل هو سؤال و التماس،

كيف وانّ الامر أنّها هو مساوق لـ «فرمان» بالفارسية، وهو يختص بما لو كان الطالب هو العالى دون السافل او المساوى اذ لا يصدق «فرمان» على الطلب الصادر عن غير العالى. واما ما يرى من تقبيح السافل المستعلى فيما لو أمر سيده بانك لم امرت سيّدك و مولاك فانما هو على استعلائه وتنزيل نفسه عالياً الموجب لصدور الأمر منه، لا ان التقبيح على امره، لصدق الأمر عليه حقيقة بعد استعلائه. ومن ذلك البيان ظهر ايضاً بطلان توهم كفاية احد الأمرين في تحقّق حقيقة الأمر: اما العلواً والاستعلاء، وذلك فإنّ غير العالى لا يكاد يصدق على طلبه الامر الذى هو مساوق «فرمان» ولو استعلى غاية الاستعلاء، كما أنّ العالى بمحض صدور الأمر منه يصدق على طلبه و امره، الأمر و «فرمان» وان لم يكن مستعلياً في امره بل كان مستخفّضاً لجناحه. وعليه فما هو المعترى في حقيقة الأمر انما كان هو العلو خاصة، واما الاستعلاء زائداً عن جهة العلو فلا يعتبر فيه بوجه من الوجوه، كما هو واضح.

الجهة الثالثة:

في أنّ الأمر هل هو حقيقة في خصوص الطلب الوجوبى؟ او انه حقيقة في مطلق الطلب الجامع بين الوجوبى والاستجبائى؟ فيه وجهان: اظهرهما الثانى، لصدق الأمر حقيقة على الطلّب الصادر من العالى اذا كان طلبه استجبائياً حيث يقال له: انه امر و بالفارسية «فرمان» من دون احتياج في صحّة اطلاق الامر عليه الى رعاية عناية في البين، حيث ان ذلك كاشف عن كونه حقيقة في مطلق الطلب والآ لكان يحتاج في صدق الأمر وصحة اطلاقه على الطلّب الاستجبائى الى رعاية عناية في البين، كما هو واضح. ومما يشهد لذلك بل يدل عليه ايضاً صحة التقسيم الى الوجوب والاستجباب في قولك: الأمر امّا وجوبى و اما استجبائى، وهو ايضاً علامة كونه حقيقة في الجامع بينهما.

نعم لا اشكال في ظهوره عند اطلاقه في خصوص الطلب الوجوبى بحيث لو اطلق و اريد منه الاستجباب لاحتاج الى نصب قرينة على الرخصة في الترك، ومن ذلك ايضاً ترى ديدن الأصحاب «رضوان الله تعالى عليهم» في الفقه في الأوامر الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله او الائمة عليهم السلام، حيث كانوا يحملون الأوامر الواردة عنهم على

الوجوب عند خلق المورد عن القرينة على الاستحباب والرخصة في الترك حتى انه لوورد في رواية واحدة أوامر متعددة بعدة اشياء كقوله: اغتسل للجمعة والجنابة ومس الميت من نحو، فقامت القرينة المنفصلة على ارادة الاستحباب في الجميع إلا واحداً منها تريهم يأخذون بالوجوب فيما لم تقم عليه قرينة على الاستحباب، بل وتريهم كك أيضاً في أمر واحد كقوله: إمسح ناصيتك، حيث أنهم أخذوا بالوجوب بالنسبة الى اصل المسح وحملوه على الإستحباب بالنسبة الى الناصية مع انه امر واحد، وهكذا غير ذلك من الموارد التي يطلع عليها الفقيه، ومن المعلوم أنه لا يكون الوجه في ذلك إلا حيث ظهور الأمر في نفسه في الوجوب عند اطلاقه، وحينئذ فلا اشكال في اصل هذا الظهور.

نعم انما الكلام و الاشكال في منشأ هذا الظهور و أنه هل هو الوضع او هو غلبة الاطلاق او هو قضية الاطلاق و مقدمات الحكمة؟

فنقول: اما توهم كون المنشأ فيه هو الوضع فقد عرفت فساده و انه يكون حقيقة في مطلق الطلب الجامع بين الالزامي و غيره بشهادة صحة التقسيم و صحة الاطلاق على الطلب الغير الالزامي. و اما ما استدل به من الآيات و الاخبار الكثيرة لإثبات الوضع للوجوب، من نحو قوله: سبحانه «فليحذر الذين يخالفون عن امره» و قوله عز من قائل مخاطباً لإبليس: «ما منعك ان تسجد اذ امرتك» و قوله صلى الله عليه و آله: «لولا ان أشق على امتي لامرتهم بالسواك» و قوله صلى الله عليه و آله ايضاً لبريرة حين قال له اتأمرني يا رسول الله: «لا بل أنا شافع» من تقريب أنه جعل المخالفة للأمر في الأول ملزوماً لوجوب الحذر، وفي الثاني للتوبيخ، وفي الثالث للمشقة، و حيث لا يجب الحذر من مخالفة الأمر الاستحبابي و لا يصح التوبيخ عليه و لا كان مشقة يترتب على الأمر الاستحبابي بعد جواز الترك شرعاً، فلا جرم يستفاد من ذلك كونه حقيقة في خصوص الطلب الوجوبي، فان التقيد بالوجوب في تلك الأوامر خلاف ظاهر تلك الأدلة من جهة قوة ظهورها في ترتب هذه اللوازم على طبيعة الأمر لا على خصوص فرد منه، و حينئذ فتدل تلك الأدلة بعكس النقيض على عدم كون الأمر الاستحبابي أمراً حقيقةً بلحاظ عدم ترتب تلك اللوازم عليه. فنقول: بأنه يرد على الجميع بابتناء صحة الاستدلال المزبور على جواز التمسك بعموم العام للحكم بخروج ما هو خارج عن حكم العام عن موضوعه، اذ بعد ان كان من المقطوع عدم ترتب تلك اللوازم من وجوب الحذر

والتوبيخ و المشقة على الأمر الاستحبابي اريد التمسك به لاثبات عدم كون الأمر الاستحبابي من المصاديق الحقيقية للأمر ليكون عدم ترتب اللوازم المزبورة عليه من باب التخصص و الخروج الموضوعي لا من باب التخصص، نظير ما لو ورد خطاب على وجوب اكرام كل عالم و قد علم من الخارج بعدم وجوب اكرام زيد لكنه يشك في أنه مصداق للعالم حقيقة كى يكون خروجه عن الحكم من باب التخصص او أنه لا يكون مصداقاً للعالم كى يكون خروجه من باب التخصص، و لكنه نقول بقصور اصالة العموم و الاطلاق عن افادة اثبات ذلك فإن عمدة الدليل على حجيته إنما كان هو السيرة و بناء العرف و العقلاء، و القدر المسلّم منه إنما هو في خصوص الشكوك المرادية و هو لا يكون الا في موارد كان الشك في خروج ما هو المعلوم الفردية للعالم عن حكمه، وحينئذ فلا يمكننا التمسك بالأدلة المزبورة لاثبات الوضع لخصوص الطلب الألزامي خصوصاً بعد ما يرى من صدقه ايضاً على الطلب الاستحبابي، كما هو واضح. هذا كله بالنسبة الى الوضع.

و اما الغلبة فدعويها ايضاً ساقطة بعد وضوح كثرة استعماله في الاستحباب. و من ذلك ترى صاحب المعالم «قدس سره» فإنه بعد ان اختار كون الأمر حقيقة في خصوص الوجوب قال: بانه يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الأئمة «عليهم السلام» ان استعمال الأمر في التدب كان شائعاً في عرفهم بحيث صار من المجازات الزاجحة المساوى احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجى، فن ذلك استشكل ايضاً و قال: بأنه يشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الأمر به منهم عليهم السلام. و حينئذ فلا يبقى مجال لدعوى استناد الظهور المزبور الى غلبة الاستعمال في خصوص الوجوب، كما هو واضح.

و حينئذ فلا بد و ان يكون الوجه في ذلك هو قضية الاطلاق و مقدمات الحكمة و تقريبه من وجهين:

احد هما: ان الطلب الوجوبى لما كان اكمل بالنسبة الى الطلب الاستحبابى لما في الثانى من جهة نقص لا يقتضى المنع عن الترك، فلا جرم عند الدوران مقتضى الاطلاق هو الحمل على الطلب الوجوبى، اذ الطلب الاستحبابى باعتبار ما فيه من النقص يحتاج الى نحو تحديد و تقييد، بخلاف الطلب الوجوبى فإنه لا تحديد فيه حتى يحتاج الى التقييد، و حينئذ فكان مقتضى الاطلاق بعد كون الأمر بصدد البيان هو كون طلبه طلباً وجوبياً لا

استحبابياً.

وثانيهما - ولعلّه أدقّ من الأوّل - تقريب الاطلاق من جهة الأتمّة في مرحلة التحريك للامثال، بتقريب أنّ الأمر بعدان كان فيه اقتضاء وجود متعلّقه في مرحلة الخارج ولو باعتبار منشئته لحكم العقل بلزوم الاطاعة و الامثال، فتارة يكون اقتضائه بنحو يوجب خروج العمل عن اللاقتضائية للوجود بنظر العقل بحيث كان حكم العقل بالايجاد من جهة الرغبة لما يترتب عليه من الاجر والثواب، و أخرى يكون اقتضائه لتحريك العبد بالايجاد بنحو أنّما بحيث يوجب سدّ باب عدمه حتّى من طرف العقوبة على المخالفة علاوة عما يترتب على ايجاده من المثوبة الموعودة، و في مثل ذلك نقول. بأنّ قضية اطلاق الأمر يقتضى كونه على النحو الثاني من كونه بالنحو الأتمّ في عالم الاقتضاء للوجود بحيث يقتضى سدّ باب عدم العمل حتّى من ناحية ترتّب العقوبة على المخالفة، لأنّ غير ذلك فيه جهة نقص فيحتاج ارادته الى مؤنة بيان من وقوف اقتضائه على الدرجة الاولى الموجب لعدم ترتّب العقوبة على المخالفة. و بالجملة نقول بأنّ الأمر بعد ان كان فيه اقتضاء التحريك للايجاد و كان لاقتضائه مراتب، فعند الشكّ في وقوف اقتضائه على المرتبة التازلة او عبوره الى مرتبة السببية لحكم العقل بالايجاد كان مقتضى الاطلاق كونه على النحو الاتمّ و الأكمل الموجب لحكم العقل بلزوم الايجاد فراراً عن تبعة ما يترتب على مخالفته من العقاب علاوة عما يترتب على موافقته من الأجر والثواب، فتدبر.

الجهة الرابعة:

في أنّه هل الطلب عين الارادة او غيرها؟ حيث أنّه وقع فيه الخلاف بين المعتزلة و العدلية و بين الأشاعرة، فذهبت الاشاعرة الى المغايرة بينهما، و الباقون الى اتحادهما مستدلينّ لذلك بأنّ لا نجد في انفسنا عند الامر بشئ و طلبه غير العلم بالمصلحة والارادة و الحبّ و البغض صفة أخرى قائمة بالنفس نسميها بالطلب، فن ذلك صار و ابصدد توجيه القول بالمغايرة و حملوه على وجه يرتفع بها النزاع في البين.

منها: ما أفاده في الكفاية، حيث أنّه لما بنى على اتحاد الطلب و الارادة مصداقاً و مفهوماً وجه كلام القائلين بالمغايرة، حيث قال ما ملخصه: الحقّ كما عليه اهله اتحاد الطلب و

الارادة مفهوماً و انشاءً و خارجاً بمعنى ان ما يسمى بالطلب بالحمل الشائع هو عين الارادة بهذا الحمل و ما ينتزع عنه هذا المفهوم-اى مفهوم الطلب عين ما ينتزع عنه مفهوم الارادة، و انشاء الطلب الذى هو عبارة عن استعمال اللفظ فى المفهوم بقصد الايقاع هو عين انشاء الارادة، فكان الطلب و الارادة متخدين فى جميع تلك المراحل الثلاث، ولكنه لما كان المنصرف اليه الطلب عند اطلاقه هو الطلب الإنشائى و كان فى الارادة بعكس ذلك-حيث كان المنصرف اليه عند اطلاقها هو الارادة الحقيقية الخارجية دون الإنشائى منها-كان مثل هذا الانصراف اوجب القول بالمغايرة بينهما فتوهم أن الطلب غير الإرادة، ولكنه ليس كذلك من جهة ان ذلك انما كان من جهة ما يستفاد من قضية اطلاقها حسب الإنصراف و مثل ذلك مما لا ينكره القائل بالاتحاد، بل عليه يرتفع النزاع من البين رأساً لرجوع النزاع حينئذ الى ما هو المستفاد من قضية اطلاق لفظ الطلب بأن المستفاد منه هل هو عين ما يستفاد من لفظ الإرادة عند اطلاقها او انّ المستفاد منه هو غيره؟.

ومنها: اى من التوجيهات جعل المراد من الطلب عبارة عن الاشتياق التام الحاصل عقيب تصوّر الشيء و التصديق بفائدته، و الارادة عبارة عن حملة النفس و هيجانها نحو المطلوب و المراد الذى يستتبع الفعل والعمل، او العكس يجعل الطلب عبارة عن حملة النفس و الارادة عن الاشتياق التام.

ومنها: جعل الطلب عبارة عما ينتزع عن مقام ابراز الارادة من البعث و الايجاب و الوجوب و اللزوم، فيغاير حينئذ الارادة حيث كانت الارادة من الامور الحقيقية القائمة بالنفس بخلاف الطلب حيث انه كان من الأمور الاعتبارية الانتزاعية عن مقام ابراز الارادة بالأمر نحو الشيء، بالايجاد.

ومنها: غير ذلك من التوجيهات المذكورة فى كلماتهم.

اقول: ولا يخفى عليك ما فى هذه المحامل و التوجيهات، اذ نقول و ان كان يتضح بها المغايرة بينهما بل و يرتفع معها النزاع من البين، ولكن لا يساعد شئ منها كلام القائلين بالمغايرة حيث نقول: بأن الطلب و ما يحكى عنه الأمر عندهم عبارة عن معنى قابل للتعلق بالحال و للتخلف عن المراد و للموضوعية لحكم العقل بوجوب الاطاعة و الامتثال، كما يشهد عليه قضية استدلالهم بالأوامر الامتحانية الحالية عن الإرادة فى موارد، كما فى امر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده اسمعيل عليه السلام، و استدلالهم ايضاً بتكليف الله

سبحانه الكفّار بالايمان و اهل الفسوق والعصيان بالعمل بالاركان فان الله سبحانه أمر الكفّار بالايمان و لم يرد منهم الايمان لامتناع صدور الايمان منهم بعد علمه سبحانه بذلك، اذ حينئذ يستحيل تعلق ارادته سبحانه بالايمان المستحيل منهم. و أيضاً لازم تعلق ارادته سبحانه بذلك هو قهرية صدور الايمان منهم لانه سبحانه اذا اراد شيئاً يقول له كن فيكون فيستحيل تخلف ارادته سبحانه عن المراد، و حينئذ فن جهة عدم صدور الايمان منهم لا بد و ان يستكشف عن عدم تعلق ارادته الازلية بصدور الايمان منهم و معه يثبت المطلوب من المغايرة بين الطلب و الارادة. و ايضاً استدلالهم على كون العباد مجبورين في افعالهم على ما هو مقتضى مذهبهم و انكارهم التحسين و التقبيح العقليين -بانه من الممكن امر الله سبحانه العباد بأمر ليس فيها مصلحة اصلاً، حيث أنه يستفاد من ادلتهم ان ما يحكى عنه الأمر و هو الطلب عندهم عبارة عن معنى كان ممكن التعلق بالحال و قابلاً للتخلف عن المراد و لان يكون تابعاً لمصلحة في نفسه لا في متعلقه مع كونه موضوعاً ايضاً لحكم العقل بوجوب الطاعة و الامتثال و يقابله الارادة عندهم فانها معنى لا يجوز تخلفها عن المراد و لا كانت قابلة للتعلق بالحال و لا للتبعية لمصلحة في نفسها لكونها تابعة لمقدماتها التي منها التصديق بفائدة الشئ و الميل و المحبة له.

و كان عمدة ما دعاهم الى المصير الى المغايرة تلك الاشكالات الفاسدة الواردة بنظرهم بناء على القول باتحاد الطلب مع الارادة: منها لزوم عدم تحقق العصيان من العباد لعدم جواز تخلف ارادته سبحانه عن المراد، و منها لزوم تعلق الارادة بالحال بناء على الاتحاد كما في موارد الأمر بما انتفى شرط تحققه، و منها ما بنوا عليه من المبني الفاسد من انكار التحسين و التقبيح العقليين و تجوزهم الأمر بالشئ مع خلوه عن المصلحة كما في الأوامر الإمتحانية، و منها غير ذلك من المباني الفاسدة حيث أنه من جهة الفرار عن تلك الاشكالات التزموا بالمغايرة بين الطلب و الارادة فقالوا بان الطلب و ما يحكى عنه الأمر عبارة عن معنى قابل لتلك اللوازم.

و شهد لذلك ايضاً انكار القائلين بالاتحاد عليهم بأننا لا نجد في انفسنا عند طلب شئ -و الأمر به غير العلم بالمصلحة و الارادة و الحمت و الغضب -شئاً انشئ قائم بالنفس نسميها بالطلب، و هذا هو العلامة «قدس سره» حيث انكر عليهم بأننا نجد عند الأمر بشئ، أمراً مغايراً لارادة الفعل حيث لا يكون المفهوم من الأمر إلا ارادة الفعل من الأمور

به ولو كان هناك شئ آخر لاندركه فلا شك في كونه أمراً خفياً غاية الخفاء بحيث لا يتعمقه إلا الأوحدي من الناس، ومع ذلك كيف يجوز وضع لفظ الأمر المتعارف في الاستعمال بازائه، اذ من الواضح حينئذ انه لولا إرادتهم من الطلب والأمر ما ذكرنا لما كان وجهه لانكار القائل بالاتحاد عليهم، كما هو واضح.

وعليه نقول ايضاً بأنه لا يكاد يلائم شئ من التوجيهات المزبورة كلامهم بوجه أصلاً، حيث ان الطلب بمعنى الانشائي منه - كما هو توجيه الكفاية - وان يساعد عليه اللازم الاول من قابلية تعلقه بالحال لعدم استلزامه لارادة اليجاد من المكلف ولكنه لا يساعد عليه جهة موضوعيته لحكم العقل بوجوب الإطاعة والامثال. واما كونه بمعنى حلة النفس وهيجانها نحو المطلوب فهو ايضاً غير قابل للتعلق بالحال ولا يصحح ايضاً كونه لصالح في نفسه فبقي بعد الاشكالات بما لها. وأما كونه بمعنى الاشتياق فهو وان يصحح جواز تعلقه بالحال - كما في اشتياق المريض الى شفاء مرضه والمحبوس الى الفرار من السجن والتخلص منه واشتياق الانسان الى عود شبابه - ويمكن ايضاً وقوعه موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامثال فيما لو احرز العبد اشتياق مولاه الى شئ ولكنه ايضاً لا يصحح كونه لصالح في نفسه. وحينئذ فبقريته استدلالهم بمثل الاوامر الامتحانية يعلم بعدم إرادتهم من الطلب الاشتياق نحو الشئ ولا من الارادة حلة النفس وهيجانها نحو المطلوب. واما كونه بمعنى البعث والتحرك والوجوب واللزم ونحوها فهو ايضاً غير محكى بالأمر لما عرفت من كونها أموراً انتزاعية متأخرة عن الأمر يعتبرها العقل عن مقام ابراز الإرادة فلا يمكن ان يكون محكياً للأمر، كما هو واضح.

نعم هنا معنى آخر غير المذكورات وغير العلم والإرادة والحب والبغض يمكن بعيداً ان يوجه به كلام القائل بالمغايرة وهو البناء والقصد، المعبر عنه بعقد القلب في باب الاعتقادات، حيث أنه كان من جملة افعال النفس، ولذا قد يكون يؤمر به كما في البناء على وجود الشئ كالبناء في باب الاستصحاب وفي الشكوك المعتمدة في الصلوة، وقد يكون ينهى عنه كما في التشريع المحرم ويسمى باسم مختلفة حسب اختلاف متعلقه، ويكون كالارادة في كونه ذا اضافة وان خالفها في انها من مقولة الكيف وهذا من مقولة الفعل للنفس، فكما ان الحب قد يتعلق بامر موجود مفروغ التحقق فيقال له العشق والشغف، وقد يتعلق بايجاد الشئ، او ايجاد الغير اياه فيقال له الإرادة، كذلك هذا البناء

فانه قد يتعلق بالأول وقد يتعلق بالثاني، فيسمى بالاعتبار الأول تنزيلاً كالبناء على كون الشك يقيناً او العدم وجوداً و كالبناء على كون الأكثر موجوداً او الموجود هو الاكثر، و بالاعتبار الثاني قصداً، وعند تعلقه بما ليس في الشرع تشريعاً و نحو ذلك ويشهد لما ذكرنا ملاحظة كلماتهم في باب التصديق المعبر في الايمان بأنه ليس مجرد العلم والمعرفة بل هو فعل جناني معبر عنه بالفارسية بـ «گردن دادن» و «گرویدن» و «باور کردن» فراجع كلماتهم.

و حينئذ نقول بان مثل هذا البناء والقصد لما كان قابلاً للتعلق كما في بناء الغاصب على ملكية مال المغصوب في مقام البيع و كالبناء على ربوبية بعض المخلوقين و كالبناء على جزئية شئ للواجب في باب التشريع، و من جهة اختيارية كان قابلاً لان يكون لصالح في نفسه، و امكن ايضاً ان يكون محكياً للأمر موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال، فلا محالة امكن توجيه كلماتهم الفاسدة بحمل الطلب في كلماتهم على مثل هذا البناء والقصد، والإرادة على تلك الكيفية النفسانية بل عليه لا مجال للانكار عليهم ايضاً بأن لا نجد في انفسنا عند طلب شئ غير العلم بالمصلحة و الارادة و الحب و البغض لما عرفت من وجود امر آخر في النفس يكون هو البناء والقصد. و حينئذ فلو ادعى القائل بالمغايرة بأن ما هو المسمى بالطلب عبارة عن مثل هذا القصد الذي هو بالضرورة غير الارادة لا يمكننا المسارعة في الرد عليهم بعدم وجدان امر وراء الإرادة والعلم والحب والبغض بل ولئن سلم مبانيهم الفاسدة لا مفر عن الالتزام بمقاتلتهم من المغايرة بين الطلب والارادة. و حينئذ فاللازم هو ابطال اصل تلك المباني الفاسدة التي هي عبارة عن انكار التحسين والتقبيح العقليين، وعدم جواز انفكاك الارادة عن المراد، وعن شبهة الأوامر الامتحانية التي اوجب مصيرهم الى كون الأمر لصالح في نفسه لا في متعلقه، وشبهة كون العباد مجبورين في افعالهم الموجب لعدم امكان تعلق الارادة بفعالهم.

فنقول: اما الأول فابطاله لا يحتاج الى البرهان بعد ثبوته بالوجدان وان كان ايكال من لا وجدان له الى الوجدان غير خال عن المصادرة لكن تفصيله موكل الى محله، و نتيجة ابطال هذه المقدمة انما هو نفي كون الأمر حاكياً عن البناء والقصد كما وجهنا به كلامهم، وذلك انما هو لوضوح أنه لا يرى العقل حسن العقوبة على المخالفة بمحض كون المحكى بالأمر هو البناء والقصد الخالي عن الارادة، بل في مثله عند فرض الخلو عن

الإرادة ترى حكم العقل بقبح العقوبة. وبالجمله فالمقصود من هذا البيان أنّها هو حصر موضوع حكم العقل بوجوب الإطاعة و الإمتثال و حسن العقوبة على المخالفة بنفس الإرادة الواقعية بما أنّها مبرزة بالأمر، فعند خلو المورد حينئذ عن الإرادة لا حكم للعقل بوجوب الإطاعة و لا يرى حسن العقوبة على المخالفة. واما دعويهم بانعزال العقل عن التحسين و التقبيح فغير مسموعة منهم، كما هو واضح.

و اما الثاني: فبطلانه ايضاً واضح حيث أنّه قد خلط بين الإرادة التشريعية و التكوينية، فان ما يستحيل تخلفه أنّها هو الإرادة التكوينية دون الإرادة التشريعية، و ما في الكتاب العزيز من قوله سبحانه «انما أمره اذا أراد شيئاً ان يقول له كن فيكون» أنّها هو الاول دون الثاني، على أنّ لنا ايضاً المنع عن لزوم تخلف ارادته سبحانه عن المراد حتّى في الإرادة التشريعية، و بيانه يحتاج الى مقدّمة بها ايضاً يتّضح الجهة الفارقة بين الإرادة التكوينية و التشريعية، و هي أنّ كلّ أمر و مرید لفعل من الغير تارة يتعلّق ارادته بحفظ وجود العمل على الإطلاق بنحو تقتضى سدّ جميع ابواب عدمه حتّى من ناحية شهوة العبد و المأمور ولو بايجاد الإرادة له تكويناً، و أخرى تتعلّق بحفظ وجوده لا على نحو الإطلاق بل في الجملة و من ناحية ما هو مبادئ حكم عقله بوجوب الإطاعة و الامتثال و هو طلبه و أمره. و حينئذ فاذا كانت الإرادة المتعلقة بفعل العبد من قبيل الأول فلا جرم لابدّ له من سدّ جميع ابواب عدمه المتصورة حتّى من جهة شهوة العبد، و اما اذا كانت من قبيل الثاني فالمقدار اللازم أنّها هو حفظ وجوده بمقدار تقتضيه الإرادة، فاذا فرض أنّ المقدار الذي تعلّق الإرادة و الغرض بالحفظ أنّها هو حفظ المرام من ناحية مبادئ حكم عقل المأمور بالإطاعة و الامتثال و ما يرجع الى نفس المولى من ابراز ارادته و البعث، فالمقدار اللازم في الحفظ حينئذ انما هو ايجاد ما هو من مبادئ حكم العقل بالامتثال لا ايجاد مطلق ما كان له الدخل في الحفظ حتّى مثل شهوة العبد و المأمور، كما هو واضح.

و بعد ما عرفت هذه الجهة نقول بان ما كانت منها من قبيل الاول فهي المسماة بالإرادة التكوينية و هي كما ذكر يستحيل تخلفها عن المراد اذ هي بعد تعلقها بحفظ الوجود بقول مطلق حتّى من ناحية الأضداد و المزاومات فلا جرم يكون ترتّب وجود المراد عليها قهرياً فيستحيل تخلفها عنه و الّا لزم الخلف، و اما ما كانت من قبيل الثاني فهي المسماة بالإرادة التشريعية، و لكن نقول بأنّ تلك ايضاً غير متخلّقة عن المراد فان

المفروض أنّ المقدار الذى تعلّق الإرادة بحفظه أنّها هو حفظ المرام فى الجملة بسدّ باب عدمه من ناحية مبادئ حكم عقل المأمور بالطاعة والامتثال لا حفظه بقول مطلق وهو يتحقّق بابرار إرادته و اظهارها بامرّه و طلبه و بعثه بقوله افعّل كذا، ومن المعلوم بداهة أنّه على هذا أيضاً لا تخلف لها عن المراد من جهة أنّه بابرار إرادته تتحقّق ما هو موضوع حكم العقل بوجوب الطاعة و انسداد المقدار الذى كان المولى بصدد حفظه من جهته، و حينئذ فلا يكاد يضّر مخالفة الكفّار و اهل العصيان فى الواجبات و المحرّمات، اذ لا يستلزم مخالفتهم تخلف إرادته سبحانه عن مراده، كما هو واضح.

و حينئذ فتعمّم الخلط و الاشتباه نشأ عن الخلط بين الإرادة التكوينية و الإرادة التشريعية و مقايسة احدهما بالآخرى، فحيث أنّ الإرادة التكوينية يكون ترتّب المراد عليها قهريّاً نظراً الى تعلّقها بحفظ وجوده بقول مطلق حتّى من ناحية الأضداد و المزاومات، تخيل أنّ الإرادة التشريعية أيضاً مثلها فى عدم الإنفكاك عن المراد، و حينئذ فنّ جهة مخالفة الكفّار و اهل العصيان استشكل عليه الأمر فالتزم فراراً عن الاشكال بالمغايرة بين الطلب و الإرادة و أنّ الله سبحانه و ان أمر الكفّار بالايمان و طلبه منهم و لكنّه لم يرد منهم الايمان. و لكنك قد عرفت وضوح الفرق بينهما و أنّه لا مجال لمقايسة احديهما بالآخرى، فتأمل تعرف حقيقة الحال فى ارادتك صدور حمل من عبدك من حيث كونك تارّة بصدد حفظ مرامك و سدّ جميع ابواب عدمه حتى من ناحية شهوة عبدك ولو بضربك اياه و جبره على الايجاد ولو باخذيده و نحو ذلك، و أخرى فى مقام حفظه من ناحية امرك اياه و ابراز ارادتك باعتبار قيام المصلحة بالوجود فى ظرف صدوره عن العبد عن إرادته و إختياره لا مطلقاً مع صحّة مؤاخذتك اياه لو أمرته فخالف و لم يطيع، و هذا واضح لا ستره عليه.

و اما صحّة طلبه سبحانه الايمان والعمل بالأركان منهم حينئذ مع علمه الفعلي بعدم صدور الايمان منهم لعدم اختيارهم الايمان و ارادتهم العمل بالأركان، فلا أجل لإعلامهم بما فى الفعل من الصّلاح الرّاجع الى أنفسهم و لكى يهلك من هلك عن بينة و يحيى من حيّ عن بينة، و لئلا يكون للناس على الله حجة بل كان له سبحانه عليهم حجة بالغة و أنّه سبحانه لم يكن ليظلمهم بل هم باختيارهم عدم الطاعة يظلمون، و فى الحديث «انّ اظلم الناس من يظلم على نفسه».

و اما الجواب عن شبهة الجبر فلم يتعرض الأستاذ له تفصيلاً خوفاً على بعض الطلاب من دخول بعض الشبهات في اذهانهم القاصرة بل و أنّها احوال الجواب الى وقت آخر يقتضيه المقام، نعم افاد في دفع الشبهة وفسادها بنحو الاجمال محيلاً ذلك الى قضاء الوجدان بالفرق الواضح بين حركة يد المرتعش و حركة يد المختار، وهو كما افاد (دام ظله) حيث نرى ونشاهد بالوجدان والعيان كوننا مختارين فيما يصدر عنا من الافعال وفي مقام الاطاعة و العصيان و ان مجرد علمه سبحانه بالنظام الأكمل غير موجب لسلب قدرتنا واختيارنا فيما يصدر عنا من الافعال و الاعمال كما يقول به الجبرية «خذلهم الله سبحانه» بل كتبنا بعد مختارين فيما يصدر عنا من الافعال و ان عدم صدور العمل متاً في مقام الإطاعة انما هو باختيارنا وعدم ارادتنا الایجاد لترجيحنا ما نتخيل من بعض الفوائد العاجلة على ما في الاطاعة من المنافع المحققة الآجلة الأخروية من غير ان نكون مجبورين في ایجاد الفعل المأمور به او تركه بوجه اصلاً، كما لا يخفى.

و الى ذلك أيضاً يشير بعض ما ورد من التصوص عن الائمة المهديين صلوات الله عليهم اجمعين بأن كل مولود يولد على الفطرة الا ان ابويه يهودانه وينصرانه ويمجسانه^١ و ان كل انسان في قلبه حين ولادته نقطة بيضاء ونقطة سوداء^٢ و كان لقلبه اذنان ينفث في احد هما الملك و في الآخر الشيطان^٣ و ان لكل نفس مكاناً في الجنة هوله اذاسلك سبل الخير و مكاناً في النار اذاسلك سبل الشر . حيث ان افراد الانسان باجمعها خلقت من نطفة امشاج و من رقائق العوالم العلوية و السفلية و خرت طينته منها، فبعضهم باختيارهم لما لا حظ المنافع الأخروية و رجحها على ما يترأى في نظره من اللذائذ الدنيوية الفانية فسلك من هذه الجهة سبيل التوحيد كان سلوكه لسبيل التوحيد منشأ

(١) الحديث منقول بالمعنى و لفظه على ما فى صحيح فضل بن عثمان الاعور عن ابي عبد الله عليه السلام هكذا: «ما من مولود يولد الا على الفطرة فابواه اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه» (الحديث). رواه في الوسائل، الباب ٤٨ من ابواب الجهاد، الحديث ٣

(٢) في خبر زرارة: قال ابو جعفر عليه السلام: ما من عبد الا وفي قلبه نكتة بيضاء فاذا اذنب ذنباً خرج في النكتة نكتة سوداء (الحديث) اصول الكافي، ج ٢، ص ٢٧٣. الوسائل، الباب ٤٠ من جهاد النفس، الحديث ١٤ (٣) اصول الكافي: طبعة الآخوندى، ج ٢، ص ٢٦٦

لغلبة تلك النقطة البيضاء التي كانت في قلبه الى ان بلغت حدًا احاطت بتمامه و انعدمت النقطة السوداء، وبعضهم بالعكس فسلك سبيل الشر ترجيحًا لما يترأى في نظره من اللذائد والمشتبهات النفسانية على المنافع الجليلة الأخروية باختيار منه فصار سلوكه مسلك الشر منشأً لغلبة تلك النقطة السوداء التي كانت في قلبه الى ان بلغت حدًا احاطت بتمامه، فصار الاول من اهل التوحيد والإيمان والثاني من اهل الفسوق والعصيان من غير ان يكون واحدٌ منهم مجبوراً في الاطاعة والمعصية بوجه اصلا، كما لا يخفى.

و الى ما ذكرنا ايضاً لابدٌ وان يحمل الخبر المعروف بأن السعيد سعيد في بطن امه و الشقي شقي في بطن امه^١ حيث انه على فرض صدوره عن الأمام عليه السلام وعدم كونه من الموضوعات، محمول على تقدم علمه سبحانه قبل ولادة افراد الانسان بما يصيرون اليه في عاقبة امرهم بسبب سعيهم الاختياري في ترجيحات بعضهم المنافع الأخروية على الفوائد الدنيوية و اللذائد الشهوانية و ترجيحات بعضهم الآخر اللذائد الدنيوية على الفوائد الجليلة الأخروية، و الا فلا بد من طرحه لمخالفته لما يحكم به بداهة العقل و الوجدان و لما نطق به الكتاب و السنة المتواترة.

و حينئذٍ فاذا ظهر لك عدم مجبورية العباد فيما يصدر منهم عن الأفعال في مقام الاطاعة والعصيان، ظهر ايضاً صحة تعلق الارادة التشريعية بالإيمان من الكفار و بالعمل بالأركان من اهل الفسوق والعصيان من دون ان يكون ذلك من الأمر بالمحال وبما لا يقدر عليه العباد من جهة ما عرفت من كون العبد بعد على ارادته و اختياره في إيجاد الفعل المأمور به و أنّ عدم صدوره منه أنّما هو لاجل عدم تحقق علته التي هي ارادته للايجاد بسوء اختياره و ترجيحه جانب المشتبهات النفسانية على المنافع الأخروية. و اما صحة طلبه سبحانه منه حينئذٍ مع علمه بعدم صدور الفعل منه من جهة عدم ارادته، فهو كما تقدم لاجل الاعلام بما في الفعل من الصلاح الراجع الى انفسهم ولكي يهلك من هلك عن بينة و يحيى من حي عن بينة ولئلا يكون لهم على الله سبحانه الحجة بل كان له سبحانه عليهم حجة بالغة من جهة اعلامهم بما فيه الصلاح و الفساد، فتدبر

(١) توحيد الصدوق، الباب ٥٨ (باب السعادة والشقاء) الحديث ٣ وفيه عنه صل الله عليه وآله: «الشقي من

شقي في بطن امه و السعيد من سعد في بطن امه»

و اما شبهة الأوامر الامتحانية فنقول في الجواب عنها: بان الأوامر الامتحانية على قسمين: الاول ما لا يكون في متعلقه مصلحة بوجه من الوجوه لا بعنوانه الأول ولا بعنوانه الثانوى وهذا نظير ما لو كان الأمر بالايجاد لمحض امتحان العبد وفهم أنه هل كان بصدد الاطاعة والامثال ام لا، الثانى ما يكون مصلحة في متعلقه بالعنوان الثانوى وان لم يكن فيه مصلحة بالعنوان الأول وهذا نظير ما لو كان الغرض هو امتحان العبد فيما يصدر منه من العمل كما في امر العبد بصنع الغليان والشاى مثلاً لاختباره في انه ماهر في ذلك لكى ينتفع به عند ورود الضيف عليه او انه لا يكون له المهارة فيه فانه في هذا الغرض وان لم يكن في متعلق امره وهو الغليان مصلحة بعنوانه الاول بل ولعله كان فيه مفسدة لما كان للمولى من وجع الصدر بنحو يضر به شرب الغليان والشاى ولكته بالعنوان الثانوى كان فيه المصلحة وبذلك صار متعلقاً لغرضه.

وبعد ذلك نقول: بان الأوامر الإمتحانية ما كان منها من قبيل الثانى فنلتزم فيها بعدم انفكاكها عن ارادة العمل حيث نقول في مثلها بتعلق الإرادة الحقيقية من المولى بإيجاد العمل من المأمور وانه اى المأمور يستحق العقوبة على المخالفة فيما لو خالف. واما ما كان منها من قبيل الأول الذى فرضنا خلواً لمتعلق عن المصلحة بقول مطلق حتى بالعنوان الثانوى فثلها وان كان خالياً عن الارادة الحقيقية ولكنه نحن نمنع كونها طلباً وامراً حقيقياً ايضاً حيث نقول بكونها حينئذ طلباً وامراً صورياً لا حقيقياً، ومن ذلك ايضاً نمنع موضوعية مثل هذه الأوامر لحكم العقل بوجوب الاطاعة والامثال وانه لا يكاد يحكم العقل فيها بوجوب الاطاعة، ولذلك ايضاً ترى ان المولى كان في كمال الجهد بان لا يطلع العبد بواقع قصده وكون امره لمحض امتحانه، واما نفس الإمتحان الذى هو الغرض من هذا البعث فهو ايضاً غير متوقف على الأمر الحقيقى بل هو يترتب بمحض تخيل العبد كونه امراً حقيقياً ناشئاً عن ارادة جدية متعلقة بالعمل وان لم يكن كك بحسب الواقع ونفس الأمر بل كان امراً صورياً، كما هو واضح. وعلى هذا فاختلف الطلب عن الارادة في شئ من الأوامر الامتحانية كما توهمه الأشعرى، فانه في مورد كان الطلب طلباً حقيقياً قد عرفت عدم انفكاكه ايضاً عن الارادة الحقيقية المتعلقة بإيجاد العمل، وفي مورد لا يكون فيه ارادة حقيقية متعلقة بالعمل فلا يكون الطلب ايضاً طلباً حقيقياً بل طلباً صورياً، فيبطل حينئذ دعوى الأشعرى من مغايرة الطلب مع الإرادة و كان التحقيق

هو الذى عليه الجمهور من اتحاد الطلب والارادة.

بقى شئ: وهو أنّ الطلب والارادة بناءً على اتحادهما كما هو التحقيق هل يمكن في مقام تعلقه بشئ، ان يكون لمصلحة في نفسه ام لا بل لابد وان يكون تعلقه بالشئ، لمصلحة في ذلك الشئ؟ حيث ان فيه وجهين، وربما يترتب عليه ثمرات مهمة، منها في مسألة الملازمة المعروفة بين حكم العقل والشرع، حيث انه بناءً على امكان ان يكون الإرادة لمصلحة في نفسها يسقط النزاع المزبور اذ حينئذ بمجرد درك العقل حسن شئ او قبحه لا يمكننا كشف حكم الشارع فيه بالوجوب او الحرمة، كما انه كذلك ايضاً في طرف العكس فاذا حكم الشارع بوجوب شئ، او حرمة لا يمكن الكشف به عن حسن ذلك الشئ الذى امر به الشارع او قبحه، من جهة احتمال ان يكون حكم الشارع فيه بالوجوب او الحرمة لمصلحة في نفس حكمه وطلبه. وهذا بخلافه على الثانى من كونه لمصلحة في متعلقه، فانه حينئذ يكون كمال المجال لدعوى الملازمة خصوصاً من طرف حكم الشرع، فيتم ما بنوا عليه من أنّ الواجبات الشرعية الطائف في الواجبات العقلية، اذ حينئذ بمجرد حكم الشارع في شئ، بالوجوب او الحرمة يستكشف منه لا محالة كشفاً قطعياً عن حسن ذلك الشئ، او قبحه. نعم في تمامية تلك الملازمة من طرف حكم العقل فيما لو ادرك حسن شئ، او قبحه اشكال - كما سيأتى - ينشأ من عدم كون مجرد الصلاح في شئ علة لحكم الشارع فيه بالوجوب بل وانها غاية كونه مقتضياً لذلك فيمكن حينئذ ان يمنع عن تأثيره مانع او مزاحم.

وعلى كلّ حال فالذى يقتضيه التحقيق في اصل المسئلة هو الوجه الثانى وهو لزوم كون الارادة في مقام تعلقه بشئ، لمصلحة في ذلك الشئ، لا لمصلحة في نفسها، والعمدة في ذلك انما هى الوجدان حيث يرى الانسان بالوجدان وماله من الجلبة والارتكاز في تعلق حبه او بغضه بشئ، انه انما يكون لما يجد في ذلك الشئ، من الخصوصية الموجبة للملائمة النفس وانسائها او الخصوصية الموجبة لمنافرة النفس واشمئزازها، وانه بدون تلك الخصوصية المستتعبة للانسباط او الاشمئزاز لا يكاد يوجد للنفس ميل ولا محبة الى ذلك الشئ، بوجه اصلاً، كيف وانه لو لا ذلك لا توجه عليه اشكال الترجيح بلا مرجح في الأمرين المتساويين في جميع الخصوصيات بل في أمر واحد بأنه لم صار ذلك الشئ محبوباً لا مبغوضاً؟ اذ حينئذ لا محيص الا من دعوى ان تعلق الحب والبغض بشئ، انما هو

لخصوصية في ذلك الشيء او جبت تلك الخصوصية انبساط النفس فتعلق به الميل والمحبة او اشمئزازها فتعلق به البغوضية. وعلى ذلك نقول بأنه اذا كان ذلك شأن الحب و البغض فلا جرم يتبعهما الارادة والكراهة أيضاً فانّهما تابعتان لمقدماتهما التي منها التصديق بفائدة الشيء والميل والمحبة له فلا تكون الارادة أيضاً في تعلقها بشيء الا لصالح في نفس ذلك الشيء لا لصالح في نفسها. وحينئذ في مثل هذا الوجدان و الارتكاز غنى و كفاية في اثبات لزوم كون الإرادة لمصلحة في خصوص متعلقها وبطلان توهم كونها لصالح في نفسها بلا احتياج الى اتعاب النفس في اقامة البرهان عليه ايضاً كما هو واضح.

ثم ان الظاهر ان عمدة المنشأ لتوهم امكان كون الارادة لمصلحة في نفسها أنّها هو ملاحظة موارد الإقامة فيما لو كان قصد الإقامة لاجل ترتب حكم وجوب الصوم و التمام، حيث انه بعد ان يرى عدم ترتب حكم وجوب التمام على اقامة عشرة ايام خارجاً و لا عليها مع القصد المزبور - بشهادة ترتب حكم وجوب التمام بمحض تحقق قصد اقامة عشرة ايام منه في مكان مع اتيان صلاة اربع ركعات و ان لم يتحقق منه في الخارج اقامة عشرة ايام بل زال قصده و نوى الخروج من محل الإقامة فخرج منه الى مكان آخر - تخيل من هذه الجهة ان ترتب حكم وجوب التمام و وجوب الصوم أنّها كان على مجرد قصد اقامة عشرة ايام و ارادته ذلك لا على نفس الإقامة الخارجية و لا عليها و القصد المزبور، فن تلك الجهة استظهر حينئذ أنّه اذا امكن في مورد تعلق الارادة و القصد لا لصالح في ذلك الشيء بل لصالح مترتب على نفس القصد و الإرادة - كما في ناوى الإقامة عشرة ايام لأجل وجوب التمام - فليكن كذلك في غير ذلك المورد أيضاً، لأنّ الأمثال سواء فيما يجوز و فيما لا يجوز، فاذا جاز و امكن في مورد يجوز و يمكن في جميع الموارد، هذا.

و لكن نقول في دفع تلك الشبهة بأن ترتب وجوب التمام انما كان على نفس الإقامة الخارجية غايته لا على وجودها المنحفظ بقول مطلق حتى من غير ناحية القصد و الارادة بل على وجودها المنحفظ من ناحية القصد المزبور فهو الذي كان موضوعاً لحكم الشرع بوجوب الصوم و التمام، فاذا انسخ حفظ وجودها من الجهة المزبورة يترتب عليها الحكم بالتمام لتحقق ما هو الموضوع للحكم المزبور، و على ذلك فلا يرتبط ذلك بمقام ترتب وجوب التمام على صرف القصد المزبور بوجه اصلاً بل هو كما عرفت مترتب على نفس الإقامة

الخارجية، وحينئذ فتعلق القصد بها من ناوى الإقامة انما هو من جهة ما يرى بنظره من ترتب وجوب التمام على الإقامة، فانه بعد ان يرى ذلك يتعلق بها قصده وتمشى منه الإرادة الى وجودها وبمجرد تعلق قصده بها يتحقق ما هو موضوع حكم الشارع بوجوب التمام. نعم غاية ما هناك أنه لا بد حينئذ من جزم المكلف بانحفاظ وجود الإقامة عشرة أيام خارجاً من سائر الجهات لكى يتحقق منه القصد اليها ويتمشى منه الإرادة الى وجودها، والآفدون الجزم المزبور فضلاً عن الجزم بالخلاف وخروجه في الاثناء عن محل الإقامة يستحيل تمشى القصد والإرادة منه اليها بوجه اصلاً كما لا يخفى، وحينئذ فصَحَّ لنا ان نقول بقول مطلق: بان الإرادة لا تكاد تكون الا لمصلحة في متعلقها.

بقي شيء لا يخفى عليك أنّ ما ذكرنا من لزوم تبعية الإرادة لمصلحة في متعلقها وامتناع كونها لصلاح في نفسها ليس المقصود منه هو عليّة مجرد الصّلاح في الشيء، لتعلق الإرادة به كى يلزمه أنه مهما وجد صلاح في فعل او شيء لا بدّ وان يكون هناك إرادة أيضاً متعلقة بذلك الشيء، كما لعله مبنى القائل بالملزمة، بل المقصود من ذلك هو كون الصّلاح في الشيء مقتضياً لتعلق الإرادة بذلك الشيء على معنى مؤثرية ذلك الصّلاح الكائن في الفعل في توجيه الإرادة الفعلية بذلك الفعل لولا وجود المانع او المزاحم في البين.

فحينئذٍ فاذا كان الصّلاح المزبور يتوقف تأثيره الفعلي في الإرادة بعدم وجود المانع او للمزاحم نقول: بان مانعية الشيء قد تكون في اصل تأثير المصلحة في الإرادة الفعلية بل وفي مبادئها من الرّجحان والمحبوبة أيضاً وقد تكون في تأثيرها في مقام ابراز الإرادة بالأمر والبعث نحو المراد لا في اصل الإرادة الفعلية، ويفرض الثاني فيما لو كان القصور من طرف المولى في عدم تمكّنه من ابراز مقصده الى المكلف والمأمور خوفاً منه على نفسه او على غيره، كما يفرض ذلك فيما لو كان عنده عدوٌ بحيث لو ابرز إرادته لعرض عليه الحسد وقته في الحال، ونحو ذلك من الأمور المانعة عن ابراز المقاصد، كما أنه من هذا القبيل مسألة الدلالة على ولى الله على ما ورد من الأخبار الكثيرة بأنّ النّبى صلى الله عليه وآله كان مأموراً من قبل على نصب ولى الله بالخلافة من بعده لكنّه صلى الله عليه وآله خوفاً عن خروج الناس عن دينهم لم يظهر ذلك الى أن نزلت قوله سبحانه يا أيّها الرّسول بلغ ما انزل الخ. وعلى كل حال نقول: بأنّه في مثل هذا الفرض لمّا كانت الإرادة الفعلية متحققة يجب على المكلف والمأمور عند علمه بإرادة المولى وفعليتها المبادرة باتيان ما هو مطلوب

المولى من جهة استقلال العقل حينئذ بلزوم الاتيان والاطاعة وعدم جواز المخالفة بمحض عدم ابراز المولى ارادته وعدم امره وبعثه نحو المراد كما هو واضح. فتمام المقصود من هذا الاطئاب انما هو لزوم عدم الاعتناء بمثل هذا المانع وان وجوده كعدمه بنظر العقل فيما هو همه من لزوم الإطاعة وحرمة المخالفة.

نعم ما كان منها اى من الموانع من قبيل الاول الذى كان مانعاً عن تأثير المصلحة فى اصل الإرادة خاصة او فيها و فى ما هو من مبادئها من الرجحان والمجوبية كما فى مسألة الضد المبتلى بالاهمّ ومسألة الاجتماع بناءً على الامتناع وتغليب جانب النهى، حيث انه فى الأول يؤثر المانع فى عدم تعلق الارادة بالمهم و فى الثانى فى عدم الرجحان و المجوبيه الفعلية، ففيها لا مجال لوجوب الاتيان و حرمة المخالفة، من دون فرق بين ان يكون المانع راجعاً الى المكلف و المأمور كما فى المثال حيث كان المانع عن توجه الإرادة الفعلية نحو الضدين هو عدم قدرة المأمور على الإمتثال، او كان المانع راجعاً الى المولى كما لولا حظ المولى فى عدم ارادة الفعل الذى فيه صلاح مصلحة اهمّ كانت فى نظره من مثل مصلحة التسهيل على العباد على ما ينبئ عنه مثل قوله صلى الله عليه وآله «لولا ان اشق على امتي لأمرتهم بالسواك» حيث أنه يستفاد منه انّ المصلحة الكائنة فى السواك مصلحة ملزمة و لكنّها لمزاحمتها لمصلحة التسهيل رخص الشارع فى تركه و ما اوجبه على المكلفين. و على ذلك ربّما يترتب ايضاً مبنى انكار قاعدة الملازمة المدعاة بين حكم العقل و الشرع، اذ على هذا البيان يتوجه على القاعدة المزبورة ان مجرد درك العقل حسن الشئ، او قبحه لا يوجب كشف حكم شرعى على طبقه بالوجوب او الحرمة من جهة احتمال مزاحمة تلك المصلحة بمصلحة اخرى فى نظر الشارع اهمّ ولو كانت هى مصلحة التسهيل اوجبت تلك المصلحة الترخيص على خلاف ما يقتضيه مصلحة الفعل. و حينئذ فع هذا الاحتمال كيف يمكن كشف الحكم الشرعى من الوجوب او الحرمة على طبق ما أدركه العقل و الحكم بوجوبه و حرمة كما هو واضح. نعم فى مقام العمل امكن لنا دعوى وجوبه عملاً من جهة قاعدة المقتضى و المزاحم على ما تقرّر فى محله: بأنّ العقلاء بعد احرازهم وجود المقتضى للشئ، فى مقام يجرون عملاً على طبق ذلك المقتضى من دون اعتنائهم باحتمال وجود المانع او المزاحم فى البين ولو فى مورد لم يكن هناك اصل يقتضى التعبد بعدمه كما هو واضح، فتدبر.

المبحث الثاني

فما يتعلق بصيغة الأمر وفيه أيضاً جهات من البحث.

الجهة الأولى: في بيان مدلول صيغة الأمر

فنقول: انهم ذكروا لصيغة الأمر معاني متعددة: منها الطلب. ومنها التّرجى والتمنى كما في قول الشاعر:

الا يا ايها الليل الطويل الا انجلي
بصبح وما الإصباح منك بأمثل
ومنها التهديد كقوله سبحانه: إعملوا ما شئتم^١. ومنها الانذار ومنه قوله تعالى: قل تمتع بكفرك قليلاً^٢، وتمتعوا في داركم ثلاثة أيام^٣. ومنها التسخير والاهانة والتسوية كقوله سبحانه: كونوا قردةً خاسئين^٤، وقوله تعالى: اخسئوا فيها ولا تكلمون^٥، وقوله عزّ من قائل: فاصبروا أو لا تصبروا^٦. ومنها غير ذلك من المعاني الأخر كالاستعانة والتكذيب والمشورة والتعجب ونحوها ممّا هو مذكور في المطولات.

ولكنّ التحقيق خلافه وأنّه لا يكون دلالة للصيغة بنفسها على شىء من المعاني المزبورة ما عدا المعنى الأول وهو الطلب، بل ولا كانت الصيغة مستعملة في شىء منها بوجه اصلاً، بل ما هو مدلول الصيغة لا يكون الآ معنى وحدانياً وهو الطلب الانشائي أو

(٤) سورة الاعراف، الآية ١٦٦

(٥) سورة المؤمنون، الآية ١٠٨

(٦) سورة الطور، الآية ١٦

(١) سورة فصلت، الآية ٤٠

(٢) سورة الزمر، الآية ٨

(٣) سورة هود، الآية ٦٥

التسبة الارسالية-كما سنحققه-ان استفادة تلك المعاني في الموارد المزبورة انما هي من جهة القرائن الخارجية المقتضية لها لا من جهة ان الصيغة قد استعملت فيها، كما هو واضح. و لقد اجاد في الكفاية وجاء بما فوق المراد في تحقيق وحدة المعنى وتفرده بلا مدخلية لتلك المعاني فيما يستعمل فيه اللفظ، فانّ تلك على ما أفاده هو «قدس سره» من الدواعي من حيث كون الداعي على الاستعمال تارة هو التهديد وأخرى الانذار وثالثة التمتي ورابعة التعجيز وخامسة غير ذلك، ومن البدهاة أنّ ذلك غير الاستعمال فيها ولو مجازاً، كما هو واضح.

نعم انما الكلام حينئذ في كيفية دلالتها على الطلب وانها هل هي موضوعة للطلب اى الانشائي الايقاعى منه كما عليه الكفاية؟ او انها موضوعة للنسبة الارسالية الايقاعية و ان دلالتها على الطلب انما هي من جهة الملازمة؟ كما سنبينها ان شاء الله.

ولكنّ الذى يقتضيه التحقيق هو الثانى، ووجهه يظهر ممّا تقدم في مبحث المشتق من اغلال الوضع في المشتقات بأسرها من المصادر والأفعال وأسماء الفاعلين والمفعولين ونحوها الى وضعين: وضع المادة ووضع الهيئة، اذ عليه نقول: بانّ صيغة اضرب مثلاً لما كانت مشتملة على مادة وهيئة خاصة فادّتها تدلّ حسب الوضع النوعى على نفس الحدث واما هيئتها الخاصة فهي ايضاً لا تدلّ الا على النسبة الارسالية والمحركة بين المبدء والفاعل، ولكن لا مفهوم هذه النسبة لآته معنى اسمى، بل مصداقه وصورة ذاك الربط الخاص الحاصل من تحريك الأمور نحو العمل على طبق الإرسال الخارجى، وحينئذ فلا يكون المستعمل فيه في الصيغة الا النسبة الارسالية لا مفهوم الطلب كما عليه الكفاية «قدس سره» و عليه فلا بدّ و ان يكون دلالتها على الطلب من جهة الملازمة خاصة الناشئ هذا التلازم من جهة كون المتكلم في مقام الجذب بالارسال، اذ حينئذ ينتقل الذهن من تلك النسبة الارسالية الى مفهوم الطلب بانتقال تصوّرى ونفى الحقيقة منشأ هذا التلازم انما هو التلازم الخارجى بين منشئيهما و هما البعث والارسال الخارجى والارادة الخارجية وعدم انفكاك احد الأمرين عن الآخر، وحينئذ فحيث انّ اللفظ كان وجهاً للمفهوم و كان المفهوم وجهاً لمنشأه و كان بين المنشأين و هما البعث والارسال الخارجى والارادة الحقيقية ملازمة في مرحلة الخارج فينتقل الذهن عند تصوّر احد المفهومين من جهة كونه وجهاً لمنشئه الى مفهوم الآخر كذلك (يعنى من حيث كونه ايضاً وجهاً لمنشئه) بانتقال

تصوري ولو لم يكن للمنشأ وجود في الخارج اصلاً بل كان المنشأ ممايقطع بعدم وجوده خارجاً. نعم في مقام التصديق لابد من احراز كون المتكلم في مقام الجذب بالارسال ولو بالأصل ليحرزه وجود الارادة وتحققها فيصدق عليه الطلب والأمر حقيقة. فعلى ذلك فدلالة الصيغة على الطلب أنها هي باعتبار كونه من لوازم ما هو المدلول لا أنها من جهة كونه بنفسه هو المدلول للصيغة، وبين الأمرين بون بعيد.

نعم جعل الطلب مدلولاً بنفسه للصيغة يتم على مسلك الكفاية «قدس سره» في المعاني الحرفية من وحدة المعنى والموضوع له في الحروف والأسماء وجعل الفارق بينها بلحاظ الآلية والاستقلالية، والافناء على تغاير المعنى والموضوع له فيها. كما سلكتها بجعل معاني الحروف والهيئات النسب والاضافات الخاصة المتقومة بالطرفين - لا يحصى من دعوى أنّ المدلول في الصيغة هو النسبة الارسالية الايقاعية، وعليه فكان دلالتها على الطلب باعتبار كونه من لوازم المدلول - كما شرحناه - لا من جهة كونه هو المدلول لها كما لا يخفى. نعم في مقام التصديق كما ذكرناه يحتاج في صدق الأمر الحقيقي الى احراز كون المتكلم في مقام الجذب بالارسال ولو بالأصل: وهو اصاله كون المتكلم في مقام الجذب بالارسال وكون الداعي عليه هو الارادة الحقيقية للفعل دون غيرها من الدواعي، كما هو واضح.

الجهة الثانية

أنه بعد الفراغ عن دلالة الصيغة على الطلب إما بدأوا بالملازمة ففهل هي حقيقة في خصوص الطلب الالزامي؟ او أنها حقيقة في مطلق الطلب الجامع بين الالزامي والاستجابي؟ او أنها حقيقة في خصوص الطلب الاستجابي و مجاز في غيره؟ فيه وجوه: اضعفها الاخير. فيدور الأمر حينئذ بين كونها حقيقة في مطلق الطلب او في خصوص الطلب الالزامي. وقد استدلل على كونها حقيقة في الطلب الوجوبي بما تقدم سابقاً في مادة الأمر من نحو آتني الحذر والنبؤ المعروف من قوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتي لأمرتهم بالسواك ونحوهما. ولكن الجواب عنها هو الجواب هناك فلا نعيده. نعم ظهورها في خصوص الوجوب عند اطلاقها لا ينكر ظاهراً حيث لا تأمل لأحد من

الأصحاب في حملها على الوجوب عند اطلاقها و حينئذ فبعد ثبوت هذا الظهور للصيغة و تسلمه عندهم لا يهملنا البحث عن منشئه و أنه هو الوضع او قضية الاطلاق باحد التقريين المتقدمين او غيرهما من الغلبة و غيرها، اذ لا يترتب عليه فائدة مهمة بوجه اصلاً، و ان لم يبعد دعوى استناد الظهور المزبور الى قضية الإطلاق بما تقدم تقريره سابقاً و ذلك من جهة ان دعوى الاستناد الى قضية الوضع بعيدة جداً خصوصاً بعد ما يرى من صحة استعمالها في موارد الاستحباب بلا رعاية عناية تقتضيه.

و اما التشبث باصالة عدم القرينة لاثبات الوضع في خصوص الوجوب فقد عرفت الجواب عنها بأنها انما تكون حجة و متبعة عند العقلاء في كشف المرادات لا في تعيين الاوضاع، حيث أنه لا دليل لفظي على حجيتها حتى يؤخذ باطلاقها حتى في تعيين الاوضاع.

لكن مع ذلك كله ربما يميل النفس الى كونها حقيقة في خصوص الوجوب نظراً الى ما هو المتبادر منها مؤيداً ذلك باصالة تشابه الأزمان المقتضى لكون وضعها لخصوص الطلب الالزامي، فتدبر.

الجهة الثالثة

اذا وردت جملة خبرية في مقام بيان الحكم الشرعي من نحو قوله: تغتسل، و تعيد الصلاة، و يتوضأ، و قوله عليه السلام: اذا حال الحول اخرج زكاته، و نحو ذلك فلا اشكال في أنه ليس المراد منها هو الاخبار عن وقوع الفعل من المكلف كما في غيره من موارد الاخبار، بل و ان المراد منها انما هو الطلب و البحث نحو الفعل و العمل، و انما الكلام و الاشكال في انها هل كانت مستعملة في الطلب او الارسال بما هو مفاد الصيغة مجازاً؟ او انها مستعملة في معناها الذي تستعمل فيه في مقام الاخبار و هو النسبة الايقاعية لكته بداعي افادة ملزومه و هو الطلب و البحث؟ نظير باب الكنايات كما في قولك: زيد كثير الرماد، يريد به افادة ملزومه الذي هو وجوده و سخائه، حيث ان استعمالك ذلك كان في معناه الحقيقي لكن الدّاعي على هذا الاستعمال هو الاعلام بملزومه الذي هو وجوده و سخائه ففي المقام أيضاً كانت الجملة الخبرية مستعملة في معناها الذي تستعمل

في مقام الاخبار ولكن الدّاعى على الاستعمال المزبور هو إفادة ملزومه الذى هو البعث و الطلب، او لا هذا ولا ذاك؟ بل كان استعمالها في معناها الحقيقى الإخبارى و كان الغرض و الداعى من الاستعمال ايضاً هو الاعلام و الاخبار دون الطلب و البعث و الارسال كما هو قضية الوجه الثانى، ولكن اعلامه بتحقيق الفعل من المكلف أنّها كان بلحاظ تحقق مقتضيه و علته و هو الارادة و الطلب كما هو الشأن في غير المقام من موارد الاخبار بوجود المقتضى (بالفتح) عند تحقق مقتضيه، ومنها باب اخبار علماء النجوم بمجى المطر و برودة الهواء او حرارته فيما بعد حسب ما عندهم من الامارات الخاصة من نحو تقابل الكوكبين و تقاربهما الذى يروونه سبباً لتلك الانقلابات. ففي المقام ايضاً نقول: بان المولى لما كان مريداً للفعل من المكلف و المأمور و كان طلبه و ارادته للفعل علّة لصدوره من المكلف ولو بمعونة حكم عقله بوجوب الاطاعة و الامثال، فلا جرم فيما يرى طلبه متحققاً يرى كانه وجود المقتضى (بالفتح) و هو العمل في الخارج، فن هذه الجهة يجزى بوقوعه من المكلف بمثل قوله: تعيد الصلاة و تغتسل. فهذه وجوه ثلاثة:

لكن اضعفها اولها من جهة بُد انسلاخها عن معناها الإخبارى و استعمالها في الطلب و النسبة الإرسالية بل و عدم مساعدته ايضاً لما يقتضيه الطبع و الوجدان في استعمالاتنا الجملة الاخبارية في مقام الطلب و البعث و الإرسال، كما هو واضح. وحينئذ فيدور الأمر بعد بطلان الوجه الاول بين الوجهين الأخيرين.

و عند ذلك نقول: أنّه و ان كان لكل منهما وجه وجيه و لكنّ الأوجه هو الوجه الأخير بملاحظة اقربيته الى الإعتبار و الوجدان و شيوعه ايضاً عند العرف و العقلاء من ترتيبهم الآثار على الأشياء التى منها الاخبار بوقوعها بمحض العلم بوجود عللها و مقتضياتها، كما كان من ذلك ايضاً اخبار اهل النجوم بتحقيق امورات فيما بعد لعلمهم بتحقيق عللها، كما هو واضح. و على هذا البيان ايضاً ربّما كان دلالتها على الوجوب أكد من الصيغة نظراً الى اقتضاء الاخبار بوجود الشيء و تحققه وجوبه ايضاً، بلحاظ أنّ الشئ ما لم يجب لم يوجد. فن هذه الجهة كان الوجوب هو المناسب مع الاخبار دون الاستحباب فأنّه لم يكن بتلك المثابة من المناسبة مع الاخبار، و هذا بخلافه في الصيغة فأنّها ليست بتلك المثابة من الأكديّة في الوجوب من جهة ملائمتها مع الاستحباب ايضاً.

نعم ربّما يورد على هذا الوجه بعدم مصححيّة مجرد وجود الارادة و تحققها للاخبار

بوجود الفعل من المأمور والمكلف، وذلك بتقريب ان الإرادة الواقعية لا تكون ممّا لها الدخل ولو بنحو الإقتضاء لحكم العقل بوجوب الإطاعة و الإمتثال كى بهذه العناية كانت مصححة للاخبار بوجود العمل والمقتضى وتحققه من المكلف، بل و أنّما تمام العلة لحكم العقل بوجوب الإطاعة و الإمتثال أنّها هو علم المأمور بالإرادة حيث أنّه بمحض علمه بارادة المولى يتبعه حكم العقل بالإطاعة ولولم يكن فى الواقع ارادة للمولى اصلاً بأن فرض تخلف علمه عن الواقع و كونه جهلاً مركباً، وبدون علمه بارادة المولى لا يكاد حكم عقله بالاطاعة بوجه اصلاً ولو فرض أنّ ارادة المولى كانت متحققة فى الواقع و نفس الأمر. وعلى هذا فاذا كان تمام العلة لحكم العقل بالإطاعة هو الارادة بوجودها العلمى لا الواقعى يتوجه عليه:بانه حين الاخبار حيث لا يكون للمكلف علم بالإرادة كما هو المفروض فاين المصحح لإخباره بعد فرض عدم مدخلية للإرادة الواقعية ولو بنحو الإقتضاء فى حكم العقل بالاطاعة؟هكذا اورد عليه الاستاذ.

و لكن نقول:بأنّ ارادة الفعل من المكلف واقعاً لما كانت سبباً لاعلام المكلف و الأمور به، و كان الاعلام سبباً لحكم عقله بالاطاعة، وحكم عقله بالاطاعة سبباً لتحقيق العمل منه فى الخارج،فقهرراً بهذه السلسلة الطولية تكون الارادة سبباً و مقتضياً لوجود العمل وتحققه، و معه نقول بانه يكفى هذا المقدار من الدخل فى مصححية الاخبار،كما هو واضح.

و على كلّ حال فى المقام وجه رابع لاستفادة الطلب من الجمل الخبرية ولعله اوجه من الوجوه المتقدمة،وهو ان يقال:بأنّ استفادة الطلب من مثل هذه الجمل الواردة فى مقام بيان الحكم الشرعى انما هو من جهة كونه من لوازم قضية الجذّ بايقاع النسبة التى هى مدلول الجمل،و ذلك ايضا بمقتضى التلازم الثابت بين الايقاع الخارجى و الارادة، بتقريب:انه كما ان اخراج المبدء من كمون الفاعل خارجاً و ايقاع النسبة بينه و بين الفاعل فى الخارج ملازم مع ارادة الوجود و لا يمكن انفكاكه عنها كذلك هذه النسبة الايقاعية الذهنية،فاذا كان المتكلم فى مقام الجذّ بهذا الايقاع قضية جذّه بذلك تقتضى ملازمته مع ارادة الوجود من المكلف، فعليه فكان ما هو المستعمل فيه فى تلك الجمل هو النسبة الايقاعية التى تستعمل فيها فى مقام الاخبار الا انه لم يقصد بايقاع تلك النسبة الايقاعية فى مقام استعمال الجملة الحكاية عن الواقع الثابت كما فى سائر الجمل

الاحبارية، نعم لازمه هو عدم انفكاك قضية الجدة بايقاع النسبة ايضاً عن قصد الانشاء بعد عدم قصد الحكاية بها عن واقع ثابت، كما لا يخفى. ولقد مرّمتنا توضيح هذه الجهة في مبحث الحروف عند الفرق بين الجمل الاخبارية والانشائية فراجع.

الجهة الرابعة

هل اطلاق الصيغة يقتضى التوصلية بمعنى كفاية مجرد وجود الواجب كيفما اتفق في سقوط الغرض الداعى على الأمر به؟ ام يقتضى التعبدية بمعنى عدم كفاية مجرد وجوده في سقوط الغرض الداعى على الأمر به الا اذا اتى عن داع قريبى؟ وعلى فرض عدم اقتضائه لشيء من الأمرين فهل الأصل العمل يقتضى التعبدية بمعنى عدم سقوط الأمر به الاباتيانة عن داع قريبى ام لا؟ فهنا مقامان:

المقام الاول: فيما يقتضيه الاطلاقات والاصول اللفظية، وتوضيح المرام في هذا المقام

يقتضى رسم امور:

الاول: فنقول: انه قد ظهر من عنوان البحث معنى الواجب التعبدى والتوصلى وان الواجب التعبدى هو الذى لا يكاد حصول الغرض الداعى على الأمر به الاباتيانة على وجه قريبى، و الواجب التوصلى بخلافه وهو الذى يحصل الغرض الداعى على الأمر به بمجرد وجوده وتحققه كيفما اتفق ولو لا يكون الإتيان به عن داع قريبى بل ولو كان حصوله من غير ارادة المكلف واختياره، كما فى مثل غسل الثوب من الخبث حيث انه بمحض تحققه يحصل الغرض الداعى على الأمر به ويسقط الامر به ايضاً ولو كان ذلك بمثل اطارة الريح آتاه فى الماء. نعم فى مقام ترتب المثوبة ولو فى التوصليات لابتدأ من إتيان العمل عن داعى أمره سبحانه، بلحاظ ان المثوبة انما كان ترتبها على عنوان الاطاعة وهذا العنوان ممّا لا يكاد تحققه الا اذا كان الاتيان بالواجب بداعى أمر المولى، لكن مجرد ذلك لا يقتضى تعبديته، حيث ان المدار فى التعبدية والتوصلية على امر آخر قد ذكرناه.

ثم ان ما ذكرناه من التعريف للتعبدى والتوصلى هو اجدود التعاريف واحسنها، لا ما قيل فى تعريفهما: بأن الواجب التعبدى هو ما لا يعلم انحصار المصلحة فيه فى شيء والتوصلى بخلافه، وذلك لما يرد على هذا التعريف بما يرى كثيراً من التوصليات التى

لا يعلم انحصار الغرض والمصلحة فيها فى شىء، على ان التعبدى بهذا المعنى غير مجد فيما هو المهم فى مثل المقام، حيث انّ المهم والمقصود من التعبدى فى المقام هو الذى لا يحصل الغرض الداعى على الأمر به ولا يسقط امره الا باتياناه على وجه قريبى، ويقابله التوصلى الذى يحصل الغرض ويسقط الأمر بمجرد وجوده كيفما اتفق، كما هو واضح.

الأمر الثانى: لا يخفى عليك ان المهم فى المقام على ما ستعرف من امكان اخذ القرية قيداً للمأمور به او عدم امكانه انما هو مجرد اثبات امكان التمسك بالاطلاقات، لا فعليّة التمسك به كى يستلزم ذلك تسليم ورود الاطلاقات فى مقام البيان فينافى ذلك مع ما ذكرناه سابقاً فى مسألة الصحيح والاعم من نفي الثرة بين القولين من جهة عدم صحة التمسك بالاطلاقات نظراً الى المنع عن ورود تلك المطلقات فى مقام البيان بل فى مقام اصل تشريع المركب، ففى الحقيقة الجهة المبحوث عنها فى المقام من صحة التمسك بالمطلقات انما كانت مبنية بفرض ثبوت ورود المطلقات فى مقام البيان، فتدبر.

الأمر الثالث: وهو العمدية فى الباب انّ عبادية الشىء و ما به قوام كون الشىء عبادة عبارة عن كون الشىء من وظائف العبودية و مما يتقرب به الى المولى، ومرجعه الى كون الشىء بنحو يظهر العبد والمأمور به خضوعه وعبوديته لمولاه. و حينئذ نقول: بانّ مثل هذا المعنى تارة يكون جعلياً و اخرى ذاتياً، و من قبيل الأول الأمور الموضوعة ابزارا للعبودية و منها بعض الحركات المجعولة عند العقلاء لان تكون آلات للتعظيم و للخضوع والعبودية كالركوع والسجود و تقبيل اليد والرجل و كرفع القلنسوة من الرأس عند بعض الطوائف و رفع اليد الى الأذن عند طائفة اخرى والقيام بنحو الاستقامة و تحريك اليد عند طائفة ثالثة، و هكذا غير ذلك من الأمور المجعولة عند العرف والعقلاء آلات للتعظيم وللخضوع والعبودية، و من المعلوم انه يكفى فى عبادية مثل هذه الأمور و كونها آلات للعبودية مجرد اتيانها بقصد كونها خضوعاً و تعظيماً، او قصد عنوان آخر يجعل ذلك العنوان تعظيماً و خضوعاً، نظير الصلوة مثلاً، حيث انه بمجرد اتيانها بقصد الخضوع والتعظيم يعد كونها تعظيماً، كما فى القيام للغير بقصد التعظيم، او السجود له بقصد التذلل والخضوع، كما انه يكفى ايضاً فى مقرّية مثل هذه الامور بمجرد اتيانها للمولى و تخصيصها له بلام الصلة يجعل خضوعه له دون غيره، من دون احتياج فى مقرّيتها الى توجه الأمر بها ولا الى اتيانها بداعى امرها و جعل الله سبحانه غاية عمله، من جهة انّ فيها حينئذ اقتضاء المقرّية

بنفس اتيانها لمولاه من دون اعتبار قصد كونها بداعى امره، كما هو واضح. نعم يحتاج في مقربة هذه الامور فعلاً ان لا يكون مغللاً بغرض المولى من جهة اخرى ومبغوضاً فعلياً للمولى. والا فلا يكاد يصلح مثلها للمقربة بوجه اصلاً وان لم تخرج بعد ايضاً من جهة عباديتها، اذ كان مثل هذه الامور مجتمع حيث عباديتها مع مبغوضيتها عند المولى، ومن ذلك ايضاً نقول بإمكان حرمة العبادة ذاتاً من غير ان تكون جهة حرمتها ومبغوضيتها منافية مع عباديتها وان كانت مانعة عن مقربيتها باعتبار أنه لابد في مقربيتها ان لا تكون مبغوضة للمولى. نعم كما عرفت لا يحتاج جهة مقربيتها الى توجه الأمر بها من المولى، من جهة ان مقربة مثل هذه الأعمال كانت مستندة الى اقتضاء ذاتها بحيث لولا منع المولى ونهيه عن ايجادها لكانت من جهة كونها خضوعاً للمولى مقربة للعبد وان لم يأمر المولى باتيانها، كما هو واضح.

ثم ان في قبال هذه الوظائف الجعلية للعبودية وظائف اخرى ذاتية غير جعلية وهى مطلق ما امر به بداعى امره فان كون مثل هذه الأعمال من وظائف العبودية انما هو ذاتي لاجعلى كما في القسم الاول و كان مقربيتها ايضاً ذاتية غير قابلة للمبعدية ولا المبغوضية بوجه اصلاً، لأنه من المستحيل حينئذ توجه النهى الى مثل هذا العنوان الذى اخذ في حقيقته تعلق الأمر بذاته و حينئذ فلا يمكن انفكاك عباديتها عن جهة مقربيتها. بخلاف الوظائف الجعلية، فان انفكاك جهة المقربة عن جهة العبادية فيها بمكان من الامكان، ولذلك قلنا بإمكان الالتزام بجرمة العبادة ذاتاً - كما في صلاة الحائض - بلا احتياج الى ارجاع التهى الوارد فيها الى حيث التشريع.

ثم أنه من الجهات الفارقة بين هاتين الوظيفتين هو أنه في الوظائف الجعلية يكفى في مقربيتها مجرد اتيانها لله بلام الصلة، و اما في الوظائف الغير الجعلية فلا يكفى هذا المقدار في مقربيتها بل لابد في مقربيتها من اتيانها بداعى أمرها و جعل الله سبحانه غاية عمله الراجع الى كون عمله راجحاً و محبوباً عند المولى، و حينئذ فكم فرق بين هذين النوعين من القرب! من حيث كفاية مجرد الاتيان بالعمل بلام الصلة للمولى في أحدهما و عدم كفايته في الآخر ولزوم الاتيان به بداعى امره.

و من الجهات الفارقة ايضاً بينها أنه على الأول يختص بخصوص بعض الأعمال المفعولة آلات للخضوع وللعبودية ولا يجرى في جميع الأعمال، بخلافه على الثانى، فإنه عليه

لا اختصاص له بعمل دون عمل بل يجري في جميع الأعمال التي أمر المولى بها، فكل عمل او فعل أمر المولى به اذا اتى به بداعي أمره كان مقرباً. ولو كان من الافعال العادية من نحو الأكل والشرب وغيره لم يحكم العقل ايضاً باستحقاق المثوبة عليه كما هو واضح.

ومن الجهات الفارقة بين الخضوعين ايضاً تصحيح باب النيابة في العبادات بمثل الخضوعات الجمليّة نظراً الى كونها قابلة للنابة والتسبب فانه حينئذ بنفس نسبتها الى الغير يقع الخضوع لذلك الغير لاله ويكون الغير هو المتقرب بهذا العمل كما هو المشاهد بالوجدان في الخضوعات الجمليّة العرفيّة من تقبيل اليد ونحوه فيما اذا أمر الغير بتقبيل يد زيد عن قبله او بخضوعه عنه بنحو آخر، فانه لا شبهة حينئذ في أنه اذا خضع المأمور لزيد او قبل يده عن قبل الأمر يقع خضوعه ذلك لذلك الغير الذي امره به لا لنفسه وكان ذلك الغير ايضاً هو المتقرب بعمله، بل ربما لا يحتاج الى الأمر ايضاً فيتقرب بعمل غيره عنه بمحض رضائه بذلك وان لم يكن بتسبب منه كما لو خضع احد لزيد وقبل يده عن قبل الغير فانه بمحض رضاء ذلك الغير بهذا الخضوع عن قبله يقع ذلك خضوعاً له لا للفاعل فكان الفاعل بمنزلة الآلة لايجاد ما هو خضوع الغير من دون استناد لهذا الخضوع الى شخص الفاعل بوجه اصلا.

و حينئذ نقول: بانه اذا كان ذلك حال الخضوعات العرفيّة، فليكن كذلك في العبادات ايضاً، فكان النائب اذا اتى بما هو آلة الخضوع ولو جعل الشارع كالصلاة والصوم والحج والزيارة والطواف بالبيت لوجهه سبحانه عن قبل الغير يقع هذه الخضوعات حقيقة لذلك الغير وكان هو المتقرب بعمل النائب لكن مع تسببه اياه في ايجاد تلك الخضوعات عن قبله ولا اقل من رضائه بذلك، ففي الحقيقة مقربة هذه الخضوعات للغير منوطة بأمرين: احدهما خضوع الغير لله سبحانه عن قبله، وثانيهما رضاء ذلك الغير وطيب خاطره به بحيث لو كان مكرها فيه لما كان العمل عبادة له و لما كان متقرباً به، فاذا تحقق الأمران المزبوران يقع القرب لا محالة لذلك الغير، و عليه فلا يرد اشكال في باب النيابة في العبادات. وهذا بخلافه في العبادة بداعي الأمر اذ عليه كان امر تصحيح النيابة في العبادات في غاية الاشكال، نظراً الى استحالة صدور مثل هذا المعنى عن النائب، اذ الأمر المتعلق بالعبادة على الفرض انما هو متوجه الى المنسوب عنه دون النائب، هو معه كيف يمكن صدورها عن النائب بداعي

امرها؟ وهل يصلح الامر للداعوية بالنسبة الى غير من يتوجه اليه ؟.

لا يقال: هذا كذلك لولا دليل التنزيل و الا فبملاحظة دليل التنزيل لا اشكال في البين لانه بتنزيل نفسه منزلة المنوب عنه يتوجه امره اليه من جهة صيرورته هو اياه بهذا لاعتباره، حينئذ فيأتي بالعبادة بدعوة هذا الأمر المتوجه اليه و يكون عمله مقرباً للمنوب عنه.

فانه يقال: كلا، و ان مجرد التنزيل لا يوجب توجه امره اليه حقيقة و ان نزل نفسه منزلة الف مرة بل و انما غايته هو توجه مماثل الأمر المتوجه الى المنوب عنه اليه، و في مثل ذلك نقول: بان اتيانه بداعي هذا الأمر لا محالة لو اثر لكان مؤثراً في مقربية نفس النائب دون المنوب عنه، لانه في الحقيقة يكون هو المكلف بالعبادة، و في مثله يستحيل مقربية عمله للمنوب عنه حقيقة، كما هو واضح. و تنقيح المرام بازيد من ذلك موكل الى محله، و المقصود في المقام انما هو بيان الجهات الفارقة بين نحوي العبادة من الخضوعات الجعلية و الخضوعات الغير الجعلية و الاشارة الى امكان تصحيح النيابة في العبادة في الأمور المجعولة لان تكون آلات للخضوع دونه في الخضوعات الغير الجعلية و هي العبادة بداعي الأمر.

ثم هنا شيء، و هو ان العبادات الشرعية يحتاج في كفاية مجرد الاتيان بها لله بلام الصلة لا الغاية الى احراز كونها من قبيل القسم الاول، و الا فمع الشك فيها في انها من قبيل القسم الاول الذي فيه اقتضاء المقربية بنفس اتيانها لمولاه من دون قصد كونها بداعي أمره او من قبيل القسم الثاني الذي قوام عباديته بتعلق الأمر بذاته، يشكل جواز الاكتفاء بها باتيانها لمولاه من دون قصد كونها بداعي أمر مولاه، نعم غاية ما هناك حينئذ في احراز كونها من قبيل الاول انما هو التثبت بمثل ادلة النيابة في موارد ثبوت مشروعيتها في ابواب العبادات و ذلك بالكشف منها بنحو الان عن كونها من الوظائف المجعولة و لو جعل الشارع آلات الخضوع و العبودية، فتأمل.

ثم ان هنا جهات أخر من القرب ايضاً، و هو الاتيان بالعمل بداعي حسنه و رجحانه الذاتي الذي هو ملاك الأمر به، فان الظاهر كما سيأتي في مبحث الضد هو كفاية مجرد الاتيان بالعبادة بداعي رجحانها الذاتي و محبوبيتها في تحقق القرب المعترف في صحتها بلا احتياج الى الأمر الفعلي بها.

وبعد ما عرفت ذلك نقول: إنه لا اشكال فى جواز اخذ القرب بغير معنى دعوة الأمر فى المأمور به و هو القرب بمعنى الاتيان بما هو آلة الخضوع لله سبحانه بلام الصلة او القرب بمعنى الاتيان بالعمل بداعى ملاكته ورجحانه الذاقى، اذ لا بأس بامر الشارع بالصلاة القربية الناشى قربها من جهة دعوة الملاك او الحسن او من جهة اتيانها لوجهه الاعلى. و انما الكلام و الاشكال فى امكان اخذ القرب الناشى عن دعوة الأمر فى المأمور به بنحو القيدية او الجزئية. و من التعرض فى جواز اخذ مثل القرب الناشى عن داعى الامر فى المامور به وعدم جوازه يظهر أيضاً حال اخذ الجامع بين هذا القرب و القرب الناشى عن اتيان العمل لوجهه الاعلى او القرب الناشى من دعوة الملاك و المصلحة من حيث جواز اخذه بنحو الشرطية او الشطرية فى المأمور به و فى متعلق الأمر، لانه اذا لا يجوز اخذ القرب الناشى من دعوة الأمر فى المأمور به لا يجوز أيضاً اخذ جامع القرب الناشى من دعوة الأمر و من دعوة الرجحان و المصلحة كما هو واضح.

و بعد ذلك نقول: بان التحقيق - كما عليه اهل - هو عدم جواز اخذ القرب الناشى من دعوة الأمر فى المأمور به بنحو الشرطية او الشطرية و امتناعه. و وجه الامتناع ظاهر، لان القرب الناشى من دعوة هذا الأمر انما هو معلول شخص هذا الأمر و مترتب عليه، و لازمه هو كونه فى رتبة متأخرة عن الامر بحيث يصح ان يقال فى شخص هذا اللحاظ و يحكم عليه: بانه عقيب هذا الأمر و مترتب عليه ترتب المعلول على علته، و حينئذ فع كونه مرتباً فى هذا اللحاظ عقيب الأمر و فى رتبة متأخرة عنه فكيف يمكن ان يؤخذ مثله فى موضوع هذا الأمر فى هذا اللحاظ و فى رتبة متقدمة عليه؟ و هل هو الا من المستحيل؟.

و لا مجال أيضاً لتنظير المقام بمثل معلوم الخمرية او البولوية الماخوذة جهة المعلوماتية أيضاً جزء للموضوع مع معلوماتية تأخر العلم عن الذات نحو تأخر الحكم عن موضوعه فيقال بانه حيث يجوز ذلك بلا اشكال يجوز أيضاً فى المقام بلا كلام. و ذلك لما هو المعلوم من وضوح الفرق بين البابين، من جهة ان اخذ العلم جزء للموضوع انما هو بلحاظ امر آخر و هو حكم وجوب الاجتناب او حرمة الارتكاب، و اين ذلك و المقام المفروض فيه اخذ الدعوة الناشئة عن قبل الأمر فى موضوع شخص هذا الأمر! فان ذلك هو الذى قلنا بامتناعه واستحالة.

و اما ما يتوهم من امكان تصحيح ذلك بنحو اخذ الطبيعى فى متعلقه القابل

للإلتحاق عليه خارجاً من تقريب انه يمكن للمولى ان يتصور مثلاً الصلاة المقيدة بطبيعة الدعوة كما انه يمكن له ايضاً ان يأمر بما تصوره من الصلاة المقيدة بطبيعة الأمر، وحينئذ فاذا أمر بما هو متصوره يتحقق مصداق الأمر خارجاً فينطبق عليه الطبيعي المزبور لانه من افراده و مصايدقه، وحينئذ فلا يرد محذور في البين لامن طرف المأمور ولا من طرف الأمر، اما عدم محذور فيه من طرف المأمور فواضح من جهة تمكنه حينئذ بعد الأمر من الإتيان بالمأمور بداعي شخص الأمر المتعلق به، واما من طرف الأمر فكذلك لما ذكرنا من امكان لحاظه الصلاة المتقيدة بطبيعة القرب و الدعوة و امكان الأمر ايضاً بما تصوره من الموضوع المقيد، واما شبهة محذور كون الشيء في رتبين في دفعه ايضاً اختلاف الطرفين والوجودين، فان ما هو معلول الأمر ومرتّب عليه انما هي الدعوة بحسب الوجود الخارجي وما هو مأخوذ في متعلق الأمر و في رتبة سابقة بنحو الجزئية او القيدية انما هي الدعوة بوجودها ذهنياً ولحاظاً، وحينئذ فمع اختلاف الوجودين يرتفع المحذور المزبور ايضاً.

فدفع بما عرفت فان الدعوة الناشئة عن شخص هذا الأمر بعد ان كانت مرثية بحقيقتها في هذا اللحاظ في رتبة متأخرة عن شخص هذا الأمر المتعلق بالمقيد، فلا جرم يرى كونها في هذا اللحاظ خارجة عن دائرة الطبيعي المزبور المأخوذ في رتبة سابقة عن الامر المزبور، ومع خروجها عن دائرة الطبيعي في هذا اللحاظ يستحيل شمول الطبيعي لهذا المصداق وانطباقه عليه خارجاً، اذ ذلك حينئذ بمنزلة ما لوقيد الأمر وحدد دائرة الطبيعي بحد خاص غير شامل لمثل هذا الفرد الناشئ عن الأمر به، كما في قوله: يجب الصلاة المتقيدة بدعوة طبيعة الأمر غير الدعوة الناشئة عن شخص هذا الوجوب، فكما انه بالتحديد المزبور تضيق دائرة الطبيعي بحد لا يعقل شموله لمثل هذا الفرد و انطباقه عليه خارجاً كذلك ايضاً بتحديد العقل اياه ولو من جهة اقتضاء اختلاف الرتبة المزبورة فان قضية ذلك ايضاً توجب ضيقاً قهرياً في دائرة الطبيعي المزبور على وجه يستحيل شموله لمثل هذا الفرد و انطباقه عليه خارجاً. ولعل عمدة المنشأ لتوهم الجواز في المقام انما هو بلحاظ مقايضة المقام بباب الاغراض و الغايات الداعية على الأعمال من حيث كونها متقدمة على الإرادة لحاظاً و تصوراً و مرتبة عليها خارجاً، ولكن الغفلة عن وضوح الفرق بين المقامين، فانه في باب الاغراض و الغايات انما يكون ترتبها على موضوع الارادة لا على نفسها، كما هو الحال بالنسبة الى المقدمة و ذبها من حيث ترتبه على المقدمة خارجاً و ترشح الارادة من

تعلقها به الى المقدمة. وهذا بخلاف المقام المفروض فيه ترتب الدعوة ولو بحسب هذا اللحاظ على شخص الأمر، وهذا هو الذى قلنا باستحالة اخذ مثله قيداً فى موضوع شخص الأمر المزبور بلحاظ اقتضاء الأمر بالمقيد لان يكون الأمر بحقيقته قائماً بالمقيد بنحو يكون المقيد بقيده فى رتبة سابقة عن الأمر المزبور، فانه فى مثله يستحيل شمول القيد المزبور ولو بلحاظه بنحو الطبيعى لمثل هذا الفرد الناشئ عن قبل الأمر المزبور، كما هو واضح. وعلى ذلك نقول: بانه اذا لم يشمل الطبيعى المزبور لمثل هذا الفرد يتوجه عليه محذور عدم قدرة المأمور على الإمثال نظراً الى انه لا أمر آخر فى البين كى يتمكن المأمور من الاتيان بالمأمور به بدعوة الأمر، واما شخص دعوة هذا الأمر المتعلق به فهو على الفرض غير قابل لانطباق الطبيعى المزبور عليه. وعليه فلا محيص بناء على اخذ الدعوة فى المأمور به فى تصحيحه من الالتزام بامرين طوليين: يكون احدهما متعلقا بذات المأمور به والآخر فى طول الامر الاول باتيانه بداعى أمره، والا ففى فرض وحدة الأمر يستحيل اخذ دعوة الأمر فى المأمور به بنحو القيدية او الجزئية، كما هو واضح.

نعم لو اغمض عمّا ذكرناه من الاشكال لا يرد عليه محذور لزوم داعوية الأمر الى شخص نفسه، كما قيل، بتقريب: ان المأمور به بعد ان كان عبارة عن الذات المتقيدة بدعوة الامر فلا محالة الامر المتعلق بهذا المقيد كما يدعو الى ذات المقيد وهى الصلوة مثلاً كذلك يدعو الى قيدها الذى هى دعوة شخص نفسه ومعه يلزم داعوية الأمر الى دعوة شخصه وهو كما ترى من المستحيل. اذ نقول: بانه يمكن دفع هذا المحذور من جهة انحلال الامر الى امرين وتقطيعه فى الذهن بقطعة قطعة: متعلقة احدها بذات المقيد والآخرى بقيد الدعوة، حيث نقول حينئذ: بان الأمر الضمنى المتعلق بالدعوة انما يكون داعياً الى دعوة تلك القطعة الاخرى من الامر الضمنى المتعلق بذات المقيد لا الى دعوة شخص نفسه حتى يتوجه المحذور المزبور. نعم انما يرد هذا الاشكال بناء على عدم انحلال الأمر بالمقيد الى امرين ضمنيين والا فبناء على انحلاله ذهنياً يكون حاله حال الأمرين المستقلين، فكما انه لا يرد هذا المحذور فى صورة الالتزام بتعدد الأمر فامكن تعلق احد الامرين بذات المقيد والآخر بقيد الدعوة الراجع الى داعويته لاتيان المقيد عن دعوة الأمر المتعلق به بلا كلام، كذلك بناء على الانحلال، لان لازم انحلال الأمر بالمقيد انما هو تعلق أمر ضمنى بذات المقيد وتعلق امر ضمنى آخر الى قيد الدعوة كما فى صورة استقلال الأمرين، فكان

الأمر المتعلق بالدعوة داعياً الى إيجاد ذات المقيد عن داعي الأمر الضماني المتعلق به، و معه لا يلزم محذور داعوية الأمر الى دعوة شخصه كما هو واضح.

و حينئذ فإذا لم تكن الدعوة المأخوذة قيداً أو جزءاً كذات المقيد تعبدية محتاجة الى قصد الامتثال بل كانت توصلية صرفة فباتيان ذات الصلاة عن دعوة الأمر الضماني المتعلق بها يتحقق المقيد و المأمور به أيضاً، فيرتفع به محذور عدم تمكن المكلف من الامتثال أيضاً كما ادعى من عدم قدرة المكلف على الاتيان بالذات المقيدة بالدعوة بداعي الأمر لان المقدور منه انما هو الاتيان بذات المقيد بداعي امرها - اذ نقول: بان مثل هذا المحذور انما يرد اذا كان القيد و هو الدعوة كذات المقيد تعبدية محتاجة في سقوط الامر عنه الى قصد الامتثال، و الا فبناءً على كونه توصلياً فلا جرم يكفي تحقيقه كيفما اتفق، و في مثله نقول: بان الاتيان بالذات المقيدة بالدعوة بمكان من المقدورية للمكلف بلحاظ ان الآتي بذات المقيد بداعي أمرها كان آتياً بالدعوة أيضاً نظراً الى توصليتها و تحقيقها بنفس الاتيان بذات المقيد بداعي امرها. نعم غاية ما يلزم حينئذ انما هو كون الأمر المتعلق بالمقيد ببعض منه تعبدية و ببعضه الآخر توصلياً و لكن نقول: بانه لا ضرر في الالتزام بمثله، فتأمل. و حينئذ فالعملة في الاشكال عليه هو ما ذكرناه من عدم امكان أخذ دعوة الأمر قيداً في موضوع هذا الأمر.

ثم ان ما ذكرناه من الإشكال جارٍ في الارادة أيضاً حرفاً بحرف، بمعنى لب الارادة ايضاً لا يمكن اخذ دعوة الارادة في موضوعها بنحو القيدية او الجزئية، كما هو الحال بالنسبة الى مرحلة الرجحان و المصلحة ايضاً حرفاً بحرف.

ثم لا يخفى عليك انه على ما ذكرنا من عدم امكان اخذ الدعوة قيداً في المأمور به لا يلزم منه تعلق الأمر و الارادة بنفس ذات العمل مطلقاً ولو منفردة عن الدعوة كما توهم بخيال أنه اذا لم يكن المأمور به هو المقيد فلا جرم يكون هو الذات المطلقة و لازمه هو سقوط الأمر بالاتيان بنفس ذات العمل الا انه في صورة انفرادها عن الدعوة لما كان الغرض بعد على حاله يحدث امر آخر متعلقاً بالعمل وهكذا الى ان يؤتى بداعي امره فيحصل الغرض و يسقط الامر، اذ نقول: بانه بعد فرض عدم قيام الغرض و المصلحة في العبادات بنفس الذات ولو مجردة عن الدعوة، بل قيامه بالذات مع الدعوة، فلا جرم في مثله يستحيل اوسعية دائرة الارادة و الأمر عن دائرة قيام الغرض و المصلحة، بل في مثله

بمقتضى تبعية الإرادة لقيام المصلحة يتضح دائرة الإرادة والأمر أيضاً حسب تضيق دائرة الغرض والمصلحة بنحو لا يكاد تطلقها إلا بالذات التوفيق مع الدعوة، وعلى ذلك فموضوع الإرادة والأمر وإن لم يكن مقيداً بالدعوة ولكنه لا يكون مطلقاً أيضاً بل هو إنما يكون عبارة عن حصة من ذات العمل تكون توأماً وملازمة مع الدعوة، ومنشأ هذا الضيق كما عرفت إنما هو من جهة تضيق دائرة الغرض والمصلحة وعدم سعة الشمول لحال خلق المتعلق عن الدعوة، حيث إنه لأجل تضيق دائرة الغرض يقع ضيق أيضاً في ناحية الإرادة والأمر بنحو يقصر عن الشمول لحال خلق الذات عن الدعوة من دون أن يكون ذلك الضيق منشأ لتقييد الموضوع، كما هو واضح. وحينئذ فاذن لا يكون موضوع الأمر والإرادة مطلقاً، فلا جرم باتيان ذات العمل مجردة عن الدعوة لا يسقط أيضاً أمره، إذ سقوطه حينئذ إنما هو باتيان العمل مقروناً بالدعوة فما دام عدم الاتيان به كذلك كان الأمر والإرادة على حاله، لا إنه يسقط هذا الأمر ومن جهة بقاء الغرض يحدث امر جديد، كما هو واضح.

نعم هنا تقرب آخر لعدم اطلاق دائرة المأمور به، ولكنه يختص بخصوص الأمر ولا يتأتى بالنسبة إلى الإرادة ومبادئها من الرجحان والمحبة، وبيان ذلك إنما هو بدعوى أن الغرض من الأمر المولوى والبعث الذى هو إبراز للإرادة حيثما كان هو داعوية أمره ومحركيته للمكلف نحو المطلوب بنحو يكون المحرك له على الاتيان هو دعوة أمره دون غيرها من الدواعى فلا جرم بمقتضى تضيق دائرة هذا الغرض يتضح دائرة معلوله الذى هو الأمر أيضاً فلا يكون له سعة اطلاق أزيد من دائرة الغرض، ولا يزمه قصوره عن الشمول للعمل المأتى عن غير دعوة الأمر، وحينئذ فمع قصور الأمر قهراً يصير موضوعه أيضاً عبارة عن الحصة المقرونة بالدعوة فلا يكون مطلقاً ولا مقيداً بالدعوة أيضاً.

بل ولئن تدبرت ترى كونه كذلك في التوصليات أيضاً، حيث إنه بالتقريب المزبور ثبت عدم انفكاك الأمر فيها أيضاً عن الدعوة كما في العبادات ونقول بعدم انطباق عنوان الواجب والمأمور به على العمل الماتى به عن غير دعوة الأمر، ولذا لا يستحق المثوبة على الاتيان به عن مثل دعوة الشهوة ونحوها ولا يكاد يصدق عليه عنوان الطاعة، و مجرد حصول الغرض الاصلى وسقوط الأمر بمجرد تحقق العمل في الخارج كيفما اتفق ولو في فرض وجوده باختياره الناشئ عن دعوة شهوته لا يقتضى تعلق أمره بوجوده المطلق و

لذا يسقط الأمر ويحصل الغرض ولو في فرض وجوده لا باختيار المكلف، كما هو واضح. نعم مثل هذا التقريب لا يجري بالنسبة الى لب الارادة وكذا مبادئها من الشوق والمحبة، ووجهه ظاهر من جهة ان الارادة وكذا مبادئها امر قهري ناش عن قيام الغرض والمصلحة في المتعلق، فإذا كان الغرض والصالح قائماً بمطلق وجود العمل ولو فرض وجوده لا باختيار المكلف وباختياره الناشئ عن دعوة شهوته يتبعه الارادة ايضاً قهراً كما في الواجبات التوصيلية، فإن الغرض والصالح فيها لما كان قائماً بمطلق وجود المتعلق كانت الارادة ايضاً تتبعه قائمة بمطلق وجوده. وهذا بخلاف الأمر فإنه لما كان فعلاً اختيارياً لا يكون تابعاً للغرض القائم بالمتعلق كالارادة ومبادئها، بل تبعيته انما كانت للغرض المترتب على نفسه وهو الداعوية والمحركية، ومن هذه الجهة قلنا باستلزامه في مطلق الواجبات حتى التوصيليات، لتضييق دائرة المأمور به بالحصة المقرونة مع الداعي ولو لا مقيداً بها، كما عرفت.

وحينئذ فتمام الفرق بين العباديات والتوصيليات بعد اشتراكهما في كون المأمور به بالأمر الفعلي هو الحصة الملازمة لداعوية الأمر انما هو بالنسبة الى مرحلة لب الارادة ومبادئها، فإن ما هو الوافي بالمصلحة في العبادات لما كان هو الحصة المقرونة مع الداعي لا مطلقاً كانت الارادة وكذا مبادئها ايضاً غير متعديّة عن تلك الحصة الوافية لا مطلقاً، بخلاف التوصيليات فإن الوافي بالمصلحة فيها كان مطلق وجود العمل فن هذه الجهة كانت الارادة وكذا مبادئها حسب تبعيتها للمصلحة ايضاً متعلقة بمطلق وجوده، ولكن بالنسبة الى مقام فعلية الارادة ومرحلة الأمر كانت العبادات والتوصيليات مشتركين في عدم تعلق الأمر إلا بالحصة الملازمة لداعوية الأمر حسب ما يتناهى من ان غرض الأمر من الأمر انما هو التوصل بأمره الى وجود مرامه واقتضاء هذا الغرض قهراً لتضييق دائرة متعلق الأمر وتخصيصه بالحصة الناشئة عن قبل داعوية امره لا مطلقاً ولو الناشئ عن شهوته، من جهة عدم كون ذلك مقصوداً للأمر في مقام أمره، فتدبر.

فكيف كان فهذا كله بناء على وحدة الأمر وشخصيته، ولقد عرفت في مثله لزوم تجريد متعلق الأوامر كلية عن عنوان نشوه عن داعي الأمر شخصياً ام طبيعياً، من جهة امتناع اخذ ما هو ناشئ عن قبل الأمر في متعلقه بنحو القيدية او الجزئية.

و اما بناء على تعدد الأمر والارادة فلا مانع من أخذ عنوان الدعوة شرطاً او شرطاً في

المأمور به بأن يكون أحد الأمرين متعلقاً بذات العمل و الأمر الآخر في طول الأمر الاول باتيانها بداعى امرها، حيث انه لا يرد عليه حينئذ ما ذكرناه من الاشكال في صورة وحدة الأمر، فاذا يرى المولى بأن الحصّة من الذات الملازمة مع داعى الأمر فيها الغرض و المصلحة، يترشح نحوها الارادة قهراً من قبله، ثم بعد ما يرى ان لداعويته ايضاً دخلاً في الغرض يترشح ارادة اخرى في طول الارادة الأولى نحو هذا الداعى، بل مثل هذا المعنى مما لا يحيص عن الالتزام به في فرض البناء على كون الدعوة قيداً حيث انه لا يمكن تصحيحه الا بالالتزام بتعدد الارادة في مقام اللب.

نعم هنا اشكال آخر بالنسبة الى مقام الأمر من جهة لغوية الامر الثانى، ببيان ان الأمر الاول اما ان يسقط بمجرد الاتيان بذات العبادة ولو مع عدم قصد امثاله - كما هو قضية الأمر الثانى من فرض توصليته - و اما ان لا يسقط بمجرد الموافقة و الاتيان بذات العبادة بدون قصد امثاله، و على التقديرين لا مجال لا عمال المولوية في الأمر الثانى، و ذلك اما على الاول فواضح من جهة انه بعد سقوط الأمر الاول لا يبقى مجال لموافقة الأمر الثانى نظراً الى عدم امكان الاتيان بالدعوة حينئذ مستقلاً لكونها من الكيفيات القائمة بنفس العمل و حينئذ فيلزم من تعلق الأمر بها لغوية الأمر المزبور، و اما على الثانى فكذلك ايضاً و ذلك لان عدم سقوط امره حينئذ ليس الا من جهة عدم حصول غرضه الداعى على الأمر به، و الا ففى ظرف سقوط غرضه يستحيل بقاء امره و عدم سقوطه. و حينئذ نقول: بانه اذا كان الوجه في عدم سقوط الأمر الاول هو عدم سقوط غرضه فلا جرم في مثله يستقل العقل في مقام حكمه بلزوم تحصيل الفراغ بلزوم الاتيان به عن قصد الأمتثال بنحو يحصل معه غرضه، و مع فرض استقلال العقل بذلك في مقام حكمه بالفراغ لا حاجة للمولى الى وسيلة تعدد الأمر في الوصلة الى تحصيل غرضه باعمال جهات المولوية في امره، لان الأمر المولوى انما يتعلق بشئ، لا يكون في البين داع عقلى على تحصيله و الافع وجود داع عقلى في البين لا يبقى مجال لاعمال المولوية، كما هو واضح.

اقول: و لا يخفى عليك ما في هذا الاشكال، اذ نقول، بانه لو تم هذا الاشكال فانما هو على مبنى مرجعية قاعدة الاشتغال في نحو هذه القيود عند الشك في اعتبارها، و الآفناء على مبنى البرائة - كما هو التحقيق على ما يأتى بيانه ان شاء الله تعالى - فلا موقع لهذا الاشكال، و ذلك لانه في فرض استقلال العقل بمرجعية البرائة عند الشك لا يحيص للمولى

من بيان مدخلية قصد الامتثال في غرضه على فرض دخله فيه واقعاً وبيانه انما هو بامره به مستقلاً لكي لا يذهب المكلف ويستريح في بيته وينام متكلاً على حكم عقله بالبرائة و قبح العقاب بلا بيان، و الا فع عدم أمره بذلك لكان قد اخل بما هو مراده و غرضه، و من المعلوم بداهة ان كمال المجال حينئذ لاعمال المولوية بامره، اذ لا نغني من الأمر المولوى الا ما كان رافعاً لموضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لقلب عدم البيان بالبيان، كما هو الشأن ايضاً في الأمر الاول المتعلق بذات العبادة، فكما ان الأمر الاول امر مولوى و رافع لموضوع حكم العقل بالبرائة بلا كلام، كذلك الأمر الثاني المتعلق بقصد الامتثال فهو ايضاً امر مولوى قد أعمل فيه جهة المولوية لرفع موضوع حكم العقل بالبرائة.

نعم بناءً على مبنى مرجعية الاشتغال عند الشك في اعتبار هذه القيود ربما يتوجه الاشكال المزبور، اذ يمكن أن يقال حينئذ بانه بعد حكم العقل و استقلاله بالاشتغال لا يلزم على المولى بيان دخل قصد الامتثال في تحقق غرضه، من جهة إمكان اتكاله حينئذ على قضية حكم العقل بالاشتغال، و معه لا يلزم من عدم بيانه اخلال منه بغرضه كى يجب عليه البيان، هذا.

و لكن يمكن دفع الاشكال المزبور على هذا المسلك ايضاً، اذ نقول حينئذ: بانه على هذا البيان و ان لم يجب على المولى الأمر المولوى بداعى الأمر، من جهة جواز اتكاله على حكم العقل بالاشتغال، الا انه لو أمر بها حينئذ لا يلزم منه اللغو، كيف و ان للمولى حينئذ بيان كل ما له الدخول في تحقق غرضه بالأمر به، و يكفى في فائدته ارتفاع موضوع حكم العقل بالاشتغال، من جهة ان حكم العقل بالإشتغال كحكمه بالبرائة انما هو في ظرف الشك بالواقع و بعد بيان المولى ما له المدخلية في تحقق غرضه واقعاً يرتفع موضوع حكم عقله بالإشتغال كارتفاع موضوع حكمه بالبرائة. نعم لو انحصر فائدة الأمر المولوى باحداث الداعى للمكلف نحو المطلوب لأمكن دعوى لغوية امره مولوياً مع حكم العقل الجزمى بالاحتياط ولكنه ليس كذلك، بل نقول: بان من الفوائد ايضاً اعلام المكلف بما له المدخلية في حصول غرضه واقعاً لكي يرتفع به موضوع حكم عقله بالاحتياط كما هو واضح. و حينئذ فعلى كل حال يكون الأمر المتعلق بداعى الأمر امراً مولوياً لا ارشادياً. نعم انما يتوجه هذا المحذور في مورد علم من الخارج بعبادية المأمور به، فانه في هذا الفرض يصير أمره الثاني لغوياً بمحضاً، ولكن الشأن كله في حصول هذا العلم من الخارج خصوصاً

في الصدر الاول و غفلتهم عن دخل مثل دعوة الامر في عبادية الشيء، فانه في مثله يكون طريق العلم بدخل داعي الأمر هو أمر الشارع دون غيره كما هو واضح، فعلى هذا فلا بأس بدعوى تقيد المأمور به بداعى الأمر بالالتزام بأمرين طوليين: أحدهما متعلق بذات العبادة والاخر في طول الأمر الاول باتيانها بداعى الأمر المتعلق بها كما هو واضح.

ثم ان لنا تقريبا آخر لتصحيح امكان تقيد المأمور به بالقرب الناشى عن دعوة الأمر ولومع وحدة الإنشاء والأمر لا مع تعدد هما كى يرد عليه اشكال الكفاية اخيراً: بانه من المقطوع بانه ليس فى العبادات الأمر واحد، و بيانه انما هو بدعوى أنه فى مقام الأمر يكون ما هو المنشأ بهذا الإنشاء الشخصى فى قوله: صل أو يجب الصلوة، عبارة عن طبيعة الوجوب و الطلب بنحو قابل للسريان فى ضمن فردين من الطلب: أحدهما متعلق بذات العبادة والاخر فى طول الأمر الأول بعنوان داعى الامر، كما نظيره فى مثل قوله عليه السلام «إذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلوة» فإن من المعلوم بدهاء ان المستعمل فيه فى قوله «وجب» ليس هو شخص الوجوب و الطلب بل و انما هو عبارة عن طبيعة الوجوب السارى فى ضمن فردين من الوجوب متعلقين بموضوعين طوليين: أحدهما الوجوب النفسى المتعلق بالصلوة والاخر الوجوب الغيرى المقدمى المتعلق بالطهور.

و نظيره ايضاً فى مسألة حجية الاخبار مع الوساطة، حيث نقول فيها ايضاً: بان الأثر الذى هو مأخوذ فى موضوع وجوب التصديق انما هو عبارة عن طبيعة الأثر بنحو قابل للسريان فى ضمن أفراد متعددة طولية لا أنه عبارة عن شخص الأثر، كيف و أنه على هذا المعنى يبقى الاشكال المعروف فى شمول دليل الحجية للأخبار مع الوساطة على حاله الى ابد الدهر اذ يقال حينئذ فى تقريب ذلك الاشكال: بان شمول الحجية لمثل خبر زرارة الذى ينقل عن محمد بن مسلم عن الصفار عن الامام عليه السلام انما يكون فى ظرف يكون مؤداه الذى هو خبر ابن مسلم ذا اثر شرعى، لان معنى حجيته انما هو عبارة عن وجوب ترتيب اثر المؤدى، و صيرورة مؤداه ذا اثر شرعى انما تكون فى فرض شمول دليل التبعية لخبر ابن مسلم، و الا فعلى عدم شمول دليل التبعية بالأثر لخبر ابن مسلم لا يصير مؤدى خبر زرارة ذا اثر شرعى. و عليه فاذا كان الأثر المفروض عبارة عن نفس وجوب التصديق مثلاً و كان ذلك وجوباً واحداً شخصياً يتوجه الاشكال: بانه كيف يمكن شمول دليل وجوب التصديق لمثل خبر زرارة الذى منشأ صيرورته ذا اثر شرعى من قبل

شمول هذا الوجوب لخبر ابن مسلم؟ ومن المعلوم حينئذ انه لا يجدى في دفع الاشكال حينئذ مجرد اعتبار الموضوع بنحو القضية الطبيعية، اذ نقول: بانه بعد ما كان مثل هذا الفرد من الموضوع مترتباً على هذا الأثر وفي رتبة متأخرة عنه فقهرأ في هذا اللحاظ يرى ضيق في دائرة الطبيعي المزبور بحد موجب لخروج هذا الفرد عنها بنحو يستحيل انطباقه عليه، ومن ذلك تريهم ملجئ في التفصلي عن هذا الاشكال بمصيرهم الى دعوى تنقيح المناط. وهذا بخلافه على ما ذكرنا من أخذ الأثر عبارة عن طبيعة الأثر وطبيعة الوجوب بنحو السريان في ضمن افراد متعددة، اذ عليه لا محالة ينحل ذلك بحسب تعدد الموضوعات الى آثار متعددة وجوبات عديدة متعلقة بموضوعات متعددة طولية بعضها في رتبة متأخرة عن شمول الأثر لموضوع آخر، حيث انه من شمول الأثر لموضوع يتولد موضوع آخر لا أثر آخر وهكذا، وعليه يرتفع اصل الاشكال المزبور من رأسه.

وعلى ذلك نقول: بانه بعد ان كان مناط الاشكال في المقام بعينه هو مناط الاشكال في ذلك المقام، فبعين ذلك التقريب ايضاً نجيب في المقام ونقول: بانه بعد امكان تعدد الارادة بحسب اللب في مقام الأمر ايضاً يمكن ان نجعل ما هو المنشأ بالانشاء طبيعة الطلب والوجوب بنحو قابل للسريان في ضمن فردين من الطلب: متعلق أحدهما بنفس ذات العبادة والآخر في طول الاول باتيانها بداعي امرها. واما توهم عدم تحمل انشاء واحد شخصي إلا لوجوب واحد شخصي فيدفعه مثل قوله عليه السلام: اغتسل للجمعة والجنابة ومس الميت، وقوله عليه السلام: اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة، من جهة وضوح ان ما هو المنشأ في قوله وجب الطهور والصلوة ليس هو شخص الوجوب بل هو طبيعة الوجوب بنحو السريان في ضمن فردين: احدهما الوجوب النفسى المتعلق بالصلوة والآخر الوجوب الغيرى المتعلق بالطهور. وحينئذ فبعد ما امكن ان يكون المنشأ هو طبيعة الوجوب بنحو قابل للانحلال الى وجوبين، كما في قوله: وجب الطهور والصلوة فلا جرم يترتب عليه ارتفاع المحذور المزبور وصحة تقيد المأمور به بالقرب الناشئ عن دعوة الأمر في امر واحد وانشاء فارد. وعليه ايضاً يسلم عمّا اورده المحقق الخراساني «قدس سره» في كفايته من دعوى القطع بانه لا يكون في العبادات الا امر واحد، اذ ذلك انما يرد بناء على القول بالاحتياج الى تعدد الامر في الخارج، والافناء على ما ذكرنا من التعدد بحسب الانحلال فلا يرد هذا المحذور، اذ ما في الخارج حينئذ لا يكون الا انشاء

واحدًا وأمرًا واحدًا، فتدبر.

و كيف كان فبعد ان ظهر لك امكان اخذ القرية قيداً في المأمور به بالبيان الذى ذكرناه، فلنرجع الى اصل المسئلة من ان ظواهر الأوامر هل تقتضى تعين التمديدية او التوصيلية ام لا تقتضى شيئاً منها وانه على الأخير فقتضى الأصول العملية اى شئ منها. فنقول: بعد البناء على امكان تقيد المأمور به ولو بالقرب الناشى عن دعوة امره فضلاً عن التقيد بمطلق القرب كما تقدم بيانه بما لا مزيد عليه اما بالالتزام بتعدد الأمر و الطلب خارجاً او بتعديده انحلالاً، ففي فرض كون الخطاب مسوقاً في مقام البيان لا في مقام الالهام و الاجمال لا مانع من التمسك باطلاق الخطاب و الامر ولو من جهة كشفه عن الارادة لا ثبات توصيلية الواجب و استكشاف قيام المصلحة و الغرض بذات العمل المجرد عن حيث دعوة الأمر. و حينئذ فاذا ورد خطاب من الشارع تعلق بعنوان مثل عنوان الخمس او الجماعة. في الصلاة و شك في توصيلته او تعديته فيؤخذ باطلاق الخطاب في فرض كونه في مقام البيان و يثبت به اطلاق متعلق الارادة و قيام المصلحة بوجوده بقول مطلق ولو مع خلوه عن نشو كونه عن داعى الأمر و الارادة و الا لكان الواجب على المولى اقامة البيان على التقيد.

نعم مثل هذا التقريب لا يجرى بالنسبة الى عنوان المأمور به بما هو كذلك نظراً الى ما تقدم مما من عدم اطلاق فيه حتى في التوصيليات يشمل غير صورة داعوية الأمر اذ عليه نقطع بعدم اطلاق دائرة المأمور به حتى في التوصيليات و تخصيصه بالذات المقرونة بداعى الامر، كما هو واضح. و من ذلك نقول ايضاً: بان التمسك باطلاق الأمر و اطلاق الخطاب في الجهة الاولى انما هو باعتبار جهة كشف الخطاب عن الارادة هو الا فباعتبار نفسه وجهة عليته لحكم العقل بوجوب الاطاعة و الامتثال و انتزاع عناوين الوجوب و اللزوم لا يكاد يكون له اطلاق كى يمكن التمسك به، كما هو واضح، و لكن الذى يسهل الخطب هو كفاية اطلاق الأمر من الجهة الاولى اى جهة كشفه عن الارادة لا ثبات التوصيلية و كشف قيام المصلحة و الغرض بمطلق وجود المتعلق لعدم استلزام تضيق دائرة المأمور به و شموله لغير صورة داعوية الأمر لتضيق دائرة المراد و المصلحة كما في التوصيليات حيث كان دائرة المصلحة و دائرة المراد فيها اوسع من دائرة المأمور به، و حينئذ فلا بأس بالتمسك باطلاق الخطاب من تلك الجهة لا ثبات التوصيلية من دون احتياج الى قضية

الاطلاق المقامى كى يحتاج الى كلفة اثبات كون القيد من القيود المغفول عنها عند عامة الناس، و ان كان ذلك ايضاً تاماً فى نفسه من جهة امكان اثبات كون مثل الدعوة مما يغفل عنها عامة الناس، كما هو الشأن ايضاً فى مثل قصد الوجه والتميز، اذ مجرد ارتكازية داعوية الأمر ومحركيته للاتيان بالمأمور به لا يقتضى ارتكازية دخلها فى مقام المصلحة و مرحلة لب الإرادة حتى لا يلزم من عدم بيانه اخلال بغرضه كما هو واضح.

ثم ان ذلك كله بناءً على ما اخترناه من امكان اخذ داعى الأمر و الإرادة قيماً فى المأمور به بالالتزام بتعدد لب الإرادة، و اما بناءً على القول بعدم امكانه و استحالته ولو من جهة عدم تصور الطبيعى السارى فى الأمر لتوهم عدم تكفل الانشاء الشخصى الا لأمر واحد شخصى، فقد يقال حينئذ بعدم اقتضاء اطلاق الخطابات ولو بموادها شيئاً لأنه فرع امكان التقيد بنفع امتناعه كما هو المفروض لا مجال للتشبيث بها لاثبات التوصلية كما هو واضح. لكن فيه ان مجرد عدم التمكن من اخذه قيماً فى المأمور به لا يمنع عن اطلاقه حتى فى فرض تمكنه من الاتيان بأمر مستقل متصل بالكلام، كيف و ان للمولى حينئذ بيان مثل هذه القيود التى لها الدخول فى تحقق غرضه و مرامه خصوصاً على مبنى مرجعية البرائة العقلية فى مثلها اذ فى مثله يجب على المولى لو فرض دخل القرب فى تحقق غرضه واقعاً - بيانه ولو لا بنحو التقيد بل بأمر آخر متصل بالكلام هو الا لتحقيق الاخلال منه بغرضه. و حينئذ فاذا لم يكن إشكال فى جهة كون الخطابات فى مقام البيان لا بأس بالتمسك باطلاقها لكشف قيام الغرض و المصلحة بمطلق وجود المتعلق ولو لم يكن نشوء عن داع قرين من جهة ما تقدم من تمكن المولى حينئذ من بيان ماله الدخول فى غرضه و مرامه حينئذ ولو بأمر آخر بالقيود المزبور متصلاً بكلامه. و اما توهم لغوية الأمر الثانى حينئذ، فمدفوع بما تقدم بانه كذلك فى فرض العلم بعبادية المأمور به من الخارج لامع الغفلة و الشك فى عباديته و دخل مثله فى تحقق غرضه و مرامه، مع انه لو اغمض عن ذلك يكفيننا حينئذ الاطلاقات المقامية بناءً على كون مثل تلك القيود من القيود المغفول عنها عند عامة الناس، اذ يستكشف بها ايضاً عن عدم دخل داعى القرب فى ما هو مرامه و غرضه، نعم العمدية على ذلك حينئذ هو اثبات هذه الجهة و أن هذا القيد من القيود المغفول عنها عند عامه الناس، و الا فبعد الفراغ عن اثبات هذه الجهة لا اشكال فى اقتضاء اطلاق المقام لعدم دخله فى تحقق غرضه و مرامه، فتدبر. هذا كله فى المقام الاول.

و اما المقام الثاني: فالكلام فيه انما هو فيما اقتضته الأصول العملية من البرائة او الاحتياط فنقول:

اما العقلية منها فقد يقال كما في الكفاية بالاشتغال ولومع القول بالبرائة في الأقل و الأكثر الارتباطيين، نظراً الى رجوع الشك في المقام الى الشك في الخروج عن عهدة امتثال الأمر المتعلق بذات العمل، فإنه بعد احتمال عبادية الأمور به فلا محالة يشك في مدخلية قصد امتثال أمره في حصول الغرض وسقوط الأمر المتعلق به ومعه يشك في الخروج عن العهدة بمجرد الاتيان بذات العمل الغير المقرون بقصد امتثال امره، وحينئذ فلا بد بحكم العقل الجزمى باقتضاء الاشتغال اليقيني بالشئ، للفراغ اليقيني عنه من الاحتياط و تحصيل الجزم بالفراغ، ولا يكون ذلك إلا باتيان العمل عن قصد امتثال امره، دون البرائة لأنها انما تكون في مورد كان الشك في اصل التكليف لا في سقوطه فارغاً عن اصل ثبوته و تنجزه على المكلف، و المقام انما كان من قبيل الثاني حيث كان الشك في سقوط التكليف المتعلق بالعمل و الخروج عن عهدة امتثاله باتيانه بدون قصد امتثال امره، وفي مثله كان المرجع هو الاشتغال دون البرائة كما هو واضح.

اقول: و لا يخفى عليك ان هذا الاشكال بعينه هو الاشكال المعروف في الاقل و الأكثر الارتباطيين، حيث انه او رد هذا الاشكال بعينه هناك على القائل بالبرائة و انحلال العلم الاجمالى بتقريب: ان العلم الاجمالى بوجوب الاقل او الأكثر و ان انحل الى العلم التفصيلي بوجوب الاقل و الشك البدوي في الأكثر و كان الأكثر من تلك الجهة تحت البرائة إلا ان لازم اليقين بوجوب الأقل بحكم العقل هو الخروج عن عهده بتحصي الجزم بالفراغ عنه و تحصيل هذا الجزم بعد احتمال وجوب الأكثر مع فرض ارتباطية الواجب لا يكون الا بالاتيان بالأكثر من جهة انه مع الاقتصار بالأقل حينئذ لا يعلم بالخروج عن عهده نظراً الى احتمال وجوب الأكثر في الواقع و حينئذ فلا بد من الاحتياط باتيان الأكثر مقدمة لتحصيل الجزم بالفراغ عن عهدة التكليف الثابت المعلوم تعلقه بالأقل، و على ذلك فكان هذا الاشكال مشترك الورود بين المقام و بين تلك المسئلة و لا خصيصة له بالمقام حتى يقال باقتضاء الأصل في المقام الاشتغال ولومع القول بالبرائة في الاقل و الأكثر الارتباطيين فلوجبنا حينئذ بان هم العقل بالنسبة الى ما تم عليه البيان هو الجزم بسقوط التكليف و الأمر عنه فلا بد من الاحتياط في المقامين، كما انه لو بنينا

على ان المهم عند العقل هو تحصيل الفراغ عن تبعات الأمر المعلوم المحقق من العقوبة على المخالفة كما هو التحقيق فلازمه هو البرائة العقلية في المقامين .

و بعد ذلك نقول :بأنه و ان كان قد مرّ منّا ما يوضح البرائة في مبحث الاقل و الاكثر الا ان الحواله عليه لما كانت غير خالية عن المحذور، فلا بأس بالتعرّض لدفع الاشكال و ايضاح جريان البرائة في المقامين بنحو الاجمال و الإختصار، فنقول: أنّه بعد الجزم بعدم كون مجرد التكليف بشئ واقعا وفي نفس الأمر مع قطع النظر عن تمامية البيان عليه منشأ لاعتبار اشتغال العهدة بتقل التكليف عند العقل بشهادة موارد الشبهات البدوية الوجوبية و التحريمية، و ان تمام المنشأ لاعتبار ثقل التكليف في العهدة الذي هو عبارة عن حكم العقل بالاشتغال انما هو تمامية البيان على التكليف و وصوله الى المكلف، نقول بانه لا شبهة في ان هم العقل في حكمه بالفراغ في فرض ثبوت الاشتغال بالتكليف انما هو تحصيل الجزم بالخروج عن تبعات التكليف المعلوم من العقوبة على المخالفة، و حينئذ فاذا كان المفروض هو عدم تمامية البيان على التكليف الا بمقدار الاقل نظراً الى فرض انحلال العلم الاجمالي بوجوب الاقل او الأكثر بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل فلا تجرّم هذا المقدّر من الاشتغال لا يقتضى الا الاتيان بذات الاقل ولولا في ضمن الأكثر لانه باتيانها يحصل الجزم بالخروج عن قبة ما يترتب على مخالفته من العقوبة، و اما عدم اتصاف المأتى به و هو الأقل حينئذ بكونه مأموراً به و عدم سقوط أمره في فرض وجوب الأكثر واقعا نظراً الى ارتباطية التكليف فهو لا يقتضى ايضاً اتيانه في ضمن الأكثر اذ ذلك انما يكون كذلك فيما لو كان قضية عدم سقوط أمره و عدم وقوعه مأموراً به من جهة القصور في المأتى به و هو الاقل، و هو ممنوع جداً، بل نقول بان عدم سقوط امره و عدم اتصافه بكونه مأموراً به انما هو من جهة القصور في نفس الأمر و التكليف الضمني المتعلق بالأقل عن الشمول لحال وجوده لا في ضمن الأكثر لا من جهة قصور في طرف الأقل المأتى به، كما هو واضح. و حينئذ فاذا كان الأكثر في نفسه تحت البرائة العقلية لقاعدة قبح العقاب بلا بيان نقول: بأنه لا يقتضى قضية الاشتغال بالاقل ايضاً بحكم العقل الا الاتيان بما هو متعلقه فرائاً عن تبعات ما يترتب من العقوبة على مخالفته و بالاتيان بالأقل يحصل الجزم بالخروج عن العهدة من طرف العقوبة على مخالفة الأمر المعلوم و ان لم يقطع بوقوعه على صفة الوجوب و لا سقوط الأمر عنه واقعا من جهة احتمال وجوب الاكثر

واقعاً، وذلك لما تقدم من أنّ همّ العقل في نحو ذلك إنما هو رفع الشك عن جهة وجود ما هو متصف بالوجوب لا رفع الشك عن جهة الاتصاف ايضاً فتدبر.

و على ذلك فبعين هذا التقريب نجيب عن الاشكال المزبور في المقام ايضاً ونقول بجريان البرائة عن قيد دعوة الأمر عند الشك في التبعية والتوصلية و جواز الاكتفاء في الخروج عن عهدة التكليف بمجرد الاتيان بذات الماموره ولو منفكاً عن قصد دعوة الأمر، و حينئذ فلا فرق في جريان البرائة بين مثل المقام و بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

بل و لئن تأملت ترى امر جريان البرائة في المقام اوضح من جريانها في الاقل والاكثر، اذ دوران الامر في المقام بعد ان كان بين التكليف الواحد او التكليفين المستقلين المتلازمين ثبوتاً و سقوطاً فن الاول يقطع تفصيلاً بتعلق تكليف مستقل بذات الماموره و انما الشك في تعلق تكليف و ارادة اخرى بعنوان دعوة الامر، فن هذه الجهة تحرى البرائة بالنسبة الى التكليف المشكوك من دون علم اجمالى في البين. وهذا بخلافه في الاقل و الأكثر الارتباطيين، اذ فيه لا دوران بين التكليف الواحد او التكليفين المستقلين ولو متلازمين في مقام الثبوت و السقوط، فن هذه الجهة لم يعلم باستقلالية التكليف المعلوم المتعلق بالأقل بل يحتمل فيه الضمنية ايضاً، و في مثله ربما كان المجال للخدشة في جريان البرائة عن الأكثر من جهة توهم عدم انحلال العلم الاجمالى، و ان كان مثل هذه الدعوى ضعيفة ايضاً في نفسها، كما أوضحنا فسادها في محله بما لا مزيد عليه.

و كيف كان فهذا كله حال البرائة العقلية و لقد عرفت جريانها في المقام بلا اشكال فيها.

و اما البرائة النقلية - كحديث الرفع و نحوه - فان بنينا على جريان البرائة عقلاً فلا اشكال في جريان البرائة النقلية ايضاً، و اما لو بنينا على الاشتغال و الاحتياط عقلاً نظراً الى الشبهة المزبورة من لزوم تحصيل القطع بالامتنال و الخروج عن عهدة التكليف المعلوم في جريان البرائة النقلية حينئذ نحو خفاء، و لكن الظاهر هو جريان البرائة النقلية في هذا الفرض ايضاً نظراً الى عدم كون حكم العقل بالاحتياط حينئذ حكماً تنجيزياً كما في موارد العلم الاجمالى حتى ينا فيه الترخيص الشرعى، بل نقول بان حكمه ذلك

كان حكماً تعليقاً بعدم ورود الرخص الشرعى على خلافه، وحينئذ فجريان مثل حديث الرفع يرتفع حكمه بالاحتياط، فتأمل. هذا بناءً على ان يكون مفاده رفع مطلق الآثار التي منها المواخذة او خصوص المواخذة على الترك، اذ نقول بأن رفعها حينئذ انما هو برفع منشئها الذى هو ايجاب الاحتياط في ظرف الشك او بجعل الترخيص على خلاف ما يقتضيه حكم العقل بالاحتياط، اذ لا مانع عنه بعد فرض تعليقه حكم العقل بذلك، كما هو واضح.

نعم لو قيل بكون مفاده هو رفع خصوص الآثار الشرعية ففيه اشكال ينشأ من عدم كون دخل مثل دعوة الأمر في الغرض من الآثار الشرعية المجعولة كالشرطية والجزئية والممانعة حتى يرفع به، فيكون اللازم حينئذ التفصيل بين مثل المقام وبين الأقل والأكثر بدعوى عدم جريانها في المقام وجرانها في تلك المسئلة، نعم بناءً على ما ذكرنا سابقاً من إمكان أخذ دعوة الأمر قيداً في المأمور به ولو بالالتزام بتعدد لب الأرادة ربما لا يفرق في جريانها بين المقام وبين الأقل والأكثر، فتدبر. لكن لا يخفى عليك ان الأستاذ لم يتعرض لحال جريان البرائة الثقليّة في المقام وانما تعرضته لتعرضه دام ظله لها في الدورة السابقة. *

(هـ) قالوا ان التعبدى قد يطلق على ما يعتبر فيه مباشرة المكلف او صدوره عن ارادته او اتيانه في مصداق غير محرم ومقابلته التوصل الذى لا يعتبر فيه شيء من ذلك. وحيث ان المؤلف المقرر لم يتعرض لما افاده استاذة المحقق «قدس سرهما» هيئنا وتعرض له العلامة آية الله الأملى دامت بركاته في تقريره لبحث الاستاذ فلذا نأتى بما افاده تنميًا للفائدة. «المصتح»

قال هنا ما لفظه:

تعميم

هل اطلاق الخطاب يقتضي صدور الفعل من المأمور مباشرة أو يقتضي الاعم من المباشرة والتسبب او لا يقتضي شيئاً من ذلك وايضاً هل يقتضي اطلاقه صدور الفعل عن اختيار او لا يقتضي ذلك وايضاً هل يقتضي اطلاقه كون الفعل المأمور به غير محرم حين صدوره من الفاعل او لا يقتضي ذلك وتوضيح جميع ذلك يتم في ثلاثة مواضع:

الموضع الاول

فالتحقيق يقضي ان اطلاق الخطاب يقتضي صدور الفعل من المكلف مباشرة وعليه لا يكتفي صدور الفعل بالتسبب او الاستنباط به فضلا عن صدوره من غيره بلا تسبب او استنباط و بيان ذلك يتوقف على تمهيد (مقدمة) وهي ان التخيير مطلقاً بين فعلين او افعال لا بد ان يكون بلحاظ الجامع بين الفعلين أو الأفعال الذي يحصل به غرض المكلف فلا محالة تكون خصوصيات الافعال المخير بينها خارجة عن حيز الارادة ومبادئها من المصلحة والحب ونحوهما وعليه يكون كل فعل من الفعلين أو الأفعال المخير بينها مخاطباً ومأموراً به حين عدم الآخر لا مقيداً أو مشروطاً بعلمه ليلزم الدور ولا مطلقاً ليلزم كون الوجوب في كل منها تعيينياً وان شئت فعبّر عن الوجوب المزبور بالارادة الناقصة اعني بها ارادة الفعل في جميع احوال الامكان إلا في حال الاتيان بالفعل المعادل له، وهذا كله فيما لو كان كل من الفعلين او الأفعال مقدوراً للمكلف، واما اذا خرج احدهما عن قدرته وبقي أحدهما مقدوراً له أو كان كذلك حين جعل الحكم فالمشهور انه يصير المقدور منها واجباً تعيينياً لانحصار الخطاب فيه (ولكن التحقيق) يقضي ببقاء ذلك الفعل المقدور على وجوبه التخييري كما كان عليه قبل امتناع عدله- فيما لو كان كل منها مقدوراً حين الخطاب- او كما لو كان كل منها مقدوراً حين الخطاب- فيما لو كان احدهما ممتنعاً حين جعل الحكم - وذلك لان الوجوب عبارة عن الارادة التشريعية التي اظهرها الشارع بما يدل عليها للمكلف ولا ريب في أن الارادة تتبع في مقام تعلقها بالمراد المصلحة القائمة فيه ولا شبهة ايضاً في ان المصلحة الداعية الى ايجابه تخييراً حين القدرة على كلا الفعلين لا تتغير عما هي عليه حين امتناع احدهما واذا كانت لم تتغير عما هي عليه من الخصوصية مقتضية للوجوب التخييري لا يعقل ان يكون مقتضاها حين امتناع احد الفعلين هو الوجوب التعييني اذ هو سنخ آخر من الوجوب لا ينشأ إلا عن مصلحة أخرى تساغحه.

ومما ذكرنا في بيان ملاك الوجوب التخييري يتضح لك السر في بعض الواجبات التوصلية بل التعبدية التي يسقط وجوبها عن المكلف بفعل غيره كتطهير ثوب المكلف بالصلاة والقضاء عن الميت على القول بصحة عمل المتبرع فانه عليه يسقط وجوب القضاء عن الولي كما يسقط وجوب تطهير الثوب عن المكلف بالصلاة وذلك لان ملاك هذا النحو من الوجوب هو حصول الغرض بوجود الفعل في الخارج بلا دخل الخصوصية فاعله فيه غاية الأمر ان المورد اقتضى توجيه الخطاب الى مكلف خاص كما يظهر ذلك

من المثالين المزبورين وعليه يكون فعل غير المكلف كفعله في تحصيل الغرض السداعي الى وجوب ذلك الفعل على المكلف به فكما ان ملاك الوجوب التخيري هو حصول الغرض بكل من فعل المكلف أو أفعاله المقتضى ذلك لتخييره شرعاً أو عقلاً بينها كذلك يكون ملاك الوجوب الذي يسقط عن المكلف بفعل غيره توصلياً كان ام تعديداً كما اشرنا اليه وبما ان فعل غير المكلف خارج عن قدرة المكلف واختياره لا يصح ان يخاطب به بنحو التخيير بين فعله وفعل غيره ولكن لما كان المكلف يعلم ان هذا التكليف يسقط عنه بفعل غيره يخيره العقل بين ان يفعله هو بنفسه وبين ان يتسبب الى فعل غيره فان فعله سقط عن المكلف التكليف وإلا بقي مخاطباً به لان الخطاب بمثل هذا الفعل متوجه الى المكلف في حين عدم فعل غيره ايّه كما هو الشأن في الواجب التخيري حيث علمت ان الخطاب بكل من الفعلين او الافعال متوجه الى المكلف حين عدم الآخر، ومن هذا البيان ظهر ان خطاب المكلف بالفعل الذي يسقط وجوبه عنه بفعل غيره لا يكون مشروطاً بعدم فعل الغير كما توهم بل هو خطاب توجه اليه في حين عدم فعل الغير كما هو شأن الواجب التخيري كما اشرنا اليه، كما ظهر ان الخطاب في مثل هذا الواجب لم يتعلق بالجامع بين فعل المكلف وفعل غيره كما يتعلق به في الواجب التخيري وذلك لخروج فعل الغير عن قدرته واختياره، كما ظهر ايضاً ان الخطاب لم يتعلق به بنحو التخيير بينه وبين التسبب، الى فعل غيره لان الجامع الذي يحصل به الغرض ليس مشتركاً بين فعل المكلف وبين التسبب الى فعل غيره بل بين فعل المكلف وبين نفس فعل الغير كما لا يخفى وانما العقل يرشد المكلف الى ما يسقط به التكليف عنه وهو فعل الغير فيتسبب اليه بما يراه سبباً لصدور الفعل من الغير وبما ذكرنا اتضح لك ما في كلام بعض الاعاظم (قده) في المقام من الوهن كما هو محرر في تقريراته.

(إذا عرفت هذه المقدمة) تعرف ان اطلاق الخطاب يقتضي كون الوجوب مطلقاً في جميع الأحوال وازمان الامكان لا انه قضية حينية اي انه ثابت في حين دون حين وحال دون حال ونتيجة ذلك هو عدم سقوط الوجوب عن المكلف وعدم حصول الغرض بفعل غيره «ان قلت» ان مقتضى اطلاق المادة قيام المصلحة والغرض بها وان صدرت من الغير (ولا يتوهم) تقييده بتقييد اطلاق الهيئة بخصوص الصادر من المأمور لخروج فعل الغير عن قدرته (لان ذلك) بسبب حكم العقل الغير الموجب لانقلاب اطلاقها إلا من جهة الحجية لا في أصل الظهور حتى يسرى الى المادة «قلت» الأمر كما ذكرنا فرضنا التمسك بحكم العقل في اختصاص الهيئة ولكن نحن نعتمد على ظاهر توجيه الخطاب والطلب المقتضى لحصره في فعل المأمور فيمنع عن تمامية اطلاق المادة بحيث يستكشف قيام المصلحة حتى في

ما صدر عن الغير لكي يزاحم مع اطلاق الحياة في مطلوبة فعل المأمور وان صدر من الغير. هذا مقتضى الاطلاق، ومع عدمه فقتضى الأصل العملي هي البرائة عن التكليف بالفعل المزبور حين صدوره من الغير ولو قلنا بالاحتياط في مقام دوران الامر بين التعيين والتخيير وذلك لان منشأ القول بالاحتياط في مقام الدوران المزبور هو وجود العلم الاجمالى باشتغال ذمة المكلف اما بوجوب صلاة الظهر يوم الجمعة مثلاً مطلقاً اي ولو مع صلاة الجمعة واما بوجوب الجمعة في حال ترك الظهر ونتيجة هذا العلم هو الاحتياط بفعل ما يحصل به اليقين بفراغ الذمة من التكليف المعلوم وهي صلاة الظهر وهذا العلم الاجمالى غير موجود في محل الكلام لانه يعلم تفصيلاً بانه مخاطب بهذا الفعل لخروج فعل غيره عن قدرته واختياره فلا يكون عدلاً لفعله في مقام التكليف ليحتمل كونه مكلفاً تخييراً باحد الامرين وبما ان المكلف يعلم انه مخاطب بالفعل المزبور في حال ترك غيره له ويشك بوجوبه عليه في حال اتيان الغير به يصح له الرجوع الى البرائة في مقام الشك المذكور ولا مجال لجريان اصالة الاشتغال بتوهم ان اشتغال الذمة بالتكليف متيقن وانما يشك بسقوطه بفعل الغير والاصل يقتضي عدم كونه مسقطاً وذلك لانه يكون هو بنفسه مجرى لاصالة البرائة فيكون هذا الاصل حاكماً على اصل عدم كون فعل الغير مسقطاً.

«ومن هنا» يظهر لك الجواب عن توهم بعض الاعاظم «قده» في المقام لصحة جريان اصالة الاشتغال في محل الكلام بتقريب ان المكلف يعلم باشتغال ذمته بالتكليف في حال ترك غيره لمتمعلق ذلك التكليف وبعد فعل الغير له يشك بسقوط التكليف عنه وحينئذ يصح جريان اصالة الاشتغال او استصحاب بقاء التكليف بذلك الفعل «وذلك» لما قد بينا ان الشك في المقام يكون في طور التكليف هل هو تام أو ناقص ومعه لا مجال للاستصحاب اذ ما هو مقطوع من الاول هو وجوب الاتيان في ظرف عدم صدور الفعل من غيره واما لزوم الاتيان في ظرف صدوره من الغير فيكون مشكوكاً من الاول فلا تتم فيه اركان الاستصحاب وحينئذ يصح ان يرجع فيه الى البرائة ولا مجال للاشتغال ومن هنا يتضح انه لا مجال لتوهم جريان الاستصحاب في القدر الجامع بين الوجوب التام والناقص لحكومة البرائة عليه كما هو الشأن في جميع موارد الشك في الاقل والاكثر.

الموضع الثاني

في ان اطلاق الخطاب هل يقتضي صدور الفعل عن اختيار او يقتضي ذلك وغاية

ما يمكن ان يقال هو ان التكليف لما كان مشروطا بالقدرة والاختيار عقلا امتنع الاطلاق في كل من الهيئة والمادة اما الهيئة فلان مفادها على الفرض مشروط بالاختيار عقلا واما المادة فلترسية تقييد الهيئة اليها ومعه لم يبق مجال لتوهم الاطلاق فضلا عن صحة التمسك به إلا انه يمكن النظر في ذلك بما اشرنا اليه فيما سبق من انه قد تكون للكلام دلالات وظهورات متعددة فاذا سقط بعضها عن الحجية فلا موجب لسقوط الآخر بل القاعدة تقضي ببقائه على الحجية وما نحن فيه من هذا القبيل فان اطلاق الهيئة ببعض ظهوره وان كان مقيداً عقلا بالاختيار فظهورها في الاطلاق وان سقط عن الحجية للقرينة العقلية إلا ان ظهورها في كون المادة ذات مصلحة ملزمة لا موجب لسقوطه عن الحجية وعليه يكشف اطلاقها عن اطلاق المصلحة القائمة فيها.

(ولكن قد يستشكل) في ذلك بان اطلاق المادة وان كان يقضي بحصول الغرض من الامر وان صدرت من المكلف بلا اختيار ولازم ذلك سقوط التكليف حين صدورهما من المكلف بلا اختيار لحصول الغرض الداعي اليه ولكن ذلك ينافي بمقتضى اطلاق الهيئة إذ بعد تقييد الهيئة بالقدرة ولو بحكم العقل يكون مفادها لزوم الاتيان بالمادة في حال الاختيار ومقتضى اطلاقها لزوم الاتيان بالمادة في حال الاختيار وان صدرت من المكلف في حال بلا اختيار وعليه يقع التهاافت بين اطلاقي الكلام الواحد (ويمكن الجواب) عن ذلك بان الخطاب مع قطع النظر عن تقييده عقلا بمجال الاختيار مطلق بالاضافة الى حالتي الاختيار والاضطرار وبعد تقيده عقلا بمجال الاختيار يسقط ظهوره في الاطلاق المزبور عن الحجية ولكن لا يتعقد للمقيد ظهوره في الاطلاق الاحوال بالاضافة الى الاتيان ببعض افراد غير المقيد كما هو الشأن في التقييد بالمنفصل فان التقييد بالمنفصل لا يوجب إلا سقوط ظهور المطلق في الاطلاق عن الحجية ولا يتعقد معه ظهور للمقيد في التقييد بخلاف التقييد بالمتصل فانه يتعقد معه للمقيد ظهوره في الاطلاق الاحوال بالاضافة الى الاتيان بغير افراده وعدمه وما ان التقييد بمجال الاختيار في المقام انما حصل بدليل منفصل وهو دليل العقل لم يتعقد للمقيد المزبور ظهوره في الاطلاق بالاضافة الى الاتيان بالفرد الاضطراري.

ومن هنا يظهر الجواب عن اشكال آخر وهو ان مدلول الهيئة محصور بصورة الاختيار لان الداعي اليه هو البعث واحداث الداعي في نفس المأمور وذلك يختص بصورة صدور الفعل عن اختيار المأمور فيزاحم حينئذ مقتضى اطلاق المادة بل يمنع عن استفادة الاطلاق في ناحية المادة، وملخص الجواب ان اختصاص الهيئة بما ذكر بحكم العقل الذي هو من التقييد المنفصل فلا ينافي ظهور الهيئة في تحقق مبادي الطلب من الارادة والمصلحة مطلقاً وان قيدت

حجية الهيئة في فعلية الارادة بصورة صدور الفعل عن اختيار وعليه يبق ظهور المادة في الاطلاق بلا معارض فيصح الاخذ به ويكون دليلا على سقوط التكليف حين الاتيان بالفرد الاضطراري.

وهذا ينتزع لك عدم تمامية ما ذهب اليه بعض الاعاظم في المقام حيث افاد ان التكليف لابد ان يتعلق بالفعل الاختياري فلو كان الفعل غير الاختياري مسقطاً له لكان التكليف مشروطاً بقاء وعدم وجود الفعل غير الاختياري وحيث يشك بكونه مسقطاً يشك بكون التكليف مطلقاً او مشروطاً ومقتضى اصالة الاطلاق هو عدم الاشتراط ومع عدم الاطلاق يكون المرجح استصحاب بقاء التكليف هذا حاصل تحقيقه في عمل الكلام ولا يخفى ما فيه، لما عرفت آنفاً من ان الخطاب مطلق بالاضافة الى الفعل الاختياري والاضطراري وتقييده بالدليل المنفصل العقلي لا يوجب الاسقوط ظهوره في الاطلاق عن الحجية ولا ينعدمه للمقيد المزبور ظهور في الاطلاق الاحوال بالاضافة الى الاتيان بالفرد الاضطراري وعدمه ليجعل دليلا على وجوب الاتيان بالفعل الاختياري بعد الاتيان بالفرد الاضطراري، هذا كله فيما لو كان هناك اطلاق، واما اذا لم يكن في المقام اطلاق فالمرجع عندالشك في بقاء التكليف بعد الاتيان بالفرد الاضطراري هي البرائة لرجوع الشك حينئذ الى الشك في الاقل والاكثر الاستقلاليين ولا شبهة في أن المرجع في الشك المزبور هي البرائة ومعه لا مجال للرجوع الى استصحاب التكليف لحكومة اصالة البرائة عليه.

الموضع الثالث

في ان اطلاق الخطاب هل يقتضي كفاية الامتثال بالفرد المحرم اولا يقتضي ذلك والتحقيق يقتضي بالاول مطلقا سواء كان بين متعلق الامر ومتعلق النهي عموم من وجه أم عموم مطلق وسواء قلنا بجواز الاجتماع ام بامتناعه وذلك لان اطلاق الخطاب يكشف عن وجود المصلحة الملزمة في متعلقة مطلقا ولو كان بعض افراده محرمات غاية الامر ان ملاك النهي لغلبته على ملاك الامر يوجب فعلية النهي عن الفرد الذي اجتماعا فيه وتنتفي فعلية الامر وذلك لا يستلزم انتفاء ملاك الامر ومعه يحصل بالفرد المحرم الغرض الداعي الى اصل الخطاب فيسقط بانتفاء الموضوع لا بالامتثال، وعند عدم الاطلاق يكون المرجع حين الشك البرائة كما تقدم في الموضع الثاني، وما ذكرنا في هذا الموضوع يظهر لك ما في كلام بعض الاعاظم من النظر وقد اشرنا اليه فيما سبق فراجع.

الجهة الخامسة

لا يخفى عليك أنّ اطلاق الصيغة يقتضى كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً، من جهة احتياج غيره من الغيرى و التخييرى و الكفائى الى مؤنة زائدة غير مناسبة مع قضية الاطلاق، اذ يحتاج الغيرى الى تقيد وجوبه بتقدير دون تقدير وهو تقدير وجوب أمر آخر، و التخييرى الى بيان أنّه واجب على تقدير عدم الاتيان ببدله فيحتاج الى بيان لفظ «او» مثلاً بقوله: يجب هذا او ذاك ، و الكفائى الى التقيد بصورة عدم اقدام الغير. و هذا بخلافه فى النفسى التعيينى العينى، فانه واجب على كلّ تقدير، فكان هذه القيود كلّها يدفعها قضية اطلاق الصيغة.

الجهة السادسة

اذاورد أمر عقيب الخطر او توهّمه، فهل هو ظاهر فى الوجوب؟ كما لو لم يكن فى البين حظر ولا توهّمه، اولا؟ وعلى الثانى فهل هو ظاهر فى الاستحباب؟ او فى الاباحة؟ كما ينسب الى المشهور، او انه تابع لما قبل النهى لو علق الأمر على زوال علّة النهى؟ او مطلقاً؟ وجوه بل أقوال. و الظاهر أنّ مورد النزاع و محلّ الكلام بينهم انما هو فى مورد كان متعلق الأمر بعينه هو المتعلق للنهى من حيث العموم و الخصوص كما فى قوله: لا تكرم النحويين، او لا تكرم زيداً، وقوله بعد ذلك: اكرم النحويين ، او اكرم زيداً، والآفة اختلاف متعلق الأمر و النهى من جهة العموم و الخصوص كان خارجاً عن موضوع هذا النزاع نظير قوله: لا تكرم النحويين، و قوله: اكرم الكوفيين منهم، فانه فى مثله لا بد من التخصيص او التقيد الكاشف عن عدم تعلق النهى بالخاص من أول الأمر، كما يشهد لذلك بناء العرف فى نحو ذلك بحمل العام و المطلق فيها على الخاص و المقيد.

و حينئذ فبعد أن اتضح مورد النزاع بينهم، نقول: بانه ان بنينا على حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد العقلانى فلا شبهة فى ان لازمه هو الحمل على الوجوب ما لم يكن

في البين قرينة قطعية على الخلاف، حيث ان مجرد وقوعه عقيب الحظر او توهمه لا يمنع عن الحمل على الحقيقة، وأما لوبنينا على حجيتها من باب الظهور التصديقي كما هو التحقيق ففي ذلك لا مجال للحمل على الوجوب، لانه بمحض اقترانه بما تصلح للقرينة ينتفي ظهوره فيما كان ظاهراً فيه، فلا يبقى له ظهور في الوجوب بل ولا في الاستحباب ايضاً بحيث لوقام بعد ذلك دليل على الخلاف يحكم بالمعارضة بينهما، ضرورة انه بعد ارتفاع ظهوره في الوجوب لا مقتضى في تعين ظهوره في غيره من الاستحباب او الاباحة بالمعنى الأخص بل هو يصير حينئذ مجملاً من تلك الجهة غير ظاهر في شيء مما ذكر الآ مع قيام القرينة في البين على ارادة الندب او الاباحة او على حكم ما قبل النهي، والآ فع خلقو المقام عن القرينة لا يكون فيه ظهور لا في الوجوب ولا في الندب ولا في الأباحة بالمعنى الأخص، نعم يستفاد من هذا الأمر عدم الحرج في الفعل و اباحته بالمعنى الاعم الذي هو جامع بين الوجوب و الندب و الاباحة بالمعنى الأخص، و من ذلك يحتاج في تعيين احدى الخصوصيات الى ملاحظة خصوصيات الموارد و قيام القرينة على التعيين. نعم يمكن ان يقال باستفادة الاستحباب في خصوص العبادات نظراً الى اقتضاء الأمر فيها لمحبوبة المتعلق و رجحانه، اذ حينئذ بعد ارتفاع ظهوره في الوجوب من جهة وقوعه عقيب الحظر او توهمه يمكن الحكم باستحبابه نظراً الى قضية ظهوره في محبوبة المتعلق و رجحانه، ففي الحقيقة استفادة الاستحباب حينئذ في العبادات انما هو لمناسبة خصوصية المورد لا من جهة ظهور الأمر في الاستحباب بعد ارتفاع ظهوره في الوجوب، كما هو واضح.

ثم انه مما ذكرنا ظهر لك حال النهي الواقع عقيب الوجوب او توهمه، حيث نقول فيه ايضاً بعدم ظهوره لا في الحرمة ولا في الكراهة.

الجهة السابعة:

هل الصيغة تقتضي المرة او التكرار او لا تقتضي الآ صرف وجود الطبيعي الذي يتحقق باؤل وجوده؟ فيه وجوه واقل: أقوها الأخير كما ستعرف.

وقبل الخوض في المرام ينبغي تعيين المراد من القول بالمرة و التكرار، حيث ان فيها وجوهاً ثلاثة:

الاول: ان يكون المراد من المرة هو الفرد فيقابلها التكرار بمعنى الأفراد.

الثاني: ان يكون المراد منها الوجود الواحد وفي قبالها التكرار بمعنى الوجودات، والفرق بينها هو انه على الاول يكون الفرد بخصوصية الفردية تحت الطلب والأمر بخلافه على الثاني فإنه عليه يكون مطلوبة الفرد بما أنه وجود للطبيعي فتكون خصوصية الفردية خارجة عن دائرة الطلب، وربما يثمر ذلك في مقام الامثال عند الاتيان بالفرد بقصد الخصوصية لا بما انه وجود الطبيعي، حيث انه على الاول يقع الامثال بالخصوصية بخلافه على الثاني، فانه علاوة عن عدم تحقق الامثال بالخصوصية ربما صدق التشريع المحرم ايضاً في قصده الخصوصية نظراً الى ما هو المفروض من خروج الخصوصية عن دائرة الطلب والأمر، كما هو واضح.

الثالث: ان يكون المراد من المرة الدفعة ومن التكرار ما يقابلها وهو الدفعات و الفرق بين ذلك والوجهين المتقدمين واضح، اذ على هذا المعنى ربما يتحقق الامثال بالمتعدد فيما لو اوجد دفعةً افراداً متعددة فانه حينئذ يتحقق الامثال بالمجموع، بخلافه على المرة بمعنى الفرد او الوجود الواحد فإنه عليها يقع الامثال بواحد منها. وحينئذ فهذه محتملات ثلاثة في المراد من المرة والتكرار.

ولكن الاحتمال الأول بعيد غايته عن مصب كلماتهم بقرينة النزاع الآتي في تعلق الأمر بالطبيعة او الفرد، فانه لو كان المراد من المرة في المقام هو الفرد لكان اللازم هو ذكرهم ذلك في طي المقام الآتي: في انه بعد فرض تعلق الأمر بالفرد لا بالطبيعة فهل الأمر يدل على فرد واحد او على افراد متعددة؟ لا جعلهم ذلك بحثاً مستقلاً في قبال البحث الآتي، وحينئذ فنفس تعرضهم لهذا البحث مستقلاً في قبال البحث الآتي قرينة قطعية على عدم ارادتهم من المرة في المقام الفرد والأفراد، كما هو واضح. وحينئذ فيدور الامر بين الوجهين الآخرين، وعند ذلك ربما كان المتعين منها هو الاخير نظراً إلى كونه هو المنساق منها في الذهن عند العرف، ومن ذلك لواتي بالماء مثلاً في ظروف متعددة دفعة واحدة لا يقال: بأنه أتى بالماء مرات او أتى به متكرراً، بل يقال: انه أتى بالماء مرة واحدة. هكذا أفاده الاستاذ. ولكن اقول: بأن عدم صدق التكرار والمرة في المثال انما هو باعتبار اضافته الى الاتيان لا بلحاظ اضافته الى الماتى به وهو الماء، فحيث ان الاتيان لم يكن الا اتياناً واحداً اضيف اليه المرة فقليل: بأنه أتى بالماء مرة واحدة، والآ

فباعتبار اضافتها الى نفس المأثى به و هو الماء ربما يصدق عليه التكرار في المثال المزبور، كما هو واضح.

و كيف كان فهل المراد من المرة على كلا المعنيين بمعنى الدفعة او الوجود هو المرة بنحو بشرط لا عن الزيادة في مرحلة الوجود الخارجى ؟ او المرة بنحو لا بشرط - على معنى وقوع الامثال بواحد من الوجودات وبأول وجود على المرة بمعنى الدفعة وضرورة الزائد لغواً- فيه وجهان: اظهرهما الثانى على ما يستفاد من كلماتهم، فان ظاهرهم انما هو على ضرورة الزائد على المرة (باى معنى فرضناها) لغواً محضاً، في قبال القائل بالتكرار الذى يقول بتحقيق الامثال بالزائد ايضاً لا انه كان غللاً ايضاً بالامثال بالنسبة الى اول وجود، كما هو واضح، هذا بالنسبة الى القول بالمرة. واما القول بالتكرار فيحتمل فيه ايضاً وجهان، فانه على المعنيين من الوجودات او الدفعات تارة يراد تكرار الوجود بنحو الارتباط كما في العام المجموعى، و اخرى يراد تكرره بنحو الاستقلال و السريان على نحو كان كل فرد ووجود مورداً لتكليف مستقل كما نظيره في العام الاستغراقى، والفرق بينهما واضح مثل الفرق بينهما و الطبيعة الصرفة، فانه على الثانى يكون كل فرد و كل وجود مورداً لتكليف مستقل حسب انحلال التكليف المتعلق بالطبيعة و يكون لكل واحد منها امثال مستقل غير مرتبط بامثال الآخر، بخلافه على الاول فانه عليه و ان لو حظ الطبيعى بنحو السريان في ضمن الأفراد الا انه بنحو كان المجموع موضوعاً وحدانياً في مقام تعلق الطلب و الأمر، فمن هذه الجهة لا يكاد تحقق الامثال الآ باتيان الطبيعى خارجاً متكرراً ولا يكاد يكون لا تيان المجموع الآ امثال واحد ولا على مخالفتها الاعقاب واحد، كما هو واضح.

و بعد ما عرفت ذلك فلنرجع الى ما كنا بصددده من المختار في المسئلة، فنقول: قد عرفت في صدر البحث ان المختار من الوجوه الثلاثة هو الوجه الأخير من عدم دلالة الصيغة الا على صرف الطبيعى المتحقق بأول وجود بلا اقتضاؤها للمرة أو التكرار بوجه اصلاً، كيف و ان المادّة فيها حسب وضعها النوعى-على ما تقدم من انحلال اوضاع المشتقات مادة وهيئة-لا تدل الا على صرف الطبيعى، كما هو ذلك ايضاً في ساير الصيغ من المصدر وغيره، اذ حينئذ من انتفاء دلالة المادة فيها على المرة او التكرار يستكشف

انتفائها أيضاً في الصيغة. ولعله إلى ذلك أيضاً نظر الفصول في انكاره دلالة الصيغة على المرة و التكرار بانتفائها في ناحية المصدر المجرد عن اللام و التنوين باجماع من علماء الأدب، فكان تمام نظره في النقض بمثل المصدر المجرد عن اللام و التنوين الى تلك المادة المأخوذة فيه التي هي جهة مشتركة سارية فيه وفي سائر الصيغ من الماضي و المضارع و غيرهما، لا ان نظره الى ان المصدر هو الاصل و المادة لسائر المشتقات كي يتوجه عليه اشكال الكفاية: بان المصدر ليس اصلاً و مادة لسائر المشتقات بل يكون صيغة مثلها وفي قبالتها، فلا يلزم حينئذ من عدم دلالة المصدر المجرد عليها عدم دلالة الصيغة ايضاً عليها. نعم لو قيل بعدم انحلال الوضع في المشتقات الى وضعين: وضع المادة المشتركة في الجميع وضعاً نوعياً و وضع الهيئة في كل واحدة من الصيغ وضعاً شخصياً و انّ الوضع في كل واحدة من الصيغ من قبيل الوضع في الجوامد في كون كل واحد منها مادة و هيئة موضوعاً لمعنى خاص، لا ممكن المجال لما في الكفاية من المناقشة بان عدم دلالة المصدر على المرة و التكرار لا يقتضى عدم دلالة الصيغة عليهما، ولكن الكلام حينئذ في اصل هذا المبنى فانه خلاف ما عليه المحققون في اوضاع المشتقات، اذ بناههم فيها على انحلال الوضع فيها الى وضعين: وضع نوعي للمادة السارية فيها و وضع شخصي لكل واحدة من الهيئات الخاصة، و على ذلك فيتجه الاستدلال لعدم دلالة المبدء في الصيغة على المرة و التكرار بانتفائها في طرف المصدر المجرد عن اللام و التنوين، كما هو واضح.

و حينئذ فبعد ما ظهر من عدم دلالة المادة على احد الأمرين في الصيغة فلا جرم يبقى الكلام فيها في الهيئة و هي أيضاً كما عرفت غير مرة لا تدل الا على طلب ايجاد الطبيعة او النسبة الارسالية الملازمة لطلب الطبيعة فلا يكون فيها ايضاً اقتضاء المرة او التكرار بوجه اصلاً، كما لا يخفى. و اما ما يرى من الاكتفاء بالمرة و الفرد الواحد فانما هو من جهة تحقق صرف الوجود باوّل وجوده و تحقق الامثال بذلك لا من جهة ان الأمر يقتضى المرة كما هو واضح. كما أنّ تحقق الامثال باتيان أفراد عرضية دفعة انما هو من جهة انطباق الطبيعي المأمور به على الجميع كانطباقه في الاول على وجود واحد لا من جهة اقتضاء الأمر للتكرار كما توهم.

و من ذلك البيان ربّما امكن ارجاع القول بالمرة ايضاً الى القول بالطبيعة الذي هو المشهور نظراً الى سقوط الأمر عن الطبيعة و تحقق الامثال بايجاد المأمور به دفعة ولو في

ضمن فرد واحد وعدم المقتضى بعد للامثال باتيان ثانى الوجود وثالثه، كما هو واضح فتدبر.

بقى الكلام فيما استدل به للقول بالتكرار وهى امور:

منها قوله صلى الله عليه وآله وسلم «إذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم» وفيه ما لا يخفى، اذ بعد الغض عما يرد عليه من لزوم تخصيص الاكثر فى مثل الصلاة اليومية و صوم شهر رمضان و سائر الواجبات من الصلوات وغيرها، نقول بانه ينافى فى ذلك ما فى ذيل تلك الرواية من الظهور بل الصراحة فى عدم لزوم التكرار و هو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «و يحك و مايؤمنك أن أقول نعم و الله لو قلت نعم لوجب» الخ (١) فان ما هو المستفاد من هذا الذيل انما هو خلاف ما يقوله القائل بالتكرار كما هو واضح.

ومنها استدلالهم بمثل الصوم و الصلوات اليومية المتكررة فى كل سنة و يوم. وفيه ما لا يخفى حيث ان تكرر الصلاة فى كل يوم و الصوم فى كل سنة انما هو من جهة اقتضاء قضية الشرط لتعدد الوجود عند تكرره حسب اناطة وجوب الصوم بدخول شهر رمضان و اناطة وجوب الصلاة بدخول الوقت و اين ذلك و اقتضاء الأمر للتكرار كما لا يخفى.

ومنها و لعله هو العمدة مقايسة باب الأوامر بباب النواهي التى من المعلوم انها للدوام و الاستمرار، بتقريب: انه كما ان قضية اطلاق الهيئة فى النواهي هو الدوام و الاستمرار بملاحظة اقتضاء اطلاقها لسعة دائرة الطلب و شموله للوجودات العرضية و الطولية و مبغوضية الطبيعة بوجودها السارى فى جميع الافراد. و تحكيمه على قضية اطلاق المادّة فيها فى اقتضائه لكون تمام المبغوض هو صرف وجود الطبيعى المتحقق باؤل وجود ولو من

(١) لم اجد الحديث فى مجاميع اخبارنا و الفاظه على ما اخرجه فى التاج هكذا: «عن ابى هريرة قال: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجّوا فقال رجل: اكل عام يا رسول الله فسكت، حتى قالها ثلاثا، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: لو قلت نعم لوجب و لما استطعتم، ثم قال: ذروني ما تركتكم فانما هلك من قبلكم بكثرة سؤلهم و اختلافهم على انبيائهم، فاذا امرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم و اذا نهيتكم عن شئ فدعوه» رواه مسلم و النسائى و الترمذى «انتهى» التاج، ج ٢ ص ١٠٨، الباب ٢ من كتاب الحج «المصحح».

جهة عليّة الهيئة لتحقيق المادة خارجاً، كذلك في الأوامر أيضاً، حيث أنّه بعين هذا التقريب-أي تقريب اطلاق الهيئة وتحكيمه على اطلاق المادة-يستكشف في الأوامر أيضاً عن أنّ المطلوب فيها هو الطبيعة بوجودها السارى في ضمن جميع الافراد لا صرف وجودها المتحقق بأول وجودها كما هو واضح، وبذلك يثبت المطلوب الذى هو اقتضاء الأمر للتكرار هذا.

ولكن فيه أيضاً ما لا يخفى، اذ نقول: بأن ما افيد وان تم لا ثبات الدوام والاستمرار في باب النواهي الا انه يمنع عن جريان التقريب المزبور في باب الأوامر من جهة وضوح الفرق بين المقامين، وحاصل الفرق بين المقامين-في جريان اطلاق الهيئة وصحة تحكيمه على اطلاق المادة في باب النواهي وعدم جريانها في باب الأوامر-هو ان صحة تحكيم اطلاق الهيئة في باب النواهي واستفادة الدوام والاستمرار منه انما هو من جهة عدم ترتب محذور العسر والحرج في الترك على الدوام والاستمرار، بخلافه في الأوامر فانه فيها يلزم من تحكيم قضية اطلاق الهيئة على اطلاق المادة محذور العسر والحرج الشديد، فمن هذه الجهة ربما يمنع مثل هذا المحذور في باب الاوامر عن جريان اطلاق الهيئة فيها والاخذ بها، ومع عدم جريان الاطلاق فيها لا جرم يبقى اطلاق المادة فيها على حاله سليماً عن المزاحم، ومقتضاه كما عرفت هو كون تمام المطلوب عبارة عن صرف الطبيعى المتحقق بأول وجوده دون الطبيعة السارية، وعليه فلا مجال للتشبّث بمثل هذا البيان أيضاً لاثبات التكرار في الأوامر وان صح ذلك في باب النواهي، كما هو واضح.^١

ثمّ أنّه يبقى الكلام حينئذ في بيان الثمرة بين الأقوال المزبورة فنقول: أما الثمرة بين القول بالطبيعة وبين القول بالمرة بمعنى الفرد او الوجود الواحد فظاهرة فيها لواقى دفعة

(١) اقول ولا يخفى عليك أنّه لا يتم هذا التقريب في باب النواهي أيضاً ويظهر وجهه من جهة تبعية الهيئة نسبياً لإطلاقاً وتقييداً للمادة حسب تقدمها عليها وكيفية قيام المصلحة بها بصرف وجودها أو بوجودها السارى، اذ حينئذ تكون الهيئة تابعة للمادة ومن شئونها، وحينئذ فمع جريان الاطلاق في المادة لا يبقى مجال لجريان الإطلاق في طرف الهيئة حتى يقع بينها التزاحم باعتبار كون قضية إطلاقها حاكماً على إطلاقها، ومعه كيف المجال لدعوى تقديم اطلاق الهيئة على إطلاقها وتحكيمها عليها وان كان الأستاذ دام ظلّه مصرّاً بذلك في مقام ابداء الفرق بين الأوامر والنواهي فتأمل.

واحدة بأفراد متعددة، فإنه على القول بالطبيعة يقع الامتثال بالمجموع ويكون المجموع امتثالاً واحداً، ولكنه لا بمناط الترجيح بلا مرجح بل بمناط انطباق الطبيعي المأمور به على الجميع باعتبار كونها وجوداً لها، وأما على القول بالمرّة فلا يقع الامتثال الا بواحد منها لا بعينه، هذا إذا لم يؤخذ الفرد مقيّداً بعدم الزيادة، والا فلا يقع الامتثال بواحد منها أصلاً، ولكن الذي يسهل الخطب هو عدم ارادة القائل بالمرّة مثل هذا المعنى لما تقدّم بان المراد منها إنما هو المرّة على نحو اللابشرطية وعليه فيقع الامتثال بواحد منها ويصير الزائد لغواً محضاً لا غلاً بأصل الامتثال، هذا اذا اتى المكلف بأفراد متعددة دفعة واحدة. وأما لو أتى بها دفعات فالثمرة أيضاً تظهر من جهة قصد الامتثال بالخصوصية وعدم قصدها فإنه على القول بالطبيعة يقع قصده ذلك تشريعاً محرماً بخلافه على المرّة بمعنى الفرد فإنه حينئذ لا بد من قصد الخصوصية ويقع الامتثال به ايضاً. نعم على تفسير المرّة بالوجود الواحد من الطبيعة لا ثمرة في هذا الفرض بينها وبين الطبيعة بل تختص الثمرة بينها بالفرض الأول وهو صورة الا تيان بأفراد متعددة دفعة واحدة. هذا كله بناء على تفسير المرّة بالفرد او الوجود الواحد، وامابناء على تفسيرها بالدفعة كما استظهرناه فلا ثمرة بينها وبين القول بالطبيعة، ومن ذلك أرجعنا القول بالمرّة أيضاً إلى القول بالطبيعة هذا كله في الثمرة بين القول بالمرّة وبين القول بالطبيعة.

وأما الثمرة بين الطبيعة وبين القول بالتكرار فعلى تفسيره بالافراد والوجودات فتظهر أيضاً في صورة الا تيان بالطبيعة في ضمن فرد واحد فإنه على القول بالطبيعة يتحقق الامتثال ويسقط الامر والتكليف من جهة انطباق الطبيعي على المأتى به بخلافه على القول بالتكرار اذ عليه كان التكليف بعد على حاله فيجب الا تيان ثانياً وثالثاً وهكذا، بل وتظهر الثمرة ايضاً عند الا تيان بأفراد متعددة دفعة، اذ على القول بالطبيعة من جهة انطباق الطبيعي على الجميع يكون المجموع امتثالاً واحداً دونه على القول بالتكرار فإنه عليه يكون تلك امتثالات متعددة كما في صورة ايجاد الطبيعة ثانياً وثالثاً ورابعاً. هذا على التكرار بمعنى الوجودات، وأما على التكرار بمعنى الدفعات فتظهر عند الايجاد ثانياً وثالثاً حيث انه على التكرار يقع الامتثال بثنائي الوجود وثالث الوجود ايضاً بخلافه على الطبيعة فإنه عليه يكون ثنائي الوجود من الامتثال عقيب الامتثال، كما يأتي الكلام فيه في مبحث الاجزاء انشاء الله تعالى.

و اما الثمرة بين القول بالمرّة وبين القول بالتكرار فواضحة غير محتاجة الى البيان .
 بقى شئء و هو انه على التكرار هل يعتبر تعدد الوجود مطلقاً حتى في الأمور القابلة
 للدوام و الاستمرار كالقيام و القعود و نحوهما فيجب في تكرار القيام انه داهم ثم قيام آخر
 كى يتحقق التعدد؟ او ان اعتبار تعدد الوجود انما هو في الأمور الآتية غير القابلة للدوام و
 الاستمرار كالضرب مثلاً و الافنى الأمور القابلة للاستمرار يكفى في تكرارها استمرارها
 بنحو لا يتخلل فصل في البين بان يقصد بها في كل آن امتثال الامر المتعلق بالطبيعة بلا
 احتياج الى تخلل فصل في البين؟ فيه وجهان: مقتضى ظاهر العنوان هو الاول من لزوم
 تكرّر الوجود في صدق التكرار و تحقّقه حتّى في مثل القيام و القعود الذى يتصور فيه
 القرار و الاستمرار، لكن مقتضى استدلالهم بباب النواهى هو الثانى و هو عدم اعتبار
 تكرار الوجود، كما هو ذلك في باب النواهى حيث كان المطلوب فيها هو الدوام و
 الاستمرار. و عليه ربما تظهر الثمرة ايضاً بين القول بالتكرار و بين القول بالطبيعة في صورة
 استمرار القيام من جهة وحدة الامتثال على القول بالطبيعة و تعدّده على القول بالتكرار
 فيما لو قصد كون القيام في كل آن امتثالاً للأمر به كما هو الشأن ايضاً في باب النواهى فيما
 لو ترك شرب الخمر قاصداً كونه في كل آن امتثالاً لقوله: لا تشرب الخمر فيكون هذا
 القيام الشخصى المستمر حينئذ امتثالات متعدّدة للامر بالقيام، وهكذا الأمور التدريجية
 كالحركة و التكلم و القراءة فان حالها حال الأمور القابلة للدوام و الاستمرار، فبناءً على
 القول بالطبيعة يكون مجموع الحركة و التكلم و القراءة من اولها الى آخرها وجوداً واحداً
 للطبيعة ما لم يتخلل فصل في البين فيحتاج في كونه ثانياً الوجود الى طر و فصل في البين
 بان يتحرك ثم يسكن ثم يتحرك، وهكذا في التكلم و القراءة فاما دام كان مشغولاً بالتكلم
 و القراءة كان ذلك يعدّ وجوداً واحداً للقراءة و لا يتحقق ثانياً الوجود الا بتخلل سكون في
 البين بنحو يعدّ الكلام الثانى وجوداً آخر. و اما على التكرار على النحو المزبور يتحقق
 التكرار و تعدد الامتثال بقصده القراءة في كل آن امتثالاً للأمر بها. نعم لو كان الأمر
 متعلقاً لا بعنوان القراءة بقول مطلق بل بعنوان قراءة الحمد مثلاً ففى ذلك يكون تحقق
 الطبيعة بمجرد الفراغ عن الحمد ولو لم يقطع قرائته بل اتصل قرائته بقراءة حمد آخر و حينئذ
 فيكون الحمد الثانى الذى اشتغل به بدون تخلل فصل و سكون من ثانى الوجود للطبيعة و
 يكون من باب الامتثال عقيب الامتثال كما هو واضح.

الجهة الثامنة:

هل الصيغة تقتضى الفور أو التراخى أو لا تقتضى شيئاً منها الا طلب إيجاد الطبيعة الجامعة بين الفور والتراخى؟ فيه وجوه واقل: أقوها الأخير، نظراً الى عدم اقتضاء وضع المادة وكذا الهيئة لشيء من ذلك، اما المادة فلما عرفت من عدم دلالتها الا على صرف الطبيعى، و اما الهيئة فلعدم دلالتها ايضاً الا على طلب الطبيعة المجامع مع الفور والتراخى، بل ومع الشك ايضاً ربما كان قضية اطلاق المادة هو سقوط الغرض وتحقيق الامتثال بالاستعجال الملازم لزمان الحال والتأخير الملازم لزمان الاستقبال بل كان امر التمسك بقضية اطلاق المادة في المقام اهن من المقام السابق نظراً الى سلامته عن المزاحمة مع اطلاق الهيئة كما هناك وذلك لعدم اقتضاء لاطلاق الهيئة للاستعجال والفورية في المقام كى يقع بينهما المزاحمة كما هو واضح، وحينئذ فقتضى اطلاق المادة هو تحقيق الامتثال باتيان الطبيعة وإيجادها بنحو الاستعجال او التراخى.

نعم لو اغمض عمّا ذكرنا لا يتوجه على القول بالفور بعدم مأخوذية الزمان في المشتقات، وذلك من جهة وضوح ان نظر القائل بمطلوبية الفور انما هو الى مجرد الاستعجال والمسارة في إيجاد المأمور به المنطبق في الزمانيات على أول الازمنة بعد الأمر بلا مدخلة للزمان فيه بنحو القيدية أصلاً، كما ان نظر القائل بالتراخى انما هو الى ما يقابل ذلك، ومعه لا يتوجه عليه الاشكال المزبور كما هو واضح.

وكيف كان فاستدل للفور بأمور:

منها: ما قيل في وجه ابطال الواجب المعلق من استحالة انفكاك الارادة عن المراد وذلك بتقريب: ان الارادة التشريعية انما هي كالارادة التكوينية بلا فرق بينها الا من جهة الاقتضاء والعلية حيث كانت الارادة التكوينية علّة لتحقيق المراد في الخارج وكانت الارادة التشريعية مقتضية له، و حينئذ فكما ان الارادة التكوينية لا يمكن تخلفها عن المراد في الخارج ولو آنأ ما كذلك الارادة التشريعية حيث ان مقتضاها ايضاً لزوم اتصال حركة العبد بأمر المولى وطلبه من جهة ان حركة العبد في الارادات التشريعية بمنزلة حركة المريد في الارادة التكوينية ولا نغنى من الفور القضية اتصال حركة المأمور نحو

المأمور به متصلاً بطلب الأمر. وفيه ان قضية الأمر بشئ وليست الا البعث نحوه بالاجاد فاذا كان المتعلق هو الطبيعي الجامع بين الفرد الحالى و الفرد الاستقبالى فلا جرم لا يقتضى الأمر به ايضاً الا ايجاد تلك الطبيعة بما انها جامعة بين الفرد الحالى والاستقبالى، وما ذكر من امتناع تخلف الارادة ولو التشريعية عن المراد متصلاً بها كلام شعري و سيأتى بطلانه ايضاً فى مبحث المعلق والمشروط بما لا مزيد عليه ان شاء الله تعالى.

وهنا قوله سبحانه: «و سارعوا الى مغفرة من ربكم» بتقريب الدلالة فيه على وجوب الاستباق و المسارعة نحو المأمور به بالاجاد على ما هو قضية ظهور الأمر فى الوجوب. وفيه ايضاً انه بعد الغض عما يرد عليه من لزوم تخصيص الأكثر لخروج المندوبات طراً و خروج كثير من الواجبات ايضاً كالصلاة اليومية ونحوها، نقول: بانه انما يتم ذلك لولا قضية الارتكاز العقلى بحسن المسارعة والاستباق الى ايجاد المأمور به والا فع هذا الارتكاز لا جرم يكون الأمر بالمسارعة ارشاداً محضاً ومعه لا مجال لجعله دليلاً على وجوب الفور و المسارعة، كما لا يخفى.

بقى الكلام فى انه على هذا القول من وجوب المبادرة والاستعجال، هل الواجب هو الاتيان بالمأمور به فوراً ففوراً بحيث لو لم يأت المكلف بالمأمور به فى الآن الاول بعد الأمر يجب عليه الاتيان به فى الآن الثانى ولا يجوز التراخى؟ ام لا بل يجوز له التراخى فى الآن الثانى كما لو لم يجب عليه الفور فى الآن الأول؟ او ان قضية ذلك هو سقوط التكليف عن المأمور به فى الآن الثانى رأساً عند الأخلال بالفور فى الآن الأول ولو من جهة كونه من قبيل وحدة المطلوب؟ فيه وجوه: أظهرها أولها، كما هو قضية استدلالهم بأية المسارعة و الاستباق حيث ان من المعلوم ان الآية انما هو فى مقام بيان المسارعة الى الخيرات فوراً ففوراً، بل ذلك ايضاً مما تقتضيه قضية استدلالهم بذلك البرهان العقلى المزبور اذ مقتضاه ايضاً هو لزوم الاتيان بالمأمور به فوراً ففوراً، كما هو واضح.

وأما الاحتمال الأخير و هو احتمال سقوط التكليف فى ثانى الحال عن المأمور به لو لم يأت المكلف به فى الآن الاول فهو أبعد الوجوه و لا يساعد عليه استدلالهم بل ولا كلماتهم ايضاً، اذ لا يستفاد من كلماتهم تقيد المأمور به بالفور والاستعجال كى يلزمه سقوط التكليف فى ثانى الحال، و حينئذ فيكون هذا الاحتمال ممّا يقطع بعدم ارادته القائل بالفور، و معه يدور الأمر بين الوجهين الاولين و عند ذلك قد عرفت تعين الوجه

الأول منها دون الثاني، كما هو واضح.

و أمّا القول بالتراخي فاستدل عليه أيضاً بتحقيق الامتثال مع التراخي الملازم لزمان الاستقبال. ولكنه كما ترى بانه لا يقتضى مجرد ذلك كون الصيغة و الأمر للتراخي، و ذلك لا مكان ان يكون ذلك من جهة ان المأمور به هو الطبيعة الجامعة بين الفرد الحالى و الفرد المستقبلى، و لذلك أيضاً ترى تحقق الامتثال باتيانه فى الآن الأول بعد الامر و الطلب، نعم لو فرض عدم تحقق الامتثال الا بايجاد المأمور به فى الآن الثانى و الثالث كان للاستدلال المزبور كمال مجال، ولكنه لا يكون كذلك قطعاً بل و لا يدعيه أيضاً القائل بالتراخي، لأنّ أقصى ما يدعيه انما هو جواز التراخي و عدم وجوب الفور فيقابل القائل بالفور، و اما وجوبه فلا.

و أمّا ما يظهر من السيّد «قدس سره» فى استدلاله بان الصيغة قد استعملت تارة فى الفور و اخرى فى التراخي و الأصل فى الاستعمال الحقيقة، فانما هو على حسب ما هو ديدنه من ارجاع المشتركات المعنوية الى الاشتراك اللفظى بالاصل الذى كان عنده من كون الاستعمال علامة الحقيقة و ان كان قد شاع الجواب عنه أيضاً باعمية الاستعمال من الحقيقة، مع ان كلامه «قدس سره» انما هو فى بيان ردّ القائل بالفور بانه كما استعمل الصيغة فى الفور استعملت أيضاً فى التراخي فلا تكون الصيغة حينئذٍ لخصوص الفور. و عليه فلا ثمرة بين القول بالطبيعة و بين القول بالتراخي، اذ بعد عدم التزامهم بوجوب التراخي ينطبق هذا القول على القول بالطبيعة بل هو هو بعينه، و من ذلك أيضاً يمكن المنع عن تثليث الأقوال فى هذه المسألة و أنّه لا يكون فيها الا قولان: قول بالفور و قول بالطبيعة فتدبر، هذا.

و لكن اقول: بأنّ ما ذكرنا من عدم وجوب الفور انما هو بالنسبة الى دلالة الصيغة و الاّ فقد يجب الفور مع قيام القرينة عليه، و من ذلك ما لو قام قرينة قطعية على عدم تمكنه من الاتيان بالواجب فى ثانى الحال و ثالثه ان لم يأت به فى الآن الأول بعد الأمر فانه حينئذٍ يجب بحكم العقل المبادرة الى الاتيان بالواجب فى الآن الاول بحيث لو لم يأت به ففات منه الواجب لعدم تمكنه منه فيما بعد يستحقّ عليه العقوبة، بل و لعل الأمر كذلك مع الظن بالفوت إذا كان اطمينانياً، كما فى الازمنة التى كثر فيها الأمراض من نحو الطاعون و الوباء و نحوهما اعادنا الله منها ان شاء الله تعالى، فانه فى نحو ذلك أيضاً ربما

كان يحكم العقل ايضاً بوجود المبادرة و الاستعجال باتيان الواجب في اول وقته و اول
ازمنة تمكنه منه. و اما مع الظن غيرالاطميناني او الشك فالظاهر هو جواز التأخير
للاستصحاب فتدبر. هذا كله فيما يتعلق بمسئلة الفور و التراخي، ولكن الاستاذ دام ظله
لم يتعرض لهذا الفرع الاخير فافهم.

المبحث الثالث: في الأجزاء

قد وقع الخلاف والكلام بين الأصحاب في اقتضاء الأتيان بالمأمور به على وجهه للأجزاء وعدمه. وقبل الخوض في المرام، ينبغي تمهيد مقدمة لبيان عناوين الألفاظ الواقعة في حيز البحث.

فنعول: أنّ من العناوين الواقعة في حيز موضوع البحث كلمة «على وجهه» و الظاهر أنّ المراد منها - كما قرّبه في الكفاية - هو النهج الذي ينبغي أن يؤتى بالمأمور به على ذلك النهج شرعاً وعقلاً كقصد الامتثال مثلاً، لا الأتيان بالمأمور به على وجه وجوبه أو استحبابه و كونه متميّزاً عن غيره كما يدعيه القائل بوجوب قصد الوجه والتميز - كما يشهد لذلك تعرضهم طراً لهذا البحث بهذه العناوين المزبورة مع ذهاب كثير منهم بل أكثرهم على عدم اعتبار قصد الوجه والتميز في المأمور به لا شرعاً ولا عقلاً - ولا الكيفية الخاصة المعتمدة في المأمور به شرعاً مثل عنوان الظهيرة والعصرية ونحوهما من العناوين الخاصة التي بها صار المأمور به متعلقاً للأمر والطلب، كيف وانه مضافاً إلى بعد ذلك في نفسه يلزمه لغوية القيد المزبور إذ عليه كان في ذكر المأمور به غنى وكفاية عن ذكر كلمة «على وجهه» نظراً إلى عدم خلو المأمور به عن مثل هذه الكيفيات فيكون القيد المزبور حينئذ توضيحياً محضاً. وحينئذ فيتعين ما ذكرناه من كون المراد منها النهج الذي ينبغي أن يؤتى بالمأمور به على ذلك النهج شرعاً وعقلاً كقصد التقرب والامتثال، و عليه يكون القيد المزبور احترازياً لا توضيحياً، لكن ذلك أيضاً بناءً على تجريد متعلق الأمر في العبادات عن قصد التقرب وجعله من الكيفيات المعتمدة في المأمور به عقلاً لا شرعاً كما هو مسلك

الكفاية، و الآ فبناءً على القول باعتباره في المأمور به شرعاً يكون توضيحياً محضاً، كما انه كذلك ايضاً بناءً على جعل المأمور به عبارة عن الحصة الملازمة مع قصد التقرب الناشئ عن دعوة الأمر بنحو القضية الحينية لا التقييدية بالتقريب الذي ذكرناه في مبحث التعبدى و التوصلى من عدم انفكاك المأمور به بما هو مأمور به عن قصد دعوة الامر حتى في التوصليات، اذ عليه ايضاً يكون كلمة «على وجهه» لمحض التوضيح، لانه بعد عدم اتصاف الذات غير المقرونة بقصد التقرب بكونها مأموراً بها يكون في ذكر كلمة المأمور به غنى و كفاية عن ذكر كلمة «على وجهه» كما هو واضح.

و من العناوين كلمة «الاجزاء» و الظاهر ان المراد منه انما هو معناه اللغوى اعنى الكفاية كما في الكفاية و ان اختلف ما يكفى عنه من حيث سقوط التعبد به ثانياً تارة، و سقوط القضاء اخرى فالمراد منه انما هو كفاية الاتيان بالمأمور به على وجهه في عدم التعبد باتياناه ثانياً في الوقت او في خارجه، كان قضية عدم التعبد به بنحو العزيمة او بنحو الرخصة.

و من العناوين كلمة «الاقتضاء» و الظاهر ان المراد منها ايضاً هو الاقتضاء بنحو العلية و التأثير بحسب مقام الثبوت لا الاقتضاء بنحو الكشف و الدلالة بحسب مقام الاثبات، و من ذلك ايضاً نسب الاجزاء في عنوان البحث الى الاتيان دون مدلول الصيغة. نعم في الاجزاء بالنسبة الى المأمور به بالأمر الاضطرارى و الظاهرى يمكن ان يقال: بان الاقتضاء فيها هو الاقتضاء بنحو الكشف و الدلالة، نظراً الى رجوع جهة البحث حينئذ الى مدلول الصيغة من جهة الدلالة على وفاء المأتى به الاضطرارى بمصلحة المأمور به الاختيارى.

و على كل حال فلا يرتبط هذا البحث بالبحث المتقدم من دلالة الصيغة على المرة او التكرار كما توهم بخيال ان القول بعدم الاجزاء هو عين القول بالتكرار في المسئلة السابقة كعينية القول بالاجزاء مع القول بالمرة، إذ نقول: بان البحث في المسئلة المتقدمة انما هو في تعيين ما هو المأمور به بانه هل هو مجرد الطبيعة؟ او المرة بمعنى الفرد او الدفعة؟ او التكرار بمعنى الوجودات او الدفعات؟ بخلافه في المقام فان البحث فيه انما هو في ذاك المأمور به المتعين هناك بان الاتيان به على وجهه يجزى عن التعبد به ثانياً ام لا و معه لا يرتبط احدى المسئلتين بالآخرى كما هو واضح، خصوصاً اذا جعلنا الاقتضاء في المقام بمعنى العلية و التأثير لسقوط الأمر ثبوتاً اذ عليه يكون الفرق بين المقامين اوضح، نظراً الى رجوع

البحث في تلك المسألة الى دلالة الصيغة على المرة او التكرار، ورجوعه في المقام الى اقتضاء الاتيان بالمأمور به ثبوتاً لسقوط الأمر.

ومما ذكرنا ظهر ايضاً جهة الفرق بين هذه المسئلة وبين مسئلة تبعية القضاء للأداء وعدم ارتباط احديهما بالأخرى، كما توهم ايضاً بخيال أن التبعية بعينها عبارة عن القول بعدم الاجزاء كعينية القول بالاجزاء مع القول بكونه بامر جديد، وتوضيح الفرق هو ان البحث في تلك المسئلة انما هو في مورد عدم الاتيان بالمأمور به على وجهه اما لعدم الاتيان به رأساً او الاتيان به على غير وجهه المعتبر فيه شرعاً، بخلاف المقام فان البحث فيه انما هو في مورد الاتيان بالمأمور به على وجهه، فهما متقابلان حينئذ كما هو واضح.

و اذ تمهدت هذه الجهة فلنرجع الى ما هو المهم والمقصود فنقول: ان الكلام في الاجزاء وعدمه يقع تارة في اجزاء الاتيان بالمأمور به الواقعي الاختياري عن الاتيان به ثانياً وكذا الاتيان بالمأمور به الاضطراري والمأمور به بالأمر الظاهري عن مثله، واخرى في اجزاء الاتيان بالمأمور به الاضطراري عن المأمور به الاختياري في عدم التعبد به بعد رفع الاضطرار، وثالثة في اجزاء الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري عن المأمور به بالأمر الواقعي في سقوط التعبد به بعد انكشاف الخلاف، فهنا مقامات ثلاثة وينبغي اشباع الكلام في كل واحد من المقامات المزبورة، فنقول:

اما المقام الاول فيقع الكلام فيه في اجزاء الاتيان بالمأمور به الواقعي الاختياري عن التعبد به ثانياً، فنقول لا ينبغي الاشكال في ان الاتيان بالمأمور به الواقعي بجميع ما اعتبر فيه شرعاً وعقلاً كان موجباً لسقوط الأمر عن الطبيعة المأمور بها ومجزيّاً عن التعبد به ثانياً من جهة انه بمجرد الاتيان بالطبيعي في الخارج في فرض مطلوبة صرف الوجود لا الوجود الساري يتحقق الامثال وينطبق عليه عنوان الاطاعة ومعه يسقط الأمر والتكليف عنه لا محالة ولا يبقى مقتضى للاتيان به ثانياً بوجه اصلاً، كما لا يخفى. هذا اذا كان قضية الاتيان بالمأمور به في الخارج علة تامة لحصول الغرض الداعي على الأمر به ولقد عرفت ان الاجزاء في مثله عقلي محض لاستقلال العقل حينئذ بسقوط الغرض وسقوط الأمر بسقوطه بمجرد الموافقة ويجاد المأمور به، واما لو لم يكن مجرد الاتيان بالمأمور به علة تامة لحصول الغرض وتحققه بل كان لاختيار المولى ايضاً دخل في حصول غرضه كما نظيره في العرفيات في مثل أمر المولى عبده باتيان الماء واحضاره عنده لأجل الغرض

الذى هو رفع عطشه بشره اياه حيث انه في مثل هذا الفرض لا يكون مجرد الاثيان بالماء و احضاره عند المولى علة لحصول غرضه الذى هو رفع عطشه بل كان لاختيار المولى و ارادته اياه للشرب ايضا دخل في تحققه لكونه هو الجزء الاخير من العلة لحصول غرضه الذى هو رفع عطشه، ففي مثله حيثما كان الارادة المتعلقة بإيجاد الماء بحسب اللب ارادة غيرية و تكون الارادة النفسية لها هى المتعلقة بحيث رفع العطش، فلا جرم يبتنى جواز الاثيان بالمأمور به ثانياً و عدم جوازه على القولين في باب مقدمة الواجب: بان الواجب هل هو مطلق المقدمة و لو لم توصل او ان الواجب هو خصوص الموصلة منها؟ فعلى القول بوجوب مطلق المقدمة يكون حال هذا الفرض حال الفرض السابق من علية الاثيان بالمأمور به لسقوط الأمر و حصول الغرض، فكما انه في ذلك الفرض باثيان المأمور به يسقط الأمر و التكليف و لا يجب على المكلف بل لا يجوز عليه الاثيان به ثانياً بعنوان امتثال الأمر بالطبيعة، كذلك في هذا الفرض فباثيان المأمور به في هذا الفرض ايضاً يسقط الأمر به فلا يجوز له الاثيان به ثانياً بعنوان امتثال الأمر الاول فضلاً عن وجوبه. و اما على القول بوجوب خصوص المقدمة الموصلة لا مطلقها فلازمه هو جواز الاثيان بالمأمور به ثانياً بعنوان امتثال الأمر بالطبيعة مع عدم اختيار المولى إياه، اذ مادام عدم اختيار المولى للمأتى به الاول حيثما كان الغرض الداعى على الأمر بعد بحاله كان الأمر بالاجاد و الاثيان ايضاً على حاله من الفعلية، غايته ان ليس له الفاعلية و المحركة بعد الاثيان بالمأمور به اولاً بملاحظة صلاحية المأتى به للوفاء بالغرض لا انه يسقط رأساً بمجرد الاثيان بالمأمور به، و نتيجة ذلك التفكير بين فعلية الأمر و فاعليته هو جواز الاثيان بالمأمور به ثانياً مادام بقاء المأتى به الاول على صلاحيته للوفاء بغرض المولى و وجوب الاثيان به في فرض خروجه عن القابلية المسطورة. كما في المثال من فرض اراقة الماء المأتى به لغرض الشرب قبل اختيار المولى إياه - اذ حينئذ ربما يجب على العبد و المأمور مع علمه بذلك الاثيان بفرد آخر من الطبيعى المأمور به كما لا يخفى، و نتيجة ذلك في فرض تعدد الاثيان بالمأمور به هو وقوع الامتثال بخصوص ما اختاره المولى منها لا بهما معاً و صيرورة الفرد الآخر غير المختار لغواً محضاً لا انه يتحقق به الامتثال ايضاً كى يكون قضية الاثيان بالمأمور به متعدداً من باب الامتثال عقيب الامتثال، فعلى ذلك فما وقع في كلماتهم من التعبير عن المأتى به ثانياً بكونه من الامتثال بعد الامتثال لا يخلو عن تسامح واضح كما هو واضح، لانه على كل

تقدير لا يكاد يكون قضية الا تيان بثانى الوجود حقيقة من باب الامتثال بعد الامتثال .
ثم ان ما ذكرناه من التشقيق بين كون الاتيان بالمأمور به تارة علة لحصول الغرض و
اخرى مقتضياً لذلك على معنى مدخلية اختيار المولى اياه فى تحقق غرضه انما هو بحسب
مقام الثبوت . واما بحسب مقام الاثبات فربما امكن دعوى ظهور الأدلة فى علية الاتيان
بالمأمور به لحصول الغرض وسقوط الأمر نظراً الى تحقق الإمتثال محض إيجاد المأمور به فى
الخارج ، و عليه فلا مجال للاتيان بالمأمور به ثانياً بعنوان اطاعة الأمر الاول الا اذا قام
دليل بالخصوص على جوازه ومشروعيته ، كما فى باب اعادة من صلى فرادى جماعة حيث
ورد الأمر فيه بالخصوص على اعادة الصلاة جماعة معللاً فيه « بان الله يختار احبها »
فيستكشف منه حينئذ عدم كون مجرد الاتيان بالمأمور به علة لحصول الغرض بل و ان
لاختيار المولى ايضاً دخلاً فى حصول غرضه ، كما نظيره فى مثال الأمر بالماء لاجل غرض رفع
العطش ، اللهم الا ان يقال بان الأمر باعادة من صلى منفرداً جماعة انما هو لاجل تحصيل
المصلحة القائمة بخصوصية الجماعة حيث انه لما كان لا يمكن استيفاء تلك المصلحة الا باعادة
الصلاة امر جديداً استحباباً باعادة اصل الصلاة على الكيفية الخاصة ، و عليه فلا مجال
لاستكشاف عدم علية مجرد الاتيان بالمأمور به لحصول الغرض الداعى على الأمر به و
مدخلية اختيار المولى ايضاً فى ذلك ، ولكن مثل هذا المعنى ينفيه قضية التعليل الوارد فى
الخبر « بان الله سبحانه يختار احبها اليه » فان مقتضى التعليل المزبور هو مدخلية اختيار المولى
ايضاً فى حصول غرضه و مرامه . و لازمه وقوع الامتثال بخصوص ما اختاره المولى واحبه
منها و صيرورة الآخر لغواً محضاً فتدبر .

و على ذلك ايضاً يمكن ان يحمل عليه كلام الجبائى من مصيره الى عدم الاجزاء ،
و ذلك بارجاع كلامه الى عدم الاجزاء بالمعنى الذى ذكرناه امكاناً ، نظراً الى احتمال
عدم كون المأتى به علة تامة لحصول الغرض وسقوط الأمر بشهادة التعليل الوارد فى الأمر
باعادة من صلى فرادى جماعة ، و على كل حال فهذا كله فيما يتعلق بالمقام الاول .

و أمّا المقام الثانى فيقع البحث فيه فى اجزاء المأتى به الاضطرارى عن المأمور به
الواقعى الاختيارى ، على معنى عدم وجوب الاعادة بعد طرو الاختيار فى الوقت و عدم
وجوب القضاء فى خارج الوقت ، فى قبال عدم اجزائه و لزوم الاتيان بالمأمور به
الاختيارى بعد طرو الاختيار اعادة فى الوقت و قضاء فى خارجه ، فنقول :

ان الکلام فی هذا المقام تارة ینکون بالنسبة الی الاعادة فی الوقت فیما لو طرء الاختیار قبل انقضاء الوقت و احرى بالنسبة الی القضاء فی خارج الوقت.

اما الاول فتفتیح الکلام فیہ یمتاج الی بیان ما یمکن أن ینقع علیہ الفعل الاضطرابی ثبوتاً اولاً ثم فی تعین ما وقع علیہ اثباتاً، فنقول: اما الاول فالأمر فیہ کما افاده فی الکفاية: من ان الفعل الاضطرابی تارة ینکون وافیاً بتمام مراتب المصلحة الی تكون فی الفعل الاختیاری و احرى لا ینکون كذلك بل ینقی مقدار من المصلحة و الغرض، و علی الثانی فتارة ینکون المقدار الباقی مما یمکن استیفائه و احرى لا یمکن استیفائه مع استیفاء مرتبة منها بالفعل الاضطرابی، و علی الاول من فرض قابلية المقدار الباقی للاستیفاء فتارة ینکون مما ینجب استیفائه باعتبار کونه لازم التحصیل فی نفسه و احرى لا ینجب استیفائه بل ینستحب. فهذه الشقوق المتصورة فیما یمکن ان ینقع علیہ الفعل الاضطرابی.

و ربما یمتلف هذه الشقوق بحسب اللوازم من حیث الاجزاء و عدمه، فان من لوازم الشق الاول الاجزاء و عدم وجوب الاعادة نظراً الی سقوط الأمر حینئذ بسقوط الغرض الداعی علیہ و لو مع کون الاضطراب ناشئاً عن سوء اختیار المكلف فان لازم وفائه بتمام الغرض و المصلحة هو قیام الغرض بالجامع بین الفعل الاختیاری و الاضطرابی کما فی الواجب الخیر غایته ان ظرف احد الفردین هو ظرف عدم التمكن من الفرد الآخر، و لازم ذلك هو الاجزاء و عدم وجوب الاعادة عقلاً بملاحظة سقوط الأمر بسقوط اصل الغرض و المصلحة: و اما جواز البدار فی هذا الغرض و لو مع القطع بطرو الاختیار بعد ساعة فینبئ علی ان الاضطراب الموضوع لهذا الحكم هو مطلق الاضطراب او هو الاضطراب الباقی الی آخر الوقت فعلى الاول ینجزله البدار و باتیانہ للفعل الاضطرابی یسقط الأمر و التکلیف و لا ینجب علیہ الاتیان بالفعل الاختیاری بعد رفع الاضطراب و علی الثانی لا ینجزله البدار لعدم الموضوع حینئذ للفعل الاضطرابی.

کما ان من لوازم الشق الثانی ایضاً الاجزاء و عدم وجوب الاعادة بلحاظ عدم التمكن حینئذ من استیفاء المقدار الباقی من المصلحة مع استیفاء مرتبة منها بالفعل الاضطرابی، نعم فی هذا الغرض ربما ینلزم عدم جواز البدار مع العلم بطرو الاختیار فیما بعد، من جهة ما ینلزمه حینئذ من تفویت مقدار من المصلحة الملزمة بلا وجه یقتضیه، نعم

مع العلم ببقاء الاضطراب او الاطمينان بذلك يجوز له البدار باتيان الفعل الاضطرابى بل وكذلك ايضاً مع الشك فى ذلك للاستصحاب اى استصحاب اضطرابه الى آخر الوقت فاذا انكشف الخلاف و ارتفع اضطرابه قبل خروج الوقت يجزى به ما اتى به من الفعل الاضطرابى، لكن ذلك ايضاً مبنى على ان يكون موضوع الحكم هو مطلق الاضطراب لا الاضطراب الباقي الى آخر الوقت والآ فلا مجال للاجزاء، كما هو واضح.

و اما الشق الثانى فن لوازمه هو عدم الاجزاء و جواز البدار بلا كلام و الوجه فيه واضح بعد ملاحظة بقاء مقدار من المصلحة الملزمة الممكنة الاستيفاء.

و اما على الشق الرابع فن لوازمه ايضاً هو الاجزاء و عدم وجوب الاعادة كما فى الشق الاول و الثالث، نعم يستحب حينئذ الاعادة تحصيلاً لذلك المقدار الباقي من المصلحة غير الملزمة الممكنة الاستيفاء، و اما جواز البدار فى هذا القسم و عدم جوازه فيبتنى على التفصيل: من ان الموضوع هو مطلق الاضطراب او هو الاضطراب الباقي الى آخر الوقت.

و اما تنقيح هذه الجهة فيحتاج الى المراجعة الى كيفية السنة ادلة الاضطراب من عمومات نفي الحرج و ادلة الاضطراب و قاعدة الميسور و نحوها، و فى مثله امكن دعوى ان المستفاد من نحو تلك العمومات التى مصبتها الاضطراب الى الطبيعة هو خصوص الاضطراب الباقي الى آخر الوقت نظراً الى قضية ظهورها فى الاضطراب الى الطبيعة على الاطلاق، اذ حينئذ لا يكاد تحقق الاضطراب الى الطبيعة كك الآ بعدم التمكن من شىء، من الافراد التدريجية للمأمور به الاختيارى، و هذا لا يكون الا فى صورة بقاء الاضطراب الى آخر الوقت و الا ففى فرض طرأ عليه الاختيار قبل خروج الوقت بمقدار يمكنه الاتيان بالمأمور به الاختيارى لا يكاد يصدق الاضطراب الى الطبيعة على الاطلاق كما هو واضح. و على ذلك ربما يسقط النزاع المزبور فى الاجزاء و عدمه بالنسبة الى الاعادة كما لا يخفى.

نعم بالنسبة الى مثل ادلة التيمم كقوله سبحانه «اذقتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم» الى قوله سبحانه: «فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً» (١) امكن استفادة ان الموضوع هو مطلق الاضطراب لا الاضطراب الى الطبيعة الى آخر الوقت نظراً الى دعوى

ظهورها بقرينة صدر الآية و هو قوله: «اذا اقمتم الى الصلاة فاغسلوا الخ» فى كفاية مجرد عدم القدرة على الطهارة المائية فى اول الوقت وعند القيام الى الصلاة فى مشروعية الطهارة الترابية و جواز الدخول معها فى الصلاة، كما ربما يؤيد ذلك ايضاً ملاحظة الصدر الاول فى زمن النبى صلى الله عليه وآله من تفكيكهم بين الصلوات و اتيان كل صلاة فى وقت فضيلتها و عدم تاخيرها الى ما بعد وقت فضلها، حيث انه يستفاد من ذلك حينئذ ان الاضطراب الموسوع للطهارة الترابية هو مطلق الاضطراب لا الاضطراب الباقي الى آخر الوقت. و مثل ذلك ايضاً الأدلة الآمرة بالتقية بايجاد العبادات على وفق مذهبهم بالحضور فى جماعاتهم و الصلاة معهم و الوضوء على كيفية وضوئهم، حيث انه يستفاد من تلك الادلة ايضاً كفاية مجرد الابتلاء بهم ولو فى جزء من الوقت فى جواز الاتيان بالمأمور به تقية و على وفق مذهبهم من دون احتياج الى بقاء الابتلاء بهم الى آخر الوقت خصوصاً بعد ملاحظة ما هو الغالب من عدم ابتلاء الانسان بهؤلاء الفسقة الفجرة (خذلهم الله تعالى) فى تمام اوقات الصلوات من اول وقتها الى آخره، اذ حينئذ من الأمر بايجاد العبادة تقية يستفاد ان الاضطراب الموضوع لهذا الحكم هو مطلق الاضطراب و عليه فى مثله ربما كان كمال المجال للبحث فى اجزاء الماتى به الاضطرابى عن الاعادة بالنسبة الى المأمور به الاختيارى.

و حينئذ فلا بد فى الاجزاء بالنسبة الى الاعادة من لحاظ الموارد و دليل الاضطراب الجارى فيها بانه من قبيل ادلة التيمم و ادلة التقية؟ او من قبيل عمومات نفي الحرج و عمومات الاضطراب من نحو حديث الرفع و غيره؟ فى الاول يكون المجال للبحث عن اجزاء الماتى به الاضطرابى عن الاعادة فى الوقت، بخلافه فى الثانى فانه عليه لا مجال للبحث عن اجزاء الفعل الاضطرابى الا بالنسبة الى القضاء فى خارج الوقت كما هو واضح.

و على كل حال فهذا كله فيما يمكن ان يقع عليه الفعل الاضطرابى ثبوتاً من الوفاء بتمام مصلحة الفعل الاختيارى، او الوفاء ببعضها مع كون البعض الباقي ممكن التحصيل فى نفسه ولو بفعل آخر فى الوقت او فى خارجه و ذلك ايضاً بنحو اللزوم او الاستحباب، او غير ممكن التحصيل.

واما تعيين ما وقع عليه الفعل الاضطرابى من الوجوه المزبورة فيحتاج الى المراجعة

الى ادلة الاضطراب وملاحظة كيفية السنتها.

وقبل الخوض في هذه الجهة ينبغي بيان ما يقتضيه الأصل في المسألة عند الشك في وفاء الفعل الاضطرابي بتمام مصلحة الفعل الاختياري وعدم وفائه بتمامه وعند الشك في مفوتية المآتي به الاضطرابي لمصلحة الفعل الاختياري وعدم مفوتيته في فرض احراز عدم وفائه الا ببعض مراتب مصلحة الفعل الاختياري فنقول:

اما لو كان الشك من الجهة الثانية فلا ينبغي الاشكال في ان المرجع فيه هو حكم العقل بعدم الاجزاء ووجوب الاحتياط كما هو الشأن في جميع الموارد الراجعة الى الشك في القدرة على الامثال وتحصيل الغرض، حيث انه بالفرض قد علم بقاء مقدار من المصلحة الملزمة من جهة عدم وفاء الفعل الاضطرابي بتمام مراتب مصلحة الفعل الاختياري، واما الشك في القدرة على استيفاء تلك المرتبة من المصلحة باعتبار الشك في مفوتية المآتي به الاضطرابي لتلك المرتبة الباقية ولو من جهة مضادته معها وفي مثله يكون المرجع هو الاحتياط عقلاً لا غير، كما هو واضح.

واما لو كان الشك من الجهة الاولى بان كان الشك في وفاء المآتي به الاضطرابي بتمام مصلحة الفعل الاختياري او عدم وفائه الا ببعض مراتب مصلحته، فالمرجع فيه ايضاً هو الاحتياط، لاندراج حينئذ في باب التعيين والتخير باعتبار رجوع الشك حينئذ الى قيام تلك المرتبة من المصلحة المحتملة للبقاء بخصوص الفعل الاختياري او بالجامع بين الفعل الاختياري و الاضطرابي، كي يكون لازمه عدم وفاء الفعل الاضطرابي بتمام مصلحة الفعل الاختياري على الاول وفائه به على الثاني، فيندرج حينئذ في تلك المسئلة ويكون من صغريات ذلك الباب وفي مثله لا بد من الاحتياط بناء على ماهو التحقيق في تلك المسئلة من مرجعية الاحتياط فيها دون البرائة.

نعم لو اغض عن ذلك لا بد من البرائة في مثل هذا الفرض ولا ينتهي المجال الى اثبات عدم الاجزاء ووجوب الاعادة ببعض الاستصحابات كاستصحاب بقاء المصلحة واستصحاب بقاء التكليف بالفعل الاختياري واستصحاب عدم مسقطية المآتي به الاضطرابي للتكليف بالفعل الاختياري ونحوها، اذ نقول:

اما الاول-وهو اصاله بقاء المصلحة فلما فيه من عدم اقتضائه لاثبات التكليف بالفعل الاختياري بعد ارتفاع الاضطراب الا على المثبت باعتبار عدم كون ترتب الوجوب

و التكليف على بقاء المصلحة الا عقلياً محضاً لا شرعياً من جهة انه من لوازم بقاء المصلحة و الغرض على حاله و حينئذ فالاستصحاب المزبور لا يكاد يجدى شيئاً حيث لا يكون المستصحب بنفسه اثرأ شرعياً بل و لا موضوعاً ايضاً لأثر شرعى ، و اما نفس هذا الوجوب فهو و ان كان اثرأ شرعياً الا أنه لا يكون ترتيبه على بقاء المصلحة شرعياً كما هو واضح.

و اما اصاله بقاء الاشتغال بالتكليف الاختيارى فهو ايضاً غير جارية من جهة القطع بانتقاض الحالة السابقة حال طرو الاضطراب و القطع بارتفاع التكليف الاختيارى عند الاضطراب، و حينئذ فبعد ارتفاع الاضطراب كان الشك فى اصل التكليف بالفعل الاختيارى.

و من ذلك البيان ظهر ايضاً حال اصاله عدم مسقطية الفعل الاضطرابى اذ ذلك ايضاً بما لا مجال لتوهمه بعد فرض القطع بارتفاع التكليف الاختيارى حال الاضطراب، و من ذلك البيان ظهر فساد مقايضة المقام بباب المآليات فيما يثبت اشتغال الذمة بعين مخصوص و لم يتمكن من ادائها فدفع ما هو بدل عنها ثم تمكن من اداء تلك العين حيث تجرى فيها اصاله عدم المسقطية و يحكم بوجوب اداء تلك العين، اذ نقول: بان جريان اصاله عدم المسقطية فى المثال انما هو باعتبار ثبوت الاشتغال بالمبدل حين اداء البدل و هذا المعنى لا يتحقق فى مثل المقام المفروض ارتفاع التكليف الاختيارى حال طرو الاضطراب فتدبر.

و اما الاستصحاب التعليق و هو اصاله وجوب الفعل الاختيارى على فرض طرو الاختيار-بتقريب: انه قبل الاتيان بالصلاة مع الطهارة الترابية مثلاً يقطع بانه لو طراً الاختيار لوجب عليه الاتيان بالصلاة مع الطهارة المائية و بعد الاتيان بها مع الطهارة الترابية يشك فى ذلك و الأصل يقتضى بقاءه، و حينئذ فبعد زوال الاضطراب يحكم بمقتضى الاستصحاب المزبور بوجوب الاعادة-ففيه ايضاً ما لا يخفى، اذ نقول: بانه من المعلوم اجمالاً حينئذ عدم جريان هذا الاستصحاب اما من جهة عدم الموضوع له و اما لعدم كون البقاء مستنداً الى حيث الاختيار، فانه على تقدير وفاء الفعل الاضطرابى بتمام مصلحة الفعل الاختيارى يقطع بسقوط الوجوب و التكليف فلا موضوع حينئذ للاستصحاب المزبور، و على تقدير عدم وفائه بتمام مصلحته لا يكون الوجوب المزبور

بقائه مستنداً الى حيث الاختيار بل واما هو مستند الى ذاته باعتبار اقتضاء تلك المرتبة من المصلحة الملزمة الباقية، وفي مثله حيثما شك في بقائه من جهة الشك في وفاء الفعل الاضطرارى بتمام المصلحة او ببعضها لا مجال لاثبات الوجوب بمقتضى الاستصحاب المزبور.

و حينئذ فلو اغمض عما ذكرناه من اندراج المسئلة عند الشك في صغريات مسئلة التعيين و التخيير الجارى فيها الاحتياط لا محيص في المسئلة الا من البرائة باعتبار رجوع الشك حينئذ بعد الاتيان بالفعل الاضطرارى في اصل فوت مصلحة الفعل الاختيارى و في اصل التكليف به، و حينئذ فكان العمدة في تقريب عدم الاجزاء بمقتضى الاصول عند الشك هو ما ذكرنا من الاندراج في مسئلة التعيين و التخيير بالتقريب الذى قربناه فتدبر.

هذا كله بالنسبة الى الاعادة في الوقت ولقد عرفت بان مقتضى الأصل في ذلك عند الشك في كلا الفرضين هو عدم الاجزاء ووجوب الاعادة.

واما بالنسبة الى القضاء في خارج الوقت في فرض بقاء الاضطرار الى آخر الوقت فان كان الشك في اصل وفاء الفعل الاضطرارى بتمام مصلحة الفعل الاختيارى وعدم وفائه الا ببعض مراتب مصلحته فمقتضى الاصل فيه ايضاً كما تقدم بالنسبة الى الاعادة من جهة رجوع الشك حينئذ ايضاً الى قيام تلك المرتبة من المصلحة الملزمة المشكوك وفاء الفعل الاضطرارى بها بالجامع بين الفعل الاختيارى و الاضطرارى في الوقت او بخصوص الفرد الاختيارى ولو في خارج الوقت فيندرج في مسئلة التعيين و التخيير والمختار فيها هو الاحتياط، كما عرفت.

واما ان كان الشك في قابلية المقدار الباق من المصلحة للاستيفاء في خارج الوقت مع القطع بعدم وفاء الفعل الاضطرارى الا ببعض مراتب مصلحة الفعل الاختيارى، فان احتمل ان يكون تلك المرتبة من المصلحة الباقية لخصوصية وقوع الفرد الاختيارى في الوقت ولو لخصوصية في نفس الوقت تقتضيه، فلا اشكال في ان مقتضى الاصل حينئذ هو البرائة عن القضاء باعتبار رجوع الشك حينئذ في اصل وجود المصلحة في خارج الوقت كى يترتب عليه وجوب التدارك بالقضاء، من غير فرق في ذلك بين القول: بان القضاء بالأمر الاول و انه من باب تعدد المطلوب، او القول: بكونه بامر جديد اما بمنأى الجبران او

بمناط آخر غیر ذلك او بمناط اقتضاء فوت المصلحة فی الوقت لحدوث مصلحة ملزمة فی خارج الوقت او غیر ذلك ، و اما ان لم یحتمل ذلك بل احرز ولو من جهة قضیة الاطلاق ان تلك المرتبة من المصلحة غیر المستوفاة مترتبة علی الجامع بین الفعل الاختیاری فی الوقت و خارجه بحيث كان الشك محضاً فی القدرة علی استيفائها من جهة الشك فی مفوتیة الفعل الاضطرابی لها، ففی هذا الفرض لابد من الاحتیاط بمناط قاعدة الشك فی القدرة من دون فرق ایضاً بین القول بتبعية القضاء للاداء او القول بكونه بامر جدید.

ثم ان ذلك ایضاً مع قطع النظر عن ادلة القضاء بان ینع شمولها لصورة فوت بعض المصلحة فی الوقت اما لانصرافها إلى صورة فوت التمام من رأس كما لعله هو التحقیق ایضاً او لا اقل من كون فرض فوت التمام هو القدر المتیقن منها فی مقام التخاطب و الا فع فرض اطلاق تلك الادلة حتی لصورة فوت بعض المصلحة ایضاً فلا ینتهی الأمر الی تلك الاصول من جهة وجود دلیل اجتہادی حیث قد علی عدم الاجزاء و وجوب القضاء بمحض فوت المصلحة فی الوقت ولو ببعض مراتبها. و اما توهم عدم تكفل ادلة القضاء لاثبات قابلیة المحل للوجود فع الشك فی القابلیة المزبورة حیث لا مجال للتمسك بادلة القضاء لاثبات الوجوب الفعلی، فدفوع بان شأن ادلة القضاء دائماً انما هو رفع الشك عن هذه الجهة و اثبات قابلیة المحل للوجود ففی كل مورد امر فیه بالقضاء لا محالة من نفس الأمر به یستكشف قابلیة المحل للتحقق كما هو واضح. و حیث قد فالعمدة فی الاشكال علیها انما هو الاشكال علیها من الجهة الاولى: من منع اطلاقها لصورة فوت بعض المصلحة و انصرافها الی صورة فوت التمام او مانعیة ذلك عن الأخذ باطلاقها باعتبار كون فرض فوت التمام هو القدر المتیقن منها فی مقام التخاطب، و علیه فینتهی الأمر عند الشك الی الاصول العلمیة العقلیة و لقد عرفت بان مقتضاها عند القطع بفوت بعض المصلحة والشك فی القدرة علی استيفائها هو البرائة فی فرض و الاحتیاط فی فرض آخر فتدبر.

و کیف كان فهذا كله فیا یمكن أن یقع علیه الفعل الاضطرابی ثبوتاً من الوفاء بتمام الغرض او بعضه و كون البعض الباقي ممكن الاستیفاء أو غیر ممكن الاستیفاء.

و أما تعین ما وقع علیه الفعل الاضطرابی إثباتاً فیحْتَاجُ إستفادته الی ملاحظة کیفیة الادلة المتكفلة للفعل الاضطرابی، من نحو قوله: التراب احد الطهورین یكفیك عشر سنین، و قوله علیه السلام: رب الصعید رب الماء. و نحو اوامر التقیة المتكفلة لاثبات

الاتيان بالمأمور به على وفق مذهبهم تقية، ونحو قاعدة اليسور، وعمومات ادلة الحرج و الاضطرار من نحو قوله سبحانه: ما جعل الله عليكم في الدين من حرج، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: كل شئ اضطر اليه ابن آدم فقد احله الله، وحديث الرفع من قوله صلى الله عليه وآله «وما اضطرّوا اليه» ونحو ذلك من الادلة والعمومات فنقول:

أما الأدلة الواردة في التيمم عند عدم التمكن من استعمال الماء في الوضوء و الغسل، من نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: التراب احد الطهورين فلا شبهة في ظهوره في نفسه في قيام المصلحة بالجامع بين الطهارة المائية و الترابية نظراً الى ظهوره في فردية التيمم حقيقة اوجعلاً و تنزيلاً لما هو الطهور المأمور به في مثل قوله: لا صلاة الا بطهور فان لازم فرديته للطهور حينئذ هو وفائه بجميع ما يفي به الطهارة المائية من المصلحة، ولازمه هو الاجزاء عقلاً و عدم وجوب الاعادة في الوقت ولا القضاء في خارج الوقت، كما أن لازمه ايضاً هو جواز البدار و جواز تفويت الفرد الاختيارى باراقة الماء عمداً ولو بعد دخول الوقت و جعل نفسه غير واجد للماء كما نظيره في مثل الحاضر و المسافر.

نعم ربّما يعارض هذا الظهور ظهور قوله سبحانه: «اذ اقمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الخ» فان ظاهره هو كون الطهارة المائية بخصوصيتها دخیلاً في المطلوب لا بما أنّها مصداق لجامع الطهور و ان ما هو الشرط هو الجامع بين الطهارة المائية و الطهارة الترابية كى يكون الأمر بالخصوصية في حال وجدان الماء ارشاداً الى حصر مصداق الجامع في هذا الحال بهذا المصداق، ضرورة ان ذلك كله خلاف ما يقتضيه ظاهر الأمر بالخصوصية، و حينئذ فاذا كان كذلك يلزمه لا محالة ايضاً قيام المصلحة بالخصوصية لا بالجامع بين الفردين، و إلا فيستحيل تعلق الارادة و الطلب بالخصوصية مع فرض قيام المصلحة بالجامع. و على هذا فيتحقق التنافي بين هذا الظهور و بين ظهور مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم: التراب أحد الطهورين، بناءً على ما قربناه من ظهوره ولو بالاطلاق في فردية التيمم لما هو الطهور المأمور به في الصلاة و وفائه بجميع ما يني به الطهارة المائية من المصلحة، و في مثله لا بد من تقديم ظهور قوله سبحانه من الأمر بالغسل على ظهور دليل التيمم لمكان اقوائية ظهوره من ظهوره لكونه ظهوراً وضعياً و هذا ظهور اطلاق ناش من مقدمات الحكمة، و حينئذ فيرفع اليد عن حجية ظهور دليل التيمم في حيث وفائه بتمام المصلحة بدليل الأمر بالغسل، لاعن اصل ظهوره كما قد يتوهم بان

الظهور الاطلاقى منوط و متعلق بعدم ورود البيان على خلافه و الظهور الوضعى صالح للبيانىة و للقرينة عليه و بمجرد تحقق الظهور الوضعى يرتفع اصل ظهوره الاطلاقى، اذ قد مرّ منا مكرراً بطلان هذا التوهم بتقريب: ان عدم البيان الذى هو من جملة مقدمات الاطلاق انما هو عدم البيان متصلأ بالكلام الذى يقع به التخاطب لا عدم البيان على الاطلاق ولو الى آخر الدهر، و حينئذ فاذا لم يقم التشكك فى كلامه الذى اوقع به التخاطب قرينة متصلة به - كما فى المقام - فلا جرم يستقر الظهور الاطلاقى لكلامه ومع استقرار هذا الظهور يتحقق التنافى و التعارض لا محالة بينه و بين ما ينا فيه فى كلام آخر منفصل عنه و معه لا بد فى تقديم احد هما على الآخر من لحاظ اقوائية احد الظهورين على الآخر و نتيجة ذلك هو الأخذ بما هو الأقوى منها فى مقام الحجية و رفع اليد عن حجية ظهور الآخر لاعن اصل ظهوره - كما فى المقام - حسب ما قررناه من لزوم رفع اليد عن حجية ظهور قوله: «التراب احد الظهورين» فى قيام المصلحة بالجامع و وفاء التيمم بجميع ما يبنى به الطهارة المائية من المصلحة.

ثم ان هذا كله بالنسبة الى حيث ظهور دليل التيمم ببدلوله المطابقى فى قيام المصلحة بالجامع، و اما بالنسبة الى حيث ظهوره ببدلوله الالتزامى فى الاجزاء و عدم وجوب الاعادة و القضاء بعد ارتفاع الاضطراب و التمكن من استعمال الماء فيؤخذ بظهوره ذلك نظراً الى عدم ظهور دليل وجوب الوضوء على خلاف ظهوره يقتضى عدم الاجزاء و وجوب الاعادة، و ذلك من جهة سكوته من جهة قابلية المقدار الباقي من المصلحة للاستيفاء و عدمه، و حينئذ فيكون ظهور دليل التيمم فى الاجزاء و نفي الاعادة ببدلوله الالتزامى على حاله سليماً من المعارض فيجب الأخذ حينئذ بظهوره ذلك و نتيجة ذلك حينئذ بعد هذا الجمع هو الحكم بالاجزاء و عدم وجوب الاعادة و القضاء و لكن بمنأى المفوتية للمصلحة القائمة بالخصوصية، لا بمنأى الوفاء بجميع ما يبنى به الطهارة المائية من المصلحة. و من ذلك ايضا يترتب عليه حرمة التفويت بمقتضى قضية الأمر بالخصوصية، فلا يجوز عليه حينئذ اراقة الماء عند دخول الوقت و جعل نفسه غير واجد للماء باراقته و ان كان لو فعل ذلك يجزى ما أتى به من التيمم عن الطهارة المائية و لا يجب عليه اعادة الصلاة بعد ارتفاع الاضطراب و وجدان الماء، كما يشهد عليه ايضا اجماعهم على عدم جواز اتلاف الماء و اراقته بعد دخول الوقت خصوصاً فى فرض استمرار الاضطراب الى آخر

الوقت، اذ لو لا ما ذكرنا: من قيام المصلحة بالخصوصية لا بالجامع و مفوتية المأتى به الاضطرارى لمصلحة الخصوصية لما كان وجه لاجماعهم على عدم جواز التفويت كما هو واضح.

و أما توهم عدم امكان الجمع بين قيام المصلحة بالخصوصية و حرمة التفويت و بين الاجزاء بمناط الوفاء ببعض الغرض فلا بد اما من القول بعدم الاجزاء رأساً بناء على فرض قيام المصلحة بالخصوصية أو القول بالاجزاء بمناط الوفاء بتمام الغرض و لازمه هو عدم حرمة التفويت ايضاً فالجمع بين الأمرين مما لا وجه له، فدفوع بانه كذلك اذا كانت المصلحة المزبورة مرتبة واحدة تدور أمرها بين قيامها بالجامع أو الخصوصية و ليس كذلك بل نقول: بأن لها مراتب مرتبة منها كانت قائمة بالجامع بين الفعل الاختيارى و الاضطرارى و مرتبة اخرى ملزمة منها كانت قائمة بالخصوصية، و حينئذ فباتيان الفعل الاضطرارى تتحقق تلك المرتبة من المصلحة القائمة بالجامع و تبقى تلك المرتبة الاخرى القائمة بالخصوصية فحيث انها بعد استيفاء المرتبة القائمة بالجامع غير قابلة للتحويل يحكم بالاجزاء مع حرمة التفويت فتدبر.

و من ذلك البيان ظهر ايضاً حال الادلة المتكفلة للتقية مما كان مصبها الوضع-مثل الادلة الدالة على اتيان العباداة على وفق مذهبهم كالصلاة مع التكتف و الإفطار حين غروب الشمس-لا ما كان منها مصبها التكليف خاصة كالإفطار فى سلخ شهر رمضان المبارك ، اذ نقول فيها ايضاً: بأنّ الاستفادة من ادلتها بقرينة ما فى بعض تلك الأخبار من امر الامام عليه السلام باتيان الصلاة أولاً فى الدار ثم الحضور فى جماعتهم انما هو اجزاء الفعل الاضطرارى تقية عن الفعل الاختيارى بنحو لا يجب مع اتيانه الاعادة فى الوقت فضلاً عن القضاء فى خارجه، لكن الاجزاء المزبور لا بمناط الوفاء بجميع ما يبقى به الفعل الاختيارى من المصلحة بل بمناط الوفاء ببعض مراتب المصلحة و مفوتيته للمراتب الأخرى. و عمدة النكته فى استفادة هذين الأمرين منها انما هى من جهة قضية الأمر باتيان الصلاة فى الدار أولاً و الحضور بعد ذلك فى جماعتهم، وذلك لما فيه من الدلالة ولو بالالتزام على نقصان الفرد الاضطرارى بحسب الغرض و المصلحة عن الفرد الاختيارى، كدلالته ايضاً على عدم امكان تحويل المقدار الباقى من المصلحة بعد الاتيان بالفرد الاضطرارى، و الآ ففرض وفائه بجميع مراتب المصلحة المترتبة على الفعل الاختيارى الذى لازمه

قيامها بالجامع بينها لا مجال للأمر بالاتيان بالصلاة اولاً فى الدار. كما انه فى فرض عدم اجزائه و عدم مفوتيته للمقدار الباقي من المصلحة الملزمة لا مجال ايضاً للأمر بالاتيان بها اولاً فى الدار نظراً الى تمكن المكلف حينئذ من اعادتها بعد إرتفاع التقية خصوصاً بعد ملاحظة ما هو الغالب من عدم كون الابتلاء بالتقية فى تمام الوقت فيكون نفس الأمر بالاتيان بها فى الدار كاشفاً قطعياً عن أنّ الفرد الماتى به تقية غير واف بتمام ما فى الفرد الاختيارى من الغرض و المصلحة و انه يبقى بعد مرتبة منها ملزمة فى نفسها غير قابلة للاستيفاء بعد استيفائها ببعض مراتبها بالفرد لاضطرابى، من غير فرق فى هذه الجهة بين القول ببدلية الفعل الاضطرابى او فرديته للطبيعة، اذ على الفردية ايضاً يمكن القول بالاجزاء بمناط المفوتية من جهة كون الطبيعى من التشكيكات و كون الفرد الاضطرابى مرتبة ضعيفة منها و الفرد الاختيارى مرتبة شديدة منها، كما فى مثل التور والبياض و الحمرة و نحوها، فن هذه الجهة كان التكليف اولاً متعلقاً بمرتبة شديدة من الطبيعة و هو الفرد الاختيارى ثم بعد تعذر ذلك كان التكليف متعلقاً بالمرتبة الضعيفة منها التى هى الفرد الاضطرابى لما فيه ايضاً من الوفاء ببعض مراتب الغرض و المصلحة. و من ذلك ايضاً نقول: بانه لا مجال لاستفادة الاجزاء بمجرد احراز فردية الفعل الاضطرابى للطبيعة المأمور بها الا باحراز احد الامرين: اما احراز قيام تمام المصلحة الملزمة بما لها من المراتب بالجامع بينها كى يلزمه وفائه بتمام المصلحة الملزمة، او احراز مفوتية الفعل الاضطرابى للمقدار الباقي من المصلحة الملزمة القائمة بالخصوصية، كما استفدناها من قضية الجمع بين الأمر بالخصوصية و الأمر بالفعل الاضطرابى فى باب التيمم و باب التقية.

هذا كله بالنسبة الى ادلة التقية و لقد عرفت ان المستفاد منها جمعاً بينها و بين الأدلة المثبتة للتكليف بالخصوصية هو الاجزاء مطلقاً حتى بالنسبة الى الاعادة فضلاً عن القضاء لكن لا بمناط الوفاء بتمام الغرض و المصلحة بل بمناط الوفاء ببعض مراتبها مع مفوتيته لبعض المراتب الباقية.

و اما مثل قاعدة الميسور و عمومات الاضطراب كحديث الرفع و قوله: كل شئ اضطر اليه ابن آدم فقد احله الله، فحل الكلام فى البحث عن الأجزاء و عدمه فيها كما عرفت يختص بالاجزاء بالنسبة الى خصوص القضاء دون الاعادة، من جهة ما تقدم من

ان الاستفادة منها هو كون مصبها مورد الاضطراب الى الطبيعة على الاطلاق، اذ عليه لا يكاد يتحقق موضوع لهذا البحث بالنسبة الى الاعادة باعتبار اقتضاء الاضطراب الى الطبيعة بقول مطلق للاضطراب اليها في تمام الوقت، وعلى ذلك نقول:

أما مثل قاعدة الميسور فلا شبهة في ان فيها اقتضاء عدم وفاء الماتى به الاضطرابى بتمام الغرض و المصلحة، لوضوح ان الميسور من الشئ الذى هو نصفه او ربعه لا يكون تمام الشئ حتى في مرحلة الوفاء بالمصلحة، وحينئذ فباب احتمال الاجزاء عن القضاء فيها بمناف الوفاء بتمام الغرض و المصلحة مسدود قطعاً، و حينئذ فلو كان هناك اجزاء لا بد و ان يكون بمناف المفوتة لمصلحة الخصوصية وفي مثله امكن دعوى عدم استفادة الاجزاء من مثلها نظراً الى عدم اقتضاء مجرد الأمر بالميسور من الطبيعة في الوقت لعدم وجوب القضاء في خارج الوقت ولو من جهة عدم قابلية المقدار الفائت من المصلحة للاستيفاء. و حينئذ فاذا شك في قابليته للاستيفاء وعدم قابليته لذلك يرجع الى الأصول على التفصيل المتقدم، و ذلك ايضاً بعد الفراغ عن عدم شمول دليل القضاء لصورة فوت بعض المصلحة واختصاصه صرفاً او انصرافاً بفرض فوت تمام المصلحة كما هو التحقيق ايضاً، و الا فلا تنتهى التوبة الى مقام الاصول بل يحكم بعدم الاجزاء و وجوب القضاء بنفس ادلة القضاء، كما هو واضح. هذا اذا كان مصب القاعدة هو الطبيعة كما في الاضطراب الطارى قبل الاشتغال بالعمل.

و اما لو كان مصبها هو الفرد كما في الاضطراب الطارى في حال الاشتغال بالعمل فيمكن الاستفادة الاجزاء من القاعدة المزبورة حتى بالنسبة الى الاعادة بناء على جريانها حينئذ حتى مع القطع بطرو الاختيار فيما بعد بتقريب: ان قضية قاعدة الميسور حينئذ انما هو لزوم الاتيان بالميسور من هذا الفرد الذى اقتضى وجوب اتمامه دليل الأمر بالطبيعة و قضية لزوم اتيانه بالميسور منه انما هو اتيانه بعنوان الفردية للطبيعة كما لو لم يطرق في البين اضطرابه، و قضية ذلك هو الاجزاء لا محالة و عدم وجوب الاعادة و القضاء. و لكن الاستاذ دام ظله لم يفرق بين الاضطراب الطارى قبل الاشتغال بالعمل و بين الاضطراب الطارى بعد الاشتغال بالعمل، و لكن عمدة نظره الى انكار تعلق الأمر بالتمام بالنسبة الى مثل هذا الفرد الذى طرأ الاضطراب بترك بعض اجزائه و شرائطه ولو مع العلم بالتمكن من الاتيان بالطبيعة في ضمن فرد آخر.

و اما عموماً الاضطراب كحديث الرفع وقوله «كل شیء اضطرابه الى ابن آدم فقد احله الله» بناءً على كونها جملة مستقلة كما ادعاه بعض الأعلام بان الموجود في بعض النسخ الصحيحة هكذا «التقية في كل شیء و كل شیء اضطرابه الى ابن آدم فقد احله الله» لا مربوطاً بقضية الصدر كما في اكثر النسخ بأن «التقية في كل شیء اضطرابه الى ابن آدم» الخ (۱) إذ عليه لا يرتبط بمطلق الاضطراب بل تختص بالاضطراب في التقية الذي عرفت الحال فيه مفصلاً، فطبيقتها تارة يكون على نفس الجزء او الشرط او المانع المضطر اليه، و اخرى على نفس المركب و المقيد باعتبار ان الاضطراب الى الجزء او الشرط يوجب الاضطراب الى نفس المركب و المقيد، فعلى الثاني لا اشكال في انه لا مقتضى للاجزاء، لان مفاد دليل الاضطراب بعد تطبيقه على المركب و المشروط انما هو جواز ترك المركب و المشروط تكليفاً عند تعذر جزئه و شرطه و حينئذ فبعد طرو الاختيار يجب القضاء بلا كلام، و اما على الاول من فرض تطبيقه على نفس الجزء او الشرط المتعذر فقضاءه هو الاجزاء لا محالة من جهة اقتضاء تطبيقه حينئذ على الجزء او الشرط المتعذر لرفع جزئية ما كان جزءاً و شرطية ما كان شرطاً في حال الاختيار و قضية ذلك لا محالة كانت هو الاجزاء.

و هكذا الحال في عموماً الخرج من نحو قوله سبحانه «ما جعل الله عليكم في الدين من حرج» حيث انه بتطبيقها على الجزء او الشرط الحرجي يستفاد الاجزاء بلحاظ اقتضاءها لتحديد دائرة الشرطية و الجزئية و المانعية بغير صورة الخرج كما يشهد له أيضاً ما في خبر عبد الاعلى مولى آل سام من تطبيقه عليه السلام تلك القاعدة على شرطية المباشرة في المسح بقوله عليه السلام: «يعرف هذا و اشباهه من كتاب الله عزوجل، قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح على المراءة»، حيث انه عليه السلام اخذ بأصل المسح و القيد مباشرة البشرية بنفس تلك القاعدة فأمر بايجاد المسح على المراءة هذا.

و لكن الأستاذ دام ظله منع عن تطبيق تلك العموماً على الجزء و الشرط و المانع ببيان ان مفاد تلك العموماً انما كان احكاماً امتنائية و لا بد في تطبيقها على مورد ان لا

يلزم منها خلاف امتنان على المكلف من جهة اخرى فن هذه الجهة لا مجال لتطبيقها على الجزء او الشرط المتعذر باعتبار ما يلزمها حينئذ من اثبات التكليف بما عدا الجزء او الشرط المتعذر وهو بنفسه خلاف الارفاق على المكلف لانه لولاها لكان المكلف في الراحة عن مشقة التكليف بالفاقد للجزء او الشرط المتعذر نظراً الى قضية انتفاء المركب و المقيد بانتفاء اجزائه وقيدته فينحصر حينئذ تطبيقها على نفس المركب و المقيد كى لازمه سقوط التكليف بالمرّة عن المكلف بالنسبة الى الفاقدة للجزء او الشرط المتعذر. ثم انه لما كان يرد عليه اشكال تطبيق الامام عليه السلام قاعدة نفى الحرج على الشرط المتعذر- كما في رواية عبد الأعلى المتقدمة- أجاب عنه بان قضية التطبيق على الشرط المتعذر في تلك الرواية انما هي باعتبار وقوع المكلف على كل تقدير في مشقة التكليف: اما التكليف بالتيمم في فرض سقوط التكليف بالوضوء من جهة تعذر المسح على البشرة و اما التكليف بالوضوء بالغاء شرطية المباشرة على ما هو قضية التطبيق على شرطية مباشرة الماسح للبشرة فن هذه الجهة لم يلزم من التطبيق على الشرط المتعذر خلاف امتنان على المكلف، بخلافه في غير ذلك المقام مما كان المكلف في الراحة عن مشقة التكليف بالفاقد للجزء او الشرط المتعذر فانه في امثال تلك المقامات لو طبق تلك العمومات على الجزء او الشرط المتعذر يلزم منها اثبات التكليف بالفاقد فيلزم من تطبيقها خلاف الامتنان على المكلف هذا.

و لكن اقول: بانه يتوجه عليه انه في غير ذلك المورد ايضاً لا يخلو المكلف عن مشقة التكليف: اما التكليف بالقضاء بناء على فرض تطبيقها على نفس المركب و المقيد و اما التكليف بالفاقد للجزء او الشرط المتعذر على فرض تطبيقها على الجزء او الشرط المتعذر و حينئذ فاذا كان المكلف في كلفة التكليف على كل تقدير لا بأس بتطبيقها على الجزء او الشرط المتعذر في سائر المقامات ايضاً. و لئن قيل: بان ثبوت التكليف بالقضاء في خارج الوقت انما هو من لوازم عدم الاتيان بالمأمور به خارجاً في الوقت لامن لوازم تطبيق دليل الحرج او الاضطرار على المركب و المقيد، نقول: بانه يكفي لنا حينئذ في اثبات التكليف بالبقية كما في باب الصلاة ما دل على انها لا تترك بحال، من دون احتياج الى اثبات وجوب البقية بادلة الحرج و الاضطرار حتى يرد عليه اشكال خلاف الارفاق في فرض تطبيقها على الجزء و الشرط المتعذر فتدبر.

و کیف کان فقد تلخص من جمیع ما ذکرنا فی الفعل الاضطرابی ان مقتضى القاعدة الاولية المستفادة من الادلة المثبتة للاجزاء و الشرائط هو عدم الاجزاء و وجوب الاعادة فی الوقت بعد ارتفاع الاضطراب او القضاء فی خارج الوقت، و لكن مقتضى القاعدة الثانوية المستفادة من ادلة الاضطراب فی باب التقية و باب التيمم حسب الجمع بین ادلتها و بین الأمر بخصوصية الفرد الاختیاری هو الاجزاء و عدم وجوب الاعادة فضلاً عن القضاء فی خارج الوقت مع حرمة التفويت ايضاً بالإختيار بلحاظ مفوتية الماتی به الاضطرابی لمصلحة الخصوصية، ولذلك قلنا بان الاجزاء فيها كان بمنأى عن التفويت للمقدار الباقى من المصلحة لا بمنأى عن الوفاء بتمام الغرض و المصلحة و اما فی مطلق الاضطراب فی غیر باب التقية و التيمم مما كان دليله قاعدة الميسور و عمومات الاضطراب و الحرج فعدم الاجزاء بالنسبة الى الاعادة قطعاً لعدم الموضوع له فی فرض طرق الاختیار فی الوقت، و على اشكال ايضاً فی الاجزاء بالنسبة الى القضاء ينشأ مما عرفت من عدم استفادة المفوتية لمصلحة الخصوصية من العمومات المزبورة فلا بد حينئذ من الرجوع الى ما يقتضيه الاصل العملی، و لقد تقدم ان مقتضى الأصل مع احتمال قيام المصلحة الباقية الفاتئة بالفرد الاختیاری الواقع فی الوقت. ولو لخصوصية فی نفس الوقت موجبة لكون الفرد الاختیاری الواقع فيه ذا مزية زائدة على الفرد الاضطرابی الواقع فيه و الفرد الاختیاری الواقع فی خارج الوقت. هو البرائة عن وجوب القضاء فی خارج الوقت، لعدم احراز بقاء مصلحة ملزمة حينئذ فی خارج الوقت كى يكون الشك فی القدرة على استيفائها. و اما مع احراز قيام المصلحة الفاتئة بالجامع بین الفرد الاختیاری فی الوقت و الفرد الاختیاری فی خارجه و تمحض الشك فی القدرة على استيفائها فمقتضى الأصل هو الاحتياط لا غیر فتدبر.

ثم انه من التامل فيما ذكرنا ظهر لك الحال فی الحكم بجواز بدار أولى الأعذار و عدم جوازه، فانه فيما كان موضوعه مطلق الاضطراب الى الطبيعة كما فی باب التقية بل و باب التيمم ايضاً على ما استفدناه من الآیة الشريفة. كان الحكم فيه هو جواز البدار ولو مع القطع بزوال الاضطراب و طرق الاختیار عليه فی الوقت فضلاً عن فرض الشك فی زوال اضطرابه فيه، و ذلك انما هو من جهة اقتضاء قضية الأمر باتیان الفعل الاضطرابی عند تحقق موضوعه الذى هو مطلق الاضطراب، فانه من ذلك ربما استفاد الترخيص فيما يستتبعه

الفعل الاضطرابی من تفویت مصلحة الخصوصية، ولا ینا فی ذلك ما ذکرناه آنفاً من حرمة التفویت، لان ذلك انما هو بلحاظ قبل حال طرو الاضطراب لا بلحاظ حال طرو الاضطراب الذي هو مورد البحث فی هذا المقام، فلا تنافی حیث فی حرمة اتلاف الماء مثلاً فی الوقت و ادخال نفسه فی موضوع «من لم یجد» و بین جواز بداره باتیان الصلاة مع التیمم فی فرض تحقق الاضطراب و ان استلزم ذلك تفویت مقدار من المصلحة الملزمة من جهة امكان ابتلائها فی هذا الحال بمصلحة اخرى اهم و هی مصلحة التسهيل مثلاً، نعم لو لم یکن فی البین حیث امر من الشارع باتیان الفعل الاضطرابی عند تحقق موضوعه امکن لنا دعوی عدم الجواز بلحاظ مقدمة المأتی به الاضطرابی لتفویت مصلحة الخصوصية بناءً علی القول بها لکن لازمه ایضاً هو عدم الاجزاء بلحاظ وقوعه حیث حراماً و منہیاً عنه و إلا فبناءً علی القول بمنع المقدمة و كونه مجرد التلازم الخارجی كما هو التحقيق، علی ما یأتی بیانہ فی مبحث الضد ان شاء الله تعالی لا مقتضى لعدم الجواز ایضاً فیجوز له البدار و ان عصی بتفویته لمصلحة الخصوصية، هذا كله فیما اذا كان موضوع التكلیف هو مطلق الاضطراب بالطبیعة.

و أما ما كان موضوعه هو الاضطراب الى الطبیعة علی الاطلاق كما استفدناه من نحو قاعدة المیسور و عمومات الحرج و الاضطراب ففیها لا مقتضى لعدم جواز البدار إلا من جهة التشريع، من جهة وضوح عدم استلزام البدار باتیان الفعل الاضطرابی حیث لتفویت مصلحة الفعل الاختیاری و حیث فلا بد من ملاحظة شقوق المسألة، فمع العلم بطرو الاختیار فی الوقت لا یجوز له البدار باتیان الفعل الاضطرابی بعنوان الأمر به من جهة كونه حیث تشريعاً محرماً. و اما مع عدم العلم بطرو الاختیار فی الوقت و احتمال بقاء الاضطراب الى آخر الوقت، فان بنینا علی كفاية احتمال الأمر فی صحة العبادة مع الامكان، فلا اشكال فی ان لازمه هو جواز بداره فیجوز له حیث البدار باتیان الفعل الاضطرابی بداعی احتمال الأمر، فاذا بقی اضطرابه من باب الاتفاق الى آخر الوقت یجزیه عن القضاء فی خارج الوقت علی التفصیل المتقدم و اذا لم یبق اضطرابه الى آخر الوقت یجب علیه الاعادة فی الوقت، من جهة كشف اختیاره فی الوقت عن عدم الأمر بالفعل الاضطرابی و عدم رجحانه حین الاتیان به. و أما ان بنینا علی إعتبار الجزم بالأمر فی صحة العبادة و مشروعیة الدخول فیها، فلازمه هو عدم جواز البدار و وجوب تأخیره الى

وقت يقطع قطعاً عادياً بعدم زوال اضطراره. نعم لو انتهى الأمر الى هذه المرحلة امكن دعوى جواز البدار بمقتضى اصاله بقاء الاضطرار؛ حيث انه علي يقين منه فعلاً وقد شك في زواله في الآتات المتأخرة قبل خروج الوقت فيستصحب بقاءه و يترتب على استصحابه جواز بداره كما في صورة القطع ببقاء اضطراره الى آخر الوقت. و اما توهم عدم اليقين الفعلي بالاضطرار الى الطبيعة على الاطلاق حتى بالنسبة الى افرادها التدريجية، فمدفوع بانه حين تحقق الاضطرار كما يصدق الاضطرار الى الطبيعة بالنسبة الى فردها الفعلي كذلك يصدق الاضطرار ايضاً في ذلك الآن بالنسبة الى بقية افرادها التدريجية في الآتات المتأخرة من جهة وضوح عدم تمكنه فعلاً من الاتيان بافرادها التدريجية، فيصدق حينئذ انه كان مضطراً الى ترك الطبيعة بقول مطلق فعلاً، و حيث انه يشك في بقاءه الى آخر الوقت يستصحب بقاءه و يترتب على استصحابه جواز بداره فعلاً حتى مع الظن بزوال اضطراره فيما بعد بل ومع الاطمينان به ايضاً.

و حينئذ فعلى كل تقدير التفصيل في جواز بدار اولي الأعذار وعدم جوازه بين صورة رجاء زوال العذر في الوقت و الظن ببقاء العذر الى آخر الوقت او الشك به مما لا يقتضيه القواعد، بل فيما كان موضوعه مطلق الاضطرار كباب التقية بل التيمم على اشكال في الأخير يجوز البدار ولو مع القطع بزوال الاضطرار في الوقت فضلاً عن الظن او الشك في بقاء اضطراره الى آخر الوقت. و فيما كان موضوعه الاضطرار الى الطبيعة بقول مطلق لا يجوز البدار مع القطع بزوال العذر لمكان التشريع، و مع عدم القطع بذلك يجوز البدار للاستصحاب المزبور، فتدبر.

هذا كله في المقام الثاني.

واقا المقام الثالث

فحل الكلام فيه في اجزاء الاتيان بالمأمور به الظاهري من الواقع عند كشف الخلاف اعادة و قضاء فنقول:

ان الكلام في هذا المقام يقع تارة في الأمارات و اخرى في الأصول.

اقا الأولى (وهي الامارات)، فان بنينا فيها على الطريقة كما هو التحقيق فلا ينبغي الاشكال في عدم اقتضاها للاجزاء و انه يجب الاعادة في الوقت عند انكشاف الخلاف او القضاء في خارج الوقت، و وجه عدم الاجزاء فيها على هذا القول واضح، لانه لم يحدث

حينئذ بسبب قيام الامارة مصلحة في المتعلق كى امكن القول فيها بالاجزاء اما بمناط الوفاء بتمام المصلحة الواقعية او بمناط المفوتية لها، بل ولو كان هناك مصلحة فانما هى فى اصل الجعل و الترخيص على خلاف الواقع و هى غير مرتبطة بالمتعلق كى يجئ فيه احتمال المفوتية او الوفاء بالتمام. و لا مجال ايضاً لتوهم كفاية المصلحة فى الجعل عن المصلحة القائمة بالمتعلق، و الا يلزمه الاجزاء ولومع عدم اتيان المكلف بما هو مؤدى الامارة نظراً الى تحقق الغرض الذى هو التسهيل على العباد و عدم وقوعهم فى كلفة تحصيل الواقعات بنفس جعل الامارة حجة و لو لم يات المكلف بما هو مؤدى الامارة، مع ان ذلك كما ترى لا يتوهمه ذو مسكة.

و حينئذ فاذا لم يحدث بسبب قيام الامارة مصلحة فى المتعلق كما على الموضوعية و لا يكون قضية الأمر بسلوك الامارة فى ظرف المخالفة الا امرأً صورياً منتجاً للمعذورية عن تبعة مخالفة الواقع فلا جرم يلزمه عدم الاجزاء و وجوب الاعادة او القضاء عند انكشاف الخلاف من غير فرق فى ذلك بين ان يكون دليل حجية الامارة بلسان تنزيل المؤدى منزلة الواقع او بلسان ايجاب العمل على طبق مؤدى الامارة او بلسان تتميم الكشف و الغاء احتمال الخلاف، فانّ تلك الألسنة كما تجرى على الموضوعية تجرى ايضاً على الطريقة من جهة ان المناط فى الموضوعية و الطريقة انما هو كون الأمر بالعمل على طبق المؤدى امرأً حقيقياً ناشئاً عن مصلحة مستقلة فى المتعلق فى صورة المخالفة او كونه امرأً صورياً فى فرض المخالفة، من دون اثمار لتلك الألسنة فى الطريقة و الموضوعية بوجه اصلاً. نعم كون دليل الامارة بلسان تتميم الكشف او بلسان تنزيل المؤدى انما يثمر فى جهة اخرى اجنبية عن تلك الجهة و هى مقام تحكيم الامارة على الاصول و عدم تحكيمها، لا بالنسبة الى مقام الطريقة و الموضوعية. فالقصد من هذا البيان انما هو بيان عدم اثمار اختلاف تلك الألسنة فى الطريقة و الموضوعية كما توهم كى يقال: بانه اذا كان بلسان تتميم الكشف لا بد من القول بالطريقة و اذا كان بلسان تنزيل المؤدى لا بد من الموضوعية، فتدبر و كيف كان فهذا كله على القول بالطريقة كما هو المختار و لقد عرفت بأنه على هذا المبنى لا محيص من عدم الاجزاء بمقتضى القواعد كان دليل الامارة بلسان تتميم الكشف او بلسان تنزيل المؤدى او بلسان آخر غير هذين.

و اما على الموضوعية و السببية على معنى صيرورة المؤدى ذا مصلحة مستقلة بسبب

قيام الأمانة اقتضت تلك المصلحة ايجاب العمل على طبقه و ان خالفت الواقع لا على معناها المستحيل الذى يوجب انقلاب الواقع عما عليه الى التكليف بمؤدى الامارة كما يقوله القائل بالتصويب ففيها تفصيل من جهة اختلاف الحال حينئذ فى الحكم بالاجزاء حسب اختلاف كيفية السنة دليل الامارة من كونه بلسان تتميم الكشف و اثبات العلم بالواقع تعبداً او بلسان تنزيل المؤدى او بلسان ثالث غير هذين، فنقول:

اما اذا كان دليل الحجية بلسان تتميم الكشف و اثبات العلم بالواقع تعبداً فلازمه قهراً هو عدم الاجزاء و وجوب الاعادة او القضاء عند انكشاف الخلاف، ضرورة ان المصلحة الواقعية حينئذ على ما هى عليها و هى تقتضى لزوم تحصيلها باتيان الأمور به اعادة فى الوقت و قضاء فى خارجه و حينئذ لا وجه لتوهم الاجزاء فى مثل هذا الفرض الا من جهة دعوى المضادة بين المصلحتين و عدم التمكن من استيفاء المصلحة الواقعية مع استيفاء هذه المصلحة فلا بد فى الحكم بالاجزاء حينئذ من اثبات هذه المضادة، و الا فمع عدم اثبات هذه الجهة لا محيص من وجوب الاعادة ولو من جهة الشك فى القدرة، كما مر تفصيله سابقاً.

و من ذلك يظهر الكلام ايضاً فيما لو كان مفاد دليل الحجية مجرد ايجاب العمل على طبق المؤدى كما لو كان فى لسان الدليل: انه اذا اخبر العادل بوجوب شئ او حرمة يجب ذلك الشئ او يحرم، اذ نقول فى هذا الفرض ايضاً بعدم اقتضاء مثل هذا اللسان للاجزاء و عدم وجوب الاعادة الا بمنأى المضادة و المفوتية فمع عدم احراز هذه الجهة لابد من الاعادة او القضاء ولو بمنأى الشك فى القدرة.

و اما اذا كان بلسان تنزيل المؤدى منزلة الواقع فقتضى القاعدة فيه ايضاً هو عدم الاجزاء فيما لو كان بلسان التعبد بترتب آثار الواقع على المؤدى، اذ حينئذ من حين كشف الخلاف يرتفع التعبد المزبور ايضاً فيجب من حين كشف الخلاف ترتيب آثار الواقع التى منها وجوب الاعادة و القضاء: نعم فى هذا الفرض لو كان بلسان اثبات التوسعة الحقيقية فى الاثر الواقعى بما يعم الواقع و الظاهر كما لو كان بلسان: أن ما هو الشرطى لباس المصلى مثلاً اعم من الظاهرة الواقعية و الظاهرية، فقتضى القاعدة فيه قهراً هو الاجزاء و عدم وجوب الاعادة بل على هذا الفرض لا مجال لكشف الخلاف نظراً الى وقوع الأمور به حينئذ فى ظرف ايقاعه واجداً لما هو شرطه حقيقة.

و حينئذ فصار متحصل الكلام في الامارات هو عدم الاجزاء و وجوب الاعادة و القضاء على الطريقية مطلقاً و على الموضوعية ايضاً كذلك الا في صورة واحدة و هى صورة كون مفاد دليل الأمانة بلسان تنزيل المؤدى مع اقتضائه ايضاً لتوسعة الأثر الذى هو موضوع التكليف الواقعى حقيقة لا عناية و تعبداً. هذا كله على الطريقية و الموضوعية بمعناها الممكن منه، و أما على الموضوعية بمعناها المستحيل كما يدعيه القائل بالتصويب فالاجزاء فيها واضح نظراً الى عدم تصور كشف الخلاف حينئذ.

و اما الاصول العملية فهى على انحاء حسب اختلاف السننها من كونها تارة بلسان التنزيل كالاستصحاب و اخرى بلسان رفع المشكوك فيه كما في حديث الرفع و دليل الحجب و نحوهما و ثالثة بلسان اثبات الصغرى لما هى الكبرى الكلية المستفادة من الادلة الواقعية كما في قاعدتى الحلية و الطهارة فلا بد من افراز كل واحد منها بالبحث مستقلاً في استفادة الاجزاء و عدمه فنقول :

اما الإستصحاب فإن بنينا على رجوع التنزيل فيه في لا تنقض اليقين الى نفس اليقين، على معنى اخذ اليقين فيه استقلالاً لامرأة الى المتيقن كما هو التحقيق ايضاً على ما حقق في محله فلا ينبغى الاشكال في عدم اقتضائه للاجزاء بل لا مجال لتوهمه من جهة ان قضية النهى عن نقض اليقين حينئذ ليست الا المعاملة مع اليقين الزائل معاملة الباقى في لزوم الحركة على طبقه من دون اقتضائه لمصلحة حينئذ في نفس العمل كى امكن تصور الاجزاء فيه باحد المناطين المزبورين سابقاً و حينئذ فعند انكشاف الخلاف لما كانت المصلحة الواقعية على حالها بلا استيفاء تماماً او بعضاً فلا جرم تقتضى وجوب الاعادة في الوقت او القضاء في خارج الوقت و هو واضح.

و اما ان بنينا على رجوع التنزيل فيه الى المتيقن و ان اليقين في دليله لوحظ مرة الى المتيقن لا استقلالاً كما هو مختار الكفاية «قدس سره» فان قلنا بان مفاد لا تنقض عبارة عن جعل مما ثل الاثر للمشكوك في ظرف الشك كما اختاره في الكفاية في مبحث الاستصحاب فلا اجزاء ايضاً فانه اذا كان الشرط في الصلاة مثلاً بحسب ظواهر الادلة هو الطهارة الواقعية الثابتة للشئ بعنوانه الاولى فلا جرم لا يكاد يفيد مثل هذه الطهارة الظاهرية الاستصحابية في الحكم بالاجزاء بل لا يكاد يجدى ايضاً في اصل جواز الاتيان بالصلاة مع مثل هذه الطهارة الا اذا فرض ان ما هو الشرط في دليل الكبرى هو الاعم

من الطهارة الواقعية و الظاهرية الاستصحابية فيجوز له الدخول معها حينئذ في الصلاة و يجزى المآتي به معها ايضاً عن الاعادة و القضاء باعتبار اتيانه حينئذ بما هو المأمور به واجداً لما هو شرطه و هو الطهارة.

و اما ان قلنا بانها ليس مفاد لا تنقض عبارة عن جعل المماثل و انه ليس مفاده الآ مجرد التعبد بالطهارة في ظرف الشك بمحض اليقين بالطهارة سابقاً فحينئذ القول بالاجزاء و عدمه مبني على افادة مثل هذا التنزيل لاثبات التوسعة الحقيقية لدائرة الشرطية في كبرى الدليل بما يعم الطهارة الحقيقية الواقعية و الطهارة التعبدية التنزيلية فبناء على استفادة هذه الجهة كما اختاره في الكفاية في مبحث الاجزاء لا جرم يلزمه الاجزاء قهراً و عدم وجوب الاعادة، بل على هذا المسلك لا معنى لانكشاف الخلاف ايضاً لانه بعد استفادة التوسعة لدائرة الشرطية من دليل حرمة النقض يكون المآتي به مع الطهارة التعبدية الاستصحابية واجداً لما هو شرطه بحسب الواقع و معه لا معنى لانكشاف الخلاف كما لا يخفى، و الافناء على عدم افادة مثل هذا التنزيل الا بمجرد التعبد بوجود ما هو الشرط الواقعي في المورد بلا نظر له الى اثبات التوسعة الحقيقية في الأثر فلان لا مجال ايضاً للاجزاء بوجه اصلاً كما لا يخفى، اذ حينئذ بعد انكشاف الخلاف تقتضى الشرطية و الجزئية الواقعية لوجوب الاعادة او القضاء.

و حينئذ فاستفادة الاجزاء في المآتي به بالأمر الاستصحابي الجارى في تنقيح ما هو موضوع التكليف بلسان تحقق ما هو شرطه او شرطه منوط باحد الامرين: اما استفادة افادة مثل هذا التنزيل للتوسعة الحقيقية في دائرة ما هو شرط المأمور به في كبرى الدليل بما يعم الطهارة الواقعية الحقيقية و التعبدية التنزيلية، و اما استفادة افادته لجعل مماثل الأثر حقيقة للمشكوك مع الالتزام ايضاً بان ما هو الشرط في كبرى الدليل اعم من الواقع و الظاهر ليكون دليل حرمة النقض من باب الورود دون الحكومة كما على الاول، و لكن مسلك الكفاية في باب الاستصحاب حيث كان على استفادة جعل مماثل الأثر كان الحرى عليه في المقام تقريب الاجزاء بمناط الاخير و هو الورود دون الحكومة.

و لكن الذى يسهل الخطب في المقام هو كون مثل هذا المسلك بل و سابقه خلاف التحقيق، فان التحقيق على ما حققناه في محله هو رجوع التنزيل في حرمة النقض الى نفس اليقين ملحوظاً كونه استقلالاً لامراً الى المتيقن كما هو مسلك الكفاية، و من ذلك

أيضاً نلتزم بقيام الاستصحاب مقام الأمارات و القطع الطريق كما في باب الشهادة، و نلتزم ايضاً بتقديم مثل الاستصحاب على قاعدة الحلية و الطهارة بمناط الحكومة دون الورد و دون التخصيص، و عليه كما عرفت لابد من القول بعدم الاجزاء و وجوب الاعادة و القضاء عند انكشاف الخلاف. بل و على فرض تسليم اخذ اليقين في دليل حرمة النقض مرآة الى المتيقن و عبور التنزيل من اليقين اليه نقول: بان غاية ما يقتضيه التنزيل المزبور حينئذ انما هو مجرد التعبد بوجود الأثر و تحققه عند الشك لا التوسعة الحقيقية لدائرة الأثر و الشرطية الواقعية و لا اقتضاء جعل مماثل الأثر للمشكوك حقيقة كى يحتاج الى التصرف في ظاهر دليل كبرى الأثر بجعله عبارة عن الأعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية حتى يترتب عليه الاجزاء و عدم وجوب الاعادة و القضاء بعد انكشاف الخلاف، و عليه لا محيص من القول بعدم الاجزاء، من جهة انه بانكشاف الخلاف و حصول العلم بالنجاسة يرتفع التعبد المزبور و مع ارتفاعه لابد بمقتضى شرطية الطهارة الواقعية و الحلية الواقعية من الاعادة و القضاء الا اذا كان هناك دليل بالخصوص على عدم وجوب الاعادة و القضاء كما في الطهارة الخبثية.

كيف و ان نفس الالتزام بجعل مماثل الاثر حقيقة او التوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الأثر لا يخلو عن محذور شديد بلحاظ ما يترتب عليها من التوالى الفاسدة: فانه مما يترتب على الاول لزوم عدم جريان استصحاب الطهارة في ماء تالف فعلاً قد غسل به ثوب نجس او توضأ به سابقاً باعتقاد الطهارة، من جهة انه في ظرف الشك الذى هو ظرف جريان الاستصحاب لا وجود للماء المغسول به الثوب النجس حتى امكن جعل الطهارة الحقيقية ولو ظاهرياً له، فلا بد حينئذ اما من القول بجواز جعل الطهارة الحقيقية حينئذ للماء التالف او الالتزام بعدم جريان الاستصحاب في مثل الفرض عند الشك في طهارة الماء التالف الذى غسل به الثوب النجس سابقاً، مع انها كما ترى، فان الاول منها مستحيل في نفسه و الثانى منها خلاف الاجماع فانه باجماع منهم يجرى استصحاب الطهارة بالنسبة الى الماء التالف و يحكم بطهارة الثوب المغسول به و بصحة الوضوء السابق وصحة الصلاة المأق بها مع ذلك الوضوء بلا كلام. و مما يترتب عليه بل و على الأخير ايضاً من التوالى الفاسدة في نحو قوله: كل ثوب نجس غسل بماء طاهر يطهر، فانه بناء على اعمية الطهارة في الماء في كبرى الأثر من الطهارة الحقيقية الواقعية و الطهارة الظاهرية

الاستصحابية يلزمه الحكم بطهارة الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة حتى بعد انكشاف الخلاف، فيلزمه الحكم ايضاً بطهارة ملاقيه و جواز الدخول معه في الصلاة بحض انفسا له سابقاً بماء محكوم بالطهارة شرعاً بمقتضى الاستصحاب، لكونه مما صدق عليه انه ثوب نجس و قد غسل في زمان غسله بماء طاهر مع انه كما ترى لا يكاد التزام احد به .

فلا يحيص حينئذ من اجل هذه المحاذير و التوالى الفاسدة من المصير الى ان الطهارة المعتبرة في ناحية الماء في دليل كبرى الأثر عبارة عن خصوص الطهارة الواقعية، و ان ما هو مفاد دليل حرمة النقض في فرض رجوع التنزيل فيه الى المتيقن عبارة عن مجرد التعبد بوجود الأثر و تحقق الطهارة في المورد الراجع الى الامر بالمعاملة مع المشكوك معاملة الطهارة الواقعية مادام الشك بلا نظر له الى اثبات التوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الأثر و لا اقتضاء لجعل مماثل الأثر حقيقة للمشكوك ، و عليه فلا يحيص من القول بعدم الاجزاء و وجوب الاعادة و القضاء عند انكشاف الخلاف، كما هو واضح .

و اما ما كان منها بلسان رفع المشكوك فيه - كحديث الرفع و الحجب فتوهم الاجزاء فيها انما هو من جهة خيال اقتضاء مثل هذا اللسان لرفع الجزئية و الشرطية الواقعية و اقتضاؤها باللائمة لتحديد دائرة المأمور به بما عدا الجزء او الشرط المشكوك الجزئية و الشرطية، ولكنه من الغفلة عن استحالة اقتضاء اللسان المزبور لرفع الجزئية الواقعية نظراً الى ان العلة للرفع حينئذ انما كان هو الجهل و الشك بالجزئية و هو من جهة تأخره الرتبة عن الجزئية الواقعية لا يكاد يقتضى رفع ما هو في الرتبة السابقة بوجه اصلاً بل ما هو المرفوع حينئذ لا يكون الا ما هو نقيض هذا الرفع المتأخر عن الشك و هو لا يكون الا الوجود في تلك المرتبة المتأخرة عن الشك لا الوجود في الرتبة السابقة عن الشك و هو الجزئية الواقعية لانه لا يكون نقيضاً لهذا الرفع المتأخر، فيستحيل حينئذ تعلق الرفع في المرتبة المتأخرة حقيقة بالوجود في المرتبة السابقة على الشك اعني الجزئية الواقعية. و حينئذ فبعد عدم اقتضاء اللسان المزبور لرفع الجزئية الواقعية حقيقة فلا بد و ان يكون الرفع رفعاً تعديلاً تنزلياً بلخاظ عدم وجوب الاحتياط في مقام العمل و عليه نقول: بانه بعد انكشاف الخلاف لا بد من الاعادة، لاقتضاء الجزئية الواقعية حينئذ وجوب الاعادة و القضاء عند انكشاف الخلاف، هذا .

على ان مثل هذا اللسان باعتبار سوقه في مقام الامتنان لا يكاد يرفع الا ما يكون في وجوده ضيق على المكلف وهو لا يكون الا ايجاب الاحتياط لانه هو الذى يكون المكلف في ضيق من جهته وهو الذى في رفعه امتنان على المكلف دون التكليف الواقعى او الجزئية الواقعية، لعدم كونها بوجودهما الواقعى ضيقاً على المكلف حال الجهل حتى يقتضى الامتنان رفعه، كما هو واضح، ومعلوم حينئذ في مثله انه لا مجال لتوهم الاجزاء بعد انكشاف الخلاف كما لا يخفى، هذا. ولكن الاستاذ دام ظله اقتصر في بحثه على الاشكال الاول ولم يتعرض لهذا الاشكال ولعله من جهة عدم جريان هذا الاشكال في مثل حديث الحجب لعدم كونه كحديث الرفع مسوقاً في مقام الامتنان.

و كيف كان قديورده عليه اشكال آخر في اصل اقتضاء اللسان المزبور لاثبات التكليف بالبقية، بتقريب: ان ثبوت التكليف بما عدا الجزء المشكوك الجزئية انما هو من لوازم عدم كونه جزءاً واقعياً، وبعد عدم اقتضاء مثل هذا اللسان لرفع الجزئية الواقعية حقيقة لا مجال ايضاً لاثبات التكليف بالبقية بمحض جريان دليل الرفع واقتضائه لنفي الجزئية ظاهراً الا على القول بالمثبت، وذلك ايضاً بعد الفراغ عن عدم اقتضاء ادلة نفس الاجزاء والشرائط المعلومة ايضاً لاثبات وجوب الاتيان بها مطلقاً حتى في فرض عدم انضمام بقية الأجزاء لعدم اطلاقها يقتضى التكليف بها حتى في حال عدم انضمام بقية الاجزاء الأخرى، كما يكشف عنه عدم تمسكهم باطلاق ادلة الاجزاء المعلومة لاثبات التكليف بها في مبحث الاقل والاكثر، هذا. ولكنه يمكن التفصى عن هذا الاشكال بان ثبوت التكليف بما عدا المشكوك الجزئية حينئذ وان كان مبنياً على المثبت ولكنه من جهة جلاء الوسطة فيه لا يضر به جهة المثبتة، اذ هو حينئذ نظير الأبوة والبنوة من حيث فهم العرف من جهة شدة الملازمة بينها عدم انفكاك تنزيل احدهما عن تنزيل الآخر، فتأمل.

و أما قاعدة الحلية المستفادة من قوله عليه السلام: «كل شئ لك حلال حتى تعلم انه حرام» فيتصور فيها وجوه: فانه تارة يكون المراد من تلك الحلية خصوص الحلية الاقتضائية الناشئة من مثل مصلحة التسهيل او غيرها، و اخرى يكون المراد ما يعمها و الحلية اللاقتضائية الناشئة من جهة عدم اقتضاء الحرمة فيه.

فان كان الاول فلازمه عدم صحة تطبيقها على شرط الأمور به في كبرى الأثر من

نحو قوله: يجوز الصلوة فيما يحل اكله، لان موضوع الأثر في هذا الدليل عبارة عن خصوص الحلية للاقتضائية فمع الشك في كون الوبر من حلال الأكل بالحلية للاقتضائية لا يفيد تلك القاعدة في تطبيق كبرى الأثر على المورد حتى يترتب عليه جواز الدخول في الصلاة كما هو واضح.

وان كان الثانى فتارة نقول بان القاعدة من الاصول التنزيلية المحرزة للواقع كما هو الشأن في قاعدة الطهارة ايضاً وان مفادها عبارة عن اثبات الحلية الواقعية في المورد تعبداً وتنزيلاً لا اثبات الحلية الحقيقية الظاهرية للشئ بعنوان كونه مجهول الحكم، واخرى نقول بانها من القواعد المتكفلة لاثبات الحلية الظاهرية للشئ حقيقة بعنوان كونه مجهول الحكم في طول الحلية الواقعية، وعلى الاول ففاد القاعدة تارة يكون هو التوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الأثر وهو الشرطية نظير الاستصحاب بناء على القول باقتضاء دليل حرمة النقص لجعل المائل للأثر حقيقة، واخرى يكون مفادها مجرد التعبد بوجود الشرط و البناء على كون المشكوك حلالاً واقعياً بلا اقتضاؤها للتوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الأثر وهى الشرطية فضلاً عن اقتضاؤها للتوسعة الحقيقية في دائرة نفس الشرط وهى الحلية. فهذه وجوه متصورة في تلك القاعدة.

و ربما يختلف هذه الوجوه بعضها مع بعض بحسب اللوازم، فإنه بناء على اقتضاؤها لجعل الحلية الظاهرية الحقيقية في المورد لا اشكال في أنه لا يكاد يثمر في تطبيق كبرى الأثر على المورد، لأن الأثر في كبرى الدليل في نحو قوله: يجوز الصلاة في ما يحل اكله، انما هو مترتب على محلل الأكل الواقعى لا على ما يعمه والحلية الظاهرية وحينئذ فمع الشك في كون الوبر من محلل الأكل الواقعى لا يثمر في التطبيق مجرد كون المورد محللاً ظاهرياً و معه لا يكاد يترتب عليه جواز الدخول في الصلاة حتى ينتهى الأمر بعد ذلك الى البحث عن الاجزاء و عدمه، كما هو واضح. نعم إنما يثمر ذلك في مقام التطبيق فيما اذا استفيد من دليل كبرى الأثر تعميم الحلية بما يعم الواقع و الظاهر، اذ حينئذ مجريان القاعدة المزبورة يصير المورد من المصاديق الحقيقية لما هو شرط المأمور به و لازمه قهراً حينئذ هو الاجزاء و عدم وجوب الاعادة باعتبار وقوع العمل حينئذ واجداً حقيقة لما هو شرطه و عدم تصور انكشاف الخلاف معه.

ومن ذلك البيان يظهر أنه كذلك الأمر ايضاً في فرض اقتضاؤها للتوسعة الحقيقية في

دائرة كبرى الأثر و هو الشرطية، اذ لازم هذا المعنى ايضاً قهراً يكون هو الاجزاء. و اما توهم امتناع الحكومة بهذا المعنى من التوسعة الحقيقية باعتبار عدم كون الدليل الحاكم حينئذٍ في رتبة المحكوم و امتناع ان يكون للحلية الواقعية سعة اطلاق يشمل المرتبة المتأخرة عن نفسها، فمدفوع بان ذلك كذلك بالنسبة الى نفس الشرط و هو الحلية الواقعية، فانه بعد امتناع سعة الدائرة فيها بنحو تشمل المرتبة المتأخرة عن الشك بها يستحيل اقتضاء القاعدة الزبورة للتوسعة الحقيقية فيها حتى بالنسبة الى مرتبة الشك المتأخر عنها، و اما بالنسبة الى اثرها الذى هو الاناطة و الشرطية فلا وجه لدعوى استحالة بل هو امر ممكن في نفسه فانه من الممكن جداً التوسعة الحقيقية في دائرة الشرطية على معنى قيامها بما يعم الحلية الواقعية الحقيقية و الحلية التعبدية التنزيلية، لانها مما أمرها بيد الشارع و الجاعل فكما ان للشارع جعل الاناطة لخصوص الحلية الواقعية كذلك له جعلها لما يعمها و الحلية التعبدية التنزيلية. و حينئذٍ اذا عبدنا الشارع في مورد بانه حلال الأكل واقعاً و كان لسان دليل التعبد بلسان التوسعة الحقيقية لدائرة كبرى الأثر، فلا جرم يلزمه جواز الدخول معه في الصلوة، كما أن لازمه القهري هو الاجزاء و عدم وجوب الاعادة عند انكشاف الخلاف و تبين كونه من محرم الأكل. هذا بناء على اقتضاء القاعدة للتوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الأثر.

و اما بناء على عدم اقتضاها الا مجرد التعبد بالبناء على الحلية الواقعية فعليه وان كان يثمر ايضاً في تطبيق كبرى الأثر على المورد فيجوز الدخول معه في الصلوة ولكن لا يلزمه حينئذٍ وجوب الاعادة و الاجزاء عند انكشاف الخلاف بل مقتضى دليل شرطية الحلية الواقعية انما هو عدم الاجزاء وجوب الاعادة و القضاء عند تبين الخلاف و انكشاف كونه غير حلال الاكل من جهة انه من حين انكشاف الخلاف يرتفع التعبد المزبور فيقتضى قضية الشرطية الواقعية من ذلك الحين وجوب الاعاءة، كما هو واضح. هذا كله حسب مقام التصور.

و أما بحسب مقام التصديق فلا ينبغي الارتياح في أن المتعين من الوجوه الزبورة هو الوجه الأخير، فان دعوى كون القاعدة مسوقة لاثبات الحلية الحقيقية الظاهرية للشئ المشكوك الحكم بعيدة غاية لا ستلزامه عدم جواز تطبيق كبرى الأثر على الموارد المشكوك الا بالالتزام بترتب كبرى الأثر في الخطاب الواقعي في نحو قوله: يجوز الصلوة فيما

يحل اكله، على الأعم من الحلال الواقعي و الظاهري، و هو كما ترى خلاف ظاهر الخطاب، من جهة وضوح ظهورها في خصوص الحلال الواقعي دون الاعم، كما هو واضح. كما ان مثلاً في البعد ايضاً دعوى كونها مسوقة للتوسعة الحقيقية في دليل كبرى الأثر، اذ نقول حينئذ: بأنه على ذلك و إن لم يلزم رفع اليد عن ظهور الادلة المتكفلة لكبرى الأثر، و لكنه ايضاً خلاف الظاهر جداً، فان القدر الذي يقتضيه هذا اللسان في القاعدة من التنزيل المزبور انما هو مجرد التعبد بالبناء على وجود الشرط و تحققه و كون المشكوك حالاً واقعياً، و اما اقتضائه للتوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الأثر فلا، و عليه كما عرفت كان مقتضى القاعدة هو وجوب الاعادة و عدم الاجزاء من جهة اقتضاء دليل الشرطية الواقعية حينئذ بعد تبين الخلاف و ارتفاع التعبد المزبور وجوب الاعادة. هذا كله في تطبيق دليل الحلية على شرط الأمور به.

و اما تطبيقها على نفس ترك الجزء او الشرط المشكوك الجزئية او الشرطية فتقريبه انما هو باعتبار تادية ترك المشكوك على تقدير اعتباره الى ترك المركب، حيث انه حينئذ يشك في حرمة ترك المركب من جهة ترك مشكوك الجزئية و الشرطية، فيقال بمقتضى القاعدة بجليته و يستفاد منها بنحو الان ايضاً كون الأمور به عبارة عن ماعدا الجزء المشكوك الجزئية فيترتب عليها جواز الاقتصار على ماعدا الجزء او الشرط المشكوك الجزئية و الشرطية، هذا. و لكن فيه ايضاً ان مجرد تكفل القاعدة لحلية ترك الكل و المركب من جهة ترك مشكوك الجزئية و الشرطية ظاهراً لا يقتضى نفي الجزئية الواقعية حتى يترتب عليه تحديد الأمور به بالبقية، و على فرض اقتضاها لذلك لا يكاد يترتب عليه تحديد دائرة الوجوب بما عدا المشكوك الجزئية، اذ تعلق الوجوب حينئذ بالبقية ليس من الآثار الشرعية لعدم جزئية المشكوك فيه بل هو من اللوازم العقلية لعدم مدخلة الجزء المشكوك في المركب، فان من لازمه العقل حينئذ محدودية دائرة الوجوب بمحدّ اقل، وحينئذ اثبات الوجوب للبقية بمقتضى القاعدة المزبورة لا يخلو عن مثبت واضح. هذا كله في قاعدة الحلية.

و اما قاعدة الطهارة فياتي فيها ايضاً المحتملات الثلاثة المتصورة في قاعدة الحلية و تقريب الاجزاء فيها ايضاً باحد الامرين: اما بدعوى ترتب الأثر في كبرى الخطاب الواقعي على مطلق الطهارة أعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية مع الالتزام بأن مفاد

قاعدة الطهارة اثبات الطهارة الظاهرية الحقيقية، او بدعوى كون مفاد القاعدة مع كونها بلسان التنزيل لا بلسان جعل الطهارة الظاهرية هو اثبات التوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الأثر بما يعم الطهارة التعبدية التنزيلية ايضاً مع الالتزام بظهور الادلة في خصوص الطهارة الواقعية، فانه على هذين التقريبين لا محالة يلزمها الاجزاء وعدم وجوب الاعادة من جهة واجدية المأمور به حينئذ لما هو مصداق الشرط حقيقة، والآ فبناءً على فرض اختصاص دليل كبرى الاثر بخصوص الطهارة الواقعية وعدم تكفل القاعدة ايضاً أزيد من التعبد بثبوت الطهارة الواقعية في المورد والمعاملة مع المشكوك معاملة الطهارة الواقعية فلا مجال لتوهم الاجزاء فيها بوجه من الوجوه، ومن جهة انه بانكشاف الخلاف يرتفع التعبد المزبور من حينه فبقى دليل اشتراط الطهارة الواقعية حينئذ على حاله فيقتضى وجوب الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه.

ولقد عرفت ان التحقيق حينئذ من الوجوه المزبورة هو الوجه الأخير من كون القاعدة ممحضة لمحض اثبات الطهارة الواقعية تعبداً وتنزيلاً بلحاظ المعاملة مع المشكوك معاملة الواقع بلا اقصائها لاثبات التوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الأثر ولا لاثبات جعل الطهارة الظاهرية للمشكوك كى يحتاج في صحة التطبيق على شرط المأمور به الى التصرف في دليل كبرى الأثر بارتكاب خلاف الظاهر فيه، وذلك لما عرفت آنفاً من بعد هذين غاية البعد خصوصاً مع استلزامها لبعض التوالى الفاسدة التى لا يمكن الالتزام به من نحو لزوم القول بطهارة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة و النجاسة حتى بعد انكشاف الخلاف وتبين نجاسة الماء، وذلك انما هو من جهة انغسال الثوب حينئذ بماء طاهر حقيقى بمقتضى القاعدة وعدم ورود نجاسة عليه بعد ذلك فكان انكشاف الخلاف على هذين المسلكين من قبيل ما لوورد نجاسة على الماء بعد غسل الثوب به، فكما ان ورود النجاسة على الماء لا يوجب نجاسة الثوب المغسول به في الزمان السابق كذلك انكشاف الخلاف، فاذا كان الماء بمقتضى القاعدة محكوماً بالطهارة الحقيقية وغسل به الثوب المزبور في حال محكوميته بالطهارة يلزمه لا محالة طهارة الثوب بمقتضى ما دل على ان الثوب النجس اذا غسل بماء طاهر يطهره، ولازمه عدم مؤثرية انكشاف الخلاف البعدى في زوال الحكم بالطهارة في طرف الثوب، فيلزمه حينئذ جواز لبسه في الصلوة بعد ذلك على هذين المسلكين وكذا الكلام فيما لو توضعاً من الماء المزبور في زمان محكوميته بالطهارة، فانه

على المسلكين المزبورين يلزم القول بجواز الدخول في الصلوة مع ذلك الوضوء حتى بعد انكشاف نجاسة الماء، وكذا نظائر ذلك، مع ان ذلك كما ترى لا يمكن الالتزام به لاستلزامه تأسيس فقه جديد. وحينئذ كان مثل هذه التوالى الفاسدة مما يكشف بها كشفاً قطعياً عن بطلان الوجهين الاولين و معه يتعين الوجه الأخير، فانه على هذا المسلك لا يكاد يتوجه شئ من تلك المحاذير، لان الماء المزبور على هذا المسلك انما كان محكوماً بالطهارة تعبداً و تنزيلاً، و حينئذ فبانكشف الخلاف يرتفع التعبد بالطهارة من حينه و بعد ارتفاعه يبقى دليل شرطية الطهارة الواقعية على حاله، فيقتضى هذا الدليل بطلان الوضوء المزبور و عدم طهارة الثوب المزبور، كما يقتضى ايضاً وجوب اعادة الصلاة الماتية بذلك الوضوء و في ذلك الثوب.

هذا كله مضافاً الى ما يرد على الوجه الأول ايضاً اذ نقول فيه مضافاً الى ما فيه من مخالفته لظاهر الأدلة من الاختصاص بالطهارة الواقعية انه من المستحيل ايضاً ارادة الطهارة الواقعية و الظاهرية من لفظ واحد في نحو قوله: كل ثوب غسل بماء طاهر فقد طهر و وجهه يظهر بعد ملاحظة طولية المحكيين و هما الحكمان في كون احدهما في رتبة متأخرة عن الشك بالآخر الموجب لعدم امكان اجتماعهما في لحاظ واحد و امتناع حكاية قوله «طاهر» عنها، اذ حينئذ في حكايته عن الطهارة الواقعية لم يلحظ النفس الحكم الواقعي بخلافه في حكايته عن الطهارة الظاهرية فانها باعتبار كونها في رتبة متأخرة عن الشك بالواقع يحتاج الى لحاظ الواقع و لحاظ الشك به ايضاً و هو كما ترى و لعل ذلك هو السر ايضاً في عدم ذهابهم الى استفادة التعميم من الادلة المتكفلة لكبرى الاثر كما لا يخفى.

بقي امور لم يتعرض لها الأستاذ دام ظله

الأول: لا اشكال في عدم جريان هذا النزاع في موارد القطع بالامر مع انكشاف الخلاف بعده، ووجهه واضح، من جهة أنه حينئذ لا امر شرعى في البين حتى يجرى فيه النزاع المزبور، بل و انما هو امر زعمي تخيل من المكلف و معه كان الامر الواقعي باقياً على حاله بلا موافقة فيجب الاعادة حينئذ اطاعة للأمر الواقعي. نعم لو كان القطع مأخوذاً شرعاً بنحو الموضوعية كما في ذوى الاعذار بناء على جواز البدار لهم بمجرد القطع ببقاء العذر الى آخر الوقت يدخل في محل البحث فيجرى فيه النزاع المزبور من حيث الاجزاء و عدمه بعد انكشاف الخلاف.

الثاني: ان انكشاف الخلاف قد يكون بالقطع و أخرى بأمرة ظنية معتبرة و على التقديرين: تارة يقطع او يظن بالخطأ في اجتهاده الاول و اخرى يقطع او يظن بخطأ الأمرة عن الواقع لا في اجتهاده، و الاول كما لو قام عنده امرة على عدم وجوب السورة مثلاً فبان بعد ذلك عدم جامعية الأمرة المزبورة لشرائط الحجية، و الثاني كما لو قطع بخطأ الأمرة عن الواقع او ظن بذلك مع القطع في الحال بكونها واجدة لشرائط الحجية و بعد ذلك نقول:

اما في فرض كشف الخطأ في اجتهاده فسواء كان ذلك بالقطع او بالظن المعترف لا ينبغي الاشكال في ان لازمه هو عدم الاجزاء بل لا مجال لتوهمه خصوصاً في فرض كشف الخلاف بالقطع من جهة كشفه حينئذ عن عدم امر ظاهري في البين، لان الأمرة الغير الجامعة لشرائط الحجية وجودها كعدمها فلا بد حينئذ من الاعادة هو واضح.

و اما في الصورة الثانية من فرض الكشف عن خطأ الأمرة عن الواقع، فان كان كشف الخلاف قطعياً فالاجزاء او عدمه مبنى على ما تقدم من حجية الأمرة على الكشف و الطريقة او على نحو السببية و الموضوعية، و اما ان كان كشف الخلاف ايضاً ظنياً من جهة قيام أمر ظنية اخرى على خلاف الأمرة الاولى في هذا الفرض تارة يكون في البين ما يوجب ترجيح الامارة الثانية بحسب السند او الدلالة من نحو موافقة الكتاب و مخالفة العامة ونحوهما من المرجحات، و اخرى لا يكون في البين ما يوجب ترجيحها عليها لا بحسب السند و لا بحسب الدلالة بل كانتا متساويتين من تمام الجهات، فعلى الأول حكمه حكم صورة انكشاف الخلاف بالقطع فيبتي على ما تقدم من الموضوعية او الطريقة في الأمارات، و على الثاني ينتهي الامر الى التخير في الاخذ بين الخبرين، فان اخذ بالأمرة الاولى فلا اشكال، و ان اخذ بالأمرة الثانية فلا بد من اعادة الاعمال الواقعة على طبق الامارة الاولى على الطريقة كما هو المختار، من جهة انه بالأخذ بالأمرة الثانية يصير مدلولها حجة عليه و حيث ان مفادها عبارة عن وجوب السورة مثلاً يجب عليه اعادة ما صلى من الصلوات بدونها، و هذا واضح. نعم على الموضوعية لا يجب عليه الاعادة على التفصيل المتقدم سابقاً.

الثالث: قد تبين مما قدمناه في الاجزاء في الأمارات أنه لا تلازم بين القول بالاجزاء و بين القول بالتصويب الباطل و انه يمكن القول بالاجزاء فيها ولو على الموضوعية و

السببية من دون استلزامه للقول بالتصويب كما في الاجزاء بمناط المفوتية أو الوفاء بتمام الغرض، ضرورة ان الاجزاء باحد المناطين المزبورين غير ملازم للقول بالتصويب المحال، فان التصويب الباطل انما هو الذى يدور التكليف معه مدار قيام الأمانة او الذى يوجب قيام الأمانة انقلاب الواقع عما هو عليه حتى بمرتبة اقتضائه الى التكليف بالمؤدى، ومثل هذا المعنى كما عرفت غير ملازم مع القول بالاجزاء، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى الاجزاء فى الأصول و الأمارات.

المبحث الرابع: في مقدمة الواجب

قد وقع الكلام بين الأعلام في ان ايجاب الشئ يقتضى ايجاب مقدماته ام لا وذلك بعد الفراغ عن وجوبها عقلاً بمناط اللابديّة، فحل الكلام انما هو وجوبها شرعاً بالوجوب الغيرى نظراً الى دعوى الملازمة بين ارادة الشئ و ارادة مقدماته، و اما وجوبها بالوجوب الشرعى النفسى فهو ايضاً مما لم يتوهمه احد كالوجوب الشرعى الطريقى و كيف كان فتحقيق المرام فى المقام يحتاج الى بيان امور:

الأمر الأول:

قد عرفت أن مورد الكلام فى المقام بين الاعلام انما هو وجوب المقدّمة بالوجوب الشرعى الغيرى، لا مطلق وجوبها ولو عقلياً بمناط اللابديّة، ولا وجوبها الشرعى النفسى أو الطريقى، من جهة ان الاول منها كما عرفت مورد اطلاق الفريقين و الاخيرين ايضاً مورد اطلاقهم بالعدم خصوصاً الأخير منها و هو الطريقى باعتبار عدم تصور الوجوب الطريقى بالنسبة الى المقدمة، فرجع هذا البحث فى الحقيقة عندهم الى البحث عن الملازمة بين ارادة الشئ و ارادة مقدماته. و من ذلك ايضاً لا يختص هذا النزاع بخصوص مقدمة الواجب بل يجرى فى مقدمة الحرام و المكروه و المستحب كما هو واضح. كما ان الظاهر هو عدم اختصاص النزاع بخصوص المقدمات التبعية غير الواقعة تحت الخطاب المستقل كما لعله يظهر من بعضهم حسب جعلهم مورد النزاع الوجوب التبعية الغيرى الشرعى بل يعمّ البحث هذه و ما وقع منها مورد الأمر فى حيز خطاب مستقل كالوضوء و الغسل و نحوهما

لان مجرد وقوعها تحت خطاب اصلى مستقل لا يقتضى وجوهاً شرعاً بالوجوب الغيرى لإمكان كون الأمر بها فى تلك الخطابات ارشادياً الى وجوها العقلى بمناء اللابذية، فتأمل .

الأمر الثانى:

هل المسألة من المسائل الفرعية، او هى من المسائل الاصولية العقلية، او من المبادئ الاحكامية الراجعة الى البحث عن لوازم وجوب الشئ، او من المسائل الكلامية باعتبار رجوعها الى البحث عن استحقاق المثوبة على الموافقة و العقوبة على المخالفة؟ فيه وجوه ابعدها الأخير من جهة وضوح أن المقدمة على القول بوجوها ليست مما يترتب عليها المثوبة و العقوبة عند الموافقة و المخالفة فان المثوبة و العقوبة كانتا من تبعات موافقة الواجب النفسى و مخالفته لامن تبعات مطلق الواجب ولو غيرياً، وما يرى من استحقاق العقوبة عند ترك المقدمة فانما هو من جهة تأدية تركها الى ترك ذبها الذى هو الواجب النفسى لامن جهة انها مما يقتضى مخالفتها فى نفسها مع قطع النظر عن ترتب ترك ذبها استحقاق العقوبة عليها، كما لا يخفى . و معه لا مجال لعد المسألة من المسائل الكلامية، و حينئذ يدور الأمر بين كونها من المسائل الفرعية او من المسائل الاصولية او المبادئ الاحكامية.

نعم قد يقال حينئذ بتعين كونها من المسائل الفرعية نظراً الى ظاهر عنوان البحث وكون المقدمة ايضاً فعلاً من افعال المكلف، فيكون البحث عن وجوها حينئذ كالبحت عن حكم سائر افعال المكلف فى كونه فرعياً محضاً لا اصولياً، و عليه فكان ذكرها فى المقام حينئذ لمحض الاستطراد.

و لكن فيه أن عنوان البحث و ان كان هو البحث عن وجوب المقدمة و عدم وجوها ولكن المهم المبحوث عنه كما عرفت لما كان ثبوت الملازمة بين حكم شئ بواحد من الاحكام الاربعة و بين حكم مقدماته بلا نظر الى خصوص الوجوب، فلا جرم لا تكون من المسائل الفرعية غير المناسبة لتعرض الأصولى اياها فى الأصول، بل عليه تكون المسئلة اصولية محضة، اذ البحث عن الملازمة حينئذ كالبحت عن سائر الاحكام العقلية غير المستقلة فلا ترتبط حينئذ بالمسئلة الفرعية.

و مع الغرض عن ذلك و الاخذ بظاهر عنوان البحث نقول بعدم ارتباطها ايضاً بالمسئلة الفرعية لان الملاك فى المسئلة الفرعية، على ما يقتضيه الاستقراء فى مواردنا انما هو

وحدة الملاك و الحكم والموضوع، فكان المحمول فيها دائماً حكماً شخصياً متعلقاً بموضوع وحداني بملاك خاص كما في مثل الصلاة واجبة في قبال الصوم واجب والحج واجب و مثل هذا الملاك غير موجود في المقام فلا يكون تعلق الوجوب بعنوان المقدمة من باب تعلق شخص حكم بموضوع وحداني بمناط وحداني خاص، بل بعد ان كان عنوان المقدمة من الجهات التعليلية لا التقييدية لا جرم الحكم المحمول على العنوان المزبور يكون حاكياً عن وجوبات متعددة مختلفة شدة وضعفاً بموضوعات عديدة بملاكات متعددة، فكان حال المقدمة حينئذ بعد كون وجوبها بمناط دخلها في ذها حال كل واجب يترشح اليه الوجوب من جهة دخله في ترتب المصلحة الخاصة عليه، فيختلف الوجوب فيها حينئذ حقيقة و ملاكاً باختلاف ما يترتب على المقدمات نظير اختلاف الوجوبات باختلاف المصالح المترتبة عليها، و عليه فلا يكون هذا العنوان في المقام حاكياً عن محمول واحد متعلق بموضوع واحد بملاك واحد كما في «الصلاة واجبة، والصوم واجب» بل هو يكون حاكياً و مرآة موضوعاً و محمولاً عن موضوعات متعددة محكومة باحكام متعددة بمناطات مختلفة، ومن المعلوم حينئذ أنه لا يكون في البين حينئذ جهة وحدة في البحث المزبور الا حيثية الملازمة التي عرفت كونها محط النظر و البحث، و عليه لا يكاد ارتباطها بالمسئلة الفرعية بوجه اصلا، مضافا الى ما عرفت ايضاً من عدم اختصاص مورد البحث بخصوص مقدمة الواجب بل عمومها في مقدمات الحرام و المكروه و المستحب ايضاً مع ما لها من الاختلاف بحسب المراتب و المناط، فكان المقام من هذه الجهة من قبيل البحث عن ان فعل المكلف هل يكون محكوماً بالأحكام الخمسة ام لا و معلوم حينئذ عدم ارتباطها بالمسئلة الفرعية، كما هو واضح.

على انه ينطبق عليه ايضاً ميزان المسئلة الأصولية، فان ميزان كون المسئلة اصولية كما افادوه هو ما يكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الحكم الفرعى على معنى وقوع نتيجتها كبرى في القياس لصغرى يفيد الحكم الفرعى، و مثل هذا الميزان ينطبق على المسئلة كما في قولك: «هذه مقدمة الواجب و كل مقدمة الواجب واجبة فهذه واجبة» كما ينطبق في فرض جعل النزاع في ثبوت الملازمة، غايته انه على ذلك يحتاج الى تشكيل قياسين في انتاج الحكم الفرعى، بخلافه على ظاهر عنوان البحث، فانه لا يحتاج الا الى تشكيل قياس واحد. واما توهم انتقاضه بمثل الشرط المخالف للكتاب و السنة لوقوع نتيجتها ايضاً كبرى

في القياس في قولك : «هذا شرط مخالف للكتاب و كل ما هو كذلك فاسد فهذا فاسد» مع وضوح كونها من أجل المسائل الفرعية، فيدفعه شخصية الحكم المحمول فيها، بخلاف الحكم المحمول في المقام على عنوان المقدمة، ومعه لا وجه لجعل المسئلة من المسائل الفرعية غير المناسبة لتعرض الأصول إياه في الاصول لمحض الاستطراد.

ثم ان ذلك كله بناءً على الأخذ بظاهر عنوان البحث وهو وجوب المقدمة، والافناء على الأخذ بما هو المهم في المقام من ثبوت الملازمة وعدمها فعدم ارتباطها بالمسئلة الفرعية أوضح.

و على ذلك فهل هي من المسائل العقلية كالبحث عن غيرها من الملازمات ام هي من المبادئ الأحكامية باعتبار كونها بحثاً عن لوازم وجوب الشيء و انه هل من لوازم وجوب الشيء وجوب مقدماته ام لا كالبحث عن ان من لوازم وجوب الشيء حرمة ضده، فيه وجهان: حيث تناسب المسئلة كلاً منها، فانه بعد الفراغ من دلالة الصيغة على الوجوب كما يناسب البحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب الشيء وجوب مقدمته كذلك يناسب البحث عن لوازم وجوب الشيء و ان كان الانسب هو الاول، وعليه تكون المسئلة من المسائل العقلية الأصولية- حيث كانت من الأحكام العقلية غير الاستقلالية و كان ذكرها في المقام للمناسبة المزبورة- لا انها كانت لفظية كما ربما يظهر من بعض كصاحب المعالم «قدس سره» حسب استدلاله على النفي بانتفاء الدلالات، اللهم الا ان يقال في وجه ذلك : بانه من جهة كشف الدلالة عن ثبوت الملازمة و عدم الدلالة عن عدم ثبوتها، بتقريب أنه على فرض الثبوت لا محالة يكون اللفظ دالاً عليها بنحو الالتزام فكان البحث حينئذ في دلالة الصيغة على الوجوب و هو بهذا الاعتبار عين البحث عن ثبوت الملازمة بين الارادتين. ولا يخفى أنه على ذلك لا يتوجه عليه اشكال الكفاية بانه اذا كان نفس الملازمة ثبوتاً محل الاشكال لا مجال لتحرير النزاع في مرحلة الكشف والاثبات و مقام الدلالة باحدى الدلالات، لان مقام الدلالة فرع ثبوت اصل المعنى. اذ نقول: بان ما افيد من عدم المجال لايراد البحث في مقام الدلالة مع الاشكال في اصل ثبوت المعنى انما يتم بالنسبة الى المدلول المطابق الذي يمكن فيه تخلف الدلالة و اما بالنسبة الى المدلول الالتزامي فحيث انه لا ينفك ثبوت الملازمة عن دلالة اللفظ عليها بنحو الالتزام فلا يتم هذا الاشكال، اذ عليه يكون البحث عن دلالة الصيغة عين البحث عن ثبوت الملازمة و

يستكشف بنحو الإنّ من دلالة الصيغة عن ثبوت الملازمة و من عدم دلالتها عن عدم ثبوت الملازمة بين المعنيين. نعم يرد عليه حينئذ أنّ مجرد ثبوت الملازمة بين معنيين ما لم يكن اللزوم بنحو اليّين بالمعنى الأخص لا يرتبط بمقام الدلالة اللفظية حتى تكون المسئلة لفظيّة و داخلية في مباحث الألفاظ، و عليه ينحصر الأمر في المسئلة في كونها عقلية محضة و كان ذكرها في مباحث الألفاظ للمناسبة المزبورة، فتأمل.

الأمر الثالث :

أنهم قسّموا المقدمة الى تقسيمات :

منها تقسيمها بالداخلية والخارجية

و ذكروا ان الداخلية هي الأمور المأخوذة في ماهية الأمور به و حقيقته المعبر عنها بالأجزاء، و اما الخارجية فهي الأمور الدخيلة في تحقق الأمور به الخارجة عن حقيقته و ماهيته، كما في السبب و الشرط و المانع و المعد، على ما يأتي تفصيلها ان شاء الله تعالى. فنقول: اما المقدمات الخارجية فسيأتى الكلام فيها في كونها مورد البحث اثباتاً و نفياً. اما المقدمات الداخلية فلا اشكال في وجوبها بالوجوب النفسى الضمنى، و اما الكلام في وجوبها بالوجوب الغيرى، و منشأه انما هو الاشكال في اصل مقدمة الأجزاء و تحقق ملاك المقدمة فيها، و غاية ما قيل او يمكن ان يقال في وجه مقدمة اجزاء المركب دعوى ان المقدمة هي نفس ذوات الأفعال بلا شرط و ذا المقدمة هو الكل الذى عبارة عن ذوات الأفعال بشرط الاجتماع بنحو كان للهيئة الاجتماعية أيضاً دخل فيه، نظير الهيئة السريرية الحاصلة من اتصال الاخشاب ببعضها ببعض، فان من المعلوم حينئذ ان تلك الذوات بملاحظة معروضيتها للهيئة متقدمة على الكل طبعاً، فتتحقق فيها ملاك المقدمة، هذا.

و لكن التحقيق خلافه و انه لا مجال لاعتبار المقدمة في اجزاء المركب من جهة خروج ان الملاك في مقدمة شىء و لشيء انما هو كون الشئ مما يتوقف عليه وجود الشئ و في رتبة سابقة عليه، اذ لا يكاد انتزاع هذا العنوان الاّ عمّا تقدم على الشئ رتبة بنحو يتخلل بينها الفاء كما في قولك : «وجد فوجد» و قضية ذلك لا محالة هي المغايرة و الأثنينية في

الوجود بين المقدمة وذاتها، والكاشف عن ذلك كان هو الفاء المزبور في قولك يوجد فوجد و من المعلوم حينئذ انتفاء مثل هذا الملاك بالنسبة الى اجزاء المركب نظراً الى ان المركب لا يكون في الحقيقة الا نفس الاجزاء بالأسر و في ذلك لا يكون بينها و بين الأجزاء المغايرة و الاثنيّة بحسب الهوية او الوجود بوجه أصلاً، ومن هذه الجهة ايضاً نقول بعدم المجال لاعتبار المقدمة بين الطبيعي و افراده كما توهم، لان الطبيعي بعد اتحاده مع فردة خارجاً لا مغايرة و لا اثنيّة بينها حتى يحيى فيه ملاك المقدّمة وصح تحلل الفاء الكاشف عن اختلاف الرتبة بينها، كما هو واضح.

نعم لا يعتبر في صحة تحلل الفاء المزبور لزوم المؤثرية و المتأثرية بين الوجودين كما بين العلة و المعلول، بل يجري ذلك في مثل العارض و المعروض ايضاً كما في الصورة السريرية العارضة على الأخشاب المتعددة المتصل بعضها ببعض بالكيفية الخاصة، ولكن ذلك ايضاً غير مرتبط بعنوان الاجتماع و الانضمام في المركبات الاعتبارية من جهة ان عنوان الاجتماع و كذا التركب و الانضمام انما كان انتزاعها في المركبات الشرعية عن جهة وحدة الأمر المتعلق بالمتكثرات الخارجية كما ان عنوان الانفراد و الاستقلال ايضاً كان انتزاعها عن تعدد الأمر المتعلق بالمتكثرات، حيث انه من تعلق تكليف واحد بعدة امور يطرق عليها وحدة اعتبارية ينتزع بها عنها عنوان الاجتماع و التركب و الانضمام فيقال بانها مجتمعات تحت وجوب واحد، و من تعلق تكاليف متعددة بها ينتزع عنها عنوان الانفراد و الاستقلال في مقام عروض الوجوب فيقال بانها واجبات متعدّدة مستقلة و ان فرض كونها في الخارج متلازمات الوجود للازماتها مع هيئة خارجية كما في اجزاء السير و بهذه الجهة ايضاً يمتاز العمومات المجموعية و الاستغرافية حيث ان تمام الميز بينها انما هو في وحدة الارادة القائمة بالمجموع و تعددها، كما هو واضح.

و على ذلك فبعد ما لا يمكن اخذ مثل هذه الوحدة الاعتبارية الطارئة على المتكثرات الخارجية من قبل وحدة التكليف والوجوب في متعلق هذا التكليف و موضوعه، فلا جرم في رتبة تعلق الوجوب لا يبقى الا الذوات المتكثرة الخارجية و لا يكون متعلق الوجوب و معروضه الا نفس الذوات المتكثرة، و معه لا يبقى مجال لاعتبار الكلية و الجزئية للواجب اذ لا يكون في هذه المرحلة امر وحداني تعلق به الوجوب حتى ينتهي الامر الى مقدمة الأجزاء بوجه أصلاً، و لئن شئت فاستوضح ذلك بذوات امور متعددة في الخارج حيث

ترى انها مما لا اقتضاء في ذاتها للتركيب والانضمام لولا طر وجهه وحدة عليها من وحدة اللحاظ و المصلحة او التكليف، نظراً الى قابليتها لكونها مستقلات في عالم اللحاظ و المصلحة و التكليف بصيرورة كل واحد منها معروضاً للحاظ مستقل و مصلحة مستقلة و تكليف مستقل، و قابليتها ايضاً لكونها منضمات و مجتمعات في عالم اللحاظ و المصلحة و الوجوب بتعلق لحاظ واحد و مصلحة واحدة و تكليف واحد بالجميع، اذ حينئذ بتعلق اللحاظ الواحد او المصلحة الواحدة و التكليف الواحد يطرد عليها جهة وحدة اعتبارية في تلك المرتبة المتأخرة ينتزع بها عنها عنوان الاجتماع و الارتباط و الانضمام و نحوها من العناوين، كالكلية للمجموع و الجزئية لكل واحد من الذوات، فاعتبار الكلية انما هو بلحاظ ملاحظة اجتماع الذوات باسرها تحت تكليف واحد، و اعتبار الجزئية بلحاظ ملاحظة كل واحد منها بشرط لا لكن في عالم العروض لا بحسب الخارج، و على ذلك فدائماً كان العنوانان المزبوران و هما الكلية و الجزئية اعتبارين عرضيين منتزعين عن مرحلة تعلق الارادة الواحدة بالأشياء المتعددة المتكثرة بلا طولية بينهما اصلاً.

و من ذلك البيان يظهر الكلام في الذوات المعروضة للهيئة الخارجية كما في اجزاء السرير، اذ نقول فيها ايضاً بعدم كون مناط التركيب في الواجب و استقلاله على مثل هذه الهيئة الخارجية العارضة على ذوات الأخشاب المتعددة، نظراً الى إمكان كون كل واحدة من ذوات الأخشاب المزبورة حينئذ تحت مصلحة مستقلة و تكليف مستقل بنحو كان كل واحدة منها واجبة بوجوب نفسى مستقل في قبال الاخرى، غايته كونها حينئذ متلازمات الوجود في الخارج، كما كان كون الجميع حينئذ تحت مصلحة واحدة و تكليف واحد، و ربما ينتج ذلك في كيفية التقرب بالأمر من جهة الضمنية و الاستقلالية و في وحدة العقوبة و المثوبة و تعددهما في صورة الموافقة و المخالفة، فان ذلك حينئذ برهان تام على عدم كون مناط التركيب و الاستقلال في الواجب على مثل هذه الوحدات الخارجية و ان تمام المناطق في التركيب و الاستقلال في الواجب على وحدة الوجوب المتعلق بالتكثرات و تعدده و انه من تعلق وجوب واحد على التكررات ينتزع عنوان الكلية للمجموع و الجزئية للأحاد و ان فرض عدم اجتماعها في الخارج تحت هيئة خارجية، كما انه بتعلق وجوبات متعددة بها ينتزع عنها استقلال كل واحد منها في عالم الوجوب و ان فرض كونها في الخارج مجتمعات تحت هيئة خارجية.

و حينئذ فبعد ان كان مناط التركب فى الواجب و استقلاله على وحدة الأمر و تعدده و لا يمكن ايضاً اخذ مثل تلك الوحدة الاعتبارية الناشئة من قبل وحدة الأمر فى موضوعه و متعلقه فكان متعلق الأمر عبارة عن ذوات المتفرقات الخارجية، فلا جرم يبطل القول بمقدمة الأجزاء، من جهة انه حينئذ لم يكن فى بين امر وحدانى تعلق به الوجوب و التكليف حتى ينجى توهم المقدمة للأجزاء، اذ لا يكون الواجب و ما تعلق به الوجوب حينئذ الا الذوات المتعددة المتكثرة و لا كان فى هذه المرحلة الكلية و لا الجزئية بوجه اصلاً.

ثم ان هذا كله بناء على فرض خروج وصف الاجتماع عن الدخلى فى الملاك و المصلحة. و اما بناء على مدخلية حيث وصف الاجتماع ايضاً فى المصلحة فقد يتوهم حينئذ تحقق مناط المقدمة فى الاجزاء، بتقريب: ان هذه الهيئة الاجتماعية حينئذ نظير الصورة السريرية الحاصلة من الأخشاب العديدة، فتكون الذوات بملاحظة معروضيتها للهيئة الاجتماعية مقدمة عليها طبعاً فتحقق فيها ملاك المقدمة. و لكنه مدفوع - مضافاً الى ما ذكر من عدم كون مناط التركب على مثل هذه الهيئة الخارجية باعتبار امكان كون كل واحد من الذوات و الهيئة واجباً بوجوب مستقل - بان غاية ذلك انما هى مقدمة ذوات الأجزاء بالنسبة الى الهيئة التى هى جزء المركب لا بالنسبة الى نفس المركب الذى فرضناه عبارة عن ذوات الأجزاء و الهيئة الاجتماعية، ففى هذا الفرض ايضاً لا يكون معروض الوجوب الا الأمور المتكثرة التى منها الهيئة الاجتماعية. و بالجملة نقول: بانه اما ان يجعل الواجب فى الفرض عبارة عن خصوص الهيئة الاجتماعية و اما ان يجعل الواجب عبارة عن الذوات و الهيئة الاجتماعية ففعل الاوّل و ان كان يلزمه مقدمة الذوات للواجب من جهة كونها مما يتوقف عليها الهيئة الاجتماعية كما فى ذوات الأخشاب بالنسبة الى الصورة السريرية، و لكنه حينئذ خارج عن مفروض البحث، من جهة صيرورة الذوات حينئذ من المقدمات الخارجية لا الداخلية، و على الثانى يكون الواجب عبارة عن الأمور المتكثرة الخارجية التى منها الهيئة اذ حينئذ و ان يطرأ من قبل الهيئة المزبورة وحدة اعتبارية على الذوات المزبورة، و لكنه بعد ان كان معروض الوجوب عبارة عن منشأ هذا الاعتبار وهو الذوات المزبورة و الهيئة الخارجية العارضة عليها لكونها هى التى تقوم بها المصلحة دون هذا الأمر الاعتبارى، فلا جرم يكون معروض الوجوب

عبارة عن المتكثرات الخارجية لا انه عبارة عن امر وحداني مركب حتى ينتهى الأمر الى مقدمة الأجزاء للواجب المركب، فينتهى الأمر الى البحث عن كونها واجبة بالوجوب الغيرى للكل و المركب. نعم على هذا الفرض يتصور لذوات الأجزاء مناط المقدمة و لكنّه لا بالنسبة الى المركب كما هو مفروض البحث بل بالنسبة الى الهيئة التى هى جزء الواجب، و بالنسبة اليها أيضاً تكون الأجزاء من المقدمات الخارجية لا الداخلية كما هو مفروض البحث.

و حينئذ فبمقتضى ما ذكرنا صحّ لنا بقول مطلق نفي المقدّمية فى اجزاء المركب الارتباطى سواء على فرض مدخلية الهيئة الخارجية فى الغرض و المصلحة او عدم مدخليتها نظراً الى ما ذكرنا من كون مناط التركب و الاستقلال فى الواجب على وحدة الوجوب المتعلق بالمتكثرات و تعدده و خلوه معروض الوجوب عن مثل تلك الوحدات الاعتبارية المصححة لاعتبار الكلية و الجزئية و التركب و الانضمام و كونه عبارة عن ذوات المتكثرات الخارجية، اذ حينئذ لا يكون فى رتبة سابقة عن تعلق الوجوب و التكليف جهة وحدة تقتضى تعلق الوجوب بامر وحداني مركب بما هو مركب بوجه اصلا، لما عرفت من ان هذه الجهة من الوحدة المصححة لاعتبار التركب و الانضمام و الكلية و الجزئية للواجب انما هى ناشئة من قبل وحدة التكليف المتعلق بالامور المتكثرة وهى-مضافاً الى اعتباريتها-من جهة معلوليتها للتكليف و تأخرها الرتبى عنه من الممتنع اخذها فى موضوع التكليف و متعلّقه.

لا يقال: بان ذلك كذلك بالنسبة الى الوحدة الطارئة من قبل الوجوب و التكليف، و اما بالنسبة الى الوحدة الناشئة من قبل وحدة اللحاظ و المصلحة فلا بأس بأخذها فى موضوع التكليف و متعلّقه، و حينئذ فامكن اعتبار التركب فى الواجب بهذا الاعتبار.

فانه يقال: نعم و ان امكن ذلك و لا يلزم منه المحذور المتقدم من اخذ الشئ المتأخر عن الشئ فى رتبة سابقة عليه، و لكن من الواضح حينئذ ان ما تعلق به الوجوب لا يكون الا عبارة عن ما تقوم به المصلحة و اللحاظ و هو لا يكون الا الذوات المتكثرة الخارجية لكونها هى المؤثرة فى الغرض و المصلحة دون العنوان الطارى عليها من قبل وحدة اللحاظ و المصلحة، فلا بد حينئذ من الغاء هذه الوحدات طراً و تجريد المتعلق منها حتى الوحدة الاعتبارية الناشئة من قبل وحدة المصلحة و اللحاظ يجعله عبارة عن الذوات المتكثرة

الخارجية التى تعلق بها اللحاظ والمصلحة، ولازمه لا محالة حينئذ هو بطلان القول بمقدمة الاجزاء، لعدم امر وحدانى حينئذ فى البين تعلق به الوجوب وعدم كون هذا الموطن موطن اعتبار الكلية والجزئية للواجب لما تقدم من كونها اعتبارين عرضيين منتزعين عن مرحلة تعلق ارادة واحدة بالأمور المتكثرة الخارجية باعتبار اللحاظ بشرط لا تارة وبشرط شئ أخرى، اى لحاظ كل جزء تارة فى حيال نفسه وفى قبال الغير بنحو لو انضم اليه شئ كان خارجاً عنه فى عالم عروض الوجوب من جهة قصر اللحاظ عليه فقط، ولحاظه بشرط شئ أخرى اى لحاظه منضمّاً مع غيره، والا ففى رتبة قبل الأمر والوجوب لا كلية ولا جزئية ولا تركب ولا انضمام فى البين بوجه اصلاً.

ومن هذا البيان ظهر أيضاً ان مجرد اعتبار الكلية والجزئية فى موطن بعد الأمر لا يكون أيضاً مصححاً لمقدمة الأجزاء للمركب بعد فرض عينية المركب والاجزاء، من جهة ان المقدمة كما عرفت تقتضى الاثنيّية والمغايرة مع ذبها فى الوجود والطولية بينها بحسب المرتبة بنحو يصح تخلل الفاء بينها وتلك المغايرة الاعتبارية بينها باعتبار اللحاظ لا بشرط وبشرط لا لاتقتضى المغايرة والطولية بينها، كما لا يخفى.

وعليه فاصل هذا التقسيم اى تقسيم المقدمة بالداخلية والخارجية مما لا مجال له بوجه من الوجوه. نعم انما يتصور المقدمة بالنسبة الى الاجزاء فى المركبات الحقيقية العقلية التى لها وجود مستقل وصورة مستقلة غير صور الأجزاء كالأجسام الملتئمة من العناصر الخاصة، فانها باعتبار انقلاب الأجزاء فيها عما لها من الصور العنصرى الخاص الى الصور الجسمية او النباتية و صيرورتها مواد لها امكن دعوى مقدمة الأجزاء المادية للمركب باعتبار تقدمها عليه و كونها من علل قوامه، و اما بالنسبة الى المركبات الارتباطية الجعلية فلا مجال لهذا الكلام حتى فيما كان منها تحت هيئة خارجية كالأخشاب العديدة المعروضة للهيئة السريرية حتى مع كون الهيئة ايضاً مما لها الدخل فى الغرض والمصلحة، كما فى الصلاة حسب ما يستفاد من أدلة القواطع، حيث يستفاد منها ان للصلاة هيئة اتصالية وانها ايضاً مما لها الدخل فى غرض النهى عن الفحشاء، فأنه فى هذا النحو من المركبات التى لا يكون لها وجود وحدانى حقيقى فى الخارج لا يكاد يكون معروض الوجوب فيها الا الذوات المتكثرة الخارجية التى منها الهيئة العارضة عليها، ومعه كيف يمكن اتصاف ذوات الأجزاء فيها -مع كونها جزءاً بالمقدمة للمركب، ولعمري

ان تمام المنشأ في مصير من صار الى مقدمة الأجزاء انما هو من جهة الخلط بين المركبات الحقيقية العقلية التي انقلب فيها الأجزاء حال تركيبها عما لها من الصور الخاصة الى صورة اخرى ثالثة و بين هذا النحو من المركبات الاعتبارية الجمعية و مقايضة احديها بالأخرى، و لكنك بعد ما احطت خبراً بما ذكرنا تعرف وضوح الفرق بينها و عدم صحة مقايضة احدهما بالآخر.

ثم انه لو بنينا على تحقق مناط المقدمة في اجزاء المركب اما مطلقاً او في خصوص ما كان منها تحت هيئة خارجية مع كون الهيئة ايضاً مما لها الدخول في الغرض و المصلحة حيث قلنا في تلك الصورة بتحقيق مناط المقدمة في الأجزاء بالنسبة الى الهيئة العارضة عليها، نقول بامتناع اتصافها بالوجوب الغيرى بعد فرض ثبوت الوجوب النفسى الضمنى لها نظراً الى محذور اجتماع المثليين في موضوع واحد الذى هو من المستحيل. و اما توهم تأكد الوجوب فيها حينئذ و اشتداده فمدفوع بامتناع ذلك مع طولية الحكمين، كما ان توهم اجداء مثل هذه الطولية حينئذ في رفع المحذور المزبور مدفوع بان الطولية الموجبة لرفع محذور اجتماع المثليين او الضدين انما هى الطولية في ناحية الموضوع كما في موارد الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى، حيث كان متعلق احد الحكمين عبارة عن ذات الشئ و متعلق الاخرى الذات في الرتبة المتأخرة عن الشك بحكمه، و اما في فرض وحدة الموضوع و عدم تعدد الرتبة فيه فلا يكاد يفيد مجرد الطولية بين الحكمين في رفع محذور اجتماع الحكمين المتضادين او المثليين، لأن العقل كما يابى عن ورود حكمين عرضيين على موضوع وحدانى كذلك يابى عن ورود الحكمين الطولين ايضاً كما هو واضح فتأمل.

لا يقال: بانه انما يتوجه المحذور المزبور بناء على تعلق الأحكام بالخارج اما بدوياً او بتوسيط العناوين و الصور، و اما بناء على تعلقها بالعناوين و الصور الذهنية ولو بالنظر الذى ترى خارجية بلا سرايتها منها الى الخارج، فلا جرم يرتفع المحذور المزبور، من جهة تغاير المتعلقين حينئذ، لان لحاظ الجزء منفرداً لا في ضمن الغير و لحاظه في ظرف الانضمام بالجزء الآخر صورتان متغايرتان في الذهن غير صادقة احدهما على الاخرى، ومعه فلا بأس بتعلق الوجوب النفسى باحدى صورتين والوجوب الغيرى بالاخرى.

فانه يقال: نعم و ان كان المتعلق في الاحكام و الارادات هى العناوين و الصور الذهنية فامكن تعلق الحكمين بالعناوين المتغايرين ولو مع اتحادهما بحسب المعنوي

الخارجي، ولكن نقول: بانه انما يجدى ذلك في رفع محذور اجتماع المثليين في ظرف اختلاف العنوانين بحسب المحكى و المنشأ ايضاً بنحو كان كل عنوان حاكياً عن منشأ غير ما يحكى عنه الاخر لا في مثل المقام الذى كان المحكى فيها واحداً بحسب المنشأ ايضاً. نعم لو كان المراد من اعتبار الأجزاء بشرط لا اعتبارها بشرط لاعن الانضمام في الخارج لكان لما افيد كمال مجال من جهة اختلاف العنوانين حينئذ بحسب المحكى والمنشأ، و لكن الالتزام بذلك مشكل جداً، من جهة رجوعه حينئذ الى وجوب المقدمة بشرط عدم الايصال الى ذبها، لان اعتبارها بشرط لاعن الانضمام في الخارج عبارة عن اعتبارها بشرط عدم الايصال وهو كما ترى لا يمكن الالتزام به، و الا فبناء على ارادة اعتبارها بشرط لا في عالم عروض الوجوب، فلا جرم يلزمه اتحاد العنوانين بحسب المحكى و المنشأ علاوة عن اتحادهما بحسب المعنون الخارجي، و عليه يلزمه في صورة الانضمام في الخارج اجتماع الوجوبين في نفس تلك الاجزاء باعتبارين وهو كما ترى من المستحيل و انه لا يجدى في دفع المحذور مجرد تلك المغايرة الاعتبارية، كما هو واضح.

و حينئذ فعلى كل تقدير الاجزاء المعبر عنها بالمقدمات الداخلية تكون خارجة عن محل النزاع اما لعدم ملاك المقدمة فيها كما هو التحقيق او لامتناع اتصافها بالوجوب الغيرى بعد وجوبها بالوجوب النفسى.

ثم ان الثمرة بين القولين تظهر في باب الأقل و الاكثر الارتباطيتين من جهة مرجعية البرائة او الاشتغال، فانه على القول بالوجوب الغيرى للاجزاء ربما يتعين الامر في تلك المسئلة في المصير الى الاشتغال نظراً الى وجود العلم الاجمالى بالتكليف و عدم صلاحية العلم التفصيلى بمطلق وجوب الأقل اعم من الغيرى و النفسى، للاخلال، لمكان تولده من العلم الاجمالى السابق عليه و تحقق التنجز في الرتبة السابقة. و اما على القول بعدم وجوب الاجزاء بالوجوب الغيرى اما من جهة انتفاء ملاك المقدمة فيها او من جهة محذور اجتماع المثليين فامكن القول بمرجعية البرائة في تلك المسئلة نظراً الى رجوع الأمر حينئذ الى علم تفصيلى يتعلق ارادة الشارع بذات الأقل ولو لا مجده و هو الخمسة مثلاً و الشك البدوى في تعلقها بالزائد، و اما العلم الاجمالى فانما هو متعلق بمجد التكليف و انه الأقل او الأكثر كالحظ الذى تردد حده بين الذراع او الذراعين، ومثل هذا العلم لا اثر له في التنجز لان المؤثر منه انما هو العلم الاجمالى بذات التكليف لا مجده، و تنقيح الكلام بازيد من

ذلك موكل الى محله، فالمقصود في المقام مجرد الاشارة الى ثمره البحث.

ومن التقسيمات تقسيمها الى العقلية والشرعية والعادية

فالعقلية هي التي يتوقف عليها الشيء عقلاً بنحو يستحيل تحقيقه بدونها. واما الشرعية فهي التي يتوقف عليها وجود الشيء شرعاً لا عقلاً كالطهارة للصلاة. والعادية هي التي يتوقف عليها وجود الشيء عادة وان لم يتوقف عليها عقلاً ولا شرعاً، كتحصيل العلم في الازمنة المتמادية للبلوغ الى مرتبة الاجتهاد ونصب السلم للصعود على السطح. نعم في الكفاية اورد على التقسيم المزبور وادعى برجوع الجميع الى العقلية، بتقريب: انه بعد اعتبار الشارع شرطية شيء لشيء كالطهارة للصلاة او بعد اقتضاء العادة توقف شيء على شيء، لا محالة يصير التوقف عقلياً، من جهة استقلال العقل بعد توسيط الشارع او قضاء العادة باستحالة تحقق المشروط بدون شرطه واستحالة الصعود على السطح لغير الطائر بدون نصب السلم مثلاً هذا. ولكن نقول: بانه بعد توسيط جعل الشارع واعتباره او قضاء العادة وان كان الأمر كما ذكر من صيرورة التوقف عقلياً، إلا ان هذا المقدار لا يقتضي رجوع الشرعية والعادية الى العقلية، من جهة ان حكم العقل بالتوقف حكم وارد على المقدمة فارغاً عن الاناطة التي هي مناط مقدمة الشيء.

وحينئذ نقول: بأن محط النظر في هذا التقسيم انما هو في اصل تلك الاناطة من كونها تارة ذاتية محضة بلا توسيط شيء من جعل شرعي او قضاء عادي وأخرى شرعية محتاجة الى اعتبار الشارع اياها كالصلاة في ظرف الطهارة فان الاناطة بين الصلاة والطهارة حينئذ لم تكن ذاتية وانما هي من جهة توسيط جعل الشارع اياها من جهة انه لولا جعل الشارع لم يكن اناطة بين الطهور والصلاة بل كان العقل يجوز تحقق الصلاة بدون الطهارة، ومجرد دخلها في المصلحة ايضاً لا يقتضي اناطة الصلاة بها قهراً لا مكان ان لا يعتبرها الشارع فيها في مقام الأمر بها ولو من جهة مصلحة اخرى كمصلحة التسهيل على المكلفين. وهكذا الأمر في العاديات فانه لولا قضاء العادة لما كان اناطة بنظر العقل بينها بوجه اصلاً لتجويزه تحقق ذهابها بدونها كما في علوم المعصومين عليهم السلام حيث

انها كانت حاصلة لهم من غير اشتغالهم بتحصيل العلم في مرور الزمان. نعم بعد تحقق الاناطة بتوسيط جعل الشارع او بتوسيط قضاء العادة يكون التوقف عقلياً، لكن عرفت عدم كون محط النظر من التقسيم المزبور على ذلك وانما محطه في اصل الاناطة بين الوجود، وعليه فالتقسيم المزبور يكون في محله، كما هو واضح.

ومن التقسيمات تقسيمها الى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة ومقدمة العلم

فالاولى هي ما يتوقف عليه وجود الشيء. والثانية ما يتوقف عليه صحة الشيء بنحو يستحيل اتصاف الذات بها بدونها. والثالثة ما يتوقف عليه العلم بالشيء كالصلابة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة. ولكن الظاهر عدم كون مقدمة الصحة قسماً برأسه لكونها اما راجعة الى مقدمة الوجوب او الى مقدمة الواجب، من جهة ان دخل الشيء اما ان يكون في اتصاف الذات بالوصف العنواني واما ان يكون دخله في وجود المتصف فارغاً عن اصل الاتصاف فعلى الاول يرجع الى مقدمة الوجوب وسياتي ان شاء الله تعالى خروجهما عن حرم النزاع وعلى الثاني يرجع الى مقدمة الواجب. واما مقدمة العلم فقد يقال بخروجها ايضاً عن حرم النزاع، لانه ليس لنا مورد يكون تحصيل العلم واجباً شرعاً حتى ينافي في وجوب مقدماته، وهو كذلك في غير المعارف الاعتقادية المطلوب فيها المعرفة نفسياً كالعلم بوجود الصانع وصفاته الثبوتية والسلبية ومعرفة النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام وعقد القلب و الانقياد لهم، واما في الأحكام الشرعية فالأمر كما ذكر من خروج مقدمات العلم عن حرم النزاع بناءً على التحقيق من عدم وجوب قصد الوجه و التميز شرعاً في الواجبات، اذ حينئذ لا يكون لنا مورد في الاحكام الشرعية كان العلم واجباً شرعاً حتى ينافي في وجوب مقدماته.

و ذلك اما في مقام فراغ الذمة عند العلم الاجمالي بالتكليف فواضح، لان وجوبه حينئذ لا يكون الا عقلياً محضاً ارشاداً منه الى عدم الوقوع في محذور مخالفة التكليف الثابت المنجز بمقتضى العلم الاجمالي.

و اما وجوب الفحص في الشبهات البدوية الحكيمة فكذاك ايضاً فان وجوبه ايضاً لا يكون الا عقلياً محضاً، اما من جهة عدم تحقق موضوع حكمه بالقبح لاختصاصه بالشك المستقر غير الزائل بالفحص عن وجود التكليف، او من جهة منجزية احتمال التكليف للواقع على تقدير وجوده و عدم معذورية المكلف لو لا الفحص في رجوعه الى الأصول النافية، بل حينئذ لو ورد من الشارع حكم فيه بالوجوب لا يكون حكمه الا ارشاداً محضاً كما هو واضح.

و من ذلك ايضاً يظهر الحال فيما ورد من الأمر بوجوب التعلم كقوله: «هَلَّا تَعْلَمْتَ» فانه ايضاً لا يكون الا ارشادياً محضاً الى ما يحكم به العقل من وجوب التعرض للاحكام الصادرة من الشارع و الفحص عنها بالمقدار اللازم و عدم جواز الرجوع الى البرائة و الا يتوجه الجواب عنه ايضاً بانه: «ما علمت بوجوب تحصيل العلم بالاحكام الشرعية» كما اجيب عن عدم العمل بالاحكام الشرعية، فان انقطاع الجواب حينئذ كاشف عن ان وجوب تحصيل العلم من الارتكازات العقلية و عليه فلا يكون الأمر به الا ارشادياً محضاً لا شرعياً مولوياً.

و هكذا الكلام في بعض الشبهات الموضوعية الواجب فيها الفحص كما في باب الزكاة و مسألة الاختبار عند اشتباه الدم و ترده بين العذرة و الحيض، فان الفحص في الثاني انما هو من جهة العلم الاجبالي حينئذ باحدى الوظيفتين؛ اما وجوب الصلوة و الصوم عليها او حرمتها و حرمة الدخول في المسجد، اذ حينئذ يكون وجوب الفحص ايضاً واجباً ارشادياً لا مولوياً. و اما الفحص في الاول فهو و ان كان على خلاف القواعد الجارية في كلية الشبهات الموضوعية و لكن نقول بان الامر بالتسبيك حينئذ انما هو من جهة رفع احتمال التكليف نظراً الى منجزية الاحتمال المزبور حينئذ للواقع و عدم معذورية المكلف حينئذ لولاه في الرجوع الى الأصول النافية، كما ذكرنا تحقيق الكلام في ذلك في شبهات البرائة عند التعرض لوجوب الفحص عن الاحكام في صحة الرجوع الى البرائة، و عليه ايضاً لا يكون وجوب الفحص الا ارشادياً محضاً. و هكذا الكلام في الأوامر الواردة في الفحص عن الماء غلوة او غلوتين في جواز التيمم، فان ذلك ايضاً لا يكون الا ارشادياً محضاً الى حكم العقل باعتبار حكمه بمقتضى قاعدة الاشتغال بلزوم الفحص لرفع احتمال وجود الماء في الانتقال الى التيمم.

و حينئذ فبعد ما لا يكون في الشرعيات مورد يكون العلم واجباً شرعياً بالوجوب المولوى، فلا جرم لا يبق مجال للنزاع في مقدمة العلم و البحث عن وجوبها شرعاً. نعم لو بنينا على وجوب نية الوجه و التميز في الواجبات فباعتبار توقف الوجه و التميز على العلم بوجه المأمور به ربما يدخل مقدماته حينئذ في حريم النزاع، ولكن بعد ان كان التحقيق هو عدم وجوبها شرعاً فلا محالة يخرج مقدمات العلم بقول مطلق عن حريم النزاع، كما لا يخفى.

ومن التقسيمات: تقسيمها

الى المقتضى والشرط والمانع

و قد عرّفوا المقتضى و هو السبب و العلة في لسان الحكم بما يلزم من وجوده الوجود دائماً ذاتاً، و الشرط بما يلزم من عدمه العدم، و المانع بما يلزم من وجوده العدم. و هذا التعبير يقتضى اختلاف المقتضى مع الشرط و المانع في كيفية الدخول في وجود المعلول و تحققه و عدم كون الجميع على وزن واحد في ذلك و ان مناط دخل كل غير ما هو المناط في الاخر، و الا لما كان وجه للعدول في الشرط و المانع عن التعريف المزبور للمقتضى و هو كك، فان ملاك المقدمة في المقتضى عبارة عن حيثة المؤثرية، اذ هو في الحقيقة عبارة عن معطى الوجود لانه هو الذى يخرج المعلول من كونه و يستند اليه وجوده، كما في مثل النار و الاحراق، حيث يرى ان ما ينشأ و يتولد منه الاحراق انما هو النار خاصة. و هذا بخلافه في مثل الشرط و المانع، فان دخلهما فيه لا يكون على نحو دخل المقتضى في كونه بنحو المؤثرية و المتأثرية بل و انما كان بمناط آخر غير المؤثرية كما ستعرف، كيف و لا اشكال بينهم في ان عدم المانع من المقدمات و من اجزاء العلة التامة حسب تفسيرهم أياها بالامور الثلاثة: المقتضى و الشرط و عدم المانع، و يكشف عنه ايضاً التزامهم بترشح الحرمة الغيرية نحو المانع في مثل الصلاة في غير المأكول و بنائهم على جريان «كل شئ لك حلال» في مشكوك المانعية عند الشك في كون اللباس من المأكول او غيره، بتقريب اقتضاء القاعدة حلية المشكوك ولو غيرياً و الترخيص في ايجاد الصلوة فيه.

مع انه من المستحيل ان يكون دخل عدم المانع في تحقق المعلول بنحو المؤثرية كما في

المقتضى، لضرورة انه لا سنخية بين الوجود والعدم، فكيف يمكن دخل العدم المزبور في وجود المعلول بنحو المؤثرية فلا محيص حينئذ اما من اخراج عدم المانع من المقدمات ومن اجزاء العلة التامة واما من الالتزام بوجه آخر في مناطق مقدمة عدم المانع غير مناط المؤثرية، بدعوى مدخلية في قابلية المعلول و الاثر بلحاظ اضافته اليه للتحقق والانواجد من قبل موجدته ومؤثرته، والاول كما ترى خلاف ما اطبقوا عليه من كون عدم المانع من اجزاء العلة ومن مقدمات وجود المعلول، فتعين الثاني بعد بطلان المؤثرية فيه.

و اما توهم ان ذلك انما هو بالنسبة الى العدم المطلق لا مطلقاً حتى بالنسبة الى العدم المضاف فان الثاني ماله شائبة من الوجود ومن ذلك يتميز احد هما عن الآخر كعدم زيد في قبال عدم عمرو و الا فلا ميز بين الأعدام فدفوع بان مجرد اضافة العدم الى المهية لا يصير العدم المزبور وجوداً كيف وان المضاف - وهو العدم - بنفسه نقيض الوجود واما المضاف اليه وهو المهية فابيضاً غير مقتضى للوجود لان حيثيتها حيثية عدم الاقتضاء للوجود والعدم، ولذا قيل: بان المهية من حيث هي ليس الا هي لا موجودة ولا معدومة، وحينئذ لا يبق في البين الا نفس الاضافة التي هي من الأمور الاعتبارية وهي ايضاً غير مقتضية للوجود. و بالجملة ان اضافة العدم الى المهية ليس الا كاضافة ماهية الى ماهية اخرى فكما ان اضافة ماهية الى ماهية لا تقتضى وجوداً كذلك في اضافة العدم اليها، بل في اضافة المهية الى المهية ربما يكون الامر أهون، لكون الماهية بنفسها غير آتية عن الوجود بخلافه في العدم فانه بنفسه نقيض الوجود وطارده، نعم الاضافة المزبورة كما ذكر موجبة تميز الأعدام بعضها عن بعض كقولك: عدم زيد غير عدم عمرو، ولكن مجرد ذلك لا يقتضى موجوديته ومؤثرته في الوجود، كما هو واضح.

ومن ذلك وقعوا في حيص وبيص في وجه دخل عدم المانع، فأفاد بعضهم ان مناط الدخل فيه انما هو من جهة منافاة وجوده مع تأثير المقتضى وحيلولة بينه وبين اثره، كما في رطوبة الخشب المانعة عن تأثير النار في الاحراق الفعلي. ولكن فيه ما لا يخفى، اذ نقول بان مرجع ذلك الى جعل المانع من اضداد تأثير المقتضى الذي هو الاثر المترتب عليه، من جهة ان تأثير الشيء عبارة عن عين اثره كالايجاد والوجود واما الفرق بينهما بالاعتبار بلحاظ اضافته الى الفاعل تارة و الى القابل اخرى، ومثل هذا المعنى كما ترى مناف مع مقدمة العدم المزبور، لان لازم مضادة وجوده مع تأثير المقتضى واثره هو صيرورة وجوده في

رتبة تأثير المقتضى الذى هو اثره، و لازمه بمقتضى انحفاظ الرتبة بين النقيضين هو صيرورة عدمه ايضاً فى تلك الرتبة و هو كما ترى مناف مع مقدمة العدم المزبور للأثر و كونه من اجزاء العلة التامة، فلا بد حينئذ فى حفظ المضادة المزبورة من اخراج عدم المانع عن المقدمات و الافع حفظ المقدمة فيه يستحيل ان يكون وجه دخله بمناف المضادة و المنافا المزبورة، كما هو واضح.

و اضعف من ذلك جعل مناط دخل عدم المانع جهة منافاة وجوده مع مناط المطلوب و مصلحته، اذ نقول: بان مرجع ذلك ايضاً الى جعل وجود المانع من اضرار المصلحة المترتبة على المطلوب، و لازمه بمقتضى انحفاظ الرتبة بين النقيضين ان يكون عدمه فى رتبة لاحقة عن المطلوب، و هو كما ترى من المستحيل اجتماعه مع فرض مقدمة عدم المانع للمطلوب لان مقتضى مقدمة العدم المزبور هو كونه فى رتبة سابقة على المطلوب بنحو يتخلل بينها الفاء المزبور، فكيف يمكن حينئذ جعله من اضرار مصلحة المطلوب نعم لهذا الكلام مجال بناء على عدم مقدمة عدم المانع، و لكن الالتزام بذلك ايضاً كما عرفت مناف لما تسالوا عليه من مقدميته و كونه من اجزاء العلة التامة بل و لاستدلالهم بدليل الحلية فى مشكوك المانعية فى مسألة غير المأكول لاثبات الحلية الغيرية و الترخيص فى ايجاد الصلوة فيه حتى من القائل المزبور.

و حينئذ نقول: بانه بعد ما لا يمكن ان يكون دخل عدم المانع فى المطلوب بمناف المؤثرية و التأثيرية لاختصاص مثل هذا الدخل بخصوص السبب و المقتضى و عدم تصويره فى الأعدام، و لا بمناف المنافا و المراحة مع المطلوب او مصلحته، فلا محيص و ان يكون مناط الدخل فيه و كذا الشرائط بوجه آخر، و ليس ذلك الادعى دخله فى قابلية العلول و الأثر للتحقق و الا نوجد من قبل موجد و مؤثره على معنى دخله فى تحدد الطبيعة بحد خاص يكون بذلك الحد قابلاً للتحقق، بحيث لولا ذلك الحد الخاص الناشى من اضافة الطبيعة الى العدم المزبور - ككون الشئ فى ظرف عدم كذا - لما كان قابلاً للتحقق من قبل موجد و مقتضيه، و مرجع هذا الدخل فى الحقيقة الى دخل طرف الاضافة فى الاضافة و دخل منشأ الاعتبار فى الأمر الاعتبارى، و من المعلوم ايضاً كفاية هذا المقدار من الدخل فى مقدمة عدم المانع بنظر العقل للمطلوب و تقدمه الرتبى عليه و صحة تخلل الفاء بينها فى قولك: و جد المانع فعدم المطلوب، و ذلك لما تقدم سابقاً بانه لا

يحتاج في صحة تحلل الفاء المزبور بين الشئيين اعتبار المؤثرية و المتأثرية بينهما، ولذلك يصح هذا التخلل فيما بين العارض والمعرض ايضاً مع انه لا يكون بينهما اعتبار المؤثرية و المتأثرية، بل وفيما بين عدم العلة وعدم المعلول في قولك: «عدم العلة فعدم المعلول» بل يكفي فيه مجرد التقدم الرتبي لأحد الأمرين على الآخر ولو كان ذلك بمنأى عن انحفاظ الرتبة بين النقيضين كما في العلة و المعلول، فان وجود العلة لما كان في رتبة سابقة على وجود المعلول يكون عدمها ايضاً بمقتضى انحفاظ الرتبة بين النقيضين في رتبة سابقة على عدمه فصح تحلل الفاء بينهما مع انه لا تأثير بين الاعدام.

و حينئذ نقول في المقام ايضاً: بان العدم المزبور من حيث وقوعه طرفاً للاضافة و منشئته لتحديد الشئ بحد خاص ينال العقل جهة المقدمة منه و يرى كونه في رتبة سابقة على الحد المزبور بنحو يفصل الفاء المزبور بينهما الكاشف عن اختلاف الرتبة بينهما، كما كان ذلك ايضاً بالقياس الى بعض الأمور الوجودية ككون الشئ مثلاً في ظرف وجود كذا و في مكان كذا فانه قد يكون الشئ لا يكون فيه القابلية للوجود و التحقق ولومع وجود مقتضيه و تماميته في مرحلة اقتضائه الا اذا كان محدوداً بمحدود خاصة ناشئة تلك الحدود من اضافته الى بعض الأمور الوجودية و العدمية، و اما دخل مثل هذا الحدود في القابلية المسطورة فهو لا يكون إلا ذاتياً فلا يعلل بانه لم و بم، لان مرجع ذلك الى ان ما هو القابل للتحقق من الاول هو الشئ المحدود.

و من ذلك ايضاً يندفع بعض الاشكالات المتوهمه بالنسبة الى تأخر وجود الممكنات مع سعة فيض الباري عز اسمه و قدرته على كل شئ، اذ نقول: بان عمدة الوجه فيه انما هو من جهة عدم قابليته للوجود و التحقق باعتبار مدخلة بعض الأمور في قابليته للوجود كمرور الزمان و نحوه.

و من ذلك البيان ايضاً ظهر وجه دخل الشرائط و انه لا يكون دخلها الا كدخل عدم المانع في كونه من قبيل دخل منشأ الاعتبار في الأمر الاعتباري الراجع الى دخلها في قابلية الأثر للتحقق باعتبار كونها مما تقوم به الحدود الخاصة التي بها يكون الأثر قابلاً للتحقق لا بدونها، لا ان دخلها كان من قبيل دخل المقتضى بنحو المؤثرية و المتأثرية، و لذلك ايضاً لم يعرفوا الشرائط بما عرفوا به المقتضى بل عرفوه بما يلزم من عدمه العدم، قبال المقتضى الذي يلزم من وجوده الوجود ولو لذاته

ثم انه لا يفرق فيما ذكرنا بين ان يكون الشرائط راجعة الى مقام التأثير الفعلى وبين رجوعها الى مقام اصل الاقتضاء، فانه على كل تقدير لا دخل لها الا في حدود الشئ غايته انه على الاول يرجع دخلها الى قابلية الأثر و المقتضى «بافتح» للتحقق، وعلى الثانى يرجع دخلها الى قابلية المقتضى فى اقتضائه للتأثير باعتبار ان ما هو المؤثر من الاول هو الوجود المحدود بالحدود الخاصة، و اما دخل هذه الحدود فى القابلية المزبورة فى المقتضى فهو كما عرفت لا يكون الا ذاتياً غير معلل بلم و بم.

و على ذلك فدخل الشرائط و كذا الموانع لا يكون الا كونها طرفا للاضافة و محددة للشئ بحدود خاصة، وهذا المقدار من الدخل ايضاً كما عرفت يكفى فى نيل العقل جهة المقدمة منها و كونها فى رتبة سابقة على المحدود كما هو واضح، ولئن شئت فاستوضح ذلك بمثل الصلاة التى ورد انها قربان كل تقى و تنهى عن الفحشاء و ما اعتبر الشارع فيها من القيود الوجودية و العدمية ككونها عن طهور و كونها الى القبلة و فى حال السر و كونها فى ظرف عدم امر كذائى، اذ لا اشكال حينئذ فى ان ما يترتب عليه النهى عن الفحشاء و الكمال و القرب ليس الا ذات الصلوة التى هى موضوع الأمر فى خطاب اقيموا الصلوة و ان دخل تلك القيود المعتبرة فيها من الطهور و القبلة و السر و عدم التكتف و نحوها لا يكون الا فى حدود تلك الطبيعة الناشئة تلك الحدود من اضافة الصلاة الى الامور المزبورة ولو من جهة ان ما هو المؤثر فى كمال العبد من الاول هى الطبيعة المحدودة بالحدودات الخاصة و الذات الواجدة للتقيد بالأمور الخاصة لا مطلق الطبيعة و لو فاقدة عن التقيدات و الاضافات المزبورة، اذ حينئذ يكون مرجع تلك القيود المعتبرة فيها الى تضيق فى دائرة الطبيعة المزبورة و اخراجها عما لها من الاطلاق ثبوتاً فى عالم مؤثرتها فى القرب و الكمال باعتبار تلك التقيدات الحاصلة للطبيعة من اضافتها اليها، و من ذلك تكون التقيدات و الاضافات طراً داخلية فى المطلوب، و القيود نفسها خارجة عنه و مقدمة للمطلوب باعتبار كونها مما تقوم به تلك التقيدات و الاضافات كما اشتهر بان التقيد جزء و القيد خارج، من دون فرق فيما ذكرنا بين الشرائط و الموانع، من جهة انه لا نعى بالمانع الا ما اعتبر عدمه قيداً للمطلوب حسب ما عرفت آنفاً.

فعلى ذلك فجميع القيود من الشرائط و الموانع سواء كانت راجعة الى اصل اقتضاء الشئ او الى تأثيره الفعلى و اثره يكون مناط دخلها من باب دخل منشأ الاعتبار فى

الأمر الاعتباري ودخل ما به الاضافة و التقيد في التقيد، لا من باب المؤثرية و المتأثرية كما في المقتضى، ولا من باب المنافاة و المزاوجة مع المطلوب او مناطه. نعم في العلل الخارجية قد يشبه الامر بين الملازمات و الشرائط و بين الاضداد و الموانع كما لعله هو العمدة في ذهاب من ذهب الى كون دخل عدم المانع من باب منافاة وجوده مع المطلوب و لكنّه بعد التأمل فيما ذكرنا في العلل و المعلولات الشرعية كالصلاة و ما اعتبر فيها من القيود الوجودية و العدمية بالنسبة الى حيث القرب و النهى عن الفحشاء لا مجال لهذه التجشّات اذ حينئذ يقطع بان دخل الشرائط و الموانع لا يكون الا في الحدود و التقيدات و ان ما هو المؤثر لا يكون الا المقتضى خاصة غايته بما انه محدود بمحدود خاصة، و لكن لا يلزم من ذلك اى من اخذ التقيدات جزءاً تأثيرها في المعلول و في الصلاح و الفساد، كى يشكل بانها من جهة كونها اموراً اعتبارية غير صالحة للمؤثرية في الوجود فلا بد و ان يكون المؤثر هو منشأ اعتبارها، اذ حينئذ نقول: بان ما هو المؤثر و المعطى للوجود انما هو عبارة عن وجود المحدود، فن قبل وجوده ينشأ وجود الأثر و من قبل حده ينشأ حده الأثر، فتدبر.

وقد يقرب وجه دخل الشرائط بأنّه اما متمم للفاعل في فاعليته او متمم للقابل. و لكن نقول: بأنّه على الاول من متممته للفاعل ان اريد دخله في حدود الفاعل و في اصل الاقتضاء و الفاعلية- ولو باعتبار انه لو لا تلك الحدود الخاصة للشئ لا يكون تاماً في اقتضائه في التأثير- فهو و ان كان صحيحاً، و لكنه يرجع الى ما ذكرناه في وجه دخل الشرائط، فلا يكون ذلك البيان تقريباً آخر في وجه دخل الشرائط. و ان اريد من المتممة للفاعل دخلها في ترتب الأثر و بعبارة أخرى اريد من ذلك كونها من اجزاء المقتضى بحيث عند وجودها يترتب الأثر عليها و على المقتضى معاً، فعليه و ان كان دخلها حينئذ بنحو المؤثرية الا انه يلزمه وقوعها في عرض المقتضى لا من مقدماته و في رتبة سابقة عليه فيلزمه حينئذ نفي المقدمة عن مثل الطهور و السر و القبلة و نحوها بالنسبة الى الصلاة التى هى مقتضية للنهى عن الفحشاء و نفي الوجوب الغيرى لها من جهة أنّ مقدمية الأمور المزبورة للصلاة تقتضى كونها في رتبة سابقة عن الصلاة و هو كما ترى مناف لما عليه عامة الأصحاب من مقدمية الأمور المزبورة للصلاة بل مناف ايضاً لما يقتضيه لسان ادلة اعتبارها من نحو قوله عليه السلام: لا صلاة الا بطهور، و لا صلاة الا الى القبلة و نحو

ذلك، فإن مثل هذه الأدلة ينادى بأن ما هو الواجب و المأمور به هو الصلاة المتقيدة بكونها عن طهور و الى القبلة و في حال الستر و نحو ذلك و ان اعتبار الأمور المزبورة انما هو من جهة كونها ممّا تقوم به تلك التقيدات، كما هو واضح.

و اما على الثاني من متممية الشرائط للقابل، فنقول ايضاً: بأنه ان اريد من القابل نفس ماهية الأثر فلا ريب في انه يرجع حينئذ الى ما ذكرنا، من جهة ان قضية دخلها فيه حينئذ ليس الآ في استعداده و قابليته للتحقق عند وجود علته، فلا يكون دخلها حينئذ دخلاً تأثيرياً بل انما هو من قبيل دخل طرف الاضافة في الاضافة كما حققناه، و ان اريد من القابل المحل الذي يوجد فيه الأثر كالخشب الذي هو محل الاحراق و النفس التي هي معروضة الكمال بدعوى انّ اليبوسة مثلاً موجبة لاستعداد الخشب و قابليته لورود الاحراق عليه و كذا الطهور مثلاً موجب لا استعداد النفس و قابليتها لورود الكمال عليها من قبل الصلاة، فعليه و ان امكن دعوى كون الشرائط مؤثرات في الاستعداد و القابلية المزبورة نظراً الى كون القابلية حينئذ امراً وجودياً لكونها مرتبة من كمال الشيء، و لكنه حينئذ ينقل الكلام في دخل القابلية المزبورة في تحقق الأثر و انه هل هو بنحو المؤثرية او بنحو الدخل في حدوده، اذ حينئذ ما له الدخل في الاثر لا يكون الا القابلية المزبورة، و اما الشرائط الخارجية فانما هي مقدمة للقابلية التي هي الشرط في الحقيقة في تحقق الأثر، فلا محيص حينئذ بعد اللتياو التي من المصير الى كون دخل الشرائط في المعلول من قبيل دخل منشأ الاعتبار في الأمر الاعتباري و دخل ما تقوم به الحدود في المحدود لا من باب المؤثرية و المتأثرية، كما لا يخفى.

ثم انه ممّا ذكرنا من المناط في مقدمية الشرائط و الموانع يظهر لك اندفاع الاشكال المعروف في الشرائط المتأخرة و عدم لزوم انخراط قاعدة عقلية: من لزوم تحقق المعلول قبل وجود علته، اذ نقول: بأن ذلك انما يرد اذا كان دخل الشرائط ايضاً كما مقتضى بنحو المؤثرية اذ حينئذ يتوجه الاشكال المزبور في شرطية الوجودات المتأخرة، و الآ فبناء على ما قررناه من كون دخلها من باب دخل منشأ الإعتبار في الأمر الاعتباري لا يكاد مجال للاشكال المزبور، حيث امكن حينئذ تصوير الشرطية للوجودات المتأخرة بعين تصويرها للوجودات المقارنة و المتقدمة، اذ حينئذ كما يمكن ان يكون الشيء بوجوده المقارن محدداً للماهية بحد خاص تكون بذلك الحد قابلة للتحقق عند وجود مقتضاها كذلك يمكن ذلك في الوجود

السابق المعلوم حال وجود الأثر و في الوجود المتأخره فيمكن ان يكون الشيء بوجوده السابق المعلوم حين الأثر دخیلاً في قابلية الأثر للتحقق او في تمامية المقتضى في اقتضائه في التأثير كما كان ان يكون الشيء بوجوده المتأخر دخیلاً في القابلية المزبورة نظراً الى مدخلية الحدود الخاصة للشيء الحاصلة من اضافته الى الأمر المتقدم او المتأخر في قابليته للتحقق و ترتب الغرض و المصلحة عليه. و اما دخل تلك الحدود في القابلية المزبورة فهو كما عرفت لا يكون الا ذاتياً لأن مرجع ذلك الى ان ما له القابلية للتحقق من الأثر هي الطبيعة المحدودة بالحدود الخاصة الناشئة من اضافتها الى امر كذا في مقارنة او سابق او لاحق.

و حينئذ فلو ورد في لسان الدليل اناطة الشيء بامر متأخر زماناً عن الشيء كاناطة صحة الصوم للمستحاضة بغسل الليلة المتأخرة و اناطة صحة العقد و الملكية في عقد الفضولي باجازه المالك في الازمنة المتأخرة و اناطة الصحة في الصلاة بعدم العجب فيما بعدم مثلاً لما كان مجال للاشكال عليه و رفع اليد عما يقتضيه ظاهر القضية من مدخلية الأمور المتأخرة في صحة الأمر السابق حين وجوده و ترتب الغرض و المصلحة عليه ممدعياً لاستحالة ذلك نظراً الى تلك القاعدة العقلية الفطرية: من توقف المعلول على وجود علته التامة التي منها الشرائط وعدم الموانع واستحالة تحقق المعلول قبل وجود علته التامة من المقتضى و الشرط و عدم المانع.

فتمام المنشأ في الاشكال المزبور حينئذ انما هو من جهة نخيل كون الشرائط ايضاً مؤثرات في عالم دخلها في الأثر وجعل مناط المقدمة فيها بعينه هو المناط المتحقق في طرف المقتضى، و لقد عرفت انه على هذا التوهم يستحيل تصور الشرطية للوجودات المتأخرة بل المقدمة المدعومة ايضاً، والا فبناءً على ما عرفت من المناط في مقدمة الشرائط في مرحلة دخلها في المطلوب من كونه من قبيل دخل منشأ الاعتبار في الأمر الاعتباري كما في عدم المانع فلا بأس بتصوير الشرطية للوجودات المتأخرة، اذ حينئذ كما يمكن ان يكون الشيء باضافته الى امر مقارنة محدوداً بحد خاص قابلاً للتحقق بذاك الحد كذلك في اضافته الى امر سابق معلوم حين وجوده او اضافته الى امر لاحق موجود في موطنه و الجامع هو مدخلية وجود الشيء في موطنه مقارنة كان او سابقاً او لاحقاً في حدود الأثر حسب اضافته اليه في قابليته للتحقق و ترتب الغرض و المصلحة عليه، ومن المعلوم انه على ذلك

لا يكاد يلزم انخرام قاعدة عقلية اصلاً من لزوم تحقق المعلول والاثرب قبل وجود علته و مؤثره، اذ لا مؤثرية ولا متأثرية حينئذ في البين حتى يتوجه المحذور المزبور و انما غايته هو تأخر ما به الحدود زماناً عن الحدود وهو ما لا ضير فيه بوجه اصلاً، كما لا يخفى.

ومن ذلك البيان يظهر لك ضعف ما افيد ايضاً على بطلان الشرط المتأخر كما عن بعض الأعلام، من تقريب: ان تعلق التكاليف بمتعلقاتها في القضايا الطلبية انما هو على نحو القضايا الحقيقية التي يلزم في فعليتها فعلية متعلقاتها بما لها من الأجزاء والقيود التي لها دخل في تحققها، وحينئذ فلا بد اولاً من تحقق تلك القيود التي لها دخل في الموضوع حتى يتحقق الموضوع بما له من الحدود والخصوصيات فيترتب عليه الوجوب والحرمة ومثل هذا المعنى مناف عقلاً مع تأخر القيود المفروض دخلها فيه لضرورة اقتضائه لزوم مجئ الحكم قبل وجود موضوعه ومتعلقه، لما ذكرنا من عدم تحقق الموضوع خارجاً الا بعد تحقق القيود التي لها دخل فيه، وهو كما ترى من المستحيل.

اذ نقول: بان ما افيد من لزوم تحقق الموضوع بما له من الأجزاء والتقييدات والحدود قبل مجئ الحكم و ان كان صحيحاً، و لكن المدعى هو تحققه بجميع ما يعتبر فيه من الحدود والتقييدات فعلاً بمحض تحقق القيود في مواطنها مقارناً او سابقاً او لاحقاً نظراً الى كشف تحقق القيد في موطنه المتأخر في الواقع عن كون الأمر السابق محدوداً بالحدود التي بها يترتب عليه الأثر. و اما دعوى لزوم تحقق تلك القيود و ما به الحدود المزبورة ايضاً في فعلية الحكم فلا دليل يساعد عليه من جهة ان الذي يقتضيه البرهان المزبور انما هو توقف الحكم في فعليته على فعلية وجود موضوعه بما له من الحدود والاضافات المأخوذة فيه. و اما توقفه على فعلية الموضوع بما له من الحدودات و ما به الاضافات والقيود فلا، لان ما هو الداخل في الموضوع لا يكون الا الحدود والتقييدات و اما ما به الحدود والتقييد فهي خارجة عن الموضوع و مع خروجها عنه لا يكاد يقتضى البرهان المزبور لزوم تحققها ايضاً في فعلية الحكم، كما هو واضح.

و حينئذ نقول: بانه بعد ما امكن ثبوتاً شرطية الأمر المتأخر للسابق على ما ذكرنا من وقوعه طرفاً للاضافة للأمر المتقدم فلو ورد دليل يقتضى بظاهاه اناطة شئ بامر متأخر لا مجال للاستيحاش و صرف الدليل عن ظاهاه الى شرطية التعقب بالأمر المتأخر يجعل التعقب نفسه الذي هو من الأمور المقارنة شرطاً كما عن بعض الأعلام تبعاً للفصول اذ

مثل هذا التكلّف ليس منشأه الآ تخيل انحصار ملاك المقدمة بما في المقتضى من المؤثرية و الغفلة عن ان في البين ملاكاً آخر متصوراً في المقدمة و هو كون الشئ طرفاً للاضافة و الحدود، كما كان ذلك قطعاً في مثل عدم المانع الذي يستحيل دخله بلاك المؤثرية، على ان في الالتزام بكون الشرط هو التعقب بالأمر المتأخر لا نفس الأمر المتأخر في موطنه ما لا يخفى فانه مضافاً الى منافاة ذلك لما عليه القائل المزبور من كون التقييدات باعتبار كونها اموراً اعتبارية غير قابلة للمؤثرية في الغرض و لتعلق الامر بها و ان الأمر و التكليف لا بد من تعلقه بما هو منشأ اعتبارها و هو الأمر المتأخر، نستل عنه بان دخل ذلك الأمر المتأخر في موطنه في التقييد المزبور المعبر عنه بالتعقب هل هو بنحو المؤثرية او على نحو دخل منشأ الاعتبار في الامر الاعتباري فعلى الاول يعود محذور انحراف القاعدة العقلية من لزوم تحقق الأثر قبل وجود المؤثر و على الثاني نقول بانه لا داعى حينئذ الى ارتكاب خلاف الظاهر في تلك القضايا، بل بعد ما امكن ان يكون الشئ بوجوده المتأخر في موطنه منشأ لتحقيق الاضافة و التقييد المزبور فن الاول لم لا تجعل الشرط نفس الأمر المتأخر في موطنه و تجعل ظواهر الادلة على حالها في اقتضاءها لكون المنوط به للأمر الفعلي هو الشئ بوجوده المتأخر و هل الالتزام بالتعقب المزبور حينئذ الا من قبيل الفرار من المطر الى الميزاب؟.

و حينئذ فلا محيص في حل الاعضال المزبور عن الشرائط المتأخرة في الواجبات الشرعية من المصير الى ما ذكرنا بجعل الشروط طراً طرفاً للاضافات و جعل دخلها في المشروط من قبيل دخل منشأ الاعتبار في الأمر الاعتباري، كما افاده في الكفاية باحسن بيان في شرح شرائط الواجب و ان خالف في شرائط الوضع و التكليف فجعل الشرط فيهما عبارة عن الشئ بوجوده علمي اللحاظي الذي هو امر مقارن دائماً مع المشروط.

ثم انه مما ذكرنا ظهر حال شرائط الوجوب و التكليف و قيوده ايضاً، فان قيود الوجوب بعد ان كانت راجعة الى مقام الدخول في اصل الاحتياج الى الشئ و اتّصاف الذات بوصفه العنواني بكونه صلاحاً و محتاجاً اليه كما يأتي بيانه في البحث الآتي في شرح الواجب المشروط في مثال قيود الواجب الراجعة الى كون دخلها في تحقق المحتاج اليه و وجودها هو المتصف بالمصلحة و الصلاح فارغاً عن اصل الاتصاف بالوصف العنواني فلا جرم يكون قضية دخلها ايضاً من باب دخل طرف الاضافة في الاضافة و دخل ما به التقييد في التقييد و معه امكن فيها ايضاً تصوير الشرطية للأمر المتأخر بالنسبة

الى التكليف، بداهة ان قضية كون الشيء شرطاً له حينئذ ليس الا كونه بحيث يحصل للشيء بالاضافة اليه خصوصية يكون بتلك الخصوصية متصفاً بكونه صلاحاً ومصلحة و هذا كما انه قد يكون بالنسبة الى المقارن كذلك قد يكون بالنسبة الى المتقدم والمتأخر فيمكن ان يكون الشيء بوجوده المتأخر منشأ لاضافة وخصوصية خاصة في الأمر السابق توجب اتصافه بتلك الخصوصية بكونه مصلحة و صلاحاً بحيث لو لا حدوث التأخر في موطنه لما كان للسابق تلك الاضافة الموجبة لتعونه بالوصف العنواني المزبور ومع امكان ذلك فلا بأس في تصوير الشرطية في الأمر المتأخر بالنسبة الى الوجوب والتكليف غاية انه يحتاج حينئذ في فعلية الارادة والتكليف من القطع بتحقيق المنوط به في موطنه حيث انه مع القطع المزبور يرى كون المتعلق متصفاً فعلاً بالصلاح ومحتاجاً اليه فيتوجه اليه الارادة فعلاً من دون ان تخرج عن الاناطة ايضاً الى الاطلاق، كما نظيره في العرفيات في مثال شراء اللحم اليوم للضيافة لمن يرد عليه الضيف في الغد حيث انه ترى من نفسك مع العلم بورود الضيف عليك في الغد احتياجك فعلاً الى شراء اللحم واتصافه بكونه محتاجاً اليه، ومن ذلك تصوير بصرافة طبعك بصدد شرائه وهكذا في اكرامك اليوم من يكرمك في الغد فيما لو كان اكرامه آتاك في الغد منشأ لا تصاف اكرامك اليوم آياه بالمصلحة و الصلاح حيث انه مع العلم بصدور الاكرام منه في الغد ترى احتياجك اليوم الى اكرامه لما ترى فيه حينئذ من الصلاح والمصلحة فن ذلك يتوجه منك الارادة والاشتياق فعلاً الى اكرامه منوطاً باكرامه الآتي الذي تعلم بتحقيقه في موطنه.

وعلى ذلك فيمكن المصير في شرائط التكليف ايضاً من المقارن والمتقدم والمتأخر الى كون المنوط به هو نفس الشرط بوجوده في موطنه مقارناً او متقدماً او متأخراً من دون احتياج الى جعل الشرط عبارة عن الشيء بوجوده العلمى اللحاظى. كما افاده في الكفاية في التفصلى عن الاشكال المعروف حيث جعل الشرط في المتقدم والمتأخر مجرد لحاظه. اذ نقول: بان ذلك انما يتم بالنسبة الى مرحلة تعلق الارادة وفعليتها حيث كان ما له الدخل فيها هو الشيء بوجوده العلمى لا بوجوده الخارجى، كما هو الشأن ايضاً في كليات الغايات. و اما بالنسبة الى مقتضيات الأحكام من المصالح والاغراض فلا شبهة في ان ماله الدخل فيها في اتصاف الشيء بالصلاح والمصلحة بنحو الشرطية او غيرها انما كان هو الشيء بوجوده الخارجى لا بوجوده العلمى واللحاظى، بل العلم والحفاظ في ذلك لا يكون الا

طريقاً محضاً و لذلك قد يتخطى عن الواقع فيكشف عدم تحققه عن فقد العمل المشروط للمصالح، و لذلك ترى المولى الذى يتصور فى حقّه الخطأ كالموالى العرفية قد يحصل له الندم على فعله و طلبه بانه لم امر به مع كونه فى الواقع غير ذى المصلحة، فلو انه كان الدخيل فيها ايضاً هو الشئ بوجوده العلمى كما فى الارادة و الاشتياق لما كان وجه لانكشاف الخلاف و كشف فقد الشرط فى موطنه المتأخر عن فقد العمل للمصلحة و حينئذ فكان ذلك برهاناً تاماً على ان ماله الدخل فى مقام المصالح و الأغراض هو الشئ بوجوده الخارجى و كون العلم و اللحاظ فيه طريقاً محضاً، و معه لا محيص فى حل الاعضال المزبور من المصير الى ما ذكرناه بجعل الشرائط طرّاً طرفاً للاضافات و جعل دخلها من قبيل دخل منشأ الاعتبار فى الأمر الاعتبارى.

و لعلّه الى ذلك أيضاً يرجع ما أفاده فى شرح شرائط الواجب و الأمور به فى مقام التفصّل عن الاشكال المزبور، حيث ان كلامه ظاهر بل صريح فى ان دخل الشروط انما هو باعتبار وقوعها طرفاً للاضافات. و لكنّ الاستاد دام ظله نسب اليه القول بشرطية اللحاظ فى جميع القيود حتى الرجعة الى الواجب و الأمور به و لعلّه من جهة ما سمعه منه مشافهة فى درسه الشريف، و الا فكلامه فى الكفاية ينادى بظاهره بالتفصيل بين شرائط الوجوب و الوضع و بين شرائط الواجب فلا حظ كلامه تعرف ما ذكرناه.

ثم ان هذا كله بناء على عدم ارجاع مثل هذه القيود ايضاً الى المتعلق كما يأتى بيانه ان شاء الله تعالى فى مبحث الواجب المشروط و اما بناء على رجوعها ايضاً الى المتعلق كما هو مبنى القول برجوع المشروطات الى المطلقات فالأمر اوضح، من جهة رجوعه حينئذ الى ما تقدم من دخل الأمر المتأخر فى حدود الموضوع و خصوصياته التى بها يكون منشأ للآثار و متعلقاً للغرض بنحو يكشف عدم وجوده فى موطنه المتأخر عن عدم كون السابق محدوداً بالحدود التى بها يكون منشأ للآثار و اما توهم استلزام ذلك لوجود الحكم و فعليته قبل وجود موضوعه بما له من الحدود فقد عرفت الجواب عنه بمنع الاستلزام المزبور نظراً الى تحقق الموضوع حينئذ بماله من الحدود و الاضافات و التقييدات فعلاً بمحض تحقق ما به الحدود فى موطنه المتأخر و ما افاده من كون التكاليف الشرعية بنحو القضايا الحقيقية ايضاً لا يقتضى ازيد من لزوم فعلية الموضوع بما له من الحدود و الاضافات فى فعلية الحكم و تحققه.

و اما لزوم تحقق ما به الحدود و الاضافات ايضاً في فعلية الحكم، فلا يقتضيه البرهان المزبور بعد فرض خروج القيود بنفسها عن الموضوع و كون الداغل فيه هو التقيد بها، و لذلك لا شبهة في صحة التكليف الفعلي باكرام من يقوم في الغد او يموت في العام البعد بنحو خروج القيد و دخول التقيد ولو بنحو القضية الحقيقية و انه يجب على المأمور و المكلف فعلاً اكرامه اذا علم ولو باخبار المعصوم عليه السلام اياه بان زيداً يقوم في الغد او يموت في العام البعد و ليس ذلك الا من جهة فعلية الموضوع حينئذ بماله من الاضافة و التقيد الخاص بمحض تحقق القيد في الموطن المتأخر.

و حينئذ فالذى يقتضيه التحقيق في حل الاعضال الوارد على الشرائط المتأخرة سواء في شرائط التكليف او شرائط الواجب و المأمور به هو ما ذكرنا من اخراج الشرائط طرّاً عن كونها معطيات الوجود و مؤثرات وجعلها طرفاً للاضافات و التقيدات و المصير الى كون دخلها من قبيل منشأ الاعتبار في الأمر الاعتباري، فانه على ما ذكرنا يندفع الاشكال المزبور من رأسه فيما ورد من الأدلة المقتضية لشرطية الأمر المتأخر للتكليف أو الواجب و المأمور به، فامكن الاخذ حينئذ بظاهرها من الاناطة بالأمر المتأخر من دون احتياج الى صرف تلك الادلة عن ظاهرها و التكلّف فيها بارجاعها الى الشرط المقارن تارة بالالتزام بان الشرط في الحقيقة عبارة عن تعقب الشئ الحالى بالامر المتأخر لا نفس الأمر المتأخر بوجوده في موطنه المتأخر، و أخرى بان الشرط عبارة عن امر واقعى مقارن مع المشروط حقيقة و كان الكاشف عنه الأمر المتأخر، و ثالثة بان الشرط هو الأمر المتأخر لكن لا بوجوده الخارجى المتأخر بل بوجوده العلمى اللحاطى، و رابعة بان الشرط هو الأمر المتأخر لكن بوجوده الدهرى دون الزمانى و الالتزام بان تلك المتفرقات بحسب الزمان مجتمعات في وعاء الدهر، كما هو المنسوب الى العلامة الشيرازى «قدس سره» و ان كان نفي هذه النسبة عنه بعض الأعلام مدعياً بانى كنت سألته عن هذه النسبة شفاها فانكرها و بالغ في الانكار ثم قال بانى انما ذكرت ذلك في اثناء البحث احتمالاً لا مختاراً. و على كلّ حال فهذا كله في شرائط التكليف و الواجب و لقد عرفت بان تصوير شرط المتأخر فيها بمكان من الامكان.

تصوير الشرط المتأخر في الأحكام الوضعية

و اما الاحكام الوضعية فهي باعتبار كونها من الاعتبارات الجعلية يكون امر تصوير الشرط المتأخر فيها اوضح ممّا في باب التكاليف. ولتوضيح المرام في المقام لابد من الاشارة الاجالية الى حقيقة الأحكام الوضعية كالملكية والزوجية ونحوها، فنقول:

اعلم أنّ الأحكام الوضعية كالملكية والزوجية وان كانت من سنخ الاضافات و الاعتبارات ولكنها لا تكون من سنخ الاضافات الخارجية المقولية المحدثه لهيئة في الخارج التي قيل بان لها خطأ من الوجود وان الخارج ظرف لوجودها، كالفوقية والتحتية والتقابل ونحوها من الاضافات والهيئات القائمة بالامور الخارجية كالاضافة الخاصة بين ذوات اخشاب السرير المحدثه للهيئة السريرية في الخارج وذلك لما نرى بالعيان والوجدان من عدم كون الملكية كذلك وانه لا يوجب ملكية شئ لشخص احدث هيئة خارجية بينه وبين الشخص كما يوجب الاضافات الخارجية، اذ يرى ان المال المشتري بعد صيرورته ملكاً للمشتري بواسطة البيع كان على ما له من الاضافة الخارجية بينه وبين البايع قبل ورود الشراء عليه من دون ان يكون صيرورته ملكاً للمشتري منشأ لتغير وضع او هيئة بينهما في الخارج اصلاً. نعم لا تكون ايضاً من سنخ الاعتباريات المحضة التي لا صقع لها الا الذهن ولا كان لها واقعية في الخارج، كالنسب بين الأجزاء التحليلية في المركبات العقلية كالانسان والحيوان الناطق و كالكلية والجزئية و كالوجودات الادعائية التنزيلية التي لا واقعية لها في الخارج و كان واقعيها بلحاظها واعتبارها.

بل و أنّما تلك الأحكام سنخها متوسطة بين هاتين فكانت من الاضافات التي لها واقعية في نفسها مع قطع النظر عن لحاظ لاحظ و اعتبار معتبر في العالم و كان الخارج تبعاً لطرفها ظرفاً لنفسها ولولا لوجودها، نظير كلية الملازمات، فكما أنّ الملازمة بين النار والحرارة ممّا لها واقعية في نفسها بحيث كان اللحاظ طريقاً اليها لا مقوماً لها كما في الاعتباريات المحضة ولذا لولم يكن في العالم لا حظ كانت الملازمة المزبورة متحققة كذلك الملكية والزوجية ونحوها ايضاً فانها ايضاً بعد تحقق منشأ اعتبارها الذي هو الجعل مما لها واقعية في نفسها حيث كانت ممّا يعتبرها العقل عند تحقق منشأ اعتبارها

بنحو كان لللاحظ طريقاً محضاً اليها لا مقوماً لها، كما هو الشأن في العلة الوضعية الحاصلة بين اللفظ والمعنى من جهة تخصيص الواضع او كثرة الاستعمال فانها ايضاً مما لها واقعية في نفسها غير منوطة بلحاظ لاحظ و اعتبار معتبر بل كان لللاحظ والاعتبار بعد تحقق منشأ اعتبارها الذي هو الوضع طريقاً اليها، ومع ابائك عن تسميتك هذه بالاضافة وتقول بان المصطلح منها هي الاضافات الخارجية، فسمها بالاضافة النحوية او غيرها مما شئت حيث لا مشاحة في الاسم بعد وضوح المعنى.

وبعد ذلك نقول: بان مثل هذه الاضافات النحوية لكونها خفيف المؤنة جداً يكفي في اعتبارها وتحققها تحقق منشأ اعتبارها فيتحقق بمجرد جعل الجاعل و اعتباره من دون احتياج الى مؤنة زائدة بوجه اصلاً، كما في قولك: المال لزيد، فانه بهذا التخصيص يتحقق الملكية له، كما كان هو الشأن ايضاً في العلة الوضعية بين اللفظ والمعنى حيث كان تحققها بتحقيق منشأ اعتبارها الذي هو وضع الواضع او كثرة الاستعمال. وحينئذ فاذا كانت هذه الاضافات من الاعتبارات الجعلية التي قوام تحققها بالجعل، نقول: بانها لا محالة تكون تابعة لكيفية جعل الجاعل و اعتباره، وحينئذ فتى اعتبار الجاعل يجعله الملكية السابقة او المتأخرة او المقارنة يلزمه تحقق الملكية و اعتبارها على نحو كيفية جعله ولا يمكن اعتبارها بوجه آخر غير ما يقتضيه الجعل.

فعلى ذلك نقول: بانه لو انيط اصل جعل الملكية برضا المالك و اجازته بمقتضى قضية «تجارة عن تراض» لا يلزمه ان يكون المجمعول والمحكوم به و هو الملكية ايضاً من حين تحقق الرضا، نظراً الى وضوح كون المحكوم به حينئذ عارياً عن القيد المزبور كما هو الشأن في كلية شرائط الوجوب في الواجبات المشروطة - كما سنحققه من امتناع رجوعها الى الموضوع - بل لابد حينئذ من لحاظ ان المجمعول والمحكوم به في هذا الجعل هو الملكية المقارنة او الملكية المتأخرة او المتقدمة، فاذا كان المحكوم به هو الملكية من حين العقد ولو من جهة اقتضاء الاطلاق لاجرم يلزمه اعتبار الملكية من الحين بمعنى الحكم في ظرف الاجازة بتحقيق الملكية حقيقة من حين العقد، ولا يكون فيه محذور، من جهة ان غاية ما في الباب حينئذ انما هو اختلاف ظرف منشأ الاعتبار و هو الجعل مع ظرف المعتبر وهو الملكية زماناً، ومثل ذلك مما لا ضير فيه بعد عدم جريان المؤثرية و المتأثرية في الامور الاعتبارية بالنسبة الى مناشئها.

و على ذلك فيمكن لنا الالتزام بالكشف الحقيقي المشهورى من دون لزوم انخرام قاعدة عقليه اصلاً، فان مبنى الانخرام انما هو جعل دخل الشروط دخلاً تأثيرياً، و الآ فعلى ما ذكرنا من رجوعها الى مقام الدخل فى القابلية ولو من جهة محدديتها لدائرة الماهيات المنوط بها القابلية المزبورة، فلا مجال لدعوى انخرام القاعدة اصلاً، خصوصاً فى الاعتباريات الجعلية التى عرفت خروج شرائطها و اسبابها عن حيز المؤثرية و امكان اختلاف ظرف الجعل زماناً مع ظرف المجمعول، كما فى المقام، حيث كان الكشف فيه كما عرفت من باب تقدم المجمعول زماناً على الجعل الذى هو منشأ اعتباره.

ثم لا يخفى عليك ان هذا المعنى من الكشف غير مرتبط بالكشف على مذاق الفصول الذاهب الى شرطية التعقب بالاجازة المتأخرة، اذ على ما ذكرنا يكون اصل الجعل حسب اقتضاء اناطة التجارة بالرضا فى ظرف الاجازة، ولكن المجمعول و المحكوم به انما هو الملكية من حين العقد، على معنى انه فى ظرف الاجازة يتعلق الجعل بالملكية من حين العقد فيتحقق من حين الرضا حقيقة الملكية من حين العقد، و الا فقبل الاجازة حيث لا تحقق للجعل كان المال باقياً على ملك البايح حقيقة، فكان الاجازة من حين وجودها موجبة لقلب الملكية السابقة التى كان للبايع الى ملكية اخرى للمشتري، لكن ذلك بخلافه على مشرب الفصول، اذ على مسلكه «قدس سره» كان اصل الجعل و اعتبار التجارة و المجمعول الذى هو الملكية متحققة للمشتري من حين العقد على تقدير تحقق الاجازة فيما بعد، و من ذلك على مسلكه لو علم بتحقيق الاجازة من المالك فيما بعد يجوز للمشتري التصرف فى المبيع باعتبار كونه ملكاً له حقيقة دون البايح، بخلافه على ما ذكرنا، فانه لا يجوز له ذلك ولو مع القطع بتحقيق الاجازة من المالك فى الموطن المتأخر نظراً الى كونه بعد ملكاً للبايع. و من ذلك البيان ظهر الفرق بين ما ذكرنا و بين الكشف الحكيمى الذى هو مسلك الشيخ «قدس سره» فانه على الكشف الحكيمى يكون كل من الجعل و المجمعول و هو الملكية من حين الاجازة - كما على النقل - الا انه تعبداً يترتب عليه احكام الملكية من حين العقد، بخلافه على ما ذكرنا، فانه عليه يكون ترتيب آثار الملكية من حين العقد، من جهة تحقق الملكية حقيقة بهذا الجعل المتأخر من حينه لا من جهة التعبد الشرعى و تنزيل ما لا يكون ملكاً بمنزلة الملك.

نعم على ما ذكرنا ربما يتوجه اشكال، هو حاصله: هو لزوم ملكية العين المبيعة فى الأزمنة

المتخللة بين العقد و الاجازة على هذا المعنى من الكشف الحقيقى لماكين و هما البايع و المشتري، بخلافه على الكشف الحكيمى او الكشف الحقيقى بمذاق الفصول حيث لا يلزم منه هذا المحذور و لكنه يندفع هذا المحذور ايضاً باختلاف الرتبة بين الملكيتين، حيث كان ملكية البايع للمبيع فى رتبة قبل الاجازة و ملكية المشتري لها فى الرتبة المتأخرة عنها، و مع هذا الاختلاف بحسب الرتبة لا مانع من ذلك كما لا يخفى .

ثم ان ذلك كله انما هو بحسب مقام الثبوت و نفس الأمر، ولقد عرفت ان كون الشئ شرطاً متأخراً للشئء سواء فى الاحكام التكليفية او الوضعية بمكان من الامكان بعد اخراج الشرائط عن حيز المؤثرية .

و اما بحسب مقام الاثبات و الدلالة ففما لم يكن فى البين قرينة واضحة على مدخلية الشئ المنوط به بوجوده المتأخر امكن استفادة الشرط المقارن بمقتضى ظهور الهيئة الكلامية فى اتحاد ظرف وجود المنوط به مع ظرف الاناطة، كما هو كذلك فى كلية العناوين الاشتقاقية وغيرها، و لذلك قلنا فى مبحث المشتق: بأنه لا بد فى استنتاج النتيجة المعروفة فى مثل كراهة البول تحت الشجرة المثمرة و وجوب اكرام العالم من اثبات ظهور الهيئة الكلامية فى اتحاد ظرف النسبة و هى اضافة البول الى الشجرة و الاكرام الى العالم مع ظرف جرى العنوان و تطبيقه على الذات الملازم لا تصاف الشجرة فعلاً بالثمرية فى حال اضافة البول اليه، و الافع قطع النظر عن ظهور الهيئة الكلامية فى ذلك لا مجال لانتاج النتيجة المعروفة بين القولين فى النزاع المعروف فى مدلول كلمة المشتق، من جهة احتمال كون الجرى فى الحكم بالكراهة فعلاً على المصداق المتلبس بالمبدء سابقاً او المصداق المتلبس به فيما ياتى من الزمان او المصداق الحالى . و حينئذ فى المقام ايضاً نقول بان طبع الاناطة بشئ و ان كان يلائم ثبوتاً مع التقدم و التقارن و التأخر من جهة ما ذكرنا من عدم اقتضاها الا تقدم المنوط به على المنوط رتبة لازماً، الا انه فى مرحلة الاثبات ظهور الهيئة الكلامية فى اتحاد ظرف المنوط به مع ظرف الاناطة التى هى عبارة عن نسبة المنوط به الى الشئ يقتضى كون المنوط به شرطاً مقارناً، فيمقتضى هذا الظهور لا بد فى جميع الموارد من المصير الى استفادة كون المنوط به شرطاً مقارناً الا اذا كان هناك قرينة على خلاف الظهور المزبور تقتضى كونه شرطاً متقدماً او متأخراً .

نعم فى مثل الرضا و الاجازة فى بيع الفضولى يمكن ان يقال بعدم اقتضاء البيان المزبور

في اناطة التجارة بالرضا في قوله «تجارة عن تراض» الا كون الاجازة شرطاً مقارناً في اصل الجعل و اعتبار المبادلة و الحكم بثبوت التجارة التي هي مضمون عقده، واما اقتضائه لكون المحكوم به و هو الملكية ايضاً من حين الاجازة و الرضا فلا، و حينئذ فاذا اقتضى العقد ثبوتها من حينه - ولو من جهة اعتبار العقد علة لوجودها المستتبع لتوجه القصد الى الملكية من الحين - فلازمه ليس الا الحكم في ظرف الرضا بثبوت الملكية و تحققها من حين العقد لا من حين الاجازة كما ذكرنا، و لازمه هو المصير في مثله الى الكشف الحقيقي دون النقل و دون الكشف الحكمي او الكشف الحقيقي بمذاق الفصول. نعم لو كان القيد و هو الرضا في قوله: «تجارة عن تراض» راجعاً الى المحكوم به و هو الملكية لا الى اصل اعتبار المبادلة و الحكم بثبوت التجارة، يتعين بمقتضى الظهور المزبور في الجملة الكلامية القول بالنقل اذا لم يكن في البين دليل على التنزيل في لزوم ترتب آثار الملكية من حين العقد، و الا فالقول بالكشف حكماً بمقتضى دليل التعبد. و لكنك عرفت عدم رجوعه الا الى اصل الجعل و ان المجمعول و هو الملكية كان عارياً عن القيد المزبور كما هو شأن جميع الواجبات المشروطة، و معه لا بد من القول بالكشف الحقيقي عند المشهور لا غير، فتدبر.

تذييل

قد يظهر مما قد مناه سابقاً من اختلاف المقدمات في كيفية دخلها في المطلوب - من حيث كونها مؤثرات و معطيات الوجود تارة كما في المقضى، و معطيات القابلية اخرى باعتبار محدديتها للماهية المنوط بها القابلية المزبورة كما في الشرائط و الموانع طراً - اختلافها لا محالة في مناط ترشح الوجوب الغيري اليها ايضاً، فاذا كان للمطلوب حينئذ مقدمات عديدة راجعة بعضها الى مقام الدخل في التأثير و بعضها الى مقام الدخل في حدود الماهية و المطلوب - على اختلاف انحاء الحدود و الاضافات التي بها يكون المطلوب قابلاً للتحقق - فلا جرم يلزمها حينئذ اختلافها بحسب مناط الوجوب الغيري الملازم لاختلافها بحسب الوجوب الغيري المترشح اليها ايضاً، فيكون من تعلق الوجوب النفسى بالمطلوب يترشح وجوبات غيرية متعددة بالنسبة الى كل مقدمة وجوب مستقل بلحاظ ما فيها من

المناطق الخاص في قبال المقدمة الأخرى. نعم لو فرض تركب مقدمة من تلك المقدمات من اجزاء متعددة كالوضوء والغسل فحينئذ تكون اجزاء هذه المقدمة واجبة بوجوب ضمنى غيرى لا بوجوبات غيرية مستقلة، نظراً الى ان دخل الجميع حينئذ نحو دخل واحد في المطلوب، فن ذلك لا يترشح اليها وجوب واحد غيرى، ولازمه صيرورة كل واحد من الاجزاء واجبا بوجوب ضمنى غيرى لا بوجوب غيرى استقلالى، كما هو واضح.

ولا يخفى انه على ذلك البيان يندفع الاشكال المعروف على وجوب المقدمات من تقريب: ان مناط ترشح الوجوب الغيرى على المقدمة ان كان هو ترتب الوجود عليه مستقلاً يلزمه في فرض تعدد المقدمة عدم وجوب شىء منها باعتبار عدم كون هذه المقدمات شىء منها مما يترتب عليه الوجود، وان كان مناط الوجوب الغيرى هو ترتب الوجود ولو على مجموع المقدمات في صورة تعددها فحينئذ يلزمه تعلق وجوب واحد بمجموع المقدمات ولازمه هو اتصاف كل واحد منها بوجوب ضمنى غيرى لا بوجوب غيرى مستقل، وهو ايضاً مما لا يمكن الالتزام به. لأن كل من قال بوجوب المقدمة قال بوجوب كل مقدمة في صورة تعددها مستقلاً لا ضمناً. وان كان مناط الوجوب الغيرى من جهة لزوم الانتفاء عند الانتفاء فعليه وان كان يصحح هذا اللازم ولكنه يترتب عليه محذور آخر وهو لزوم وجوب كل واحد من اجزاء المقدمة بوجوب غيرى مستقل، لان الأجزاء كل واحد منها مما فيه المناطق المزبور وهو الانتفاء عند الانتفاء مع ان ذلك ايضاً كما ترى، فانه مضافاً الى عدم التزامهم به لعله يكون من المستحيل باعتبار استلزامه حينئذ لاجتماع المثليين فيها: احدهما الوجوب الضمنى الغيرى باعتبار تعلق الوجوب الغيرى بالمجموع، والآخر الوجوب الغيرى المستقل باعتبار ما في كل واحد منها من الملاك المزبور.

و توضيح الدفع يظهر مما ذكرناه، فانه على ما ذكرنا من اختلاف المقدمات في مناط الدخول في المطلوب لا يكاد مجال لتوجه الاشكال المزبور، اذ نقول حينئذ: بان وجوب كل واحد من هذه المقدمات بوجوب غيرى مستقل انما هو باعتبار ما يخصه من الملاك الخاص المغاير مع الملاك الخاص في المقدمة الأخرى، لانه باختلاف تلك المناطق يختلف تلك الوجوبات الترشيحية ايضاً فيتعلق بكل مقدمة وجوب مغاير مع الوجوب المتعلق بالمقدمة الأخرى، واما عدم وجوب اجزاء المقدمة الا بوجوب ضمنى غيرى فانما هو باعتبار قيام مناط خاص وحدانى بالمجموع وعدم تصور نحو دخل على حدة للاجزاء بوجوب ترشح

الوجوب الغيرى المستقل اليها، فتمام المنشأ حينئذ لتوهم الاشكال المزبور انما هو من جهة عدم التفرقة بين المقدمات فى مناط دخلها فى المطلوب و تخيل اتحاد الجميع فى كيفية الدخل فى المطلوب الذى هو مناط ترشح الوجوب الغيرى اليها، والا فبناء على ما ذكرنا من اختلافها فى مناط الدخل لا يكاد مجال لاصل الاشكال كما لا يخفى، كيف وانه لو اغمض عما ذكرنا لا يكاد يجدى ايضاً ما افيد فى التفصي عنه - كما فى التقريرات - من دعوى المغايرة باعتبار لحاظ الأجزاء منضماً تارة ومستقلاً اخرى، و وجهه يظهر ممّا قدّمناه سابقاً فى بيان امتناع اتصاف الاجزاء فى الواجبات النفسية بالوجوب الغيرى ولو مع تسليم ملاك المقدمة فيها، فراجع هناك تعرف.

ومن التقسيمات: تقسيمها الى مقدمة الوجوب ومقدمة الواجب وتقسيم الثانى الى المعلق والمنجز

ولا اشكال بينهم فى خروج مقدمات الوجوب عن حريم النزاع وعدم وجوبها، وهو كذلك من جهة خروج مثل هذه القيود عن حيز الطلب بمباديه من الميل والمحبة ايضاً، كما ستطلع عليه.

و لتفحيح المرام فى المقام لا بد من بيان مقدمة فى شرح اختلاف القيود فى كيفية دخلها فى المصلحة وعدم كونها على نمط واحد، فنقول: اعلم بان القيود فى دخلها فى المصلحة على ضربين: منها ما يكون راجعاً الى مقام الدخل فى اصل الاحتياج الى الشىء و اتصاف الذات بكونها صلاحاً و محتاجاً اليها بحيث لولاه لما كاد اتصاف الذات بكونه مصلحة و صلاحاً، ومنها ما يكون راجعاً الى مقام الدخل فى وجود المحتاج اليه و تحقق ما هو المتصف بالمصلحة و الصلاح فارغاً عن اصل اتصافه بالوصف العنوائى، كما يوضح ذلك ملاحظة الاسهال بالقياس الى وجود المرض وشرب الدواء و المسهل، حيث ترى ان دخل المرض فيه انما هو فى اصل اتصاف الاسهال بكونه صلاحاً و مصلحة بملاحظة ان اتصافه بكونه صلاحاً و محتاجاً اليه انما هو فى ظرف تحقق المرض و فوران الاخلاط و الا فى ظرف صحة المزاج و تعادل الاخلاط لا يكاد يكون فيه المصلحة بل ربّما كان فيه كمال المفسدة من جهة أوله الى تلف النفس، و هذا بخلافه فى شرب الدواء و المسهل

فان دخله في ظرف المرض لا يكون الا في وجود ما هو المتصف بكونه مصلحة ومحتاجاً اليه فارغاً عن اصل الاتصاف بالوصف العنواني، وحينئذ فكل واحد من المرض و شرب الدواء و المسهل و ان كان دخيلاً في مصلحة الاسهال الا ان دخل كل على نحو يغاير دخل الآخر، من حيث كون دخل احد هما في اصل الاحتياج و اتصاف الأثر بكونه صلاحاً و مصلحة مع قطع النظر عن تحققه في الخارج، و كون دخل الآخر في وجود ما هو المتصف بالمصلحة و الصلاح و تحققه فارغاً عن اصل اتصافه بالوصف العنواني المزبور.

و من ذلك البيان ظهر اختلاف مثل هذين القيدين بحسب المرتبة ايضاً باعتبار دخل الاول في اتصاف الذات بالوصف العنواني و الثاني في تحقق ما هو المتصف خارجاً فان في مثل ذلك لا محالة ما هو من قبيل الاول يكون في رتبة سابقة على ما كان من قبيل الثاني، من جهة انه بدونه لا يكاد يتحقق موضوع المتصف كي ينتهي الى مقام دخل قيود وجود المتصف، و لذلك ايضاً بدون قيود الاتصاف لا يكاد يصدق الانتفاء الانحوي السلب بانتفاء الموضوع، بخلافه في فرض تحقق قيود الاتصاف، اذ حينئذ يكون انتفاء المصلحة بانتفاء قيود المحتاج اليه من قبيل السلب بانتفاء المحمول، نظراً الى تحقق الاتصاف بالوصف العنواني بمجرد تحقق قيود الاتصاف، كما هو واضح.

و بعد ما عرفت ذلك نقول: بانه بعد ان كان قيود الوجوب والتكليف من القيود الراجعة الى اصل اتصاف الذات بالوصف العنواني و بكونها صلاحاً و مصلحة قبال قيود الواجب الراجعة الى وجود ما هو المتصف فارغاً عن اصل الاتصاف بالوصف العنواني فلا محالة يلزمه عدم وجوب تحصيلها ايضاً نظراً الى خروجها حينئذ عن حيز الطلب والارادة بل و عن مبادئها من الاشتياق و المحبوبة ايضاً و صيرورة الارادة بمبادئها منوطاً بفرض تحققها من باب الاتفاق، نظراً الى ما يقتضيه حينئذ جبلّة النفس وفطرته من عدم كون الانسان بصدد تحصيل الاحتياج الى الشيء و جعل نفسه محتاجاً اليه، بل و عدم اشتياقه اليه ايضاً الا لأجل رفع احتياج اعظم و صيرورته من مقدمات وجود محتاج اليه آخر، كما يشهد لذلك المثال المزبور حيث ترى ان الانسان بمقتضى جبلته لا يكون بصدد تحصيل المرض كي به يتصف الاسهال بالوصف العنواني و يصير في حقه ذا مصلحة و صلاح، بل و لا كان له اشتياق و لا ميل اليه، بل و لعله يكون مبغوضاً عنده فضلاً عن

الميل والاشتياق اليه، كما نظيره ايضاً في مثال العصيان بالنسبة الى الكفارة و عدم الاتيان بالصلوة في الوقت بالنسبة الى القضاء في خارج الوقت بناء على كونه بامر جديد، وهكذا نظائره في الشرعيات والعرفيات. وهذا بخلافه في قيود المحتاج اليه فارغاً عن اصل تحقق الاحتياج واتصاف الذات بكونها صلاحاً ومصلحة فإنّ الانسان بمقتضى جبلته، كان بصدد تحصيلها، الا اذا كان القيد من القيود غير الاختيارية او من القيود التي اعتبر في مقدمتها وجودها من باب الاتفاق - كما سنذكرها ان شاء الله تعالى - فان مثل تلك القيود حينئذٍ و ان كانت خارجة عن حيز الارادة الا انها غير خارجة بالنسبة الى مبادئ الارادة من الاشتياق والميل والمحبة كما هو واضح.

ومن هذا البيان ظهر ايضاً فساد توهم رجوع جميع القيود الى المتعلق وارجاع جميع المشروطات الى المعلقات - كما عن التقريرات - بجعل منشأ الاختلاف في القيود في الخروج عن حيز الارادة اختلاف انحاء وجودها: من اخذ بعضها بنحو يترشح اليها الارادة و اخذ بعضها بنحو لا يترشح اليها الارادة اما لخروجها عن تحت الاختيار او من جهة دخلها بوجودها من باب الاتفاق او وجودها الناشئ عن سائر الدواعي غير دعوة الأمر مع اتحاد الجميع في كيفية الدخول في الغرض والمطلوب، توضيح الفساد يظهر مما قد منا من اختلاف انحاء القيود في كيفية دخلها في الغرض والمصلحة، من حيث رجوع بعضها الى الدخول في اصل الاحتياج واتصاف الذات بكونها مصلحة و صلاحاً، ورجوع بعضها و هو قيود الواجب الى الدخول في تحقق المحتاج اليه و المتّصف بالمصلحة و الصلاح فارغاً عن اصل اتصاف الذات بالوصف العنواني، اذ في مثله يكون قيود الواجب باعتبار دخلها في وجود المحتاج اليه و تحقق ما هو المتّصف بالوصف العنواني في رتبة متأخرة عن قيود اصل الاتصاف.

ومعه كيف يمكن اخذ ما هو راجع الى اصل الاتصاف في ناحية الموضوع في عرض قيود المحتاج اليه، مع أنّك عرفت بخروج قيود الاحتياج و الاتصاف عن دائرة الارادة بمبادئها من الميل والمحبة والاشتياق باعتبار ما يقتضيه جبلّة الانسان من عدم كونه بصدد تحصيل الاحتياج لولا وجود احتياج اعظم في البين، بل وعدم تعلق الميل والاشتياق اليه ايضاً، بل و صيرورته مبنوياً عنده، كما في مثال المرض و في النذر المترتب عليه وجوب الوفاء بالمندور حيث كان اصل النذر الذي هو سبب للوجوب مكروهاً و كذا في

العصيان المترتب عليه وجوب الكفارة. وهذا بخلافه في قيود المحتاج اليه و المتصف بالمصلحة و الصّلاح فإنّها و ان امكن خروجها عن تحت الارادة اما لعدم كونها اختيارية او من جهة ان الدخيل في المطلوب هو وجودها من باب الاتفاق او وجودها الناشى عن سائر الدواعى غير دعوة الامر والارادة، الا أنّها غير خارجة عن مبادئها من الميل و المحبة و الاشتياق نظراً الى ما هو قضية الوجدان من اشتياق الانسان بمقتضى جبلته و فطرته بعد احتياجه الى الشىء و و صيرورته في حقه ذا مصلحة و صلاح الى مقدمات وجوده و ان فرض كونها خارجة عن الاختيار، و من ذلك ترى أنّه يمتنى وجودها في الليل و النهار لكى ينال بها الى ما احتاج اليه و اتصف في حقه بالمصلحة و الصّلاح، و حينئذ فبعد هذا الاختلاف التام بين هذين القسمين من القيود كيف يمكن دعوى رجوع الجميع حتى ما كان منها دخيلاً في اصل اتصاف الذات بالمصلحة و الصّلاح الى الموضوع؟ كما لا يخفى.

في تصوير الواجب المشروط على المختار

ثمّ انه بعد ما اتّضح وجه عدم وجوب تحصيل قيود الوجوب و التكليف لخروجها عن حيز الطلب و الارادة بنحو كان الطلب و الارادة بمبادئها منوطة بها يبقى الكلام في ان اناطة الطلب و الارادة بها هل تكون بوجودها خارجاً بحيث لا طلب ولا ارادة الا في ظرف وجود تلك القيود في الخارج، كما عليه المشهور، من حيث مصيرهم الى انتفاء الارادة حقيقة عند انتفاء تلك القيود خارجاً؟ او ان اناطة الطلب و الارادة فيها كانت بوجودها لحاظاً على نحو الطريقة للخارج و ان لم تكن متحققة في الخارج في الواقع؟ فيه وجهان. و في مثله نقول: بان الذى يقتضيه التحقيق هو الثانى من كونها تابعة فرض وجود تلك القيود في لحاظه و تصوّره على نحو الطريقة الى الخارج بنحو يلزمه فعليّة الطلب و تحقّقه قبل تحقق المنوط به في الخارج غايته لا مطلقاً بل منوطاً بفرض وجوده و لحاظه، لا تابعة وجود تلك القيود في الخارج حتى لا يكون للطلب وجود الا في ظرف وجود القيود في الخارج. و تنقيح المرام يحتاج الى بيان مقدّمتين:

الاولى: ما شرحناه آنفاً من اختلاف القيود في كيفية دخلها في الغرض و المصلحة، من رجوع بعضها الى مقام الدخّل في اصل اتصاف الذات بالوصف العنوانى و كونها صلاحاً و مصلحة مع قطع النظر عن مقام تحقق الموضوع المتصف في الخارج، و رجوع

بعضها الى مقام الدخل في تحقق الموضوع المتصف في الخارج فارغاً عن اصل الاتصاف بالمصلحة، ولقد عرفت أيضاً بان كل ما كان من قبيل الاول يكون خارجاً عن حيز الارادة بمبادئها من الميل والمحبة والاشتياق ويكون الطلب بمبادئه منوطاً بوجوده وان كل ما كان من قبيل الثاني يكون تحت الطلب بمبادئه الا اذا كان القيد من القيود غير الاختيارية او كان الدخيل هو وجوده الاتفاقي فيخرج حينئذ عن حيز الطلب والارادة لا عن مبادئها من الميل والمحبة والاشتياق.

المقدمة الثانية: لا يخفى عليك ان قيود الاتصاف وان كان دخلها بالنسبة الى المصلحة بوجودها الخارجى حيث يستحيل اتصاف الذات بالمصلحة والصالح الا في ظرف تحقق هذا القيود في الخارج، إلا ان دخلها بالنسبة الى الارادة ومبادئها من الميل والمحبة والاشتياق لا يكون الا بوجودها العلمى للحاظى لا بوجودها الخارجى، حيث ان الميل والمحبة وكذا الاشتياق والارادة انما تكون تابعة للعلم بكون المتعلق ذا مصلحة وصالح، فمع العلم بكونه ذا صالح ولو من جهة العلم بوجود قيود الاتصاف في الخارج لا محالة يتوجه نحوه الميل والاشتياق والارادة فيحدث في النفس تلك الحالة الانقداجية الموجبة لطلبه وبعثه وان لم يكن كذلك في الواقع ونفس الامر ولا يكون ذلك الشيء الا ذا مفسدة محضة، كما انه في صورة العكس والعلم بكونه غير ذى المصلحة او ذا مفسدة محضة لا محالة لا يكاد يتعلق به الميل والمحبة والشوق والارادة وان فرض كونه في الواقع ذا مصلحة محضة، وعلى ذلك فكم فرق بين المصلحة وبين الارادة والاشتياق، فان المصلحة باعتبار كونها من الاعراض التى ظرف عروضها واتصافها هو الخارج تحتاج في عروضها الى تحقق قيود الاتصاف في الخارج بخلاف الاشتياق والارادة ونحوها بما كان ظرف عروضها هو الذهن حيث لا يكون دخل تلك القيود فيها الا بوجودها للحاظى دون الخارجى.

كما كان ذلك هو الشأن ايضاً بالنسبة الى معروض الارادة - كما سيجئ ان شاء الله تعالى - حيث لا يكون المعروض لها ايضاً الا العناوين والصور الذهنية دون الخارج، نظراً الى ان الخارج انما كان ظرفاً لسقوط الارادة لا لثبوتها، غاية انه لا ننحو يلتفت الى ذهنية تلك الصورة ومغايرتها مع الخارج بل بنحو يرى كونها في لحاظها ذلك عين الخارج بلحاظ طريقتة لحاظها الى الخارج من دون سرايتها منه الى الخارج، وبهذه

الجهة من الاتحاد والعينية بين تلك الصورة الذهنية وبين الخارج ايضاً ربما تكتسب تلك الصورة الذهنية لون المصلحة من الخارج فتتصف بكونها ذات مصلحة فيتعلق بها الارادة والشوق، وكذا بالعكس فيكتسب الخارج لون المطلوبة والمرادية من تلك الصورة فيتصف بكونه مراداً ومطلوباً، والا فالمصلحة لا يكاد تقوم الا بالخارج، وكذا الارادة لا تكاد تتعلق الا بالصور الذهنية، كما هو واضح.

و حينئذ فبعد ان كان ذلك شأن الاشتياق والارادة من كونها تابعة للعلم بالمصلحة في المتعلق وكونه ذا صلاح لا تابعة لكونه كذلك في نفس الأمر فكان العلم واللاحظ مع كونه طريقاً الى الخارج له موضوعية بالنسبة الى مرحلة تعلق الاشتياق والارادة نقول: بانه لا بد من لحاظ كيفية العلم بالمصلحة من حيث الاناطة والاطلاق.

وفي ذلك نقول: بانه لا شبهة حينئذ في فرض اناطة المصلحة بشيء في اختلاف كيفية العلم بالمصلحة من حيث الاناطة والاطلاق وانه كما انه مع العلم بوجود المنوط به وتحققه في الخارج وفي موطنه يتحقق العلم الفعلي المطلق بالمصلحة في المتعلق ويتبعه ايضاً الميل والمحبة والاشتياق والارادة، كذلك يتحقق العلم الفعلي ايضاً في فرض لحاظ المنوط به طريقاً الى الخارج حيث انه بعد احراز اصل الملازمة والاناطة يلزمه في فرض لحاظ المنوط به العلم بالمصلحة في المتعلق بنحو لو كان في مقام تشكيل القضية يشكّلها بنحو القضية الشرطية فيحكم بالحكم التصديقي في فرض لحاظ المنوط به بتحقيق المصلحة في المتعلق ولومع القطع بعدم تحقق المنوط به الى الابد الملازم للقطع بعدم تحقق التالى الى الأبد، من دون ان يكون هذا القطع المنوط بفرض وجود القيد منافياً مع القطع المطلق فعلاً بالعدم كما في مثال فساد العالم على تقدير تعدد الآلهة وتحقيق التهاور على تقدير طلوع الشمس، حيث انه بمقتضى الملازمة بين الوجودين يتحقق قطع منوط بوجود التالى في فرض وجود المقدم وتحقيقه، بنحو يوجب تشكيل القضية بنحو الشرطية، كما في قولك: لو كان فيها آلهة لفسدتا ولو كانت الشمس طالعة فالتهاور موجود، فتحكم فعلاً بالحكم الجزمى بفساد العالم وبوجود النهار لكن لا مطلقاً بل منوطاً بفرض تحقق المنوط به وبوجوده في الخارج ولومع القطع الفعلي بعدم تحقق المنوط به للتالى من جهة ان هذا العلم المنوط لا يلزم العلم بتحقيق المنوط به في الخارج بل يجتمع ولومع القطع بعدمه للتالى الملازم للقطع بعدم تحقق المنوط الى الابد ومن ذلك قلنا بعدم المضادة والمنافاة بين هذا

العلم المنوط بفرض وجود المنوط به وبين العلم الفعلي المطلق بعدم تحقق المنوط في الخارج كما لا يخفى.

نعم قد يتصور في هذا الفرض ايضاً العلم بالفعل الغير المنوط بوجود المصلحة في الأمر الاستقبالي بنحو يتشكل القضية على نحو القضية الحتمية، لكن مثل هذا العلم لا بد وان يكون في فرض القطع بتحقيق المنوط به في الخارج وفي موطنه، اذ حينئذ يقطع بالقطع المطلق فعلاً بتحقيق المصلحة في الأمر الاستقبالي، كما في القطع بوجود الحرارة في الغد الناشئ من جهة القطع بتحقيق النار فيه، ومن ذلك كان له ان يخبر بوجود الحرارة في الغد من دون الاناطة بشيء بنحو القضية الحتمية كما كان له ان يخبر بوجوده منوطاً بنحو القضية الشرطية نظراً الى عدم اقتضاء القطع بتحقيق المنوط به في الخارج لخروج القضية عن الاناطة كى لا يتصور فيه العلم المنوط. وهذا بخلافه في صورة عدم القطع بالانطباق في الخارج او القطع بالعدم فانه في هذا الفرض لا يكاد يتصور الا العلم المنوط ولازمه انحصار القضية بالقضية الشرطية، كما هو واضح.

وحينئذ فبعد ما اتضح لك هذه الجهة من تبعية الاشتياق والارادة للعلم بالمصلحة في المتعلق وفعلية العلم بالمصلحة ايضاً منوطاً بفرض القيد ولحاظه في الذهن على نحو الطريقة الى الخارج نقول: بانه لا مانع حينئذ من الالتزام بفعلية الاشتياق والارادة في الواجبات المشروطة قبل حصول شرطها في الخارج فانه بعد ما علم منوطاً بفرض القيد ولحاظه في الذهن بوجود المصلحة في المتعلق فقهرأ بمقتضى التبعية المزبورة منوطاً بفرض القيد ولحاظه يتوجه نحوه الاشتياق والارادة ايضاً من دون حالة منتظرة في البين اصلاً كما لا يخفى. نعم فاعلية مثل هذه الارادة المنوطة ومحركتها نحو المراد لا تكون الا في ظرف تحقق القيد خارجاً الذي هو ظرف اتصاف المتعلق بالمصلحة، فيفكك بين فعلية الارادة وفاعليتها يجعل فعليتها في ظرف الانشاء وفاعليتها في ظرف تحقق القيد في الخارج الذي هو ظرف الاتصاف بالمصلحة، ونتيجة فعلية الارادة حال الانشاء انما هي لزوم تحصيل بعض المقدمات المفوتة التي لا يمكن تحصيلها في ظرف تحقق قيد المصلحة في الخارج. نعم لا بد في هذه المرحلة اي مرحلة فعلية الارادة وفاعليتها بالنسبة الى مقدماته المفوتة من القطع بتحقيق القيد في موطن الخارج والافع قطعه بعدم تحققه للتالى لا يكاد مجال لتحقيق الارادة ولو منوطاً، من جهة انه في فرض القطع بالعدم يقطع بعدم اتصاف

الذات في الخارج بالمصلحة ومع قطعه ذلك يستحيل تحقق تلك الحالة الانتقادية الموجبة لطلبه وبعثه.

نعم لو كانت الإرادة عبارة عن مجرد الاشتياق الى الشيء ولو لم يكن بالغاً الى حد الانتداح او كان لفرض القيد ولحاظه في الذهن موضوعية محضة ولم يكن طريقاً الى الخارج كما في قول الشاعر بالفارسية:

اگر عقلت منم بگذر از این کار
که کار عاشق کاربست دشوار

وبعبارة اخرى: ان كنت مولاك فافعل ذلك حيث جعل المنوط به في المثال نفس الفرض لأمكن دعوى فعلية الإرادة المنوطة حتى مع القطع بعدم حصول القيد في موطن الخارج، ولكنها كما ترى مخالف للوجدان، وذلك اما الأول فواضح، واما الثاني فكذلك ايضاً لأن ما له الدخول في المصلحة بعد ان كان هو الوجود الخارجى لا محالة يكون الفرض ولاحاظ ايضاً طريقاً الى الخارج ومع له لا يكاد تعلق الإرادة الفعلية بالشيء ولو منوطاً مع القطع بعدم تحقق المنوط به والقيد في موطن الخارج. نعم مع الشك في ذلك امكن تعلق الإرادة به رجاء تحقق المنوط به في الخارج ولكن مثل هذا الفرض غير متصور في الأحكام الشرعية بالنسبة الى الشارع الذى لا يكاد يتصور في حقه الجهل.

وكيف كان فن التأمل فيما ذكرنا يظهر لك عدم تمامية ما عليه المشهور من المشروط في القضايا الشرعية الطلبية من عدم فعلية الإرادة والطلب الآ في ظرف تحقق المنوط به في الخارج.

واما قياس الأحكام الطلبية بالاعراض الخارجية في مثل النار حارة في اناطة فعلية الحرارة بوجود النار وتحقيقها في الخارج فدفع بالفرق الواضح بين المقامين من حيث كون الخارج في القضايا الخارجية ظرف العروض والاتصاف بخلافه في القضايا الطلبية فانه باعتبار كون المحمول فيها من الاوصاف الذهنية لا يكاد يكون ظرف العروض بل الاتصاف فيها الا الذهن وانما كان الخارج ظرفاً لتطبيق ما هو المعروف والمتصف على الموجود الخارجى، وعلى ذلك فلا يرتبط القضايا الطلبية بالقضايا الخارجية كى يتم المقايسة المزبورة ويصير المنوط به للطلب هو الشيء بوجود الخارجى.

وعليه فلا محيص بمقتضى ما ذكرنا من المصير الى كون المنوط به للطلب والإرادة عبارة عن فرض القيد ولحاظه والالتزام بفعلية الإرادة والطلب في ظرف فرض القيد و

لحاطه قبل تحقه في الخارج من دون حالة منتظرة في البين الى ظرف تحقق القيد في الخارج، و به ايضاً يجمع بين ظهور القضايا الشرطية الطلبية في رجوع القيد الى الهيئة و بين ظهور الهيئة فيها في الدلالة على فعلية الطلب. نعم محركية هذه الارادة وفاعليتها نحو المراد لا تكون الا في ظرف حصول القيد و المنوط به في الخارج الذي هو ظرف اتصاف الذات بالمصلحة، و لكن مثل هذه الجهة اجنبية عما هو مفاد الانشاء في الخطابات لانها عبارة عن مرتبة تأثير الخطاب بوجوده عند العقل في وجوب الامتثال لا مرتبة نفس الخطاب بمضمونه، كما هو واضح.

و مما ذكرنا ايضاً ظهر عدم صحة ما افيد - كما عن بعض الأعلام في تقريب عدم فعلية الارادة و الطلب في الواجبات المشروطة الا بعد حصول شرطها خارجاً - بأن الاحكام الشرعية في القضايا الطلبية سواء كان على نحو القضية الشرطية او الحملية اما هي من سنخ القضايا الحقيقية المترتب فيها الحكم على العناوين المقدرة وجوداتها فيحتاج حينئذ في فعلية الحكم فيها الى فعلية موضوعها بما له من القيود والاقبل وجود موضوعها لا يكاد يكون الا فرض الحكم لاحقيقته كما كان ذلك هو الشأن ايضاً في الأحكام الوضعية كالملكية مثلاً. كما في العقود التملكية كالوصية حيث ان حقيقة الملكية انما يكون تحققها وفعليتها بعد تحقق الموت و الاقبل موت الموصى لا يكون الا فرض الملكية في المقام ايضاً كذلك فلا يكون مفاد الخطابات في القضايا المشروطة وغيرها من نحو الحج وغيره الا مجعولاً فرضياً بفرض وجود موضوعه الذي هو المستطيع، و لازمه هو اناطة الحكم في فعليته بفعلية وجود موضوعه خارجاً بما له من القيود كأناطة فرضه بفرضه.

اذ نقول: بان القضايا الحقيقية بالمعنى المصطلح الذي يلزم من فرض وجود الموضوع فرض الحكم و من فعلية الموضوع خارجاً فعلية الحكم اجنبية عن القضايا الطلبية، حيث نقول: بان القضية بالمعنى المصطلح انما تتصور بالنسبة الى الاعراض الخارجية التي كان الخارج ظرفاً لعروضها و اتصافها كما في التار حارة و كما في الاحكام الوضعية كالملكية و نحوها، فانها باعتبار كونها من الأمور التي كان الخارج ظرفاً لعروضها يوجب لا محالة فرض وجود الموضوع فيها فرض محموله و فعلية الموضوع فعلية محموله، و اما بالنسبة الى الارادة و نحوها من الصفات الذهنية التي كان ظرف عروضها الذهن و الخارج ظرف اتصافها، فلا يتصور فيها القضية الحقيقية بوجه اصلا حتى يناط فعلية الارادة فيها بفعلية

موضوعها، من جهة ان المنوط به و الموضوع كما ذكرنا لا يكون الا لحاظ الموضوع وفرضه لا وجوده الخارجى، غايته انه لا بد و ان يكون الملحوظ الذهني بنحو يرى خارجياً على وجه لا يلتفت الى ذهنيته، كما هو الشأن أيضاً في مثل القطع والظن في تعلقها بالموضوع وما انبط به. وحينئذ فبعد ان كان الموضوع للارادة و الاشتياق هو فرض وجود الموضوع و لحاظه طريقاً الى الخارج فلا جرم في ظرف فرض وجود الموضوع و فرض وجود المنوط به يتحقق حقيقة الاشتياق و الارادة، لا انه يتحقق من فرضه فرض الاشتياق و فرض الارادة، كما هو الشأن أيضاً في العلم بالمصلحة على ما بيناه.

و من ذلك البيان ظهر انه لا يفرق في ذلك بين اخذ القيود في الواجبات المشروطة في ناحية الموضوع ايضاً و بين عدم اخذها فيه كما هو المختار، فانه على الأول ايضاً نقول بأنه في ظرف فرض وجود الموضوع و لحاظه حيثما يعلم بوجود المصلحة فيه يتحقق حقيقة الاشتياق و الارادة لا فرضه، غاية ما هناك انه لا يكون الاشتياق و الارادة على نحو الاطلاق كما في الواجبات المطلقة بل كان الاشتياق منوطاً بالفرض المزبور، كما في مثال الحج فانه اذا لا حظ الشارع الحج في ظرف لحاظ الاستطاعة طريقاً الى الخارج يقطع منوطاً بالفرض المزبور بكونه ذا مصلحة محضة و مع قطعه ذلك بمقتضى تبعية الارادة للعلم بالمصلحة يتوجه نحوه الميل و المحبة و الاشتياق فعلاً فيطلبه و يريده منوطاً بالفرض المزبور، كيف و ان الغرض من الانشاء بعد ان كان هو التوصل الى وجود المراد لا جهة مطلوبيته نفساً يكون نفس الانشاء الفعلي في الواجبات المشروطة كاشفاً قطعياً عن فعلية اشتياقه و ارادته للمطلوب بلحاظ تبعية الارادة الغيرية للارادة النفسية في الفعلية و الشأنية و عدم امكان التفكيك بينهما، وحينئذ فكان ذلك اقوى شاهد و اعظم برهان على ما ذكرنا من عدم اناطة الطلب في فعليته في القضايا المشروطة بسوجود المنوط به و هو الشرط خارجاً واجنبية القضايا الطلبية شرطية كانت ام حلية عن القضايا الحقيقية التي يلزم من فرض الموضوع فرض الحكم فيها و من فعليته فعلية وجود الحكم، و الآ فعل القول بعدم فعلية الطلب الا بعد حصول المنوط به في الخارج يلزم اما الالتزام بمطلوبية الانشاء المزبور نفسياً و اما الالتزام بالتفكيك بين الارادة الغيرية في المقدمات و بين ارادة ذها في الفعلية، و هو كما ترى! فان الاول منها مخالف للوجدان وكذا الثانى لان تبعية الارادة الغيرية للارادة النفسية في الفعلية و الشأنية في الوضوح كالنار على النار و كالشمس في

رابعة النهار و انه لا يمكن فعلية الارادة الغيرية بدون فعلية الارادة النفسية لديها باعتبار رجوعه الى تحقق المعلول بدون تحقق علته.

فلا محيص حينئذ بمقتضى ما ذكرنا من الالتزام فى جميع الواجبات المشروطة بفعلية الطلب فيها قبل حصول شرطها، غاية انه يفكك فيها كما ذكرنا بين الفعلية و بين الفاعلية فيجعل فاعلية الطلب فى ظرف حصول المنوط به فى الخارج الذى هو ظرف اتصاف الذات بالمصلحة.

فتمام المنشأ حينئذ لتوهم عدم فعلية الطلب فى الشروط قبل حصول الشرط فى موطن الخارج و جعل القضايا الطلبية من سنخ القضايا الحقيقية بالمعنى المصطلح انما هو من جهة خلط هذه الصفات الذهنية من الارادة و الاشتياق و المحبة و غيرها بالاعراض الخارجية التى ظرف عروضها الخارج كالحرارة و البرودة و الاحكام المجعولة كالملكية و نحوها مما ظرف عروضها و اتصافها هو الخارج و مقايضة احدهما بالآخر، ولكنك بعد التامل فيما ذكرنا فى هذه الصفات من عدم احتياجها فى فعليتها الى وجود المتعلق خارجاً لكونها مما ظرف عروضها الذهن و ان الخارج ظرف اتصافها ترى اجنبية القضايا الطلبية بقول مطلق عن القضايا الحقيقية و انها ليست مما يوجب فرض وجود الموضوع فيها فرض الحكم كما فى الاحكام الوضعية من نحو الملكية.

نعم لو قيل بان الأحكام التكليفية مجعولة بمحاقيقتها كالأحكام الوضعية فى المعاملات لا يمكن دعوى كونها من سنخ القضايا الحقيقية التى كان فرض وجود الموضوع موجباً لفرض محموله و فعلية وجود الموضوع لفعلية محموله، و لكن ذلك ايضاً فاسد جداً من جهة وضوح ان لب الأحكام التكليفية و روحها ليس الا عبارة عن الارادة الفعلية و ابرازها بانشاء او اخبار، و شئ منها لا يكون مجعولاً، من جهة كون احدهما من مقولة الكيف و الآخر من مقولة الفعل، فلم يكن حينئذ شئ يكون من الاعتبارات الجعلية حتى يتعلق به الجعل حتى يحتاج فى فعليته الى فعلية وجود موضوعه فى الخارج كما فى الاحكام الوضعية فى المعاملات من نحو الملكية و نحوها كما هو واضح. نعم الذى تحتاج الى فعلية وجود الموضوع خارجاً انما هو مرتبة فاعلية هذه الارادة المبرزة و محركاتها بحيث يحتاج الى تطبيق الموضوع فى الخارج، و لكن هذه المرتبة كما ذكرنا مرتبة تأثير الخطاب فى حكم العقل بلزوم الامتثال لا مرتبة نفس الخطاب بمضمونه فلا يقتضى حينئذ احتياج الارادة فى مقام

محرّكتها الى تطبيق الموضوع خارجاً اناطة اصل وجودها وفعاليتها بوجوده في الخارج. ثم ان الثمرة بين القولين تظهر في المقدمات الوجودية للواجب فانه على ما اخترناه من فعالية الارادة والتكليف في المشروطات يترتب عليه وجوب الاتيان بالمقدمات الوجودية المفوتة حالاً عند العلم بحصول المنوط به و الشرط في الخارج فيما بعد، لأن الوجوب النفسى بعد ان كان فعلياً بالنسبة الى ذبها لا جرم يقتضى على الملازمة ترشح الوجوب الغيرى الى مقدماته فيصير مقدماته الوجودية حينئذ واجبة من الحين بالوجوب الغيرى فيجب الاتيان بها مع العلم بحصول المنوط به و الشرط في الخارج. وهذا بخلافه على مسلك المشهور في المشروط فأنه على هذا المسلك لما كان لا يكون التكليف بالنسبة الى ذبها فعلياً الا بعد حصول المنوط به و الشرط في الخارج فلا مجال لدعوى وجوب مقدماته الوجودية من الحين بالوجوب الغيرى، فلا بد حينئذ اما من الالتزام بعدم وجوبها رأساً او الالتزام بكونها واجبة بالوجوب النفسى التهتئى العقلى، وهذا وان التزم به المشهور المنكرون لفعالية التكليف في المشروطات قبل حصول شرطها نظراً الى دعوى استقلال العقل في نحو هذه المقدمات بوجوب تحصيلها فراراً عن تفويت الواجب في ظرفه، ولكنه مع كونه التزاماً بما لا يلزم لا يخلو عن اشكال واضح، كما سيجئ ان شاء الله تعالى في تنبيهات المسئلة.

في تصوير المعلق

ثم انه من التأمل فيما ذكرنا في الواجب المشروط على المختار يظهر لك امكان تصوير الواجب المعلق ايضاً وهو الذى يكون الوجوب فيه فعلياً مطلقاً غير منوط بشئ ولكن الواجب فيه مقيد بامر استقبالى غير اختيارى حتى في ظرفه ولو لكونه قهرى الحصول التحقق في موطنه كالوقت مثلاً، كما في الحج في الموسم، او مقيداً بامر اختيارى لكن لا بمطلق وجوده بل بوجوده الاتفاقي الناشى من جهة غير اختيار المكلف، او بوجوده الناشى من قبل سائر الدواعى غير دعوة الأمر و التكليف، اذ نقول حينئذ بان مثل هذه القيود بعد ان كانت راجعة الى مقام الدخل في وجود المحتاج اليه و المتصف بالصلاح و المفسدة لا في اصل الاحتياج و اتصاف الذات بالمصلحة و الصلاح كما في قيود التكليف - كالاستطاعة بالنسبة الى الحج - فلا جرم تبعاً للعلم الفعلى بقيام المصلحة التامة المطلقة

بالمقيد المزبور يتعلق به الاشتياق الفعلى المطلق البالغ الى حد الانقذاح المعبر عنه بالارادة ايضاً بلاحالة منتظرة في البين ولا اناطة لها في فعليتها بحصول القيود المزبورة في الخارج، بل ولا يفرضها ولحاظها ايضاً بوجه اصلاً.

نعم غاية ما هناك هو خروج القيود المزبورة من جهة عدم قابليتها لتعلق الارادة بها عن حيز التكليف بالايجاد محضاً لاعن مبادئها ايضاً فكان جميع مبادئ الارادة من الميل والمحبة والاشتياق متحققة بالنسبة اليها، ولكتها من جهة عدم قابليتها لتعلق الارادة بها كانت خارجة عن حيز التكليف بالايجاد، ولكن بمجرد خروجها عن حيز التكليف ايضاً غير مقتضى لاناطة اصل التكليف في فعليته بحصولها في الخارج - كما في قيود الوجوب في المشروطات على مسلك المشهور - بل ولا يفرضها ولحاظها ايضاً، كيف وان قضية كونها قيوداً للواجب ليست الادخل تقيداتها في المطلوب بنحو الجزئية، وحينئذ فكما ان الأمر بالمركب من الاجزاء الخارجى لا يكون في فعليته بكل جزء منوطاً بوجود الجزء الآخر بل ولا يفرضه و لحاظه ايضاً بل كانت الأجزاء في عرض واحد في كونها متعلقة للأمر والتكليف، غاية الأمر انه لا يكون للتكليف المتعلق بها اطلاق يقتضى مطلوبة المركب حتى في ظرف فقد بعض الاجزاء، وذلك ايضاً لمكان توثية الأجزاء في مشموليتها للطلب ثبوتاً وسقوطاً ايضاً، كذلك المركب من الاجزاء التحليلية وهى التقيدات ففيها ايضاً لا يكون الأمر بالمقيد ببعض القيود منوطاً في فعليته بحصول قيوده في الخارج ولا يفرضها ولحاظها ايضاً من غير فرق في ذلك بين أن يكون القيد من القيود الاختيارية او من القيود الغير الاختيارية، غاية الأمر في فرض عدم اختيارية القيد او فرض كون الدخيل في الغرض هو وجوده الاتفاق ولو مع اختياريته يخرج القيد حينئذ عن حيز نفس التكليف بالايجاد، فلا يكون التكليف بالمقيد حينئذ مطلقاً بنحو يقتضى حفظ وجود المقيد على الاطلاق حتى من ناحية ما هو خارج عن اختيار المكلف او من ناحية ما كان دخله بوجوده من باب الاتفاق، لا أنه يوجب نفي التكليف الفعلى بالمقيد بقول مطلق قبل حصول قيده كما هو واضح، فيكون مرجع التكليف الفعلى بالمقيد حينئذ بعد كون قيده خارجاً عن الاختيار الى التكليف بسد باب عدمه فعلاً من ناحية ما هو تحت قدرة المكلف واختياره من المقدمات الوجودية والأضداد في ظرف العلم بانسداد عدمه من ناحية القيود الخارجة عن الاختيار ونتيجة ذلك انما هى لزوم حفظ المقيد فعلاً من قبل

مقدماته الوجودية الاختيارية عند العلم بانحفاظه من ناحية القيود الخارجة عن الاختيار كما هو واضح.

و على ذلك فحيثما امكن تصوّر الواجب المعلق ايضاً في قبال المشروط منه فلا جرم يكون الاقسام في الواجب ثلاثة لا انه ينحصر بالقسمين المطلق و المشروط كما قيل من امتناع المعلق واستحالته، وذلك لما عرفت بما لمزيد عليه من امكان تصوّر قسم ثالث للواجب ايضاً، وراء المطلق المنجز و المشروط، و هو الذى يكون الواجب امراً استقبالياً مقيداً بزمان الاستقبال و كان الوجوب فيه فعلياً مطلقاً غير منوط بشئ حتى في الفرض و اللحاظ، في قبال المشروط المشهور الذى يكون الوجوب فيه منوطاً بوجوب الشرط و المنوط به في موطن الخارج الملازم لعدم فعليته ايضاً قبل حصول شرطه في الخارج، و في قبال المشروط لدى المختار الذى يكون الوجوب فيه فعلياً لكن منوطاً بفرض الشئ و لحاظه لا مطلقاً كما هو واضح.

ثم انه قد يقرب وجهه ابطال المعلق و استحالته و امتناع تعلق التكليف الفعلى بالأمر الاستقبالي قبل حصول ظرفه بان حقيقة الارادة بعد ان لم تكن عبارة عن مجرد الميل و المحبة و الاشتياق نحو الشئ بل كانت عبارة من تلك الحالة الانقداحية الحاصلة في النفس المستتبعة لتحريك العضلات نحو المراد فلا جرم تحتاج في فعليتها و تحققها الى ان تكون في ظرف الاشراف على المراد الذى هو ظرف القدرة عليه من جهة انه بدونه يستحيل تحقق تلك الحالة الانقداحية الخاصة الموجبة لتحريك العضلات، من غير فرق في ذلك بين الارادة التكوينية و التشريعية، فكما انه في الارادة التكوينية لا يتحقق حقيقة تلك الحالة الانقداحية المحركة للعضلات الا في ظرف اشراف المريد على العمل و في ظرف القدرة عليه كذلك ايضاً في الارادة التشريعية، ففيها ايضاً لا بد في تحقق الارادة و فعليتها من كونها في ظرف اشراف المأمور و المكلف على المراد و في ظرف القدرة عليه.

و محصل هذا التقريب انما هو دعوى احتياج الارادة في فعليتها و تحققها الى كون المراد مقدوراً بلا واسطة في ظرف الارادة و انه بدونه لا يكاد تحقق تلك الحالة الانقداحية المعبر عنها بالارادة بوجه اصلا، فيقال حينئذ بان الأمر الاستقبالي لما كان غير مقدور للمكلف قبل حصول قيده او ظرفه فلا جرم يمتنع توجيه التكليف الفعلى ايضاً نحوه بالاجداد، فن ذلك لا بد من جعل التكليف الفعلى به منوطاً بحصول قيده الخارج عن

الاختيار في الخارج، ومعه يرجع تلك المعلقات الى المشروط اذ لا نغنى من المشروط الا ما كان الوجوب فيه منوطاً بوجود قيده في الخارج فيبطل حينئذ القول بالمعلق بواسطة امتناع تعلق الوجوب الفعلي بالامر الاستقبالي والمقيد ببعض القيود الغير الاختيارية، ومن أجل هذا البيان ايضاً قيل بلزوم المصير الى تدريجية فعلية التكليف بالاجزاء في المركبات التدريجية كالصلاة ونحوها وان فعلية التكليف بكل جزء من المركب انما هو في ظرف الاشراف عليه الذي هو ظرف الفراغ عن الاتيان بالجزء السابق عليه، لا انّ التكليف بالجميع كان فعلياً من الاول، هذا

و لكنك خير بما في هذا التقريب، اذ نقول بانه و ان كان لا بد في صحة توجيه التكليف الفعلي نحو الشيء من كونه مقدوراً للمكلف وبدون القدرة عليه لا يصح الطلب والبعث اليه فعلاً، ولكنه نمنع اعتبار كونه مقدوراً له بلا واسطة في ظرف الارادة، بل نقول بانه يكفي في فعلية الارادة والتكليف بالعمل مطلق القدرة على ايجاده في ظرفه ولو بتوسيط مقدماته، لان قدرته الفعلية على المقدمات هي عين القدرة على ايجاد العمل في ظرفه، حيث انه كان له فعلاً حفظ المطلوب الاستقبالي بايجاد مقدماته الوجودية الاختيارية كما كان له عدم حفظه وتفويته بعدم ايجاد مقدماته الوجودية فعلاً، ومن المعلوم حينئذ انه يكفي هذا المقدار من القدرة الفعلية على المطلوب الاستقبالي في صحة توجيه البعث والتكليف الفعلي نحوه

كيف و ان لازم البيان المزبور من اعتبار القدرة بلا واسطة على العمل في صحة البعث الفعلي هو الالتزام بعدم فعلية التكليف في الواجبات المطلقة ايضاً فيما كان منها يحتاج الى مقدمات عديدة لانها ايضاً غير مقدورة قبل حصول مقدماتها في الخارج، فلا بد و ان يكون فعلية التكليف فيها ايضاً في ظرف حصول مقدماتها الذي هو ظرف الاشراف على المطلوب و ظرف القدرة عليه، و لازمه هو انكار الارادة الغيرية رأساً في كلية الواجبات بالنسبة الى المقدمات الوجودية لآته في ظرف عدم حصول المقدمات اذا لم تكن الارادة النفسية متحققة بالنسبة الى ذهابها بملاحظة عدم امكان الانبعاث نحوه فلا جرم يمتنع تصوّر الارادة الغيرية ايضاً بالنسبة الى مقدمات الوجودية، و حينئذ فلا بد من نفى الوجوب الغيري عن تلك المقدمات رأساً و الالتزام بكونها واجبة بالوجوب النفسى التهتي، وهذا و ان التزم به بعض من سلك مثل هذا المسلك كصاحب تشريح الاصول

-فما حكاه الاستاد دام ظله- ولكن مثل هذا الالتزام كما ترى لا يمكن المصير اليه وذلك لما فيه من مخالفته لما عليه اطباق العقلاء بل وبداهة الوجدان القاضى بغيرية تلك الارادة المتعلقة بالمقدمات الوجودية كما في ارادتنا التكوينية المتعلقة بمثل المشى الى السوق لشراء اللحم و الى الحمام للغسل من الجنابة و الى مسجد الكوفة للصلاة فيه و نحو ذلك ، و عليه فيتوجه عليهم الاشكال بانه اذا كانت تلك الارادة المتعلقة بالمقدمات الوجودية ارادة غيرية توصلية بالوجدان لا نفسية ولو تهيتية فيستحيل انفكاكها عن فعلية الارادة بذاتها لأن تبعية الارادة الغيرية للارادة النفسية فى الفعلية و الشأنية فى الوجود كالنار على المنار و كالشمس فى رابعة النهار.

و حينئذ فبمقتضى هذا البرهان بعد قضاء الوجدان بكون الارادة المتعلقة بالمقدمات ارادة غيرية توصلية لا محيص من الالتزام بفعلية الارادة النفسية بالنسبة الى ذهابها ايضاً قبل حصول مقدماتها ، كى منها يترشح ارادة غيرية نحو مقدماتها و المصير الى كفاية مطلق مقدورية العمل ولو بالواسطة فى صحة توجيه التكليف الفعلى نحوه و عدم احتياجها الى الارادة فى فعليتها الى اعتبار كون المعلق مقدوراً بلا واسطة فى ظرف الارادة و التكليف كى تحتاج الى لزوم كونها فى ظرف الاشراف على العمل، كما هو واضح.

و على ذلك نقول بأنه اذا كان ذلك شأن الارادة فى الواجبات المطلقة المنجزة و فى الارادات التكوينية فامكن فعلية الارادة فيها قبل حصول المقدمات الوجودية فليكن كذلك فى الواجبات المعلقة ايضاً، فامكن فيها تعلق الارادة الفعلية حالاً بالمقيد بالقيود المستقبلية كالزمان قبل حصوله، فلا تحتاج الى كونها فى ظرف الاشراف على الواجب الذى هو ظرف حصول قيده، كما كان يشهد لذلك ايضاً نفس الانشاء الصادر من المولى حيث انه بعد ان كان ذلك لأجل التوصل به الى وجود المراد البعدى لامن جهة مطلوبة الانشاء نفساً فلا محالة تكون الارادة المتعلقة به ارادة غيرية توصلية، و معه بمقتضى عدم انفكاكها عن ارادة ذهابها لا بد من الالتزام بكون الارادة المتعلقة بالفعل البعدى فعلية حال الانشاء كى منها يترشح ارادة غيرية الى الانشاء المزبور، نعم غاية ما فى الباب ان محركية هذه الارادة لنفس المطلوب كانت فى ظرف الاشراف عليه الذى هو ظرف حصول قيده، و اما قبل ذلك فلا تكون محركيتها الالمقدمات الوجودية كما هو الشأن ايضاً فى الواجبات المطلقة المنجزة التى تحتاج الى مقدمات عديدة، حيث كانت الارادة بحدوثها محركية و

باعتة نحو مقدمات المطلوب و ببقائها الى حين حصول المقدمات محرّكة نحو نفس المطلوب، لا انه عند حصول المقدمات يحدث في النفس حالة اخرى توجب البعث نحو المطلوب، كما هو واضح.

وقد يقرب ابطال المعلق واستحالته بوجه آخر ولو مع تسليم كفاية مطلق المقدورية ولو بالواسطة في صحة التكليف الفعلي بالعمل و ذلك بتقريب ان المقيّد بالقيد الغير الاختياري كالزمان مثلاً تبعاً لعدم اختيارية قيده قبل حصول قيده غير مقدور للمكلف بقول مطلق لا بالواسطة ولا بدونها، من جهة وضوح عدم قدرة المكلف و الأمور على الاتيان بالعمل البعدي قبل حصول قيده وظرفه لا بالواسطة ولا بدونها، فان ما هو مقدور له حينئذٍ انما كان ذات المقيّد لا بوصف كونه مقيّداً، و ذات المقيّد لم تكن مما يترتب عليه الغرض و المصلحة، بل المترتب عليه الغرض و المصلحة هو المقيّد بوصف كونه مقيّداً فاذا كان ذلك غير مقدور له قبل حصول قيده في الخارج فلا جرم يستحيل تعلق التكليف الفعلي بإيجاده و معه فلا محيص و ان يكون التكليف الفعلي به منوطاً بحصول قيده في الخارج. و من هذه الجهة ايضاً يندفع شبهة الانتقاض المزبور بالواجبات المطلقة التي لها مقدمات وجودية حيث نقول بان صحة التكليف الفعلي في الواجبات المطلقة قبل حصول مقدماتها الوجودية مع كونه في الحقيقة من البعث الى امر متاخر انما هو من جهة كونه مقدوراً للمكلف ولو بواسطة القدرة على مقدماته، حيث انه من اجل ذلك يصير البعث الفعلي و الانبعاث اليه متصفاً بصفة الامكان بخلافه في الفعل المتقيد بامر غير مقدور كالتقيد بالزمان المتأخر، حيث انه باعتبار امتناع تحققه قبل حضور وقته و حصول قيده غير مقدور للمكلف على الاطلاق حتّى بالواسطة، فن ذلك لا يكاد يصح البعث الفعلي نحوه الا بعد حضور وقته و حصول قيده، بجعل فعلية التكليف منوطاً بوجود القيد في موطن الخارج و لا نغني من الشروط الا هذا.

وقد يقرب ذلك بعبارة اخرى و هي ان المعتبر في صحة البعث الفعلي نحو الشيء انما هو امكان انبعاث المكلف اليه وقوعياً علاوة عن الامكان الذاتي فيقال حينئذٍ بانه لا ريب في تحقق هذا المعنى حينئذٍ في فعل له مقدمات اختيارية غير حاصلة بالفعل، وذلك انما هو من جهة كونه في نفسه امراً ممكناً قابلاً للوقوع في كل آن ولو في زمان عدم وجود علته، كما في الاحراق، حيث انه امر ممكن قابل للتحقق في كل زمان حتى في زمان عدم حصول علته غير ان عدم

تحققه و امتناعه كان من جهة عدم حصول علته لامن جهة امتناعه في نفسه بالامتناع الوقوعى، و حينئذ فاذا كان الامكان الذاتى و الوقوعى محفوظاً فيه مع عدم حصول علته و امتناعه بالغير فلا حرم امكن البعث الفعلى نحوه ايضاً، من جهة ان المعيار في صحة البعث الفعلى انما كان هو امكان الانبعاث اليه بالامكان الوقوعى، فاذا امكن الانبعاث اليه بالامكان الوقوعى امكن البعث الفعلى نحوه ايضاً، و هذا بخلافه في الفعل المتقيد بالزمان المتأخر فانه لما كان يتمتع بتحقيقه في نفسه قبل حضور وقته و حصول قيده فلا يكاد اتصاف الانبعاث اليه بوصف الامكان الوقوعى و معه لا يكاد يصح البعث الفعلى نحوه ايضاً من جهة ما عرفت من الملاك في صحة البعث الفعلى نحوه الشئ و انه امكان الانبعاث اليه بالامكان الوقوعى، فعلى ذلك الفرق بين فعل له مقدمات وجودية اختيارية غير حاصلة و بين الفعل المتقيد بامر غير مقدور كالتقيد بالزمان المتأخر- من حيث صحة البعث الفعلى في الاول و عدم صحته في الثانى الا بعد حصول الواجب- انما هو من جهة محظوظية الامكان الوقوعى في الاول و عدم محظوظيته في الثانى، باعتبار امتناع تحقيقه في نفسه قبل حضور وقته و حصول قيده، فمن ذلك لا يحيص من جعل الطلب في نحوه الأمور منوطاً بحصول قيده في الخارج كما في المشروطات. هذا غاية ما افيد في وجه بطلان المعلق و في الفرق بينه و بين المطلق الذى له مقدمات اختيارية غير حاصلة بالفعل.

و لكنه كما ترى لا يكاد يجدى شيئاً، اذ نقول اولاً: بان ما افيد من الفرق المزبور بالملاك المسطور انما يفيد في مثل الاحراق و نحوه من الأمور التى لم يكن لها ما يمنع عن قابلية وقوعها في زمان علتها، لا في فعل كل ما له مقدمات اختيارية غير حاصلة بالفعل كالصلاة و نحوها مما اعتبر فيها الهيئة الخاصة بالمعهوده التى ينأ فيها و يضادها بعض الامور فان مثل الصلاة باعتبار ما لها من الهيئة الاتصالية بالمعهوده لا اشكال في كونها مضادة مع فعل مثل الوضوء و الغسل و نحوه كما مضادتها مع سائر المنافيات من الافعال التى يوجب وقوعها في اثنائها خروج تلك الهيئة عن كونها هيئة صلاتية، و على ذلك نقول بانه من الواضح انه مع تلك المضادة لا يكاد اتصاف الصلاة بالامكان الوقوعى في كل زمان حتى في زمان عدم وجود مقدمتها التى عبارة عن الوضوء و الغسل، و حينئذ يتوجه شبه الانتقاض بالواجبات المطلقة اذ يقال حينئذ بانه يكفى في امتناعها الوقوعى تلك المضادة الجائية من قبل ما اعتبر فيها من الهيئة الخاصة و ان كان في الفعل المتقيد بالزمان المتأخر

جهة أخرى زائدة وهى امتناع تحققه بذاته قبل حضور وقته.

و ثانياً نقول: بان امكان الانبعاث نحو المطلوب وان كان مما لا بد منه عقلاً في صحة البعث الفعلي و لكن نقول: بانه لا دليل على اعتباره في ظرف التكليف بل يكفى فيه امكانه في ظرف العمل لأن الذى يحكم العقل باستحالة من التكليف بما لا يقدر عليه المكلف انما هو في مورد خروج الفعل عن المقدورية بقول مطلق حتى في ظرفه لا مطلقاً كما هو واضح.

ومع الغض عن ذلك نقول: بانه انما يجدى ذلك في ابطال المعلق اذا كان المقصود من اثبات المعلق اقتضاء البعث الفعلي نحو الفعل المتقيد بالزمان المتأخر لحافضية وجود المقيد بقول مطلق حتى من ناحية قيوده الخارجة عن الاختيار ولكنه ليس كذلك ، و الا لاقتضى هذا البيان عدم صحة البعث الفعلي نحوه حتى في ظرف حصول قيده من باب الاتفاق من جهة ان مجرد حصول القيد غير الاختيارى لا يوجب صيرورة المقيد بما هو مقيد اختيارياً بقول مطلق، بل المقصود اقتضاء التكليف المزبور للأمر بسد باب عدمه من قبل ما هو تحت اختيار المكلف من المقدمات في ظرف انسداد عدمه من ناحية القيود الخارجة عن الاختيار، وعليه نقول: بان ذلك كما انه يوجب صحة التكليف بالمقيد بعد حصول قيده في الخارج و كان مرجع التكليف به حينئذ الى التكليف بسد باب عدمه من ناحية بقية القيود الاخر الاختيارية كذلك يوجب صحة التكليف الفعلي نحوه ايضاً قبل حصول قيده في الخارج نظراً الى تمكنه فعلاً من هذا المقدار من الحفظ كتمكنه من عدم حفظه ايضاً بتفويت تلك المقدمات وعدم ابقاء قدرته الى ظرف حصول القيد الذى هو ظرف الواجب، و حينئذ فاذا فرض تمكنه فعلاً من حفظ المقيد بالوقت الاستقبالى من قبل المقدمات الاختيارية و كانت المصلحة ايضاً تامة في قيامها بالمقيد فعلاً فلا جرم قضية الاشتياق الفعلي الى المقيد المزبور البعث الفعلي نحوه فيوجب ذلك وجوب الاتيان بما له من المقدمات الاختيارية التى لولا تحصيلها في الحال لما كان له القدرة على تحصيلها في ظرف الواجب من جهة ترشح الوجوب الغيرى حينئذ الى تلك المقدمات ولا نعى من فعلية الوجوب في المعلق قبل حصول قيده الا هذا المقدار

فعلى ذلك لا يبقى مجال لانكار المعلق و المصير الى رجوعه الى الشروط ونفى التكليف الفعلي فيه قبل حصول قيده بمثل البيانات المزبورة، كيف وان نفس صدور الانشاء من

المولى في هذه الموارد - بعد معلومية كونه لأجل التوصل الى وجود المراد البعدى لا من جهة مطلوبيته نفساً بمقتضى تبعية الارادة الغيرية للارادة النفسية في الفعلية و الشائية و استحالة الانفكاك بينهما - اقوى شاهد و اعظم برهان على فعلية ارادة المطلوب و تحققها ايضاً، كيف و ان كثيراً ما لا يكون للمولى ارادة فعلية في ظرف حصول قيد الواجب و ذلك لما يعرض عليه من الحالات المنافية معها كالتوم و الغشوة و الغفلة و نحو ذلك كما لو قال افعل غداً كذا مع كونه في الغدائماً او مغشياً عليه، فعلى هذا المسلك يلزم القول بخلو هذا الانشاء عن الطلب و المصير الى عدم وجوب شئ على المأمور في ظرف الغد، مع انه كما ترى، فانه لا شبهة في انه يجب عليه الاتيان بما امره المولى به في الغد و انه لو تركه يصح للمولى ان يعاقبه، و لا يصح له الاعتذار بانه لم يصدر من المولى طلب و لا بعث فعلى، لان الانشاء منه غير متكفل للبعث الفعلى و في ظرف الغد كان المولى نائماً غير مرید للفعل بارادة فعلية، و هكذا فيما لو علق المولى طلبه بما هو ضده كالتوم و الغشوة بقوله: «ان نمت فافعل كذا في حال نومى و ان غشى على فاصنع كذا واعط زيداً كذا و ان مت فافعل كذا» فانه على ما ذكرنا من عدم فعلية الارادة في ظرف الانشاء يلزم عدم وجوب شئ على العبد في الأمثلة المزبورة من جهة عدم ملزم عليه في البين يقتضى وجوب الاتيان بالمأمور به بعد فرض خلو الانشاء المزبور عن الطلب و انتفائه ايضاً بالوجدان في حال التوم و الغشوة، مع انه كما ترى، فان بداهة الوجدان قاض بوجوب الاتيان عليه بما هو المأمور به في ظرفه و استحقاقه للعقوبة على الترك فيما لو خالف، و معلوم انه لا يكون له وجه الا انشاءه المتكفل لفعلية طلبه و من ذلك يصح للمولى ان يحتج عليه بذلك بقوله: «انى بعثتك نحو العمل و طلبته منك بقول افعل كذا في الغد ان نمت او غشى على» كما هو واضح وحينئذ فكان ذلك كله من الموهنات للقول بانكار المعلق و ارجاعه الى المشروط فتدبر.

نعم لو كان لابد من انكاره و ارجاعه الى المشروط، فكان الحرى حينئذ ارجاعه الى المختار من المشروط الذى لا ينافى مع فعلية الارادة كما صنعه بعض الاعلام في درره فيلتزم حينئذ بفعلية الارادة المنوطة بالفرض و اللحاظ - كما حققناه - المستتبعة لعدم محركيتها نحو المطلوب الا في ظرف تحقق الشرط و المنوط به في الخارج مع تأثيرها ايضاً في نفس المكلف فعلاً بالنسبة الى المقدمات المفوتة، و ان كان ذلك ايضاً خلاف التحقيق، كما مر

سابقاً عند بيان اختلاف انحاء القيود في كيفية دخلها في المطلوب وعدم كونها على نط واحد، بان قيود المحتاج اليه غير راجعة الى الطلب كى يكون الطلب بمباديه منوطاً بوجودها ولو في الفرض واللاحظ، وانما كان ذلك شأن قيود الاحتياج حيث أنها كانت راجعة الى الطلب دون المتعلق، من غير فرق في ذلك بين انحاء القيود من حيث الاختيارية وغير الاختيارية غايته انه في فرض عدم اختيارية القيدا و دخله بوجوده الاتفاقى تكون خارجة عن الطلب نفسه لا عن مباديه ايضاً، و مجرد هذا المقدار من الخروج ايضاً عن حيز الطلب غير مقتض لاناطة الطلب بوجوده ولو في الفرض واللاحظ فضلاً عن الخارج، كما هو واضح.

و حينئذ فعلى التحقيق تكون الاقسام في الواجب ثلاثة: احدها الواجب المنجز، و ثانيها المعلق الذى يكون الوجوب فيه فعلياً مطلقاً غير منوط بشئ ولو في الفرض واللاحظ و الواجب مقيداً استقبالياً، و ثالثها المشروط الذى يكون الوجوب فيه لدى المختار فعلياً منوطاً بفرض القيد و لحاظه و غير فعلى لدى المشهور الا بعد حصول الشرط في الخارج في قبال المعلق الذى عرفت فعلية الوجوب فيه و اطلاقه، فكان الفرق حينئذ بين المعلق وبين المختار من المشروط من جهة اطلاق الارادة و اناطته و الا فهما مشتركان لدى المختار في فعلية الوجوب و التكليف.

ثم انه بعد ان ظهر امكان كل من المعلق و المشروط ثبوتاً يبق الكلام في مقام الاثبات في امكان كون القيد الواقع في حيز الخطاب من قيود الطلب و الهيئة او قيود المتعلق و عدم امكانه.

فنقول: الذى يظهر من جماعة منهم الشيخ «قدس سره» على ما في التقارير هو المنع عن جواز كون الشرط من قيود الهيئة و الطلب، حيث منع عن جواز كونه من قيود الطلب و التزم بتعين رجوعه الى المادة و المتعلق ولو مع اقتضاء القواعد العربية خلافه، ولكن الظاهر بقريئة الاستدلال الآتى اختصاص المنع المزبور بما اذا كان الطلب منشأً لا بمادة الوجوب و الطلب بل بالهيئة محضاً كقوله «ان جاءك زيد فاكرمه» و الا ففي فرض انشائه بمادة الوجوب كقوله «ان جاءك زيد يجب عليك اكرامه او اطلب منك كذا» لا يتوجه المنع المزبور، كما هو واضح.

و على كل حال فعمدة ما افيد في تقريب امتناع كون الشرط من قيود الهيئة و

الطلب و لزوم كونه من قيود المادة و جهان: تارة بما اختاره الكفاية من المسلك في الحروف و الهيئات؛ من جعل معانيها معاني آلية لمتعلقاتها و جعل الفارق بينها و بين الأسماء من جهة اللحاظ الآلى و الاستقلالى بتقريب ان لازم آلية المعنى فيها و مرآيته هو عدم جواز تقييده نظراً الى اقتضاء التقييد لكونه ملحوظاً استقلالاً و استلزام ذلك لانقلاب المعنى عن كونه معنى حرفياً الى المعنى الاسمى بل و استلزامه لاجتماع النظريين ايضاً النظر الآلى و الاستقلالى، و اخرى بان معاني الهيئات كالحروف معان جزئية لكونها من قبيل الوضع العام و خاص الموضوع له، فلا اطلاق للفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشأ بالهيئة حتى يصح تقييده، مع ان تفرع تقييد الشئ على اطلاقه كالنار على النار و كالشمس فى رابعة النهار هذا.

و لكن يرد على الوجهين المزبورين المنع عن اصل المبنى فانه قد تقدم فى محله ان الحروف و كذا الهيئات معانيها عبارة عن الاضافات الخاصة و الارتباطات القائمة بالطرفين، فكان الفرق حينئذ بينها و بين الأسماء من جهة نفس المعنى و الملحوظ لا من جهة اللحاظ الآلى و الاستقلالى كما عليه مسلك الكفاية، كما انه قد تقدم ايضاً عموم الموضوع له فيها كالموضع نظراً الى تحقق القدر المشترك بين الاضافات الخاصة من كل سنخ منها، و عليه فلا مانع عن ورود القيد على الهيئة بوجه اصلاً، على انه لو سلم كون المعنى فيها جزئياً و خاصاً فانما هو باعتبار الخصوصيات الذاتية، و هذا المقدار لا يقتضى خروج المعنى فيها عن الاطلاق و عن قابلية التقييد بالنظر الى الطوارى و العوارض اللاحقة، و لذلك ترى ان زيدا مع كونه جزئياً و خاصاً كان مطلقاً بالنظر الى الحالات و الطوارى العارضة عليه من نحو القيام و القعود و نحوهما.

نعم لو اريد من خصوصية المعنى فيه و جزئيته كونه خاصاً و جزئياً بقول مطلق على معنى اشتماله على جميع ما يفرض من الخصوصيات حتى الناشئة من الطوارى الخارجية بحيث كان انشاء مدلول الهيئة مساوق انشاء الطلب المقيد لكان لما ذكر من عدم قابلية المعنى فى الهيئة للتقييد كمال مجال، و عليه ايضاً لا يكاد يتوجه اشكال الكفاية «قدس سره» بانه انما يمنع عن التقييد فيما لو انشأ اولاً غير مقيد لا ما اذا انشأ من الاول مقيداً بنحو الدالين و المدلولين فانه غير انشائه اولاً ثم تقييده ثانياً، اذ نقول بانه على هذا الفرض لا محالة يكون القيد المزبور من خصوصيات الطلب المدلول بالهيئة حيث كان

انشاء مدلول الهيئة مساوق انشاء الطلب المقيد ومعه لا يبقى مجال لتقيده بالقييد المزبور، كيف وانه على فرض عدم كون ذلك من خصوصياته لابد وان يكون المدلول في الهيئة هو الطلب المجامع مع الخصوصية تارة وغير المجامع معها اخرى فيلزم كونه مطلقاً من هذه الجهة وهو خلف بالفرض، لان المفروض هو كونه جزئياً غير قابل للتقييد. ومن ذلك ظهر عدم المجال لما افاده ايضاً من حديث تعدد الدال والمدلول لان ذلك انما يكون في فرض تجريد الهيئة عن تلك الخصوصية بجعلها عبارة عن الطلب المجامع معها تارة والمفارق عنها اخرى كى يكون الدال على ذات الطلب الهيئة وعلى الخصوصية القيد الخارجى و الافع عدم تجريد ها عنها- كما هو الفرض من اخذ الخصوصية فيها- لا جرم يكون الدال على الذات والخصوصية هو الهيئة فقط، كما هو واضح.

ولكن الذى يسهل الخطب هو بطلان اصل الفرض فان جزئية المعنى في الحروف و الهيئات لوقيل بها فانما هى باعتبار الخصوصيات الذاتية لا مطلقاً حتى بالنظر الى الخصوصيات الناشئة من الطوارئ والعوارض الخارجية خصوصاً الناشئة منها من الجهات التعليلية كالعلة والشرط فانها مما لا يكاد يمكن اخذها في ذات المعنى، ومن ذلك ترى الفرق الواضح بين مثل قوله: اكرم زيداً لعلمه او ان كان عالماً و بين قوله اكرم زيداً العالم من حيث كون تمام الموضوع للحكم في الاول هو زيداً و في الثانى زيداً المتقيد بالخصوصية بنحو خروج القيد ودخول التقيد بحيث كان زيد جزء الموضوع والجزء الآخر هو التقيد بالعلم والخصوصية، وعليه فلا يمنع مجرد جزئية المعنى في الهيئة عن تقيدها و ارجاع الشرط اليها فامكن اثباتاً ايضاً كل من المعلق والمشروط.

واما ما افاده «قدس سره» من البرهان الآخر في امتناع كون الشرط من قيود الطلب و لزوم كونه من قيود المتعلق فقد عرفت الجواب عنه سابقاً بانه من الخلط بين انحاء القيود بجعل دخلها في المطلوب على نمط واحد وليس كذلك فراجع هناك تعرف. نعم لو اغمض عن ذلك لا يتوجه عليه اشكال الكفاية بان الشئ المقيد مع العلم بقيام الغرض به كما يمكن ان يبعث اليه فعلاً ويطلبه حالاً كذلك يمكن ان يبعث اليه ويطلبه استقبالاً وعلى تقدير تحقق شرط متوقع الحصول ولو لأجل مانع في البين عن الطلب و البعث اليه فعلاً قبل حصوله و حينئذ فلا يكون طلبه وبعثه الفعلى الا في ظرف حصول ذلك القيد الملازم لارتفاع المانع، اذ مضافاً الى منافاته مع ما يقتضيه ظهور القضايا

الشرطية في كون المنوط به للطلب هو نفس القيد و الشرط لا امرا آخر ملازما لوجوده كما يقتضى البيان المزبور من جعل الطلب من تبعات عدم المانع الذى هو ملازم لوجود القيد، نقول بانه مع تمامية المصلحة في المتعلق و هو القيد و عدم مزاحمتها مع مفسدة اهم وجوداً لا محالة يكون مجرد الالتفات الى تلك المصلحة غير المزاحة مع المفسدة علّة تامة للاشتياق التام البالغ الى حدّ الارادة، و في مثله لا يكاد يمتنع عنه ما ذكر من المانع و المفسدة المزبورة بعد عدم مزاحمتها وجوداً مع مصلحة المطلوب، و ذلك من جهة ان تلك المفسدة حسب ترتبها على الارادة و الطلب تكون معلولة للطلب و في رتبة متأخرة عنه فيستحيل حينئذ مانعيتها عن نفس الطلب فضلاً عن ممانعتها عن مصلحة المطلوب و المتعلق. و توهم ان المانع حينئذ عن الطلب حقيقة هو العلم بترتب المفسدة على الطلب لا نفس المفسدة فلا محذور مدفوع بان مانعية العلم انما تكون باعتبار كشفه عن معلومه فكان ما هو المانع بنظر العقل هو نفس المعلوم و المنكشف دون العلم و حينئذ يتوجه المحذور المزبور بانه كيف يمكن مانعية ما هو معلول الشئ و في رتبة متأخرة عنه عن ذلك الشئ؟ و من ذلك ايضاً نقول بامتناع تبعية الاحكام لمصالح في نفسها و انها لا بد من كونها تابعة لمصالح في متعلقاتها فتصح الكلية المدعاة بان الواجبات الشرعية الطاف في الواجبات العقلية و ان كلّ ما حكم الشرع بوجوبه يحكم العقل بحسنه.

و من ذلك البيان ظهر ايضاً عدم صحة ما افاده من المقايسة المزبورة بما في موارد الاصول و الأمارات المؤدية الى خلاف الواقع و في الاحكام التي لم يكشف عنها النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا الأئمة عليهم السلام فبقيت الى زمان القائم عجل الله فرجه الشريف اذ نقول بان عدم فعلية تلك الأحكام في الموارد المزبورة يمكن ان يكون من جهة مزاحة مصالحها لمصالح اخرى اهم ولو كانت هي مصلحة التسهيل او لمفسدة كذلك بحسب الوجود، فلا يرتبط حينئذ بالمقام المفروض خلو المتعلق فيه عن المفسدة، و حينئذ نقول: بان المولى بعد ان لاحظ القيد و علم بان فيه مصلحة غير مزاحة مع المفسدة لا جرم يحدث في نفسه الاشتياق التام فيريده فعلاً من دون حالة منتظرة اصلاً.

نعم ابراز تلك الارادة و اظهارها ربما يحتاج الى عدم المانع اذ لا يكتفى فيه مجرد العلم بالمصلحة و لا الاشتياق التام نحوه، و من ذلك نرى بالوجدان ان الانسان ربما يشتاق الى الشئ بل يريده ايضاً من عبده بارادة فعلية ولكن مع ذلك لا يتمكن من ابراز الارادة و

اظهارها خوفا عما يترتب عليه من المفساد في نظره، كما لو فرض انه كان هناك عدو له يقتله بحض اظهاره للارادة او يحسد عليه فيضره ونحو ذلك من المفساد، كما لعله من هذا القبيل ولاية ولي الله عليه السلام حيث كان عدم اظهار النبي صلى الله عليه وآله وسلم للولاية للناس من اول الامر لمكان خوفه صلى الله عليه وآله وسلم من ان يرد الناس عن دينهم لما يرى صلى الله عليه وآله وسلم من ثقل الولاية عليهم، فن ذلك آخر اظهارها مدة متمادية مع ما فيها من المصالح اعلاها الى ان شدد عليه ونزل عليه الآية المباركة: «يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك»

نعم اذا كان عدم اظهار الارادة علة تامة لعدم تحقق الوجود في الخارج مع فرض قيام المصلحة به فحينئذ يستكشف من عدم اظهار الارادة عدم بلوغها الى مرتبة الفعلية من جهة كشفه إنَّاً عن ابتلاء المصلحة المزبورة فيه بمفسدة اخرى اهم وجوداً كما في الاحكام التي لم يكشف عنها النبي صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومون عليهم السلام وكما في موارد الامارات والاصول المؤدية الى خلاف الواقع. ولكن مثل ذلك كما عرفت غير مرتبط بالمقام المفروض خلو مصلحة المتعلق عن الابتلاء بالمفسدة وجوداً خصوصاً مع تحقق الانشاء الفعلي ايضاً من المولى. و حينئذ فلا يكاد يجدى ذلك لدفع ما اورده الشيخ «قدس سره» في لزوم صرف القيود عن الهيئة وارجاع الشروط الى المعلقات ثبوتاً و اثبات كون الطلب في القضايا الشرطية منوطاً بحصول الشرط وتحقيقه في الخارج بحيث لا طلب ولا ارادة قبل حصول الشرط خارجاً، بل العمدة في الجواب عنه هو الذى ذكرناه من الفرق بين انحاء القيود في مقام دخلها في المطلوب وعدم كونها على نمط واحد فراجع تعرف.

و حينئذ فعلى التحقيق بعد ما امكن كل من المعلق والمشروط ثبوتاً و اثباتاً ايضاً برجع القيد الواقع في القضية الى الهيئة تارة والمادة اخرى فلا جرم يكون المتبع في استفادة انه من اى القبيل هو لسان الدليل، وفي مثله يفرق بين مثل قوله: ان جاءك زيد فآكرمه او يجب آكرامه او قوله: اكرم زيدا ان جاءك الظاهر في اناطة الوجوب بمادته بالجمئ وبين قوله: اكرم زيدا الجائى بنحو القضية الوصفية الظاهر في اطلاق الوجوب وفي كون الموضوع هو الذات المتقيدة والمتصفة بالوصف العنوانى في قبال القضايا الشرطية الظاهرة في ان تمام الموضوع للحكم في القضية هو نفس الذات محضاً.

ثم انه يظهر من بعض الأعلام عدم صحة ما في التقريرات من لزوم صرف القيود عن الهيئة وارجاعها الى المادة لدى الشيخ «قدس سره» حيث قال نقلاً عن استاده السيد العلامة الشيرازي «قدس سره» بانه ليس المراد من تقييد المادة لدى الشيخ «قدس سره» ما يقتضيه ظاهر التقريرات بل المراد هو تقييد المادة من حيث ورود النسبة عليها وبعبارة اخرى المادة المنتسبة، لان الشئ قد يكون متعلقاً للنسبة الطلية مطلقاً من غير تقييد وقد يكون متعلقاً لها حين اتصافه بقيد في الخارج، كما في الحج مثلاً فانه مطلقاً غير متصف بالوجوب بل المتصف بالوجوب هو الحج المقيد بالاستطاعة الخارجية فما لم يوجد هذا القيد يستحيل تعلق الطلب الفعلي به وكونه طرفاً للنسبة الطلية «انتهى»

اقول: و انت خير بعدم اجداء مثل هذا الحمل ايضاً لدفع ما اورده من الاشكال على المشروط، فانه ان اريد بالمادة المنتسبة المادة المتقيدة بمفهوم الانتساب الذي هو معنى اسمى لا حرفي فهو كما عرفت خارج عن محل الكلام - ومن ذلك خصصنا الاشكال من الاول بما اذا كان الطلب منشأً لمادة الوجوب و الطلب بل منشأً بالهيئة - وان اريد بها المادة المتقيدة بالنسبة بما هي معنى حرفي ولو بنحو خروج القيد ودخول التقيد فلا شبهة حينئذ في انه غير واف حينئذ بدفع ما ذكر من الاشكال من حيث جزئية المعنى او مرآيته فان النسبة بما هي معنى حرفي حيثما يكون جزئياً ومغفولاً عنه بالفرض تمنع عن جواز ارجاع القيد الى المادة المنتسبة والافن الاول ايضاً يجوز ارجاعه الى نفس الهيئة فلا يحتاج الى التجشم المزبور - كما هو واضح - وان اريد بها المادة في حال كونها منسوبة الى الهيئة لا بما هي متقيدة بالانتساب اليها بنحو دخول التقيد وخروج القيد فهذا غير ما ذكره التقريرات من جهة وضوح انه ليس المراد من تقييد المادة في كلامه تقيدها بما هي مطلقة وعارية عن ورود النسبة عليها بل المراد هو تقيدها في حال كونها تحت الهيئة لا مطلقة ولا مقيدة بالانتساب، كما لا يخفى.

تنبيهان:

الأول: لا ينبغي الاشكال في عدم وجوب تحصيل مقدمات الوجوب وقيوده في المشروط وخروجها عن حرم النزاع، وهكذا الحال في القيود الوجودية للواجب في المعلق

مما اخذ وجودها فيه من باب الاتفاق، فإنها أيضاً غير واجبة التحصيل ولو كانت مقدورة للمكلف، والسرف في ذلك واضح. وذلك اما بالنسبة الى قيود الوجوب في المشروط، فلما تقدم من خروجها عن حيز الارادة والطلب بمبادئه من الاشتياق والمحبوبة ايضاً، واما بالنسبة الى القيود الوجودية للواجب في المعلق مما اخذ وجودها فيه من باب الاتفاق ولو مع مقدوريتها فكذلك ايضاً، وذلك اما على القول برجوعه ايضاً الى المشروط فظاهره، واما على المختار فلانها حسب دخلها في وجود المتصف والمحتاج اليه وان كانت غير خارجة عن حيز مبادئ الارادة من المحبوبة والاشتياق حتى مع عدم مقدوريتها ولكن قضية اخذها بوجودها من باب الاتفاق توجب خروجها حينئذ عن حيز الطلب بنحو يستحيل ترشح التكليف اليها.

واما سائر القيود الوجودية للواجب من المقدمات المفوتة التي لا يقدر على تحصيلها فيما بعد في زمان الواجب في المعلق وفي ظرف حصول المنوط به والشرط في المشروط، فلا اشكال فيها ايضاً في ثبوت الوجوب لها في الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها في الحال قبل حصول المنوط به والشرط في الخارج. وهذا بناء على ما اخترنا سابقاً من فعلية الارادة والتكليف في المعلق والمشروط قبل حصول المنوط به والشرط في الخارج في غاية الوضوح، لان مقتضى فعلية الوجوب والتكليف فيها حينئذ هو ترشح الوجوب الغيرى الى تلك المقدمات فتصير حينئذ واجبة بالوجوب الغيرى المسمى. واما بناء على القول بعدم فعلية الارادة والتكليف بهما قبل حصول القيد في الخارج ففيه اشكال، من جهة انه من المستحيل حينئذ ثبوت الوجوب الغيرى لتلك المقدمات في الحال مع عدم فعلية الوجوب بالنسبة الى ذبها، فعلى ذلك لوقيل بوجودها في الحال فلا بد وان يكون بوجود نفسى ولو تهتئ لا غيرى مقدمة، وهو ايضاً مما يحتاج الى قيام دليل عليه بالخصوص من اجماع او غيره يقتضى وجوب تحصيلها بوجود نفسى تهتئ، وحينئذ فان قام في البين نص او اجماع على وجوب تحصيل تلك المقدمات تعبداً فهو والآ فقتضى القاعدة - بعد عدم فعلية الوجوب والتكليف بالنسبة الى ذبها - هو عدم وجوبها وان كان اذى تركها في الحال الى ترك الواجب في ظرفه عند حصول قيده وشرطه من جهة امتناع تحققه في ظرفه حينئذ بهد ترك تلك المقدمات في الحال.

واما ما افيد كما عن بعض الاعلام - من ثبوت الوجوب العقلي لها حينئذ بمناط تلك

القاعدة العقلية المسلمة، وهى قاعدة ان الامتناع بالاختيار لا ينافى في الاختيار عقاباً كما في السقوط الى الارض لمن القى نفسه بالاختيار من شاهق، بتقريب انه وان كان بترك تحصيل مقدمات الواجب قبل حصول شرط الوجوب يمتنع حصول الواجب في ظرفه وعند تحقق شرائط الوجوب، ولكن هذا الامتناع حيثما كان مستنداً الى سوء اختياره لتركه تحصيل مقدماته الوجودية في اول ازمته الامكان لا محالة يعاقب على ترك الواجب في ظرفه، فمن ذلك يحكم بداهة العقل بوجوب تحصيل المقدمات في اول ازمته الامكان لتحصيل القدرة حتى لا يترتب على تركها فوت الواجب والملاك في ظرفه، فدفوع بان قضية الامتناع بالاختيار انما لا ينافى العقاب اذا كان الامتناع ناشياً عن سوء الاختيار لا مطلقاً ولو كان ناشياً عن حسن الاختيار بواسطة ترخيص شرعى او عقلى في البين على الترك، اذ حينئذ لا ينبغى الاشكال في انه ينافى فيه العقاب، كما يكشف ذلك موارد القطع بعدم حصول المنوط به و الشرط في الخارج مع مخالفة قطعه للواقع وحصول الشرط والنوط به في الخارج، فانه حينئذ لا اشكال في انه لو ترك الاتيان بالمقدمات الوجودية المفوتة للواجب فامتنع بذلك الاتيان بالواجب في ظرفه لا يكاد يترتب عليه العقوبة بوجه اصلا، وهكذا في موارد الجهل باصل وجوب الأمر البعدى حيث لا يترتب العقوبة على تركه في موطنه بمجرد عدم اتيانه في الحال بالمقدمات الوجودية المفوتة، كما هو واضح.

و حينئذ فاذا كان موضوع العقاب في القاعدة المزبورة عبارة عن الامتناع الناشى عن سوء الاختيار لا مطلق الامتناع ولو لا عن سوء الاختيار نقول بانه لا بد حينئذ مع قطع النظر عن تلك القاعدة من اثبات وجوب تلك المقدمات عقلاً او شرعاً في الحال كى يترتب على ترك تحصيلها كون الامتناع امتناعاً عن سوء الاختيار فيترتب عليه الحكم باستحقاق العقوبة عليه بمقتضى القاعدة المزبورة، والا فلا يمكن اثبات وجوبها وكونه امتناعاً عن سوء الاختيار بمقتضى تلك القاعدة من جهة ما فيه من الدور الواضح. و حينئذ نقول بانه اذا لم يقم دليل خاص من اجماع او غيره على كونها واجبة بالوجوب النفسى ولوالتهيئى و امتنع ايضاً كونها واجبة بالوجوب الغيرى الترشفى من جهة ما هو الفرض من انتفاء التكليف الفعلى بذاتها قبل حصول المنوط به و الشرط في الخارج فلا جرم تبقى المقدمات تحت الترخيص العقلى، و حينئذ فاذا ترك المقدمات المزبورة فامتنع الواجب في ظرفه لاجل تركه تحصيل المقدمات من الاول فلا جرم لا يكاد يكون الامتناع

المزبور امتناعاً عن سوء الاختيار حتى يترتب عليه بمقتضى القاعدة المزبورة الحكم باستحقاق العقوبة على التفويت، كما هو واضح. وحينئذ فن اين يمكن اثبات وجوب المقدمات المزبورة بمقتضى القاعدة المزبورة حتى امكن استكشاف وجوبها الشرعى ايضاً ولو بنحو متمم الجعل؟

و اما توهم كفاية العلم بتوجه التكليف الفعلى اليه فيما بعد و ابتلائه بغرض المولى بعد حصول الشرط فى حكم العقل بلزوم تحصيل المقدمات من الحين و استحقاق العقوبة على تفويته بترك تحصيل مقدماته الوجودية من الحين، من جهة انتهاء امتناعه فى ظرفه الى اختياره، كما يشهد عليه ضرورة الوجدان فيمن يعلم ابتلائه بعد ساعة بعطش شديد فى بر لا يكون فيه ماء مع كونه قادراً فى الحال على تحصيل الماء و حفظه لوقت احتياجه الى الشرب لرفع عطشه، فانه لا شبهة فى انه يجب عليه تحصيل الماء فى وقته و حفظه الى وقت احتياجه بحيث لو لم يحصل الماء و لم يحفظه فاصابه من العطش ما اصاب يكون مذموماً عند العقلاء على ما اصابه من العطش بواسطة عدم تحفظه و عدم تحصيله الماء عند تمكنه منه، و من المعلوم انه لا يكون له وجه الا وجوبه عليه من الأول

فدفع ايضاً بانه ان اريد بذلك كونه مكلفاً من الحين بحفظ الواجب فيما بعد من قبل مقدماته الوجودية الاختيارية فهو صحيح، و لكنه يرجع الى ما ذكرناه من فعالية الوجوب و التكليف فى المعلق و المشروط قبل حصول المنوط به و الشرط فى الخارج، من جهة انه لا نعى من فعالية الوجوب و التكليف فيها قبل حصول الشرط الا هذا المقدار و عليه ايضاً يكون وجوب المقدمات الوجودية وجوباً غيرياً ترشحياً لا نفسياً تهيئياً، و ان اريد انه لا يكون فى الحال تكليف فعلى بالنسبة الى ذىها ولو بهذا المقدار و ان فعالية التكليف بقول مطلق انما يكون فيما بعد و فى ظرف حصول المنوط به و الشرط فى الخارج الا ان مجرد العلم بحصول الشرط فى الخارج و ثبوت التكليف فيما بعد موجب لوجوب تحصيل مقدماته الوجودية من الحين و استحقاق العقوبة على تفويت الواجب فى ظرفه بترك تحصيل مقدماته الوجودية بلحاظ انتهاء فوت الواجب فى ظرفه الى اختياره، فهو ممنوع جداً، حيث نقول بان ما هو المصحح للعقوبة على تفويت الواجب انما هو البيان فى ظرف التكليف لا مطلقه ولو فى القبل، كما هو الشأن ايضاً فى طرف العكس حيث كان اللاتيان الموضوع لقبح العقوبة هو خصوص اللاتيان فى ظرف التكليف لا مطلق عدم البيان ولو

مع انقلابه بالنقيض في ظرف التكليف، و من ذلك لو علم في الحال بانه يتوجه اليه تكليف من المولى في الغد لا بتلاته بغرض كذا و كذا ولكنه غفل في الغد عن التكليف فلم يأت بالمأمور به او انقلب علمه شكاً فأجرى البرائة عن التكليف لا يكاد يستحق العقوبة عليه، كما أنه في فرض العكس لوقطع بعدم التكليف في الغد ثم انقلب قطعه في الغد الى القطع بالوجود يستحق العقوبة عليه لو خالفه. وحينئذ نقول بانه اذا كان المدار في البيان وكذا اللابيان على البيان في ظرف التكليف فلا جرم بعد فرض عدم التكليف الفعلى بذاتها قبل حصول الشرط و المنوط به خارجاً لا يكاد يجدى مجرد العلم بمحصول المنوط به و الشرط و فعلية التكليف و الغرض بذاتها بعد ذلك في وجوب تحصيل مقدماته الوجودية و استحقاق العقوبة على تفويت الواجب بوجه اصلاً الا باثبات كونه مكلفاً من الحين بحفظ الواجب البعدى من قبل مقدماته الاختيارية و معه يرجع لا محالة الى ما ذكرناه، كما هو واضح.

ثم ان هذا كله في غير المعرفة من المقدمات، و اما هي فقد يقال - كما عن بعض الاعلام - بانها تكون واجبة بالوجوب الطريقى لتنجيز الواقع عند الاصابة كما في سائر الطرق بحيث كان العقاب على نفس المخالفة لا على ترك التعلم، ولكن التحقيق خلافه اذ نقول بان التعلم لا يخلو امره اما ان يكون تركه يؤدي الى الغفلة عن اصل التكليف في ظرفه، و اما ان لا يكون كذلك بل كان بعد يحتمل وجود التكليف، وعلى الثاني اما ان يتمكن من الاحتياط في ظرفه بالجمع بين المحتملات و اما ان لا يتمكن من الاحتياط كما لو دار الأمر بين الوجوب و الحرمة في فعل شخصي. فعلى الاول يكون حال التعلم حال المقدمات المعدّة التي يلزم من عدم تحصيلها عدم القدرة على الواجب في ظرفه لانه بعد تادية تركه الى الغفلة عن التكليف يكون غير قادر على الاتيان بالواجب و معه يكون حكمه حكم سائر المقدمات المفوتة، طابق التعل بالتعل. و اما على الثاني فلا وجه لوجوبه رأساً مع فرض تمكنه من الاحتياط و البناء على صحة عمل المحتاط التارك لطريق الاجتهاد و التقليد الا اذا فرض كونه غير معذور في هذا الجهل تكليفاً، و عليه يكون وجوبه ارشادياً محضاً لا طريقياً. و اما على الثالث فكذلك ايضاً حيث انه لا يكون وجوبه الا ارشادياً محضاً لاجل الفرار عن تبعة مخالفة التكليف الواقعي كما في موارد العلم الاجمالى بالتكليف في الجمع بين المحتملات. فعلى كل تقدير حينئذ لا معنى لدعوى

وجوب التعلم بالوجوب الطريق كما في الطرق بل هو ممّا يدور امره بين كونه واجباً بملاك المقدمات المعدة التي يترتب على تركها عدم القدرة على الواجب في ظرفه وبين كونه بملاك الارشاد العقلي لاجل الفرار عن تبعة مخالفة التكليف كما في الجمع بين المحتملات في موارد العلم الاجمالى في الشبهة المحصورة كما هو واضح.

و كيف كان فعلى ما اخترناه في المشروط والمعلق من فعلية الوجوب فيها قبل المنوط به والقيد في الخارج وجوب المقدمات الوجودية قد يتوجه الاشكال بالنسبة الى بعض المقدمات الوجودية للواجب كالوضوء والغسل قبل دخول وقت الصلاة حيث يقال بان لازم القول بفعلية الوجوب والتكليف في المشروطات والمعلقات قبل حصول قيودها في الخارج هو لزوم اتصاف مثل هذه المقدمات بالوجوب الغيرى إما على التخيير فيما لو علم بتمكنه من تحصيل الوضوء والغسل بعد دخول الوقت وإما على التعيين اذا يعلم بعدم تمكنه من تحصيلها في ظرف الواجب لولا تحصيلها في الحال، ولازمه هو الالتزام بوجوب تحصيل الوضوء او الغسل قبل دخول وقت الصلاة بل ولزوم ابقائها الى ما بعد دخول الوقت اذا فرض كونه متطهراً قبل دخول الوقت، مع انه لا يكون كذلك من جهة قيام الاجماع منهم على عدم وجوب تحصيل الطهارة الحديثة قبل الوقت حتى مع العلم بعدم تمكنه من تحصيلها في الوقت وعدم وجوب ابقائها ايضاً الى ما بعد دخول الوقت. ولكن الجواب عن ذلك انما هو بدعوى ان اصل وجوب الطهور كالصلاة كان منوطاً بدخول الوقت بمقتضى قوله عليه السلام: «اذا دخل الوقت وجب الصلاة و الطهور» فكان عدم وجوب تحصيل الوضوء والغسل قبل دخول الوقت من جهة التعليق المزبور الظاهر في ان ما فيه ملاك المقدمة للصلاة هو الطهور بعد الوقت فلا اشكال حينئذ يرد على ما ذكرنا.

و اما ما قد يقال: من اقتضاء ذلك حينئذ لعدم جواز الاكتفاء بالطهارة الحاصلة قبل الوقت لأجل غاية اخرى من الغايات اذا فرض بقائها من باب الاتفاق الى ما بعد دخول الوقت مع انه ليس كذلك قطعاً، فدفوع بان ما هو المقدمة انما هو الطهارة بعد الوقت ولو بوجودها البقائى فلا يعتبر فيها كونها حادثة ايضاً بعد الوقت و حينئذ فاذا فرض انه كان متطهراً قبل الوقت فبقيت من باب الاتفاق الى ان دخل الوقت يجوز الاكتفاء بها في الدخول في الصلاة، و بعبارة اخرى ما هو المقدمة هو الطهارة بعد الوقت بما هي جامعة بين وجودها الحدوثى او وجودها البقائى فيه من باب الاتفاق، ومن ذلك لو فرض بقائها

الى حين دخول الوقت يجب عليه تخييراً او تعييناً في فرض الانحصار ابقائها وحفظها الى ان يأتي بالصلاة معها وحينئذ فلا اشكال يرد في البين من هذه الجهة ايضاً.

هذا بالنسبة الى نفس الوضوء والغسل ولقد عرفت ان عدم وجوبها قبل الوقت انما هو على قواعد التعليق المستفاد من ظاهر قوله عليه السلام: «اذا دخل الوقت وجب الصلاة و الطهور» ومن قوله سبحانه: «فاذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا» الظاهر في اناطة الوجوب في الطهور كاصل الصلاة بدخول الوقت. واما سائر مقدماته كتحصيل الماء وحفظه ونحوهما فلا بد من تحصيلها تخييراً او تعييناً اذا فرض العلم بعدم التمكن منه في الوقت لولا تحصيلها في الحال، وذلك ايضاً على القواعد التي ذكرناها في كلية المقدمات الوجودية، وعليه ايضاً يكون ما ورد على وجوب حفظ الماء قبل الوقت من التصوص على طبق القواعد، لا انه كان ذلك حكماً تعبدياً من الشارع، كما هو واضح.

الأمر الثاني: لو شك بالشك البدوي في قيده شئ للوجوب او الواجب بنحو التعليق او التنجيز، فان كان القيد حاصلاً بالفعل فلا اشكال حيث لا ثمرة في البين يترتب عليه، واما اذا كان غير حاصل بالفعل فقتضى الاطلاق في جميع الصور هو ثبوت الوجوب، وفي الثالثة عدم وجوب تحصيل المشكوك القيدية. ومع عدم الاطلاق فالبرائة نتيجتها التقييد في الاول ونتيجتها الاطلاق في الاخيرين. هذا اذا كان الشك في اصل تقيد الوجوب او الواجب.

و اما اذا علم باصل التقييد ولكنه دار الأمر بين كونه قيداً للوجوب او الواجب، فاصالة الاطلاق تجري في كل من الهيئة والمادة وبعد التساقط يكون المرجع هو الاصل العملي. ولا ينظر حينئذ في ترجيح احد الاطلاقين على الاخر الى حيث الاقوائية كما توهم، لأن ذلك انما يكون فيما لو كان التعارض بين الاطلاقين في نفسها لا في مثل المقام الذي كان التعارض بينها لاجل العلم الاجمالي بعروض التقييد على احدهما، اذ حينئذ لا يكون مجرد اقوائية احدهما موجبا لارجاع القيد الى الآخر فتأمل. هذا اذا كان التقييد في دليل منفصل، واما لو كان ذلك في دليل متصل فالامر ظاهر، اذ حينئذ باتصال الكلام بذلك وصلاحيته للعروض على كل واحد منها لا ينعقد الظهور الاطلاق لواحد منها، فلا بد حينئذ من الرجوع الى الاصل العملي، ومقتضاه هو البرائة عن وجوب تحصيل القيد فيما اذا كان الدوران بين المشروط وبين المطلق المعلق او المنجز. واما اذا كان الدوران

بين المشروط وبين المعلق فلا ثمرة بالنسبة الى القيد لانه غير واجب التحصيل على كل تقدير. وكذلك الأمر بالنسبة الى نفس الواجب وذلك اما في فرض حصول القيد في الخارج فواضح من جهة وجوب الاتيان بالمأمور به والواجب حينئذ على كل تقدير، واما في فرض عدم حصوله فللعلم بعدم الفائدة. في الاتيان حينئذ إما لعدم وجوبه رأساً لو فرض رجوعه الى الهيئة والوجوب واقعاً وإما من جهة انتفاء قيده على فرض رجوعه الى المادة والواجب، فعلى كل تقدير يقطع بعدم الفائدة في إيجاده حينئذ، كما هو واضح. وعلته الى ذلك ايضاً نظر القائل بالعلم بتقييد المادة على كل تقدير من جهة استلزام تقييد الهيئة ايضاً لبطلان عمل الاطلاق في المادة، لعدم انفكاكها حينئذ عن وجود قيد الهيئة فتدبر.

ومن التقسيمات تقسيم الواجب الى النفسى والغبرى

فالغبرى هو الذى يكون الغرض من إيجابه التوصل به الى وجود واجب آخر، و النفسى ما لا يكون كذلك كالمعرفة بالله سبحانه والصلاة والصوم والحج ونحوها من العباديات والتوصليات.

ثم ان وجود هذين القسمين في الواجبات وان كان وجدانياً غير قابل للانكار و لكن الظاهر هو كون الغرض من ذلك دفع ما يتوهم وروده من الاشكال من لزوم ترتب مثنوبات وعقوبات كذلك على فعل واجب واحد له مقدمات عديدة نظراً الى تخيل ان المثوبة والعقوبة تابعتان لفعل مطلق الواجب وتركه، اذ يستشكل حينئذ بانه على الملازمة من وجوب المقدمة ايضاً يلزم ترتب مثنوبات متعددة على فعل واجب واحد له مقدمات متعددة وعقوبات كذلك على تركه بما له من المقدمات، لانه ترك واجبات متعددة، فن اجل ذلك صاروا بصدد هذا التقسيم فقسموا الواجب الى الغبرى والنفسى للتنبيه على انه ليس مطلق الواجب مما يترتب عليه فعلاً وتركاً استحقاق المثوبة والعقوبة حتى يتوجه الاشكال المزبور وان الذى يترتب عليه ذلك انما هو خصوص الواجب النفسى واما الواجب الغبرى فحيث انه كان وجوبه لاجل التوصل به الى وجود واجب آخر فلا يكاد يترتب عليه فعلاً او تركاً استحقاق المثوبة والعقوبة بوجه

اصلاً و حينئذ فلا ينافى القول بوجود المقدمة شرعاً وحدة المثوبة و العقوبة على فعل الواجب و تركه كى يكون مجال للاشكال المزبور، هذا.

اقول: و لكن لا يخفى عليك ما فى هذا الجواب و الاشكال المزبور، حيث انه مبنى على كون مدار استحقاق المثوبة و العقوبة على عنوان الاطاعة و المعصية بموافقة الامر النفسى و مخالفته، و الا فبناء على كونها من تبعات عنوان التسليم للمولى و عنوان الطغيان عليه بما انه ابراز للجرثة عليه و التمرّد عن امره و نهيه الجامعين بين الانقياد و الاطاعة و التجرى و العصيان - كما هو التحقيق على ما حققناه فى مبحث التجرى - فلا مجال لهذا الجواب و لا موقع ايضاً للاشكال المزبور، نظراً الى امكان الحكم حينئذ بترتب المثوبة و العقوبة على موافقة الأمر الغبرى و مخالفته ايضاً مع الالتزام بعدم تعدّد المثوبة و العقوبة عند تعدّد المقدمات بلحاظ كونها تابعتين فى الوحدة و التعدد لتعدّد التسليم و الطغيان و وحدتهما التابعتين لوحدة الغرض و تعدّده، و ذلك انما هو من جهة وضوح انه كما يتحقّق عنوان التسليم و الطغيان بموافقة الاوامر النفسية و مخالفتها كذلك يتحقّق ايضاً بموافقة الاوامر الغبرية و مخالفتها، و من ذلك بمجرد كونه فى صراط الاطاعة و شروعه فى مقدمات المأمور به ترى انه يمدحونه العقلاء و يحكمون باستحقاقه الاجر و الثواب من دون انتظار منهم فى المدح و حكمهم باستحقاق الأجر و الثواب الى وقت اتيانه بما هو المطلوب النفسى للمولى كما لا يخفى، و معلوم انه لا يكون له وجه الا ما ذكرنا من تحقق عنوان التسليم بموافقة الأمر الغبرى ايضاً كتحقيقه بموافقة الأمر النفسى، و الا لكان اللازم عدم الحكم باستحقاق الأجر و الثواب فعلاً الا بعد اتيانه بما هو المطلوب النفسى. و هكذا الامر فى طرف الطغيان فانه ايضاً بما يتحقّق بمجرد شروعه فى مقدمات الحرام او تركه لما هو مقدمة الواجب حيث انه يصدق عليه بانه متمنّ ابرز الجرثة على المولى و صار بصدد التمرّد عن امره و نهيه، و من اجل ذلك يصير مورداً للتوبيخ و الذم من العقلاء بلا حالة منتظرة ايضاً فى ذلك الى وقت فوت الواجب النفسى، كما فيمن رمى سهماً لقتل مؤمن مع كون السهم يبلغ اليه بعد ساعة فانه من الحين يصير هذا الرامى مورداً للذم عند العقلاء، كما هو واضح.

و على ذلك نقول: بانه اذا كان مدار المثوبة و العقوبة على عنوان التسليم و الطغيان لا على عنوان الاطاعة و المعصية بموافقة الأمر النفسى و مخالفته و كان التسليم ايضاً

يتحقق بموافقة الأمر الغيرى ومخالفته كتحققها بموافقة الأمر النفسى ومخالفته، فلا قصور فى الحكم بترتب المثوبة والعقوبة على الواجبات الغيرية التوصلية ايضاً بل وترتب القرب عليها ايضاً فيما لو كان الاتيان بها بداعى امرها، ومن ذلك قلنا سابقاً فى مبحث قصد القرية باشتراك الواجبات التوصلية مع التعبدية من جهة المقربية نظراً الى عدم انفكاك الأمر بها عن القرية وعدم اتصاف المأتى به فيها بعنوان المأمور به الآ باتيانها عن دعوة أمرها، و ان تمام الفرق بين التوصلى والتعبدى انما كان من جهة مدخلية حيث القرب فى سقوط الأمر وسقوط الغرض فى العبادات وعدم مدخليته فى التوصليات، من جهة سقوط امرها وحصول الغرض فيها بمحض حصول العمل وتحققه كيفما اتفق ولولا عن داع قرينى، كما هو واضح.

و اما اشكال لزوم تعدد المثوبة والعقوبة فى فعل واجب واحد له مقدمات وتركه بترك ما له من المقدمات، فغير وارد، من جهة ما عرفت من ان وحدة المثوبة والعقوبة تابعة وحدة التسليم والطغيان وتعددهما التابعين لوحدة الغرض وتعدده، فاذا لا يكون الغرض حينئذ الا واحداً لا يكون له الا تسليم واحد وطغيان كذلك، ومعه لا يكاد يترتب عليه الا مثوبة واحدة وعقوبة كذلك وان كان له مقدمات عديدة لا تخصى، و على ذلك فالتسليم وان كان يتحقق بمجرد شروع العبد فى المقدمة ويستحق عليه المثوبة، و لكنه لما كان الغرض واحداً فلا محالة يكون التسليم ايضاً واحداً ويمتد هذا التسليم الواحد الى زمان الأتيان بذىها الذى هو المطلوب النفسى، كما انه كذلك ايضاً فى طرف الطغيان حيث انه يتحقق بمجرد شروع فى المقدمة ويمتد الى زمان تحقق الحرام فى الخارج، لا انه يتعدد التسليم والطغيان بتعدد المقدمات حتى يلزمه تعدد المثوبة والعقوبة ايضاً كما هو واضح، كوضوح ان استحقاقه للمثوبة والعقوبة على التسليم والطغيان بشروعه فى مقدمات الواجب او الحرام ايضاً انما يكون فيما اذا استمر على ذلك ولم يحصل له البدء بعد ذلك فى العصيان او الاطاعة، و الا فلو حصل له البدء بعد ذلك وحصل منه الطغيان بترك الواجب يكون طغيانه ذلك بعكس التوبة من الحين رافعاً لما استحققه من تسليمه السابق بحيث كأنه لم يفعل شيئاً ولم يتحقق منه التسليم اصلاً مع صدور هذا الطغيان منه، كما انه فى صورة العكس يكون الامر بالعكس. فاذا كان بصدد ترك الواجب أو فعل الحرام واتى ببعض المقدمات ثم ندم و اتى بالواجب او ترك الحرام

يكون تسليمه ذلك باتيان الواجب وترك الحرام رافعاً لما استحقه على طغيانه من الحين بحيث كأنه لم يتحقق منه الطغيان أبداً، نعم لو كان عدم حصول الواجب و الأمور به لامن جهة حصول البداء له و طغيانه بل من جهة عدم تمكنه منه خارجاً لموت او مرض او غير ذلك مع كونه بصدد الامتثال و اتيان المأمور به يدخل ذلك حينئذ في الانقياد فيستحق المثوبة حينئذ على انقياده، كما انه في فرض العكس يكون الأمر بالعكس فيندرج في التجريء كما هو واضح.

و على كل حال فعلى ما ذكرنا من تبعية المثوبة و العقوبة و دورانها مدار عنوان التسليم و الانقياد للمولى و تبعيتها ايضاً في الوحدة و التعدد مدار تعدد التسليم و الطغيان و وحدتها التابعين لوحدة الغرض و تعدده يظهر لك عدم المجال ايضاً لما افيد في دفع الاشكال المزبور من تخصيص المثوبة و العقوبة بموافقة الامر النفسي و مخالفته، اذ نقول بانه لا وجه حينئذ لهذا التخصيص بعد صدق عنوان التسليم و الطغيان على موافقة الامر الغيرى و مخالفته ايضاً و ان مجرد وحدة المثوبة و العقوبة ايضاً على فعل واجب واحد و تركه غير مقتضى للالتزام بكونها من تبعات خصوص موافقة الامر النسسى و مخالفته، بل يلتزم حينئذ بترتبها ايضاً على موافقة الأمر الغيرى و مخالفته لمكان تحقق عنوان التسليم و الانقياد بذلك ، و يدفع الاشكال المزبور من جهة وحدة التسليم و الطغيان و وحدة الغرض بما ذكرناه من البيان و يقال بعدم استحقاقه على فعل واجب له مقدمات الامثوبة واحدة و لا على تركه بترك ما له من المقدمات ما لا تحصى الا عقوبة واحدة، كما لا يخفى. و على ذلك فلو فرض انه يعطى على فعل كل مقدمة ثواباً مستقلاً فلا بد و ان يكون ذلك من باب التفضل لامن باب الاستحقاق، كما انه من ذلك ايضاً ما ورد في فضل زيارة مولانا ابى عبدالله الحسين روى و ارواح العالمين فداه بانه لكل قدم ثواب حج و عمرة، و ان الأمر بقصر الاقدام ايضاً انما هو من جهة ان تكثر المقدمات فيزداد بذلك مقام التفضل عليه باعطائه ذلك الاجر و الثواب العظيم الذى وعد الله زائريه، نسأل الله سبحانه ان يكتبنا من زوار قبره الشريف و يحشرنا معه و لا يسلب عنا مجاورة قبرابه عليه السلام.

و كيف كان فن التأمّل فيما ذكرنا من قابلية الاوامر الغيرية لترتب المثوبة و العقوبة و قابليتها ايضاً للمقربة باتيان متعلقها بداعى امرها، يظهر لك اندفاع الاشكال المعروف

على الطهارات الثلاث التي ثبت عباديتها من بين المقدمات، من تقريب انه كيف المجال لمقربيتها ولترتب المثوبة عليها مع ان الامر الغيرى بما هو امر غيرى من جهة توصيلته لا اطاعة له ولا قرب في موافقته ولا مثوبة على امتثاله، اذ نقول بان ذلك كله مبنى على تخصيص المثوبة والعقوبة والقرب والبعد بموافقة الأمر النفسى ومخالفته والا فعلى ما ذكرنا من المدار في استحقاق المثوبة والعقوبة بكونه على عنوان التسليم للمولى و بالفارسي «فرمانبرداری از مولى و تن زیر بار مولى دادن» فلا جرم يندفع تلك الاشكالات وذلك: اما اشكال ترتب المثوبة فمن جهة تحقق موضوعه وهو عنوان التسليم كما اوضحناه، و اما اشكال المقربة فكذلك ايضاً من جهة تحقق القرب حينئذ باتيانها بداعى محبوبيتها ومراديتها للمولى ولو بارادة غيرية.

وعلى ذلك لا يحتاج في التفصلى عن الاشكال الى الجواب عنه تارة بما افيد في الكفاية من كشف رجحان نفسى في هذه الطهارات بدعوى ان مقربيتها حينئذ انما هى لكونها في نفسها اموراً عبادية ومستحبات نفسية لا لكونها مطلوبات غيرية وان الاكتفاء بأمرها الغيرى لمكان أنه لا يدعو الآ الى ما هو عبادة في نفسه، واخرى بكشف عنوان بسيط يكون هو المأمور به - كما عن الشيخ - بدعوى انه ربما لا تكون تلك الحركات والسكنات محصلة لما هو المقصود منها من العنوان الذى صارت بهذا العنوان مقدمة وموقوفة عليها، فلا بد حينئذ في اتيانها بذلك العنوان من حيلة وهى قصد ذلك الأمر المقدمى وذلك ايضاً لا من جهة اقتضاء الأمر الغيرى لذلك بل من جهة الاشارة الى ذلك العنوان نظراً الى عدم دعوة هذا الأمر الآ الى ما هو الموقوف عليه فالاتيان بالطهارات حينئذ بقصد امرها كان من جهة احراز العنوان الذى لاجله صارت تلك الحركات والسكنات مقدمة وموقوفة عليها، كى يورد عليه بما في الكفاية من امكان الاشارة الاجالية حينئذ الى ذلك العنوان البسيط بوجه آخر ولو بقصد امرها وصفا لا غاية وداعياً مع كون الداعى اليها شيئاً آخر من شهوة او غيرها، وعدم وفائه ايضاً بدفع اشكال ترتب المثوبة بلحاظ ان قصد الأمر لأجل احراز عنوان المقدمة لا لكون المأمور به مطلوباً على جهة التعبد به غير موجب لاستحقاق المثوبة عليه من جهة، وثالثة بغير ذلك مما هو مذكور في التقريرات وغيره.

وبالجملة فهذه الأجوبة كلها كما ترى مبنية على عدم قابلية الاوامر الغيرية من جهة

توصليتها للمقربة ولاستحقاق المثوبة على موافقتها، و الافعل ما ذكرنا من قابليتها كالاوامر النفسية لكلا الأمرين لا يتوجه أصلاً هذا الاشكال حتى يحتاج الى تلك الاجوبة.

نعم قد يتوجه هنا اشكال آخر على الطهارات ولومع البناء على قابلية الأمر الغيرى كالنفسى للمقربة ولاستحقاق المثوبة على موافقته وذلك انما هو بتقريب ان الأمر الغيرى انما يتعلّق بالمقدمة فارغاً عن كونها مقدمة وموقوفاً عليها، والمقدمة فى مثل الوضوء والغسل بعد ان كانت عبادة لابد من عباديتها فى رتبة سابقة على الأمر حتى يتعلّق بها الأمر الغيرى، وحينئذ فاذا كانت مقدّميتها بما هى عبادة متوقفة خارجاً على هذا الأمر الغيرى يلزم الدور وهو محال. ولكن يدفع هذا الاشكال ايضاً بما دفعنا به فى مبحث قصد القرابة عن كلفة العبادات بالالتزام بأمرين يتعلّق هذا الأمر الغيرى بذات الوضوء وذات الغسل باعتبار كونها مما لها الدخول فى تحقق ذبها وما يتوقف عليها وجود الواجب ولو بنحو الضمنية لانها ايضاً مما يلزم من عدمها العدم مع الكشف ايضاً عن تعلق امر غيرى آخر بوصفها وهواتيانها بداعى امرها المتعلق بها، فاذا اتى المكلف حينئذ بالوضوء فى الخارج بداعى امره الغيرى يتحقق الوضوء القربى الذى جعل مقدمة للصلاة. وعليه ايضاً لا يحتاج فى الجواب عنه الى كشف رجحان نفسى فى نفس هذه الطهارات كما صنعه فى الكفاية كما لا يخفى، خصوصاً مع ما يرد عليه على مسلكه من عدم اجداء تعدد الرتبة لمحدور اجتماع الحكيم المتماثلين احد هما الرجحان النفسى القائم بذات المقدمة فى رتبة سابقة على الامر الغيرى وثانيهما رجحانه الثابت فى رتبة متأخرة عن الأمر الغيرى فتأمل.

وكيف كان فقد يشكل على التقسيم المزبور بلزوم خروج اكثر الواجبات النفسية فى الشرعيات بل العرفيات ايضاً نظراً الى غيريتها بحيث لب الارادة من جهة انتهائها بالأخرة الى امر واحد هو غرض الاغراض الذى هو فى الشرعيات تكميل العباد وقرهم الى المبدء الأعلى وفى العرفيات استراحة النفس، كما يتضح ذلك فى امرك بشراء اللحم المعلوم كونه لاجل الطبخ الذى هو لغرض الاكل الذى هو لرفع الجوع الذى هو لغرض استراحة النفس، وهكذا سائر الواجبات العرفية حيث انها من جهة انتهائها بالأخرة الى استراحة النفس التى هى غرض الاغراض تكون الارادة المتعلقة بها ارادة غيرية.

و قد تصدى في الكفاية لدفع الاشكال، وقال ما حاصله: ان الفرق بينهما من جهة الداعى و الباعث فاذا كان الداعى و الباعث على طلب شئ و ارادته المصلحة الكائنة في نفس العمل فالواجب نفسى و ان كان فيه ايضاً ملاك المقدمة، و اما لو كان الداعى و الباعث على طلبه المصلحة المقدمة فالواجب غيرى و ان كان فيه ايضاً مصلحة مستقلة فانه يخرج حينئذ عن كونه نفسياً و يكون واجباً غيرياً. ولكنه كما ترى فانه لو فرض تصوّره في الشرعيات غير جار في الواجبات العرفية المتداولة بين انفسنا، و ذلك من جهة وضوح ان الداعى و الباعث في جميع الواجبات العرفية هو حيث مقدميتها و من ذلك ترى انه لو أمرت عبدك باتيان الماء فسألك عن انك لا تى غرض أمرت باتيان الماء تقول بانه لغرض الشرب ولو سأل عن ذلك ايضاً تقول بانه اريد الشرب لغرض رفع العطش و هو لغرض استراحة النفس الّتى هى غرض الأغراض، و حينئذ فاذا كان لب الارادة في جميع الواجبات العرفية غيرياً يتوجه الاشكال المزبور بانه كيف الحال لهذا التقسيم.

و قد اجيب ايضاً عن الاشكال بان حقيقة الارادة التشريعية بعد ما كانت عبارة عن ارادة الفعل من الغير يكون الواجب النفسى عبارة عما كان مراداً من المكلف لا لاجل مراد آخر منه، و الواجب الغيرى ما كان مراداً لاجل مراد آخر منه ايضاً، فاذا اراد شراء اللحم من زيد لغرض الطبخ فان كان طبخه ايضاً مراداً منه يكون ذلك واجباً غيرياً و ان لم يكن طبخه مراداً منه يكون واجباً نفسياً، و عليه فثل الصلوة و الصوم و الحج و نحوها مما لم يرد من المكلف مصالحها يكون من الواجب النفسى، فيرتفع حينئذ الاشكال المزبور. ولكن فيه ان الارادة التشريعية ليست الاعبارة عن ارادة وجود العمل بما انه فعل اختياري للمكلف و ان اضافة نشو كونه منه انما هو من جهة اقتضاء توجيه التكليف بالاجباد اليه، و ذلك ايضاً بلحاظ انه - من جهة كونه فعله الاختياري - غير قابل للتحقق الا من قبله و الا فلا يكون المراد بالارادة التشريعية الا نفس فعل الغير. و عليه نقول: بانه اذا لا يكون الامر بشراء اللحم من جهة مطلوبة الشراء نفساً مع قطع النظر عن الطبخ بل كان ذلك من جهة مقدميته لغرض الطبخ الذى هو لغرض الأكل فلا جرم لا تكون هذه الارادة الا غيرية، و معه يتوجه الاشكال المزبور من لزوم خروج اكثر الواجبات النفسية كما لا يخفى.

و حينئذ فالأولى فى الجواب انما هو بجعل التقسيم المزبور بلحاظ مقام التحميل و مرحلة البعث والا لزام لا بلحاظ لب الارادة و عليه يكون الواجب الغيرى هو الذى امر به لاجل التوصل به الى وجود واجب آخر ثبت وجوبه بتحميل مستقل، والواجب النفسى ما لا يكون كذلك، فيرتفع حينئذ الاشكال المزبور فى الواجبات النفسية فى مثل الصوم و الصلوة و الحج و نحوها فى الشرعيات، و مثل شراء اللحم و سقى الماء فى العرفيات، لانه فيها لما لم يثبت تحميل و ايجاب على ما يترتب عليها من الأغراض كان ايجابها ايجاباً نفسياً بحسب مقام التحميل، و ان كان غيرتاً بحسب لب الارادة على ما عرفت. و لا منافاة ايضاً بين غيرية الشئ و مقدميته بحسب لب الارادة و بين نفسيته بحسب مرحلة التحميل و الايجاب، اذ يمكن ان يكون الشئ مع كونه غيرتاً بحسب لب الارادة نفسياً بحسب مقام التحميل. ثم انه مما يشهد على ما ذكرنا ايضاً من كون التقسيم بلحاظ مقام التحميل لا بلحاظ لب الارادة تعريفهم الواجب الغيرى بما ذكرنا، بانه ما امر به لاجل التوصل الى وجود واجب آخر لا ما امر به لاجل التوصل به الى امر آخر ولو لم يرد تحميل بالنسبة اليه كما هو واضح.

ومن التقسيمات تقسيمه ايضاً الى النفسى والتبئى

والمراد من الواجب التبئى هو ما كان المقصود من ايجابه التوصل به الى ايجاب شئ آخر. وعمدة الغرض من هذا التقسيم انما هو الفرار عن شبهة المقدمات المفوتة للواجبات الموقته قبل وقتها، فانهم بعد ان بنوا على عدم فعلية التكليف بالموقت قبل حصول وقته اشكل عليهم وجوب مقدماته الوجودية قبل حصول الوقت، فمن ذلك التزاموا بوجوبها وجوباً تبئياً فراراً عن محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذبها، فصاروا فى مقام هذا التقسيم، و الا فعلى ما ذكرنا من فعلية الوجوب فى الموققات و المشروطات قبل حصول وقتها و شرائطها لا يحتاج الى مثل هذا التقسيم، و من ذلك ايضاً لم يكن لهذا القسم من الواجب عين و لا اثر فى كلمات القدماء، و انما حدث ذلك فى زمان المتأخرين من جهة شبهة وجوب المقدمات المفوتة فى الموققات و المشروطات قبل حصول وقتها و شرائطها. و على كل حال نقول: بان هذا التقسيم ايضاً كسابقه كان بلحاظ مقام التحميل و الايجاب المنتزع عن مرحلة ابراز الارادة و اظهارها، لا بلحاظ لب الارادة و الاشتياق، و الا فبحسب لب الارادة لا تخلو ارادة الشئ عن النفسية و الغيرية كما لا يخفى

ومن التقسيمات ايضاً تقسيمه الى الاصلى والتبعي

فالاصل هو ما كان ايجابه مقصوداً بخطاب مستقل كالصلاة والوضوء في مثل قوله عليه السلام: «اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور» والتبعي ما كان ايجابه لا بخطاب مستقل بل يتبع خطاب متعلق بامر آخر. والغرض من هذا التقسيم ايضاً انما هو الفرار عما يورد على القول بوجوب المقدمة بانه كيف ذلك مع انه كثيراً ما تكون المقدمة غير ملتفت اليها بل وكثيراً ما يكون الأمر قاطعاً من باب الاتفاق بعدم مقدمية الشيء المطلوبه، كما نظيره كثيراً في العرفيات في مثل الأمر بشراء اللحم مع الغفلة عن مقدمية المشي الى السوق لذلك، ومع هذه الغفلة كيف يمكن دعوى وجوب المقدمة بقول مطلق، فمن ذلك صار و ابصدد هذا التقسيم لبيان انه لا يلزم في وجوب الشيء غيرياً ام نفسياً ان يكون بايجاب اصلي و خطاب مستقل بل يكفي فيه كونه تبعاً لايجاب امر آخر عند ثبوت الملازمة بينهما، كما في المتلازمين في الحكم، حيث انه بعد ثبوت الملازمة بين الشيئين في الحكم يكون ايجاب أحدهما كافياً عن ايجاب الآخر و صيرورته موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال، بلا احتياجه الى خطاب على حدة. ففي المقام ايضاً نقول: بانه بعد التلازم بين ارادة الشيء و ارادة مقدماته يكون نفس ايجاب الشيء قهراً مستتباً لايجاب جميع ما يتوقف عليه الشيء من المقدمات بنحو الاجمال، فتكون كل واحدة من المقدمات حينئذ واجبة بعين ايجاب ذبها و ان لم يكن الأمر ملتفتاً اليها بنحو التفصيل ولا اوجها بخطاب اصلي مستقل، و عليه فيرتفع الاشكال على وجوب المقدمات التي لم تقع بالاستقلال تحت خطاب اصلي مستقل. ومن ذلك ظهر ايضاً ان هذا التقسيم كسابقه انما كان بلحاظ مقام التحميل ومرحلة الأيجاب المنتزع عن مقام ابراز الارادة لا بلحاظ لب الارادة و لذلك يجري القسمان في الواجب النفسى ايضاً من حيث كون ايجابه و طلبه تارة اصلياً كالصلاة والصوم والحج ونحوها، و اخرى تبعياً كما في المتلازمين في الحكم، و الآ فبحسب لب الارادة لا مجال للتبعية و الاصلية بهذا المعنى، كما هو واضح.

هل الواجب مطلق المقدمة ام لا

و كيف كان فبعد ان ظهر لك هذه الأمور يبقى الكلام في ان المقدمة بناء على وجوبها هل هي واجبة على الاطلاق بلا دخل لحيث قصد الايصال الى ذبها و لا الى حيث ايصالها اليه خارجاً، او انّها واجبة بشرط قصد التوصل بها الى ذبها اما بكون القصد

المزبور قيداً للوجوب او قيداً للواجب- كما هو ظاهر التقريرات- اما مطلقاً او في فرض انحصار المقدمة بالفرد المحرم كما في انقاذ الغريق المتوقف على التصرف في مال الغير وارضه فيعتبر فيه قصد التوصل الى الواجب في وجوبها ووقوعها على صفة الوجوب دون غيره، او انها واجبة بشرط الايصال خارجاً الى ذهابها- كما عليه الفصول- وذلك ايضاً اما بكونه اى الايصال قيداً للوجوب او للواجب، فيه وجوه و اقوال: أقولها في النظر الوجه الأول وسيظهر وجهه من ابطال التفاصيل المزبورة ان شاء الله تعالى.

فنقول: اما عدم اعتبار حيث قصد التوصل ودخله في اتصافها بالوجوب فظاهر، بلحاظ ان ملاك الحكم الغيرى انما كان ثابتاً لذات المقدمة وحيثية القصد المزبور كانت اجنبية عن ذلك بالمرّة، ومن ذلك لواقى بالمقدمة لا بقصد التوصل كان اتيانه ذلك محصلاً لما هو غرض الأمر بلا كلام، وحينئذٍ فع اجنبية القصد المزبور عن ذلك لا يكاد يترشح الوجوب الغيرى ايضاً الا على نفس ذات المقدمة وهو واضح، هذا اذا اريد من دخل قصد التوصل في الواجب دخل التقيد به في موضوع الوجوب، واما ان اريد به اناطة موضوع الوجوب بكونه في ظرف القصد الى ذى المقدمة، نظير اناطة التجارة بكونها عن تراض الملازم ذلك لاعتبار الموضوع في عالم الجعل في رتبة متأخرة عن القيد و المنوط به ففساده أفحش بلحاظ استلزامه لكون المقدمة التي هي موضوع الوجوب الغيرى في الرتبة المتأخرة عن القصد المزبور التي هي رتبة وجود ذهابها، وهو كما ترى من المستحيل، فإنّ المقدمة لا بد من كونها في رتبة سابقة عن وجود ذهابها فيستحيل حينئذٍ اخذها في رتبة وجود ذهابها كما هو واضح، هذا كلّ، مضافاً الى ما عرفت من اجنبية القصد المزبور عن ذلك هذا كلّ فيا لو اريد كونه قيداً و شرطاً للواجب، واما لو اريد كونه قيداً للوجوب فبطلانه اظهر من جهة استلزامه حينئذٍ لتوجه الايجاب نحو الشئ في ظرف ارادته للتوصل الملازم لارادة المقدمة، و مرجعه الى تعلق الأيجاب بالشئ في ظرف وجوده تكويناً لانه في ظرف ارادة المقدمة يكون الوجود قهري الحصول و التحقق، وهو كما ترى من المستحيل، من جهة وضوح أنّ مثل هذا الظرف ظرف لسقوط الوجوب عنه، فيستحيل كونه ظرفاً لثبوته وهو ايضاً واضح

و حينئذٍ فعلى كل تقدير لا مجال لاختذ قصد التوصل قيداً و شرطاً لا للواجب ولا للوجوب، خصوصاً بعد ملاحظة سائر الواجبات الشرعية و العرفية التي تكون ارادتها

بحسب اللَّب غيريّة للتوصل بها الى وجود ما هو المراد والمطلوب النفسى الذى هو غرض الاغراض و غاية الغايات، مع بدهاة عدم اعتبار قصد التوصل فيها حتى فى العباديات منها وكفاية الاتيان بها بداعى أمرها فى وقوعها على صفة الوجوب وفى مقربيتها.

ومن ذلك اندفع ما قيل فى تقريب اعتبار القصد المزبور فى الواجب فى وقوعه على صفة الوجوب، بأنّ ذلك لا يكون من جهة تقييد موضوع الوجوب بذلك بل وأنها هو من جهة اقتضاء الغرض الداعى الى إيجابه، بتقريب ان الغرض من الأمر بالمقدمة بعد ان كان هو التوصل بها الى ذىها لا مطلوبيتها فى ذاتها فالمطلوب الجدى الحقيقى قهراً بحكم العقل يكون عبارة عن نفس التوصل، وحينئذ فلا بد فى وقوعها على صفة الوجوب و صيرورتها مصداقاً للواجب بما هو واجب من الاتيان بها عن قصد التوصل بها الى ذىها، و الافع عدم الاتيان بها كذلك لا يكاد وقوعها على صفة الوجوب ومصدّقاً له و ان كان يجتزى بها حينئذ و كانت محصلة لغرضه، ففى الحقيقة كان قضية اعتبار القصد المزبور من جهة قصور الوجوب المتعلق بالمقدمة عن الشمول لها فى حال عدم اقترانها بقصد التوصل لا من جهة تقييد موضوع الوجوب بالقصد المزبور.

وجه الأندفاع يظهر مما عرفت فى اكثر الواجبات الشرعية والعرفية التى لا تكون ارادتها بحسب اللَّب الا غيرية مع وضوح عدم اعتبار قصد التوصل فيها، لا فى وقوعها على صفة الوجوب ولا فى مقربيتها، على ان كون الغرض من المقدمة هو التوصل لا يقتضى اعتبار قصده فيها فى وقوعها على صفة الوجوب، و ان حصول القرب باتيانها عن قصد التوصل بها الى ذىها غير موجب لانحصار القرب بذلك، بل هو كما يتحقق بذلك يتحقق ايضاً باتيانها بداعى أمرها ومراديتها للمولى، و من ذلك نقول بان شأن الاوامر النبرية كلية انما كان هو التوسعة فى مقام التقرب باتيان متعلقه عن دعوته، وعليه فلا مجال ايضاً لاثبات اعتبار قصد التوصل فى المقدمة فى وقوعها على صفة الوجوب بمثل هذا البيان ايضاً كما هو واضح.

ثم انه من هذا البيان ظهر ايضاً حال ما اذا كانت المقدمة منحصرة بالفرد المحرم مع تقديم جانب الوجوب بمقتضى اهمية مصلحة الوجوب من مفسدة الحرمة كانقاذ الغريق المتوقف على المشى فى الارض المغصوبة حيث نقول فيه ايضاً بان الواجب حينئذ لا يكون الا ذات المقدمة قصد بها التوصل الى ذىها ام لم يقصد لعدم دخل حيث قصد

التوصل في وقوعها على صفة الوجوب و صيرورتها مصداقاً للواجب بما هو واجب، وحينئذ (فما افيد) كما عن بعض الأعلام من لزوم قصد التوصل في مثل هذا الفرض مع بناءه على عدم لزومه في غيره بتقريب أن اذن الشارع حينئذ في الغضب مع كونه مبغوضاً ذاتاً من جهة اهمية مصلحة الانقاذ من مفسدة فعل الغضب انما يوجب الاذن في الغضب على الاطلاق ولو لا بدون قصد التوصل اذا لم تكن في البين مزية راجحة في الفرد المشتمل على الخصوصية بالنسبة الى الفرد الفاقدها، و الا فلا بد من الاختصار في مقام الضرورة على خصوص ما فيه المزية الراجحة من جهة ان الضرورة انما تتقَدَّر بقدرها فاذا كانت الضرورة تدفع بما فيه تلك المزية الخاصة لا مجال لاختيار الفرد الآخر الذي لا يكون فيه تلك المزية، و حينئذ في المقام الغضب المقصود به التوصل الى الانقاذ و الغضب غير المقصود به التوصل اليه وان كانا متساويين من جهة ملاك المقدمة للانقاذ الواجب، و لكن القسم الاول لاشتماله على الخصوصية لما كان فيه مزية زائدة على القسم الثاني فقهرأً بحكم العقل يكون هو المتعين في مقام دفع الضرورة و يكون غيره على حرمة (منظور فيه) اذ نقول بان ذلك لو تم فأنما هو في مثل الكلى المتواطئ الذي يشتمل كل فرد منه على حصة من الطبيعي غير الحصة المأخوذة في الفرد الآخر كما قيل بان الطبيعي مع الافراد كالآباء مع الاولاد في انه مع كل فرد أب من الطبيعي غير الأب الذي يكون مع الفرد الآخر اذ حينئذ بانضمام الخصوصية يتعدد الحصاص و الافراد حقيقة و مع تعددها يتوجه الاشكال بان اهمية مصلحة الانقاذ لا تقتضى الا مطلوبة الجامع بين الفردين والحصتين و هو انما يقتضى تخيير المكلف بين الفردين اذا لم تكن هناك لاحد الفردين باعتبار الخصوصية المأخوذة فيه مزية راجحة على الفرد الاخر و الآ يتعين خصوص ما فيه المزية الراجحة، لا في مثل المقام الذي هو من قبيل التشكيكات اذ في مثله لا يكاد اقتضاء الخصوصية لتغير في الذات بحيث تبين الذات في حال عدم وجدانها للخصوصية فتكون هناك حصتان وفردان احدهما واجد للخصوصية و الآخر فاقد لها كما في افراد المتواطئ بل الذات حينئذ حال وجدانها للخصوصية بعينها هي تلك الذات حال فقدانها لها و انما كان الاختلاف محضاً في الوجدان و الفقدان

و على ذلك نقول بانه اذا اقتضى اهمية الانقاذ في المثال مطلوبة شخص هذه الذات المحفوظة بين الحالتين و هو الغضب و مغلوية مفسدته فلا جرم بعد هذه المغلوية لا يفرق

بين حال وجدانها لخصوصية قصد التوصل وبين حال فقدانها لها، ومعه فلا يتعين عليه قصد التوصل بها الى الواجب، بل كان له الخيار حينئذ بين الايتان بها مقرونة بقصد التوصل وبين الايتان بها غير مقرونة بذلك كما هو واضح، على انه مع الاعراض عن ذلك وتسليم كون المقام من قبيل الكلى والجامع المتواطى لامن قبيل الجامع التشكيكى نقول بانه انما يتعين ويجب عليه قصد التوصل اذا كان تلك المزية القائمة بالخصوصية في نفسها بنحو من الاهتمام بحيث تمنع عن النقيض وتمنع عن تأثير المفسدة في المبعوضة اذ حينئذ يتعين عليه اختيار الفرد الواحد للخصوصية بحكم العقل جمعاً بين الغرض القائم بالجامع وبين الغرض القائم بالخصوصية والا فاذ لم تكن المزية بالغة الى مرتبة المنع عن النقيض وعن تأثير المفسدة في المبعوضة فلا جرم كان مقتضى اهمية مصلحة الأنقاذ وتأثيرها في مطلوبة الجامع بين الفردين هو التخيير بينهما، نعم غاية ما هناك حينئذ هو استحباب اختيار الفرد الواحد للخصوصية لا انه يتعين عليه ذلك.

ومن هذا البيان ظهر بطلان مقايسة المقام بصورة وجود فرد مباح وعدم انحصار المقدمة بالحرام في لزوم اختيار الفرد المباح، اذ نقول بان لزوم اختيار الفرد المباح هناك انما كان من جهة اقتضاء تلك المفسدة غير المزاومة القائمة بالخصوصية فانها من جهة خلوها عن المزاوح لما كانت مؤثرة في المبعوضة الفعلية في الخصوصية كان العقل يحكم بمقتضى الجمع بين الغرضين بتعين خصوص الفرد المباح وتطبيق الجامع عليه، وهذا بخلاف المقام الذى لا يوجد فيه فرد مباح، اذ فيه بعد لابدية الأيتان باحد الفردين بمقتضى اهمية الانقاذ فقهرأ يكون نتيجة الأمر بالجامع فيها بعد عدم بلوغ رجحان الخصوصية الى مرتبة المنع عن النقيض هو التخيير بينهما، كما هو واضح.

كما انه من ذلك البيان ظهر ايضاً عدم صحة المقايسة بمسألة المتوسط في الأرض المغسوبة التى لها طريقان للخروج عنها احدهما اقرب من الآخر من حيث تعين اختيار الاقرب منها بحكم العقل، اذ نقول بان حكم العقل هناك بلزوم اختيار سلوك الاقرب منها في مقام الخروج انما هو من جهة استلزام غيره لزيادة التصرف في مال الغير التى هى محرمة شرعاً فلا يرتبط حينئذ بالمقام الذى لا يكون الأمر فيه كذلك كما لا يخفى.

فلا يحصى حينئذ ولوعلى البناء بكون المقام من قبيل الجامع المتواطى من المصير الى التخيير بين الفردين وعدم تعين الفرد الواحد للخصوصية فيسقط القول باعتبار قصد

التوصل ولزومه على كل تقدير، هذا كله بالنسبة الى قصد التوصل.

و اما نفس الايصال الخارجى فعدم اعتباره ايضاً واضح لو اريد دخله بنحو القيدية للوجوب او الواجب كما هو ظاهر الفصول، وذلك اما عدم اعتباره و دخله فى الوجوب فظاهر من جهة ان حيثية الايصال و الترتب نظير عنوان الموضوعية انما كانت منتزعة عن رتبة متأخرة عن وجود ذى المقدمة، و حينئذ فاناطة الوجوب المتعلق بها بالوصف المزبور تكون ملازمة لا ناطته بوجود موضوعه، وهو من المستحيل، من جهة كونه حينئذ من تحصيل الحاصل، من دون فرق فى ذلك بين ان نقول بمقالة المشهور فى الواجب المشروط او بما ذكرنا بجعل المنوط به هو الشئ بوجوده العلمى للحاظى طريقاً الى الخارج، فانه بعد ما لا بد فى مقام الايجاب والاناطة من لحاظه فى ظرف لحاظ قيده فقهرأ فى هذا الظرف اى فى ظرف القيد يرى كون الوجود متحققاً اذ يرى كونه ظرفاً لوجود المقدمة الذى هو ظرف سقوط الأمر عنها، و معه يستحيل كونه ظرفاً لثبوت الأمر بها كى امكن البعث نحوها بالايجاد، كما هو واضح، هذا كله بناء على احتمال كونه قيداً للوجوب

و اما بناء على احتمال كونه قيداً للواجب لا للوجوب كما لعله ظاهر الفصول فلا يخلو اما ان يراد من اعتبار الايصال و دخله كونه على نحو الظرفية للواجب، بجعل موضوع الوجوب الغيرى عبارة عن ذات المقدمة لكن فى ظرف الايصال و ترتب ذىها عليها الملازم لاعتبار الذات فى عالم معروضيتها للوجوب فى رتبة متأخرة عن القيد المزبور نظير قوله تجارة عن تراض الظاهر فى ان موضوع الحكم فى جواز التصرف و نحوه هو التجارة الناشئة عن تراضى الطرفين، و اما ان يراد من اعتبار الايصال دخله فى موضوع الوجوب بنحو خروج القيد ودخول التقيد كما فى سائر المقيدات، بحيث كان معروض الوجوب و موضوعه عند التحليل مركباً من امرين احدهما ذات الموضوع و الاخر حيثية التقيد بقيد الايصال الى ذىها، فكان الفرق حينئذ بين ذلك و سابقه انه على الاول يكون معروض الوجوب الغيرى عبارة عن نفس الذات محضة و كان حيث الايصال و الترتب المزبور من جهة اخذه ظرفاً-مقدمة لنفس الذات بلحاظ انه بدونه لا يكاد يتحقق ما هو موضوع الحكم اعنى الذات الخاصة بخلافه على الوجه الاخير فانه عليه كان موضوع الوجوب الغيرى عبارة عن الذات مع وصف التقيد فكان حيث الترتب و الايصال مقدمة بالنسبة الى اجزاء الموضوع وهو التقيد لا بالنسبة الى تمام الموضوع حتى حيثية الذات ايضاً.

و على ائى حال نقول: بانه ان كان المراد من اعتبار حيث الأيصال و دخله فى الواجب بنحو القيدية اعتباره فيه على الوجه الاول فبطلانه ظاهر من جهة استلزامه لاختذ موضوع الوجوب الغيرى فى رتبة متأخرة عن وجود ذبها، و هو كما ترى من المستحيل، حيث انه ينافى جداً مقدمة الذات لوجود ذبها، و ترتب مثل هذا المحذور عليه انما هو من جهة اقتضاء الترتب المزبور بنحو الظرفية للذات تقدمه عليها الملازم لتأخر المقدمة رتبة عنه و عن وجود ذبها ايضاً و هذا كما عرفت مناف لمقدمة الذات لوجود ذبها و كونها فى رتبة سابقة عليه كما هو واضح، و ان كان المراد من اعتبار الايصال دخله فى الواجب على الوجه الثانى فعليه و ان يسلم عن هذا الاشكال بلحاظ عدم اقتضائه حينئذ الا تقدمه على حيث و صف التقييد لا على نفس الذات، فكانت الذات حينئذ محفوظة فى رتبة سابقة على ذى المقدمة و على حيثية وصف الايصال و الترتب، الا انه يتوجه عليه كونه مغالفاً لما يقتضيه الوجدان اذ بدهاه الوجدان قاض بانه لا مدخلية لعنوان الايصال و الترتب فيما هو معروض الوجوب الغيرى و ان ما هو المعروض للوجوب الغيرى لا يكون الا ذات المقدمة لا هى مع التقييد بوصف الايصال الى ذبها و ان حيثية الايصال انما كانت من الاغراض الداعية الى ايجابها فكانت من الجهات التعليلية لا من الجهات التقييدية كما لا يخفى.

ثم انه اورده عليه ايضاً بوجه آخر لم يتعرض لها الاستاذ:

منها استلزامه لمحدور اتصاف ذى المقدمة مع كونه واجباً نفسياً بالوجوب الغيرى بيان ان اخذ التقييد بالايصال المنتزع عن مرحلة ترتب ذى المقدمة على المقدمة فى موضوع الوجوب يقتضى كونه مشمولاً للوجوب الغيرى فيجب حينئذ تحصيله كوجوب تحصيل ذات المقدمة، و لازمه هو صيرورة ذى المقدمة بلحاظ مقدمة التقييد المزبور متصفاً بالوجوب الغيرى، فيلزمه اجتماع الوجوبين فيه: احد هما الوجوب النفسى و الاخر الوجوب الغيرى بملاك مقدميته للمقدمة، و هو كما ترى من المستحيل، خصوصاً فى مثل المقام الذى يستلزم سرية الوجوب من ذى المقدمة بتوسيط مقدمته الى نفسه.

و منها لزوم اتصاف المقدمة بالوجوب بعد وجود ذبها و هو من المحال، من جهة ان مثل هذا الصقع هو صقع سقوط الأمر عن ذبها الملازم لسقوطه عنها ايضاً فلا يمكن ان يكون صقعاً لثبوتها

و منها استلزامه لمحدور تقدم الشئ على نفسه و تأخره عنه رتبة نظراً الى ما هو المفروض من مقدمية المقيد لوجود ذى المقدمة و مقدمية ذى المقدمة لتحقيق التقيد المزبور. و لكن يمكن ان يدفع هذه المحاذير، و ذلك بما المحذور الاول فبدعوى قصور الوجوب الغيرى حينئذ في سرايته و عوده الى ذى المقدمة بعد سرايته منه الى المقدمة اذ حينئذ و ان كان ملاك المقدمة متحققاً في ذى المقدمة و لكنه بعد قصور الوجوب الغيرى و عدم قابليته لا يكاد اتصاف ذى المقدمة الا بوجوب واحد و هو الوجوب النفسى.

و اما المحذور الثانى فدفعه انما هو بدعوى ان معروض الوجوب الغيرى، انما كان هو المقيد لكن بالنظر التصورى الذى لا يقتضى المفروغية في الوجود الخارجى كما في القضايا التقييدية في المركبات الناقصة كزيد القائم الذى يحمل عليه الوجود تارة و العدم اخرى، كقولك زيد القائم موجود او معدوم، لا بالنظر التصديق الذى يقتضى مفروغية موضوعه في الخارج كما في القضايا التصديقية في المركبات التامة كزيد قائم و عمر و قاعد، و الاشكال المزبور انما يتوجه على الوجه الثانى دون الاول فانه بعد عدم اقتضائه مفروغية الموضوع في الخارج في لحاظه بشهادة صحة حمل الوجود عليه تارة و العدم أخرى لا يترتب عليه كون صقعه صقع وجود ذى المقدمة الذى هو صقع سقوط الأمر عن المقدمة حتى يتجه الاشكال المزبور، و من ذلك ايضاً يتضح الفرق بين هذا الفرض و بين فرض كونه قيداً للوجوب الذى قلنا باستحالته لمثل هذا المحذور فان عدم امكان اخذه قيداً لاصل الوجوب انما هو من جهة احتياج شرائط الوجوب و قيوده لدخلها في اتصاف الموضوع بالمصلحة و الصلاح الى لحاظها بالنظر التصديق الذى يقتضى مفروغية وجودها في الخارج في مقام البعث و التكليف نظراً الى انه لو لا لحاظها كذلك لا يرى اتصاف الموضوع بكونه صلاحاً و مصلحة كى يطلبه و يريده، و هذا بخلافه في قيود الواجب التى لا يكون دخلها الا في وجود المتصف فارغاً عن اصل الاتصاف فانها حينئذ لا تحتاج في مقام معروضيتها للوجوب الا الى اللحاظ التصورى

اما الاشكال الثالث فله وجه بل لا محيص عنه لوقيل بمقدمية التقيد ايضاً كذات المقدمة لما هو الواجب و المطلوب النفسى، و لكنه ليس كذلك بل و لا يظن ايضاً التزام القائل بدخل حيث الايصال و الترتب في الواجب به، و ذلك من جهة وضوح ان تمام همه من اخذ الايصال قيداً في الواجب انما هو اثبات ان موضوع الوجوب الغيرى و

معروضه هي الذات الخاصة دون الذات المجردة عن القيد المزبور مع تسليمه لان ما هو المقدمة وما فيه ملاك الوجوب الغيرى عبارة عن ذات المقدمة، لا هي مع وصف التقيد بالايصال بحيث كان للوصف المزبور دخل في تحقق الواجب كما هو واضح

و حينئذ فالعمدة في الاشكال عليه هو الذى ذكرنا من مخالفته لمقتضى الوجدان باعتبار ان ترشح الوجوب الغيرى انما يكون على ما فيه ملاك المقدمة و التوقف، و ما فيه الملاك المزبور بعد، لا يكون الا ذات المقدمة لا هي مع وصف التقيد بالايصال فلا جرم لا يترشح الوجوب. ايضاً الا على ذات المقدمة كما لا يخفى

ثم انه قد يقرب القول المزبور ايضاً بوجه آخر؛ وهو ان الغرض من مطلوبة المقدمة و ايجابها حيثما كان هو التوصل بها الى وجود ذبها في الخارج فلا جرم يقتضى ذلك تخصيص الوجوب بخصوص المقدمة الموصلة ولا نعى من اعتبار الايصال الى الواجب في المقدمة و في موضوع الوجوب الغيرى الا هذا المعنى من عدم تعدى الوجوب عن المقدمة الموصلة الى غير ها، و لكن فيه ما لا يخفى، اذ نقول بان الغرض من الامر بكل مقدمة ليس الا ما يترتب على وجودها من الملاك و حينئذ فاذا كان دخل كل مقدمة من حيث كونها سادة لباب من ابواب عدم ذبها في الخارج فلا جرم لا يكاد يكون الغرض من ايجاب كل مقدمة الا ذلك، و في مثله يستحيل كونه هو التوصل الى الوجود و ترتب الواجب عليها، كيف و انه بعد مدخلة الارادة ايضاً في تحقق الواجب يستحيل كون الترتب المزبور من آثار مجموع المقدمات فضلاً عن كل واحدة منها، و حينئذ فاذا لم يكن دخل كل مقدمة الا كونها سادة لباب من ابواب عدم ذبها ولا كان الغرض من ايجاب كل مقدمة ايضاً الا ما يترتب عليها من الحفظ من جهتها لا ترتب الوجود، فلا محيص بمقتضى البيان المزبور من الالتزام بان الواجب هو نفس ذات المقدمة لا هي بما انها موصلة نظراً الى وضوح ترتب مثل هذا الغرض حينئذ بمحض تحقق المقدمة في الخارج و ان لم يتحقق بقية المقدمات و لم يترتب عليها ذوها في الخارج اصلاً كما لا يخفى

نعم لنا مسلك آخر في تخصيص الوجوب الغيرى بخصوص المقدمة الموصلة لكن لا يمتط تقييد الواجب بالايصال الى ذبها، كما يقتضيه ظاهر الفصول، بل من جهة قصور الوجوب الغيرى في نفسه عن الشمول للمقدمة الا في حال الايصال الى ذبها، نظير ما ذكرناه غير مرة في الاوامر الضمنية المتعلقة بالاجزاء في المركبات الارتباطية في

اختصاص شمولها لكل جزء من المركب بحال انضمام بقية الاجزاء ايضاً وقصورها بنفسها لضمينيتها عن الشمول لجزء عند عدم انضمام بقية الأجزاء، وذلك انما هو بتقريب ان دخل كل مقدمة وان لم يكن الاسد باب عدم ذبها من قبلها وفي ذلك ايضاً لا يفرق بين حال انفكاكها عن بقية المقدمات الملازم لعدم الايصال الى ذبها وبين حال عدم انفكاكها عنها، من جهة انه بتحقيق كل مقدمة يترتب عليها لا محالة الحفظ من جهة و سد باب العدم الذى هو ملاك وجوها الغيرى، انضمت اليها بقية المقدمات ام لا، ترتب عليها وجود ذبها في الخارج ام لم يترتب، الا ان التكليف المتعلق بكل واحد من السدود المزبورة حيث كان تكليفاً انحلالياً ضمناً - حسب انحلال التكليف بالواجب الى تكاليف متعددة متعلقة بالسدود المزبورة - و كان من جهة ضمنيته في تعلقه بالسد من هذه الجهة وتلك الجهة قاصر الشمول لحال عدم تحقق بقية السدود وعدم انخفاض المطلوب من الجهة الاخرى على ما هو شأن كلية التكاليف الضمنية في المركبات الارتباطية فلا جرم نقصها وقصورها ذلك يوجب كون الطلب الغيرى المترشح منها الى المقدمات الموجبة للسدود المزبورة ايضاً طلباً ناقصاً غير تام بنحو يقصر في تعلقه بكل مقدمة عن حال انفرادها عن بقية المقدمات الاخر اذ لا يمكن حينئذ ان يكون هذا الطلب الغيرى الناشى من الطلب الضمنى طلباً مستقلاً تاماً في حد نفسه وقابلاً للامتثال على الاطلاق حتى في ظرف عدم تحقق بقية المقدمات للتالى، مع كون الطلب المترشح منه هذا الطلب الغيرى طلباً ناقصاً غير تام في نفسه، وفي ذلك ايضاً لا يفرق بين ان نقول بكون المقدمات باجمها تحت تكليف واحد او تحت تكاليف متعددة بصيرورة كل مقدمة تحت تكليف غيرى مستقل، فانه على كل تقدير لا يكون المترشح الا تكليفاً غيرياً ناقصاً وذلك: اما على الاول فظاهر لانه بعد خروج الارادة التى هى من المقدمات عن حيز التكليف فقهرأ يكون التكليف المتعلق ببقية المقدمات تكليفاً ناقصاً غير تام و اما على الثانى فكذلك لكونه مقتضى ضمنية الطلب المتعلق بالسدود المزبورة

وعلى ذلك نقول: بانه اذا كان التكليف المتعلق بكل مقدمة تبعاً للتكليف النفسى الضمنى المترشح منه ناقصاً غير تام في حد نفسه بنحو يقصر عن الشمول لحال عدم تحقق بقية المقدمات فلا جرم يوجب نقصه وقصوره ذلك تخصيص المطلوب ايضاً بما لا يكاد انفكاكه عن بقية المقدمات التى منها الارادة الملازم ذلك مع الايصال الى وجود ذبها في

الخارج، و معه يكون الواجب قهراً عبارة عن خصوص ما هو ملازم مع الايصال بنحو لا يكاد انفكاكه في الخارج عن وجود الواجب لا مطلق وجود المقدمة ولو في حال الانفكاك عن الايصال وعن ترتب الواجب عليها، وعليه فالواجب بما هو واجب وان لم يكن مقيداً بقيد الايصال ولكنه لقصور في حكمه عن الشمول لحال الانفكاك عن بقية المقدمات لا يكون مطلقاً ايضاً بنحو يشمل حال عدم الايصال الى وجود ذيه فهو اى الواجب حينئذ عبارة عن ذات المقدمة بما انها توائم و ملازمة مع الايصال و ترتب ذيا عليها، لا بشرط الايصال - كما هو مقتضى كلام الفصول - ولا لا بشرط الايصال - كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة مطلقاً - كما لا يخفى

و من ذلك البيان ظهر ان مجرد تمامية المقدمة بذاتها فيما هو ملاك الوجوب الغيرى و هو الحفظ من جهة غير مقتضى لا تصافها بالوجوب على الاطلاق ولو في حال انفكاكها عن سائر المقدمات الاخر و عدم ايصالها الى ذياها، اذ نقول بانه انما يقتضى ذلك لولا ما في حكمها من القصور الناشى من قصور الأمر الضمنى عن الشمول للسّد من جهة ولومع عدم تحقق بقية السدود و الافع مثل هذا القصور في الحكم لا يكاد اتصافها بالوجوب ايضاً الا في ظرف اجتماع بقية المقدمات الاخر.

كما انه من ذلك ظهر حال الغرض الداعى الى الأمر بالمقدمة ايضاً فان الغرض من الأمر بكل مقدمة و ان كان هو جهة وفائها بما يخصها من سد باب عدم ذيا من قبلها الا انه من جهة ضمنيته باعتبار تعلقه بمجموع السدود يكون قاصر الشمول في تعلقه بالسّد من هذه الجهة عن حال عدم تحقق بقية السدود، فن ذلك لا يكاد اقتضائه لا يجاب المقدمة الا في حال تحقق سائر المقدمات الملازم لتحقيق بقية السدود من الجهات الاخر ايضاً، و الا لاقتضى وجوب الايتان ولو بمقدمة واحدة عند عدم التمكن من الايتان بسائر المقدمات نظراً الى تمامية تلك المقدمات حينئذ وفائها بما هو ملاك وجوبها الغيرى، مع انه ليس كذلك قطعاً فتأمل

وعلى ذلك فلا يبقى مجال لا ثبات وجوبها مطلقاً كما افيد في الكفاية من دعوى انه من المعلوم بداهة سقوط التكليف عن المقدمة بمجرد الايتان بها من دون انتظار ترتب ذيا عليها في ذلك بحيث لا يبقى مع الايتان بها الا طلبه و ايجابه بالنسبة الى ذياها كما لو لم تكن هذه بمقدمة او كانت حاصلة من اول الأمر، و حينئذ فلو اعتبر في اتصافها بالوجوب ترتب

ذها عليها خارجاً لما كاد يسقط عنها التكليف بمجرد الاتيان بها، مع ان سقوط التكليف عنها حينئذ في الوضوح كالنار على المنار و كالشمس في رابعة النهار، كوضوح ان سقوطه عنها ايضاً انما كان من جهة الموافقة لا من جهة ارتفاع الموضوع او العصيان و المخالفة فسقوط التكليف عنها حينئذ و عدم الامر بها ثانياً بعد الاتيان بها كاشف قطعى عن وقوعها على صفة الوجوب و عدم دخل حيث الايصال الى ذها في ذلك

اذ نقول بمضافاً بالنقض باجزاء المركبات الارتباطية و المشروطات بالشرط المتأخر المعلوم فيها ايضاً عدم وجوب الاتيان ثانياً بالجزء الماتى به من المركب ما دام على صلاحيته للانضمام ببقية الاجزاء مع معلومية عدم سقوط الأمر عنه الا بعد لحوق الجزء الأخير من المركب بلحاظ توأمية الأوامر الضمنية المتعلقة بالاجزاء ثبوتاً و سقوطاً. ان عدم وجوب الاتيان بالجزء الماتى به هناك و بالمقدمة في المقام انما هو من جهة سقوط الأمر حينئذ عن المحركة و الفاعلية لا من جهة سقوطه بالمرّة، فحيث انه لم يكن قصور في طرف الماتى به اوجب اتيانه سقوط امره عن الفاعلية و المحركة نحو الاتيان ثانياً و ثالثاً و لكن الأمر و التكليف لقصور فيه قد بقى على فعليته الى حين لحوق بقية الاجزاء في المركبات و تحقق بقية المقدمات في المقام، و من ذلك لو فرض خروج الماتى به عن القابلية بالمرّة يجب الاتيان به ثانياً بنفس التكليف الاول، و ليس ذلك الا من جهة بقاء التكليف به بعد ذلك على فعليته و كون الساقط مع الاتيان هو مرتبة محركته لا مرتبة فعليته، و لا تنافى ايضاً بين فعلية الأمر و التكليف و عدم فاعليته حيث امكن التفكيك بينها و من ذلك ايضاً فككنا نحن بين فعلية التكليف و فاعليته فيما تصورناه من الواجب المشروط، و عليه فلا مجال للكشف عن وجوب المقدمة على الاطلاق بمحض سقوط الأمر بها عن المحركة و الفاعلية باتيان ذات المقدمة.

بل لا محيص، بمقتضى ما ذكرنا من المصير الى ان الواجب من المقدمات هو خصوص ما يلزم خارجاً مع الايصال و ترتب ذها في الخارج عليها، فيكون حيثية الايصال على ذلك حينئذ من قبيل العناوين المشيرة الى ما هو الواجب بانه عبارة عن الذات الخاصة التوأمة مع الايصال بنحو لا يكاد انفكاكها في ظرف التطبيق على الخارج عن وجود ذها و كان اخذه في الموضوع ايضاً في قولنا: «الواجب هو المقدمة الموصلة» لمحض كونه معروفاً لما هو الواجب لامن جهة كونه قيداً له كما يقتضيه ظاهر كلام الفصول «قدس سره» كما

هو واضح.

نعم قد يقال حينئذ بعدم انفكاك هذا القول عن القول باعتبار قصد التوصل نظراً الى دعوى احتياج امثال الأمر الغيرى حينئذ الى تطبيق عنوان الواجب على المأتى به و احتياج التطبيق المزبور الى قصد التوصل بالمقدمة الى ذبيها او قصد ذبيها، من جهة انه بدون القصد المزبور لا يكاد تطبيق عنوان الواجب على المأتى به حتى يصح اتيانها بداعى امرها، فن ذلك لا يكاد انفكاك القول بوجوب المقدمة الموصلة عن القول باعتبار قصد التوصل، و لكنه مدفوع اذ نقول بان المحتاج اليه في مقام تطبيق عنوان الواجب على المقدمة انما هو العلم بترتب ذبيها عليها خارجاً فيكن حينئذ مجرد العلم بتحقيق الواجب فيما بعد في تطبيق الواجب على المأتى به وان لم يكن من قصده التوصل بالمقدمة الى ذبيها ولا كان ايضاً قاصداً و مريداً لذبيها حال الاتيان بها بوجه اصلاً كما لا يخفى.

بقى الكلام في بيان الثمرة بين القولين

فنقول : قد يقال كما في الفصول: بظهور الثمرة بين القولين في الضد العبادى الذى يتوقف على تركه فعل الواجب بناء على مقدمة ترك الضد لفعل الضد الواجب كما في الصلاة بالنسبة الى الازالة، فانه على القول بوجوب مطلق المقدمة تقع العبادة فاسدة لا محالة من جهة كون فعلها حينئذ نقيضاً للترك الواجب و صيرورتها حراماً و مبغوضاً بمقتضى النهى عن النقيض، و اما على القول بوجوب المقدمة الموصلة فلا تبطل بل تصح من جهة خروج فعلها حينئذ عن كونه نقيضاً للترك الواجب، نظراً الى ان الواجب بعد كونه عبارة عن الترك الخاص فنقيضه لا يكون الا رفعه الذى هو ترك الترك الخاص دون الفعل المطلق، بشهادة امكان ارتفاع كل من الفعل المطلق و الترك الموصّل بالترك المجرد غير الموصّل كما يمكن ارتفاع كل من الترك الموصّل و الترك المجرد بالفعل المطلق، مع وضوح امتناع ارتفاع النقيضين كاجتماعهما، و حينئذ فاذا لم يكن الفعل المطلق نقيضاً للترك الموصّل بل كان مما يقارن ما هو النقيض، من رفع الترك الخاص الجامع معه تارة و مع الترك المجرد اخرى، فلا جرم لا يحرم ايضاً بمقتضى وجوب الترك الموصّل، و معه تقع صحيحة لا محالة بلحاظ عدم سراية حرمة الشئ الى ما يلازمه و يقارنه، هذا.

وقد اورد عليه بانه يكفى في فساد العبادة وبطلانها حينئذ مقدمة فعلها لترك الضد الواجب، فان مقتضى مبغوضية الترك المزبور حينئذ انما هو مبغوضية ما هو علته، فاذا فرض ان العبادة كانت مقدّمة و علة لترك الواجب فلا جرم تقع مبغوضة ومعه تقع فاسدة من هذه الجهة، فلا يحتاج حينئذ الى اثبات كون فعلها نقيضاً للترك الواجب كى يشكل بما افيد بان الفعل المطلق لا يكون نقيضاً للترك الخاص وانما كان مقارناً لما هو النقيض من رفع الترك الخاص المجامع معه تارة ومع الترك المجرد اخرى، ولا يقتضى حرمة شئ ايضاً حرمة ما يلزمه ويقارنه اذ على كلّ تقدير تقع العبادة حينئذ فاسدة سواء على القول بوجوب مطلق المقدّمة او القول بوجوب خصوص المقدّمة الموصلة.

ولكن فيه انه مبنى على مقدّمة فعل الضد لترك الضد الاخر، وهو في محل المنع، فان القائل بمقدّمة الضد انما يدعى فعليّة التوقف من طرف الوجود خاصة لا مطلقاً حتى من طرف عدم الوجود ايضاً، ومن ذلك يمنع استناد الترك المزبور الى وجود ضده بل يسنده الى الصارف وعدم تحقق مقتضيه وهو الأرادة، و حينئذ فاذا كان الترك مستنداً الى الصارف وعدم الأرادة لا الى وجود ضده فلا جرم تكون الثمرة الزبورة على حالها، حيث لا موجب في البين حينئذ يقتضى حرمة العبادة على القول بالمقدّمة الموصلة حتى تقع فاسدة، كما هو واضح.

و حينئذ فالأولى في الاشكال عليه هو المنع عن كون الفعل ممّا يقارن النقيض وانه بنفسه نقيض للترك الواجب بدعوى ان نقيض المقيّد بعد انحلاله الى جزئين احد هما ذات الترك و الاخر التقيد بالخصوص يتحقق باحد الأمرين: اما بقلب ذات الترك او بقلب التقيد، فنقيض الترك كان هو الفعل و نقيض القيد هو عدم التقيد، و حينئذ فاذا تحقق أحد الامرين لا محالة ينطبق عليه النقيض و يصير مبغوضاً، كما هو ذلك ايضاً في كلفة المركبات، و من ذلك اشتهر ان المركّب كما ينتفى بانتفاء مجموع الاجزاء كذلك ينتفى بانتفاء احد اجزائه، وعلى ذلك نقول بانه اذا تحقق الفعل الذى هو نقيض ذات الترك فبتحققه ينطبق عليه أول نقيض وبذلك يصير مبغوضاً، فيصير فاسداً لا محالة اذا كان عبادة.

واما الاشكال عليه بانه بعد معلومية انه لا يكون لوجود واحد الا نقيض واحد فلا بد من اعتبار جامع في البين يكون هو النقيض حقيقة، وهو غير متصور في المقام، نظراً الى

عدم تصوّر الجامع بين الوجود و العدم، فلا بد حينئذ من جعل النقيض عبارة عن رفع الترك الخاص الملازم للوجود والغاء الفعل بالمرة عن كونه نقيضاً للترك الخاص و معه تتم الثمرة الزبورية، فدفوع بانه كذلك اذا كان وحدة الموضوع ذاتية و الا فلو كانت اعتبارية كما في المقام و في كلية المركبات فلا جرم حسب تكثر الوجودات يتكثر النقيض ايضاً حقيقة، غايته انه من جهة ان المجموع تحت امر واحد لا يتصف بالمبغوضية الا احد النقائق المنطبق عليه اول نقيض، من جهة خروج البقية بعد ذلك عن دائرة المحبوبة الضمنية بقلب وجود واحد منها بالنقيض.

و لئن شئت قلت: بان المركبات كما ان وحدتها ليست الا بالاعتبار و الآ فهي متكثرات حقيقة كذلك الأمر في نقيضها فوحدتها ايضاً لا تكون الا بالاعتبار، و قضية ذلك كما عرفت هي مبغوضية احد النقائق المنطبق عليه أول نقيض من جهة خروج البقية بعد ذلك عن دائرة المبغوضية من غير فرق في ذلك بين المركبات الخارجية كالصلاة و الحج و الوضوء و الغسل و بين المركبات التحليلية كالمقيدات من جهة انه و ان لم يكن للمقيد في الخارج الا وجود واحد و لا كان الحيثية التقيد ما بازاء في الخارج الا ان تعدد الجهات و الحيثيات فيه لما كانت توجب انحلال الأمر به الى الاوامر المتعددة تكون لا محالة كالتكثرات الخارجية فيكون لكل حيثية نقيض مستقل غير انه كان المتصف بالمبغوضية هو اول نقيض من جهة خروج بقية الحيثيات الاخر بعد ذلك عن دائرة المطلوبة، و عليه نقول في المقام ايضاً بان نقيض ذات الترك الذي هو احدى الحيثيات المأخوذة في الموضوع بعد ان كان رفعه المساوق للوجود الذي هو الفعل فقهرأ يصير الفعل بمقتضى النهى عن النقيض مبغوضاً و منهياً عنه، و معه يقع لا محالة باطلاً اذا كان عبادة، فيرتفع حينئذ الثمرة الزبورية، من جهة بطلان الضد العبادي حينئذ على كل تقدير

ثم ان هذا كله على مسلك اخذ الأيصال قيداً للواجب كما عليه ظاهر الفصول «قدس سره» و اما على ما سلكناه في تخصيص الوجوب بالمقدمة الموصلة من جعل الموضوع عبارة عمالا يكاد انفكاكه عن بقية المقدمات الاخر الملازم قهراً مع الايصال و ترتب وجود ذبها في الخارج فلا بأس باستنتاج النتيجة الزبورية في تصحيح الضد العبادي، اذ نقول حينئذ بان الوجوب المتعلق بالمقدمة بعد كونه ناقصاً غير تام بنحو لا يكاد يشمل الا الترك في حال ارادة الضد الواجب فلا محالة يكون البغض الناشئ من

هذا الوجوب الناقص بالنسبة الى النقيض وهو الفعل ايضاً بفضاً ناقصاً غير تام بحيث لنقصه وقصوره لا يشمل الا الفعل في حال ارادة الضد، لا مطلق وجوده ولو في ظرف الصارف وعدم ارادة الواجب، وحينئذ فاذا خرج الفعل في ظرف الصارف وعدم الارادة عن دائرة المبغوضية لاختصاص البغض بالفعل في حال ارادة الواجب ولم يتمكن ايضاً من الفعل الا في ظرف الصارف وعدم ارادة الضد الواجب من جهة امتناع اجتماع ارادة الواجب مع فعل ضده وهو الصلوة فلا جرم يقع الفعل منه غير مبغوض فيقع صحيحاً، ومعه يتجه النتيجة المزبورة

نعم لو كان نتيجة تعلق الوجوب الناقص بالمقدمة هو البغض التام في طرف النقيض بحيث يقتضى مبغوضية النقيض على الإطلاق لانتجه الاشكال المزبور فتنفى الثمرة المزبورة، ولكنه في محل المنع جداً، فانه كما عرفت لا يكاد اقتضاء تعلق الوجوب الناقص بشئ بالنسبة الى النقيض الا البغض الناقص، وحينئذ فلا يبقى في البين الا جهة مقدمية الوجود لترك الضد الواجب الذي هو مبغوض بالبغض التام، وهذا ايضاً مما قد عرفت الجواب عنه باستناد الترك حينئذ دائماً الى الصارف وعدم وجود المقتضى وهو الارادة لا الى وجود الفعل، فان صحة استناد عدم شئ الى عدم وجود الشرط او الى وجود المانع انما يكون في ظرف وجود مقتضيه وتحققه، والافى ظرف عدم تحقق المقتضى لا يكاد استناد العدم الا الى عدم المقتضى، ومن ذلك ترى انه مع عدم وجود الثار لا يكاد صحة استناد عدم الاحراق الى وجود المانع وهو الرطوبة مثلاً او الى عدم تحقق شرطه، بل وانما الصحيح استناده الى عدم وجود المقتضى وهو الثار وليس ذلك الا من جهة سبق المقتضى رتبة على بقية اجزاء العلة من الشرط والمانع، كما سيجي عزياً تحقيق لذلك ان شاء الله تعالى في مبحث الضد، وحينئذ فحيث ان الفعل مسبوق دائماً بالصارف وعدم ارادة الضد الواجب فلا جرم يكون عدم الضد مستنداً الى الصارف دون الفعل ومعه يقع الفعل العبادى قهراً غير مبغوض فيقع صحيحاً، هذا.

وقد تظهر الثمرة ايضاً بين القولين في ضمان الأجرة على المقدمة فيما لو امر بالحج او الزيارة عنه واخذ المأمور بالمشى فمات قبل الوصول الى المقصد، فانه على القول بوجوب مطلق المقدمة يستحق المأمور الأجرة على ما اتى به من المقدمات من جهة أن الأمر بالحج عنه امر بمقدماته التي منها المشي وطى الطريق وبذلك يستحق عليه الاجرة على المقدمة،

و اما على القول بوجود المقدمة الموصلة فلا استحقاق له للاجرة على المقدمة نظراً الى عدم كون الماتى به من المقدمات مأموراً به حتى يقتضى ذلك تضمين الأمر للاجرة عليه، وذلك من جهة فرض اختصاص امره بخصوص المقدمة الموصلة و مجرد تخيل المامور و اعتقاده بكون المقدمة الماتى بها واجبة و مأموراً بها ايضاً غير مقتضى لضمان الامر، والا لاقتضى تضمينه فى غيره من الموارد الاخر كما لو اعتقد بان زيداً امره بكس داره فكس داره بموجب هذا الأمر الزعمى، مع أنه كما ترى لا يظن من احد الالتزام به.

و تظهر الثمرة ايضاً فى فرض انحصار المقدمة بالفرد المحرم كالمشى فى الارض المغصوبة لانقاذ الغريق، فانه على القول بوجود مطلق المقدمة يكون المشى المزبور واجباً و ان لم يترتب عليه الإنقاذ، و اما على المقدمة الموصلة يقع المشى المزبور حراماً مع عدم الايصال، سواء قصد به الايصال ايضاً ام لم يقصد، غايته انه مع قصد الايصال يكون منقاداً كما انه مع عدم قصد الايصال يكون واجباً اذا كان ترتب عليه الانقاذ الواجب غايته انه يكون متجرباً حينئذ فى فعله كما هو واضح...

ثمرة اصل المسألة

واما ثمرة اصل المسألة فقد يقال بظهورها فى موارد: منها فى مسألة النذر فى لوندان ياتى بواجب من الواجبات فانه على القول بالملازمة ووجوب المقدمة يحصل البرء باتيان المقدمة بخلافه على القول بعدم وجوبها. ومنها حصول الفسق بترك واجب له مقدمات متعددة نظراً الى صدق الاصرار على الحرام الموجب للفسق. ومنها عدم جواز اخذ الاجرة على المقدمة بناءً على الملازمة بلحاظ خروجها حينئذ عن ملكه و عن حيلة سلطانه من حيث الفعل و الترك فكان اخذ الأجرة عليها اكلاً للمال بالباطل.

ولكن لا يخفى عليك ما فى الوجه، وذلك:

اما الاول فلمنع كونه ثمرة اصولية، اذ هو انما يكون ثمرة لمسألة فرعية لانه من تطبيق كبرى فرعية و هى كبرى وجوب الوفاء على المورد و اين ذلك و المسئلة الاصولية التى من شأنها وقوع نتيجتها فى طريق استنباط الحكم الفرعى الكلى؟ و بالجملة نقول بان المسئلة الاصولية عبارة عما وقع نتيجتها فى طريق استنباط الحكم الفرعى الكلى لا فى طريق

تطبيق الحكم الشرعى الكلى على المورد ومسألة برّ النذر انما كانت من قبيل الثانى لا من قبيل الاول فلا تكون حينئذ ثمرة لمسألة اصولية كما هو واضح.

و اما الثانى فلانه بترك مقدمة واحدة يحصل العصيان للواجب، اذ لا يتمكن معه بعد من الواجب، ومعه يخرج بقية المقدمات عن حيز الوجوب كى يكون تركها حراماً فيتحقق الإصرار الموجب لحصول الفسق، مضافاً الى ما عرفت سابقاً بأن تعدد العصيان انما يكون تابعاً لتعدد الغرض، فاذا لا يتحقق من ترك الواجب بما له من المقدمات العديدة الا فوت غرض واحد لا يكاد يترتب عليه الاعصيان واحد.

و اما الثالث فلوضوح عدم اقتضاء مجرد وجوب شئ على المكلف عيناً أم كفاية لخروجه عن المالية بحيث لا يجوز له أخذ الأجرة بازائه ما لم يعتبر كونه على نحو المجانية، و من ذلك ترى جواز اخذ الأجرة على كثير من الواجبات كالصناعات الواجبة عيناً أم كفاية و كموارد الخمصة التى امر فيها ببذل الأموال، فان ذلك كله شاهد عدم اقتضاء مجرد الامر ببذل الاعمال و الأموال و وجوب اتلافها لخروجها عن المالية رأساً بحيث كان اخذ العوض بازائه من اكل المال بالباطل، و حينئذ فيحتاج حرمة أخذ الأجرة عليه الى قيام دليل بالخصوص يقتضى ايجاب بذله على نحو المجان كما ورد فى مثل الاذان و القضاء ونحوهما، و الا فلو كنا نحن و مجرد وجوب العمل عليه عيناً أم كفاية فلا يقتضى هذا المقدار خروجه عن المالية حتى يحرم عليه اخذ الاجرة بازائه كما هو واضح.

و حينئذ فالأولى جعلها اى الثمرة التوسعة فى التقرب، فانه بناء على الملازمة كما يتحقق القرب باتيان المقدمة بقصد التوصل بها الى ذبيها كذلك يتحقق باتيانها بداعى امرها و مطلوبيتها لدى المولى ولو غيرتاً بناء على ما عرفت من صلاحية الامر الغيرى ايضاً للمقربة، و اما على القول بعدم الملازمة فلا يكاد يصح التقرب بالمقدمة الا باتيانها بقصد التوصل بها الى ذبيها.

و ربّما يجعل من الثمرة ايضاً اجتماع الوجوب و الحرمة عند كون المقدمة محرمة مع عدم الانحصار نظراً الى اندراجها على الملازمة حينئذ فى مسألة اجتماع الامر و النهي، فيبتنى على الخلاف فى تلك المسألة، فعلى القول بجواز اجتماع الأمر و النهى له الأتيان بالمقدمة بداعى كونها مرادة للمولى بخلافه على القول بعدم فانه لا يندرج فى باب الاجتماع حتى يبتنى على الخلاف فى تلك المسألة. و اورد عليه فى الكفاية بالمنع عن اندراجها فى مسألة

الاجتماع على الملازمة بدعوى ان الواجب-بعد كون عنوان المقدمة من الجهات التعليلية لا التقييدية- عبارة عما هو بالحمل الشايع مقدمة لا عنوانها، وحينئذ فعل الملازمة يكون المقام من باب النهى عن العبادة او المعاملة لا من باب الاجتماع كى يكون مبنياً عليه. ولكن فيه أنَّ المقدمة وان كانت من الجهات التعليلية لا التقييدية ولكن الواجب بعد كونه في المقام عبارة عن الجامع بين الفردين والخصوصيتين، فلا محالة يندرج في مسألة الاجتماع حيث يصير الفرد المحرّم حينئذ مجمع العنوانين فكان بأحد العنوانين وهو الجامع المنطبق عليه متعلقاً للحكم الوجوى وبال عنوان الآخر متعلقاً للحكم التجرىمى، لا في مسألة النهى عن العبادة او المعاملة الذى ملاكه توارد الحكيم على موضوع واحد من جهة واحدة، وهذا واضح بعد معلومية عدم سراية مصلحة الجامع الى الخصوصية ولا مفسدة الخصوصية الى الجامع الزبور وقوف كل منها على نفس متعلقه، فانه في مثله ينحصر التزام بين الملاكين في عالم الوجود محضاً والا ففى مقام التأثير فى الحب والبغض لا يكون بينهما مزاحمة اصلا كما لا يخفى.

تأسيس الأصل فى المسألة

بقى الكلام فى تأسيس الاصل فى المسألة عند الشك فى الملازمة ووجوب المقدمة وليعلم بأن الشك فى وجوب المقدمة وان كان يتصور على وجوه: تارة من جهة الشك فى اصل مقدمية شئ للواجب، و اخرى من جهة الشك فى وجوب ذبها مع العلم باصل المقدمة و اصل الملازمة، وثالثة من جهة الشك فى اصل ثبوت الملازمة بين وجوب شئ و وجوب مقدمته، الآ ان الجهة المبحوث عنها فى المقام انما هى خصوص الجهة الأخيرة التى يكون الشك محضاً فى اصل ثبوت الملازمة نظراً الى خروج ما عداها عن مفروض الكلام فى المقام فنقول حينئذ:

اما نفس الملازمة بين وجوب المقدمة و وجوب ذبها فلا اشكال فى أنه لا اصل فيها، فانها من جهة كونها ازيلية وجوداً وعدمألاً حالة سابقة لها حتى يجرى فيها الاستصحاب، و حديث الرقع ايضاً غير جارٍ فيها لعدم كونها امرأً شرعياً و لا موضوعاً ايضاً لأثر شرعى، لأن ترتب فعلية الوجوب عليها حينئذ ترتب عقلى لا شرعى، كما هو واضح و اما نفس وجوب المقدمة فهو و ان كان مسبوقاً بعدم حيث يكون حادثاً بمحدوث

وجوب ذى المقدمة الا أنه من جهة عدم قابلية المورد لا يجرى فيه الاصل ايضاً، لأن جريان مثل هذه الاصول انما كان في مورد قابل للوضع والرفع، ومع كون فعلية الوجوب على الملازمة من اللوازم القهرية لوجوب ذى المقدمة لا يكون المحل قابلاً للرفع كى يجرى فيه الاصل فيقتضى عدم فعلية وجوبها، ولئن شئت قلت بالعلم التفصيلي حينئذ بعدم جريان الأصل فيه، اما لعدم وجوبها واقعاً على تقدير عدم ثبوت الملازمة واما لعدم قابلية المورد للرفع على تقدير ثبوت الملازمة كما هو واضح، نعم لو اغمض عن ذلك وقلنا بجريان الاصل في طرف الوجوب فلا مجال للاشكال عليه من جهة انتفاء الاثر العملي بدعوى انه بعد حكم العقل بلا بدية الأتيان بالمقدمة لا يترتب على نفي وجوبها ثمرة أصلاً من حيث الحركة والسكون، وذلك لا مكان الجواب عنه بعدم انحصار الأثر حينئذ بحيث الحركة والسكون وانه يكفي فيه التوسعة في التقرب باتيان المقدمة بداعى مراديتها حيث انه بنفى وجوبها حينئذ يترتب نفي هذا الأثر فيتضيق بذلك دائرة التقرب. واما توهم عدم كون مثل هذا الأثر حينئذ شرعياً لأنه من كيفيات الأاطاعة التى هى من الآثار العقلية فلا يكاد يمكن اثباتها بمثل هذه الاصول التعبدية، فدفوع بانه كنفس الاطاعة من لوازم مطلق وجوب الشئ ولو ظاهراً، هذا.

و لكن مع ذلك كله يشكل الاكتفاء بمثل هذا الأثر في جريان الاستصحاب ينشأ من عدم كونه اثرأ للمستصحب حتى يجرى الاستصحاب بلحاظه و كونه من آثار نفس الحكم الاستصحابى، اذ حينئذ جريان الاستصحاب بلحاظ مثل هذا الأثر لعله من المستحيل، فلا بد حينئذ من التماس اثر في البين للمستصحب حتى يكون جريان الاستصحاب بلحاظه، وحيث لا يكون في البين اثر عملي يترتب على المستصحب فلا مجال لجريانه بوجه اصلاً كما لا يخفى.

ادلة الاقوال في وجوب المقدمة

واذ عرفت ذلك فلنشرع في الاستدلال على وجوب المقدمة، فنقول:

انه يكتفى دليلاً على وجوبها الوجدان بان من يريد شيئاً و يطلبه يريد بالجلبة مقدماته ايضاً بحيث لو التفت الى المقدمة تفصيلاً يجعلها في قالب الطلب و يطلبها ايضاً بطلب مستقل مولوى بقوله ادخل السوق واشتر اللحم، كما أنه يوضح ذلك ايضاً لحاظ الارادات

التكوينية حيث ترى انه متى تريد شيئاً تريد بالجلبة مقدماته ايضاً فتى تعلق ارادتك بشرب الماء لغرض هورفع العطش تقصد تحصيله فتصير بصدد تحصيله بشراء ونحوه واذا كان تحصيله يتوقف على المشى الى مكان تقصد المشى الى ذلك المكان، وهكذا غيره من المقدمات، بخلاف ما لا يكون مقدمة من الملازمات القهرية كالمشى تحت السماء ونحوه فانها وان كانت ممّا لايد منه عقلاً الا انها غير مقصودة ولا مرادة في مشيك بوجه اصلاً، وحينئذ فاذا كان ذلك شأن الارادات التكوينية المتعلقة بالاغراض كذلك تكون مثلها الارادات التشريعية، حيث لا فرق بينها الا في كون الاولى محرّكة لنفس المريد والثانية للمأمور نحو المراد، ففي الارادات التشريعية ايضاً يلزم ارادة الشئ و البعث نحوه البعث نحو مقدماته بحيث مع الالتفات الى مقدميتها يجعلها في قالب طلب مثله فيطلبها وبأمر بايجادها، بل قد عرفت سابقاً بان ذلك مقتضى اكثر الواجبات في العرفيات والشرعيات حيث كان وجوها بحسب اللب وجوباً غيرياً من جهة انتهائها بالأخرة الى امر واحد يكون هو المراد والمطلوب النفسى، و عليه ففي نفس هذا الوجدان و الارتكاز غثى و كفاية في اثبات الوجوب الغيرى للمقدمات عن الاستدلال على وجوها بل و لعله هو العمدة في الباب.

و الافع الغض عنه لا يكاد يتم الاستدلال على وجوها بالبرهان المعروف عن البصرى بانه لو لم تجب لجاز تركها و حينئذ فان بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق و الاخرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً.

و ذلك لما فيه بانه ان اريد من التالى في الشرطية الاولى الاباحة الشرعية فعليه و ان صدق الشرطية الثانية حيث لا يمكن بقاء الواجب على وجوبه مع ترخيص الشارع في ترك مقدمته الا ان الملازمة حينئذ ممنوعة نظراً الى عدم اقتضاء مجرد عدم وجوب المقدمة للترخيص في تركها، و ان اريد به مجرد عدم المنع الشرعى عن الترك من جهة عدم اقتضاه فيه للالزام فهو و ان كان صحيحاً و لكنه تمنع حينئذ صدق احدى الشرطيتين و هو لزوم التكليف بما لا يطاق او خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً، فأنه بعد عدم اقتضاء مجرد عدم المنع الشرعى عن الترك لخروج الواجب عن القدرة فنقول ببقاء الواجب حينئذ على وجوبه و لزوم الأتيان به بايجاد مقدماته بمقتضى اللابدية العقلية هذا بناء على ارادة الجواز و عدم المنع الشرعى عما اضيف اليه الظرف في قوله «و حينئذ»، و اما لو

اريد منه نفس الترك فعلية بعد تقييده بما اذا كان الترك في آخر الوقت بحيث لا يتمكن معه من الواجب نقول بأن الواجب وان لم يبق على وجوبه حينئذ الا انه حينئذ كان ذلك بالعصيان و سوء الاختيار فلا محالة يستحق عليه العقوبة من جهة تمكنه من الاتيان بالواجب و حكم عقله بلزوم اتيان المقدمة من باب اللابدية ارشاداً الى ما في تركها من العصيان المستتبع للعقوبة.

نعم لو اريد من الجواز اللاحرجية في الفعل و الترك شرعاً و عقلاً يترتب عليه احد المحذورين و هو لزوم خروج الواجب عن وجوبه و لكنك عرفت بالمنع حينئذ عن الملازمة من جهة عدم اقتضاء مجرد عدم الوجوب شرعاً جواز تركها شرعاً حتى ينافي مع التكليف بالواجب بل و انما غايته هو عدم كونها محكومة بحكم شرعى و حينئذ فيكفى في لزوم الاتيان بها حكم العقل باللابدية كما هو واضح.

و من ذلك البيان ظهر الجواب ايضاً عما افاده بعض لا ثبات وجوبها بأنها لو لم تجب بايجابه يلزم ان لا يكون تارك الواجب المطلق عاصياً و مستحقاً للعقوبة مع ان التالى باطل قطعاً فالمقدم مثله، اذ نقول بانه كذلك لولا كون الترك عن سوء اختياره و حكم عقله بلا بدية الأتيان ارشاداً الى ما في الترك من العصيان المتتبع للعقوبة كما لا يخفى

و حينئذ فالعمدة في اثبات وجوبها هو ما ذكرناه من قضية الوجدان و الارتكاز في الواجبات العرفية و في الأرادات التكوينية للإنسان المتعلقة بما له مقدمات، و عليه ايضاً لا يفرق في المقدمات بين السبب و غيره من جهة ان ملاك ترشح الوجوب الغيرى انما هو كونها ممّا لها الدّخل في المطلوب و في حصول الغرض، فاذا كان الشئ ممّا له الدّخل في حصوله و تحقّقه سواء كان بنحو المؤثرية كما في المقتضى او بنحو الدّخل في القابلية او غير ذلك يترشح اليه الأرادة الغيرية فيصير واجباً بالوجوب الغيرى.

و عليه فلا وجه لما ذكروه من التفصيل تارة بين السبب و غيره بتقريبين تارة بان القدرة لما كانت غير حاصلة على المسببات وحدها الا في حال انضمام اسبابها اليها فلا جرم لابد و ان يكون الأسباب ايضاً ملحوظة للأمر حال التكليف بالمسببات، من جهة بعد اختصاص التكليف حينئذ بالمسببات و خروج الأسباب بالمرّة عن حيز التكليف، و اخرى بان التكليف لما كان لا يمكن تعلقه الا بامر مقدور للمكلف و لا يكون المقدور الا الاسباب دون المسببات لأنها من الآثار المترتبة على الاسباب فلا بد من صرفه عنها

الى الأسباب. و اخرى: بين الشرائط الشرعية و غيرها بدعوى وجوب الشرايط الشرعية دون غيرها من تقريب انه لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً حيث انه ليس مما لا بد منه عقلاً او عادة.

اذ فيه ما لا يخفى، اما التفصيل الاول: فان أريد من عدم اختصاص التكليف بالمسبب في التقريب الأول تعلق التكليف بمجموع المسبب و السبب ففساده واضح حيث لا يقتضى مجرد عدم القدرة على الشئ الا في حال انضمام اسبابه كون اسبابه ايضاً ملحوظة للأمر حال التكليف بحيث يكون تكليفه بمجموع السبب و المسبب، مع انه على ذلك يكون السبب واجباً بالوجوب النفسى الضمنى لا بالوجوب الغيرى الذى هو محل البحث. و ان اريد به اقتضاء التكليف بالمسبب حينئذ لتعلق تكليف غيرى ايضاً بسببه لكونه مما يتوقف عليه وجود المسبب و بدونه لا يكاد تحققه في الخارج فهو مما لا يفرق فيه بين السبب و غيره، فيجرى في جميع المقدمات كانت من معطيات الوجود او من معطيات القابلية و اما التقريب الثانى للتفصيل المزبور فهو مع كونه انكاراً للتفصيل حقيقة من جهة رجوعه الى تعلق الامر النفسى بدوياً في هذه الموارد بالسبب، نقول بان المسبب حيثما كان مقدوراً للمكلف ولو بسببه يكفى هذا المقدار في صحة التكليف به، فانه لا يعتبر في صحة التكليف بالشئ ازيد من القدرة عليه، كانت بلا واسطة او معها، ومعه لا وجه لصرف التكليف عن المسبب و ارجاعه الى سببه كما هو واضح.

و اما ما قيل بان العلة و المعلول اما ان يكون لكل منهما وجود ممتاز عن الاخر في الخارج كما في شرب الماء و رفع العطش حيث كانا امرين ممتازين وجوداً في الخارج و اما ان يكونا عنوانين لفعل واحد غاية طولياً لا عرضياً، كاللقاء و الاحراق المتصفا بهما فعل المكلف في الخارج حيث كان صدق عنوان اللقاء متقدماً على صدق عنوان الاحراق. فان كانا من قبيل الاول ففي مثله يتعلق الإرادة الفاعلية بالمعلول أولاً لقيام المصلحة به ثم تتعلق بعلته و سببه لتوقفه عليها، و نحوه الإرادة التشريعية الآمرية فانها ايضاً تتعلق أولاً بالمعلول و المسبب ثم بعلته و سببه فيصير سببه واجباً بالوجوب الغيرى المسمى. و اما ان كانا من قبيل الثانى كما في اللقاء و الأحراق و عنوان الغسل و التطهير و نحوهما فيلزمه كون الامر بالمسبب و المعلول عين الأمر بسببه و علة و الأمر بالسبب عين الامر بالمسبب، لانه في تعلق الأمر بالمسبب يكون السبب مأخوذاً فيه لا

محالة كما انه في تعلقه بالسبب يكون معنوياً بالمسبب، فعلى كل تقدير يكون الأمر بكل منها أمراً بالآخر وفي مثله لا يكاد اتصاف السبب بالوجوب الغيرى بوجه أصلاً كما لا يخفى، فدفوع بان مثل عنوان الالتقاء والاحراق عنوانان ممتازان وجوداً كل منها عن الآخر حيث كان الالتقاء الذى هو فعل المكلف سبباً لملاصقة الخشب مع النار التى هى سبب لتحقق الحرقه فى الخارج، فالحرقه حينئذ لها وجود مستقل فى قبال الالتقاء الذى هو من فعل المكلف، نظير حركة اليد و حركة المفتاح اللتين هما وجودان من الحركة احديهما معلولة للآخرى، نعم غاية ما هناك انه ينتزع من وجود المعلول عنوانان: احد هما عنوان الأحرار بالاضافة الى الفاعل و الآخر عنوان الحرقه بالاضافة الى نفسه، نظير الاجداد و الوجود، و لكن مجرد ذلك لا يقتضى صدق عنوان الاحراق و انطباقه حقيقة على الالتقاء الذى هو فعل المكلف. و عليه فاذا كان العنوانان كل منهما ممتاز وجوداً عن الآخر فى الخارج فلا محالة يكون حالهما حال شرب الماء و رفع العطش فى اتصاف الالتقاء بالوجوب الغيرى عند تعلق الامر بالاحراق و عدم كون الامر بالاحراق أمراً حقيقة بالالتقاء كما هو واضح.

ثم ان هذا كله اذا كان المسبب و المعلول من آثار فعل المكلف خاصة على معنى كون فعله علّة تامة لتحقيقه بحيث لا يكون لفعل الغير ايضاً و اختياره دخل فى ترتب المسبب و المعلول و تحقيقه.

و اما اذا كان لفعل الغير و اختياره ايضاً دخل فى تحقيقه كعنوان حقيقة البيع مثلاً الذى هو مترتب على مجموع ايجاب البائع و قبول المشتري فقد يقال حينئذ بأنّ التكليف بالمسبب هو البيع - حقيقة تكليف بسببه - و هو الأيجاب - من جهة خروج المسبب حينئذ بعدم دخلية قبول المشتري عن حيز قدرة البائع حتى بالواسطة، فن ذلك لو ورد امر بشخص بيع داره لاجرم لابد بعد خروجه عن حيز قدرته من صرفه الى سببه و هو ايجابه الناشئ منه من جهة امتناع بقائه على ظاهره فى التعلق بعنوان البيع، و لكنّه ايضاً مدفوع بانه كذلك اذا كان قضية الأمر بالبيع أمراً بايجاده على الإطلاق و اما اذا كان أمراً بحفظ وجوده من قبل ما هو تحت قدرته و اختياره فلا يلزم ارجاعه و صرفه عنه الى سببه، بل يجعل الأمر فى تعلقه بالمسبب على حاله حينئذ و يقال بأنّ الواجب هو حفظ وجوده من قبل ما هو تحت اختياره، كما هو الشأن ايضاً فى كلفة المقيّدات ببعض القيود غير الاختيارية،

اذ كان مرجع التكليف بها ايضاً الى التكليف بسد باب عدمه و حفظه من قبل ما هو تحت الاختيار في ظرف انخفاظه من قبل سائر القيود غير الاختيارية و حينئذ فاذا كان الواجب هو حفظ وجود المعلول و المسبب من قبل ما هو فعل اختياري للمكلف و هو ايجابه و كان هذا المقدار من الحفظ بتوسيط القدرة على الأيجاب تحت قدرته و اختياره فلا جرم يكون الأيجاب الذى هو سبب لهذا المقدار من الحفظ متصفاً بالوجوب الغيرى لا بالوجوب النفسى كما توهم فتدبر هذا كله في التفصيل الأول

و اما التفصيل الثانى بين الشرائط الشرعية و غيرها: بدعى انه لولا وجوبها لما كان شرطاً، ففيه ايضاً انه ان اريد كون التكليف و الأمر من قبيل الواسطة في الثبوت بالنسبة الى الشرطية و المقدمة بحيث لولا امر الشارع لما كان مقدمة و شرطاً ففساده واضح من جهة بداهة ان الأمر الغيرى انما يتعلق بما هو مقدمة الواجب و شرطه فلو كان مقدميته متوفرة على الامر الغيرى بها لدار. و ان اريد كون التكليف و الأمر من قبيل الواسطة في الأثبات بالنسبة الى المقدمة و الشرطية بحيث يكشف امر الشارع به عن كونه مقدمة و شرطاً في الواقع، ففيه مع انه كثيراً ما يكون دليل الشرطية بغير لسان التكليف كما في قوله: «لا صلاة الا بطهور، و لا صلوة الا الى القبلة» نقول بأنه لا يكون ذلك تفصيلاً في المسألة لان مقتضاه حينئذ هو وجوب كل ما يتوقف عليه الواجب بالوجوب الغيرى ولو كان الطريق الى المقدمة غير امر الشارع كما هو واضح. ثم ان هذا كله في مقدمة الواجب

مقدمة المستحب والمكروه والحرام

واما مقدمة المستحب: فحكمها حكم مقدمة الواجب، طابق النعل بالنعل، كما ان مقدمة المكروه حكمها حكم مقدمة الحرام كما سنحرره.

واما مقدمة الحرام: فلا اشكال بينهم في أنه على الملازمة لا يكون وزانها وزان مقدمة الواجب في اتصاف كل مقدمة من المقدمات بالحرمة الفعلية. كما في مقدمة الواجب، و ان ما هو المحرم لا يكون الا العلة التامة او الجزء الأخير منها الذى لا يبقى معه الاختيار على ترك الحرام، و لعل هذا التفكيك بين مقدمة الواجب و الحرام انما هو من جهة ان المطلوب في الواجب انما كان هو الوجود و هو مما يتوقف تحققه على حصول جميع المقدمات بحيث بانعدام واحدة منها ينتفى المطلوب فن ذلك يسرى

المجبوبة الى كل واحدة من المقدمات، بخلافه في طرف الحرام، فانه بعد ان كان المبعوض فيه هو الوجود يكون المطلوب فيه هو الترك و حيث ان الترك يتحقق بترك احدى المقدمات فلا يكون الواجب الا احد التروك تحييراً، فيتعين ذلك حينئذ في المقدمة الأخيرة التي لا يبقى معها اختيار ترك الحرام، فاذا وجب ترك المقدمة الأخيرة حينئذ فقد حرم فعلها بمقتضى النهى عن التقيض، ولكن ذلك ايضاً في مثل الافعال التوليدية التي لا يحتاج في اختياراتها الى ارادة سابقة على المتولد منه، والآ في غيرها مما يحتاج بعد تمامية المقدمات الى ارادة محرّكة للعضلات نحوه كالصلوة مثلاً فلا محالة تكون المقدمة الأخيرة فيها هي تلك الارادة التي هي خارجة عن حيز التكليف، اذ تكون العلة التامة للحرام حينئذ مركبة من الارادة وغيرها، وفي مثلها لا يكاد اتصاف شئ من المقدمات بالحرمة بمقتضى البيان المزبور اذ كان استناد الحرام حينئذ الى الارادة وعدم الصارف عنه التي هي اسبق رتبة من غيرها. ومن ذلك نقول ايضاً بعدم حرمة ترك مقدمات الواجب بمقتضى النهى عن النقيض نظراً الى استناد ترك الواجب دائماً ولو في ظرف ترك بقية المقدمات الى وجود الصارف وعدم الارادة من جهة سبقها رتبة على غيره كما سنحققه ان شاء الله تعالى.

ثم ان هذا كله بناء على مسلك المشهور من وجوب مطلق المقدمة. و اما على ما ذكرنا من تخصيص الوجوب بالمقدمة الموصلة اما بنحو التقييد كما عليه ظاهر الفصول واما على ما اخترناه من جعل الواجب ولو بلحاظ قصور في امره عبارة عن الذات التامة مع وجود بقية المقدمات اللازمة للايصال قهراً - فلا اشكال في البين في مثل المقام اذ حينئذ تكون مقدمات الحرام حالها كحال مقدمات الواجب فتكون كل مقدمة من مقدماته متصفة بالحرمة الغيرية في ظرف انضمامها ببقية المقدمات الملازم لترتب الحرام عليها. و من ذلك ايضاً نقول بانه لو اتى بمقدمة الحرام ولو لا بقصد التوصل بها الى المحرم بل بقصد التوصل بها الى امر واجب و اتفق بعد ذلك لترتب الحرام عليها كان ما اتى به حراماً فعلياً في الواقع، كما انه لو اتفق عدم ترتب الحرام عليها لا يكون ما اتى به حراماً وان كان من قصده التوصل به الى الحرام. فالمدار حينئذ في اتصاف المقدمة بالحرمة وعدم اتصافها بها على ترتب الحرام عليها وعدمه

ثم ان الثمرة بين المسلكين تظهر في التوضي في المصب الغصبي بالماء المباح مع تمكّنه

من المنع عن وصول ماء الوضوء الى المصب ولو يجعل كفه مانعاً عنه، فانه على المشهور من تخصيص الحرمة بالجزء الأخير يقع وضوئه صحيحاً من جهة أنّ الجزء الأخير من العلة حينئذ انما هو عدم ايجاد الحائل عن وصول الماء الى المصب الغصبي الذي هو امر اجنبى عن وضوئه فيكون هو المحرم و المنهى عنه دون وضوئه، فمن ذلك يقع وضوئه صحيحاً من غير فرق بين علمه بذلك من الاول و بين صورة عدم علمه به، و لكن ذلك بخلافه على ما اخترناه، اذ عليه في ظرف عدم منعه عن وصول الماء الى المصب يقع اصل وضوئه حراماً و منهياً عنه فيقع باطلاً اذا كان من نيته عدم ايجاد المانع عن وصول الماء الى المصب. نعم لو لم يعلم بذلك من الاول كما لو كان بانياً من الاول على احداث المانع عن وصول ماء وضوئه اليه فاتفق بعد ذلك وصول الماء اليه ولو من جهة حصول البداء له عن احداث المانع يقع وضوئه صحيحاً و ان كان حراماً في الواقع، نظراً الى وضوح عدم اقتضاء مجرد وقوع وضوئه على وجه الحرمة في الواقع لفساد وضوئه و بطلانه كما هو واضح فتدبر

المبحث الخامس في الضدّ

قد اختلفوا في ان الأمر بالشئ هل يقتضى النهى عن ضده ام لا؟ وقبل الخوض في المرام ينبغى بيان امرين:

الأول: الظاهر ان المسألة انما هى من المسائل الأصولية من جهة رجوعها الى البحث عن الملازمة بين وجوب الشئ و حرمة ضده فتكون كالبحث عن سائر الملازمات فكان ذكرها حينئذ في مباحث الالفاظ مع كسونها من المسائل العقلية لمحض المناسبة، و يمكن ايضاً ان تكون من المبادئ الاحكامية الراجعة الى البحث عن لوازم وجوب الشئ و انه هل من لوازمه هو حرمة ضده ام لا، فانه بعد الفراغ عن دلالة الصيغة على الوجوب اقتضت المناسبة البحث عن لوازمه بانه هل من لوازم وجوب الشئ هو حرمة ضده ام لا او وجوب مقدمته ام لا كما تقدّم. و اما احتمال كونها من المسائل الفرعية نظير ما قيل في مقدمة الواجب فبعيد جداً، حيث انه لا يكاد يناسب ذلك عنوان البحث المزبور، بخلاف مسألة وجوب المقدمة فانه يتطرق فيها احتمال كونها مسألة فرعية بمقتضى عنوان البحث، مضافا الى ما عرفت في المسألة السابقة من عدم انطباق ميزان المسألة الفرعية عليها و حينئذ فيدور الأمر بين كونها من المبادئ الاحكامية او من المسائل الاصولية العقلية و لكل منها وجه، و ان كان الا وجه هو الثانى

الأمر الثانى: في تحرير مفردات عنوان البحث من الامر و النهى و الشئ و الاقتضاء و الضدّ، فنقول: اما الأمر و التهى فالظاهر انّ المراد بهما يعم النفسى و الغيرى و الاصلى و التبعى، كما ان المراد بالشئ ايضاً هو ما يعمّ الفعل و الترك كما في تروك الصوم لا انه

عبارة عن خصوص الفعل كما ربما يتوهم. واما الثالث فالمراد به هو الاقتضاء في مرحلة اصل الثبوت لا الاقتضاء في مقام الكشف و الدلالة و الاثبات، و لذلك يجرى هذا النزاع في الاوامر المستكشفة من الاجماع و العقل ايضاً. واما الرابع و هو الضد الظاهر ان المراد به هو مطلق المعاند الشامل للنقيض ايضاً فانه تارة يطلق ويراد به معناه الأخص و هو المعاندة بين الشئين على نحو لا يمكن اجتماعهما في محل واحد مع جواز ارتفاعهما كالسواد و البياض، و اخرى يطلق ويراد به مطلق المعاند الشامل للنقيض ايضاً بنحو لا يجوز ارتفاعهما ايضاً، فكان اطلاقه في المقام بمعناه الاعم الشامل للنقيض لا بمعناه الاخص، نعم ذلك بمعناه الأخص ايضاً لا يختص بالوجوديين كما توهم بل يعمه و ما لو كان احد هما امراً عديمياً كالترك الخاص بالنسبة الى الفعل المطلق بل و ما اذا كانا معاً عديمين كما في صوم يومين مع فرض عدم قدرة المكلف خارجاً الا على احد الصومين و اذ عرفت ذلك فاعلم بان الكلام يقع في مقامين: تارة في الضد الخاص، و اخرى

في الضد العام بمعنى الترك

اما المقام الثاني فسيجئ انه لا اشكال فيه في اقتضاء الامر بالشئ للتهى عن ضده بمعنى الترك و النقيض، و اما الكلام فيه بانه اى الاقتضاء بنحو العينية او التضمن او الألتزام، و سيجئ تحقيق الكلام فيه ان شاء الله تعالى و اما المقام الاول ففي اقتضاء الأمر بالشئ للنهى عن ضده الخاص اشكال بين الاعلام، و البحث فيه في الاقتضاء و عدمه يقع من جهتين:

الاولى: من جهة مقدمة ترك احد الضدين لوجود الآخر كما عليه مبنى كثير منهم حيث بنوا على حرمة الضد المأمور به بمناط مقدمة تركه لفعل الضد الواجب. الثانية: من جهة مجرد التلازم بين وجود احد الضدين و ترك الآخر بدعوى اقتضاء هذا التلازم للتلازم بين حكميهما و صيرورة ترك الضد واجباً ايضاً و اقتضاء وجوب الترك بمقتضى النهى عن النقيض لحرمة فعله

و لا يخفى عليك حينئذ ان النزاع من الجهة الأولى يكون صغرياً محضاً، فانه بعد الفراغ عن الكبرى - و هى التلازم بين وجوب الشئ و وجوب مقدمته - كان الكلام في اثبات الصغرى و هى مقدمة ترك احد الضدين لوجود الآخر، بخلافه في النزاع من الجهة الثانية فانه يكون في اصل كبرى لزوم اتحاد المتلازمين في الحكم، و الا فاصل

الصغرى- وهو التلازم بين وجود احد الضدين وترك الآخر- مما لا كلام فيه، فهاتان الجهتان حينئذ متعاكستان في الجهة المبحوث عنها، وبعد ذلك نقول:

اما الجهة الأولى فتقريب الاقتضاء انما هو من جهة قضية المنافرة و المعاندة بين الوجودين وعدم اجتماعهما في التحقق، بدعوى اقتضاء تلك المنافرة و المعاندة لمقدمة عدم الضد لوجود الضد الآخر نظراً الى وضوح كون عدم المانع من المقدمات ومن اجزاء العلة التامة للشئ، فاذا ثبت حينئذ مقدمة عدمه لوجود الضد الواجب فلا جرم يجب بوجوب مقدمى غيرى بمقتضى كبرى التلازم بين وجوب الشئ و وجوب مقدمته ومع وجوبه يقع فعله لا محالة بمقتضى النهى عن النقيض حراماً ومنهياً عنه، هذا

وقد اورد عليه بنوع المقدمة نظراً الى انتفاء السنخية بين الوجود و العدم و استحالة كون العدم من مقدمات وجود الشئ و من اجزاء علته، ولكن فيه ما تقدم سابقاً من ابتناء هذا الاشكال على اتحاد المقدمات طراً في كيفية الدخل في وجود المعلول و رجوع دخل الجميع الى المؤثرية و المتأثرية كما في المقتضى، فانه على هذا المبني لا يحيص من اخراج عدم المانع بقول مطلق عن المقدمات و عن كونه من اجزاء العلة التامة نظراً الى انتفاء السنخية بين الوجود و العدم و امتناع تأثير العدم في الوجود، و الا فبناء على اختلاف المقدمات في كيفية الدخل في المعلول و رجوع بعضها الى كونها معطيات الوجود كما في المقتضى و رجوع بعضها الاخر الى كونها معطيات الحدود للوجود و القابلية كما في الشرط و عدم المانع - على ما شر حناه سابقاً - فلا مجال للمنع عن مقدمة عدم الضد بالبيان المزبور

و حينئذ فالاولى هو المنع عن المقدمة بما في الكفاية: من دعوى عدم اقتضاء مجرد المعاندة و المنافرة بين الضدين و عدم الاجتماع في الوجود لمقدمة عدم احد هما لوجود الاخر و للتوقف الموجب لتخلل الفاء بينهما الكاشف عن اختلافهما بحسب الرتبة بل و ان غاية ما يقتضيه ذلك انما هو التلازم بين وجود احد هما مع عدم الآخر، كما هو الشأن ايضاً في النقيضين، حيث لا يكاد اقتضاء المنافرة بينهما لمقدمة ارتفاع احد هما لثبوت الاخر، كيف و انه لو اقتضى مجرد هذه المنافرة و المعاندة التوقف الموجب لمقدمة عدم احد الضدين لوجود الضد الاخر لاقتضى مقدمة عدم الضد الاخر ايضاً لوجود هذا الضد، من جهة ان المعاندة و المنافرة كانت من الطرفين، فكما ان هذا الضد لا يكاد يتحقق الا في

ظرف عدم ضده كذلك ذلك ايضاً لا يتحقق الا في ظرف عدم ذلك ، و هو واضح الاستحالة، من جهة استلزامه لكون الشئ في رتبتين، و بيان ذلك انا لو فرضنا في مثل الصلوة و الازالة مثلاً توقف الازالة على عدم الصلاة توقف الشئ على عدم مانعه، فلزم التوقف و المقدمة هو تقدم عدم المزبور على وجود الازالة، و لازم ذلك بمقتضى حفظ الرتبة بين النقيضين تقدم وجود الصلاة ايضاً على الازالة، نظراً الى كونها في رتبة عدمها الذى هو مقدم رتبة على وجود الازالة، فاذا فرضنا حينئذ بمقتضى المعاندة المزبورة توقف الصلاة ايضاً على عدم الازالة توقف الشئ على عدم مانعه يلزمه لا محالة بمقتضى حفظ الرتبة بين النقيضين تقدم الازالة ايضاً وجوداً وعدمياً على وجود الصلاة، و لازم حينئذ صيرورة كل من الصلاة و الازالة في رتبة متأخرة عن الاخر الملازمة لكون كل منها في رتبتين، و هو كما ترى مقطوع استحالته، و حينئذ فكان ذلك برهاناً قطعياً على استحالة ما ادعى من المقدمة بين الضدين كما هو واضح، هذا.

و قد اورد على المقدمة ايضاً من جهة محذور الدور، بتقريب انه كما يتوقف وجود احد الضدين على عدم الضد الاخر توقف الشئ على عدم مانعه كذلك يتوقف عدم المزبور ايضاً على وجود هذا الضد توقف عدم الشئ على وجود مانعه، لبداهة ثبوت المعاندة من الطرفين و المطاردة من الجانبين، و هو دور واضح، من جهة توقف كل منها حينئذ على الاخر.

و اجيب عن الدور المزبور بان فعلية التوقف انما كانت من طرف الوجود خاصة لا من طرف عدم، بدعى ان عدم الشئ انما يستند الى وجود المانع في ظرف ثبوت المقتضى له مع شراشر شرائطه، و الآ فى ظرف عدم وجود المقتضى لا يكاد استناده الآ الى عدم ثبوت المقتضى له لا الى وجود المانع، و من ذلك ترى عدم صحة استناد عدم الأحراق الى وجود الرطوبة مع عدم وجود النار او عدم تحقق شرطه الذى هو المماساة و المحاذاة الخاصة، بخلافه في ظرف وجود أصل النار و تحقق المحاذاة الخاصة و مماسة الجسم مع النار اذصح حينئذ استناد عدم الأحراق الى وجود المانع و الرطوبة، و على ذلك فحيث أنه تحقق الصارف في المقام عن الوجود فلا جرم في مثله يكون عدم الضد مستنداً الى عدم الارادة و الصارف الذى هو أسبق رتبة من المانع لا الى وجود الضد حتى يلزم الدور، كما هو واضح، هذا.

وقد أورد عليه الاستاذ في الدورة السابقة بأنه بعد ان كان المعلول استناده في طرف الوجود الى مجموع اجزاء العلة من المقتضى و الشرط و عدم المانع في عرض واحد بتخلل فاء واحد بينهما في قولك : «وجدت العلة بأجزائه فوجد المعلول» لا بتخلل فائين بقولك : «وجد فوجد فوجد المعلول» والا يلزمه خروج مثل عدم المانع عن كونه من أجزاء العلة التامة في التأثير في تحقق المعلول، فلا جرم بمقتضى حفظ الرتبة بين النقيضين لا بد و ان يكون عدمه ايضاً عند انتفاء العلة بأجزائها مستنداً الى انتفاء الجميع في عرض واحد بنحو تخلل فاء واحد على نحو استناد وجوده الى مجموع اجزاء العلة لا الى خصوص بعض اجزائها و هو عدم المقتضى، فيبطل حينئذ ما ادعى من الترتب و الطولية بين اجزاء العلة التامة من المقتضى و الشرط و المانع في مقام التأثير الفعلي في وجود المعلول، و ان ما يرى من عدم صحة استناد عدم الاحراق في المثال المزبور عند عدم وجود النار و تحقق المحاذاة الخاصة الى الرطوبة و وجود المانع فانما هو فيما اذا اريد استناده الى خصوص المانع، و الا فصحة استناده حينئذ الى عدم المجموع مما لا ريب فيه، كما هو واضح. و اما صحة استناده الى خصوص عدم المقتضى مع انتفاء الشرط و وجود المانع ايضاً فلعله من جهة اقوائية المقتضى حينئذ من بين اجزاء العلة عند العرف في استناد عدم اليه، و الا فبحسب الدقة لا يكون عدم الاستناد الى عدم وجود علته التامة التي من اجزائها الشرط و المانع، و من ذلك ربما يكون الامر بالعكس في استناد عدم عرفاً الى شئ كما في الحشبة التي تحت البحر، حيث صبح استناد عدم احراقه الى وجود الماء عند كونه تحت البحر عرفاً، و لا يصح استناده الى عدم وجود النار، بل ولئن علل عدم احراقه الى عدم وجود النار و الحال هذه ترى بانه يضحك عليه العرف.

و حينئذ فاذا لا يكون اجزاء العلة التامة في عالم التأثير في المعلول الا في عرض واحد و مرتبة واحدة بنحو لا يتخلل بينه و بين المجموع الالفاء واحد نقول في المقام ايضاً بان العلة التامة لوجود الصلاة اذا كانت هي الارادة و ترك ضدها الذي هو الازالة حسب ما هو المفروض من مقدمية الترك للوجود و لم يكن بينها في مقام التأثير في الأثر ترتب و طولية، بل كان استناده الى مجموع الأمرين في عرض واحد بتخلل فاء واحد كقولك : «وجدت الارادة و ترك الازالة فوجدت الصلوة» فلا جرم في طرف عدم ايضاً بمقتضى حفظ الرتبة بين النقيضين لا يكونان الا في مرتبة واحدة، فاذا قلب حينئذ كل من الارادة و

الترك الى النقيض بقلب الارادة الى عدمها و الترك الى الفعل فقهرأ يكون العدم مستنداً الى مجموع الأمرين من وجود الصارف و فعل الضد الذى هو المانع، لا انه مستند الى خصوص الصارف و عدم الارادة، و عليه يتوجه محذور الدور المزبور نظراً الى فعلية التوقف حينئذ من الطرفين، كما هو واضح، هذا.

و لكن الاستاذ (دام ظله) اجاب عن ذلك اخيراً، و بنى على الترتب و الطولية بين اجزاء العلة التامة من المقتضى و الشرط و المانع، و التزم بتقديم المقتضى على الشرط و المانع رتبة بمقتضى ما بنى عليه من اختلاف اجزاء العلة فى كيفية الدخلى فى وجود العلولى برجع بعضها كالمقتضى الى كونها مؤثرات و معطيات الوجود، و رجوع بعضها الى كونها معطيات الحدود للوجود كالشرط و عدم المانع، فانه عليه يكون المقتضى باعتبار كونه مؤثراً و معطياً لأصل الوجود مقدماً رتبة على ما يكون دخله فى حدوده ولو بنحو دخل منشأ الاعتبار فى الامر الاعتبارى، كتقدم ذات الوجود على حده العارض عليه رتبة، و حينئذ فمعد انتفاء المقتضى و وجود المانع لا جرم يكون العدم مستنداً الى عدم ثبوت المقتضى، و لا مجال لاستناده الى وجود المانع او عدم شرطه الا فى ظرف ثبوت اصل المقتضى للوجود، و حينئذ فى المقام ايضاً حيثما كان عدم الارادة و الصارف اسبق رتبة من الشرط و المانع بمقتضى حفظ الرتبة بين النقيضين فقهرأ يكون العدم عند عدم الارادة مستنداً الى الصارف لا الى وجود المانع و هو الضد حتى يتوجه محذور الدور المزبور، و هو واضح.

و حينئذ فالعمدة فى الاشكال على المقدمة هو ما ذكرنا من لزوم كون الشئ فى رتبتين نظراً الى مقدمية ترك كل واحد من الضدين بعد كون المطاردة من الطرفين لوجود الضد الآخر، بل ذلك ايضاً لازم للاشكال الثانى ايضاً نظراً الى بقاء غائلة الدور و هو لزوم كون الشئ فى رتبتين بعد على حاله و ان اندفع فعلية التوقف بالبيان المزبور، كما هو واضح.

و حينئذ فبعد ان ظهر بطلان مقدمية ترك الضد لوجود الضد الاخر فلا جرم لا يبقى فى البين الا مجرد التلازم بين وجود أحد الضدين و ترك الاخر، و فى مثله نقول بان من الواضح ايضاً عدم اقتضاء مجرد التلازم بين الشئين التلازم بين حكميهما ايضاً بحيث لا بد و ان يكون محكوماً بحكم ملازمه كى بعد اثبات وجوب الترك بالمناط المزبور يحكم بجرمة نقيضه و هو الفعل بمقتضى النهى عن النقيض، و ذلك لان غاية ما يقتضيه الملازمة

المزبورة انما هو عدم كون احد هما محكوماً بما يضاد حكم الاخر لا وجوب كونه محكوماً بحكمه، كيف و ان دعوى سراية الحكم من احد المتلازمين الى الاخر مما يحكم بخلافها بداهة الوجدان والارتكاز عند طلب شئ و الأمر به، من حيث وضوح وقوف الطلب و الامر و الحب والبغض على نفس متعلقه و عدم سرايتها منه الى ما يلزمه من الأمور الاخر بوجه اصلاً.

و عليه فلا مجال لاثبات حرمة فعل الضد حتى يترتب عليه فساد اذا كان عبادة، لا بنطاق التلازم و لا بنطاق المقدمة، خصوصاً على ما تقدم متافى المبحث المتقدم من تخصيص الوجوب بالمقدمة الموصلة، فانه على المقدمة ايضاً حينئذ لا يكاد اتصاف فعل الضد المقرون بوجود الصارف بالحرمة الفعلية من جهة خروجه حينئذ عن دائرة ما هو نقيض الواجب، من غير فرق في ذلك بين ان يكون الضدان مالمها ثالث بحيث يمكن تركها معاً ام لا كما هو واضح.

و حينئذ فبعد ان ظهر عدم اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن ضده الخاص لا بنطاق الملازمة وجداناً و لا بنطاق المقدمة برهاناً نقول:

فاعلم ان الضدين اما ان يكونا متساويين بحسب الملاك و المصلحة و اما لا، بل يكون لاحدهما مزية على الاخر بحسب الملاك و على التقديرين لا يخلوان من كونها مضيقين او موسعين او مختلفين فهذه صور عديدة و ينبغي التعرض لكل واحدة من الصور بما يختصها من الحكم فنقول:

اما اذا كانا متساويين في الملاك و المصلحة و كانا ايضاً مضيقين، فان لم يكن لهما ثالث كما في الحركة و السكون و النوم و اليقظة فلا اشكال في ان الحكم فيها هو التخيير عملاً بمعنى اللاحرجية نظير التخيير بين الفعل و الترك في النقيضين، لا التخيير الشرعي بمعنى الالتزام باحد الفعلين فانه بعد عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما و لا من تركها معاً فقهرراً في مثله بعد تساوى الملاكين يحكم العقل فيها بالتخيير و عدم الحرج في الفعل و الترك، و معه لا يكاد مجال لالزام شرعى في البين و لو تخيىرى بوجه اصلاً لانه في ظرف ترك احد الضدين يكون الضد الاخر قهري الحصول و معه لا يبقى مجال اعمال الجهة المولوية بالأمر بها تحييراً، كما هو واضح. و لئن شئت قلت بان الأمر التخييري بشيئين بعد أن كان مرجعه الى المنع عن ترك المجموع فلا جرم يختص بما اذا تمكن

المكلف من ترك كلا الأمرين كما في ضدّين لهما ثالث، و الا في مثل المقام المفروض عدم تمكن المكلف من ترك كلا الأمرين لا نكاد مجال للامر بالتخيير و اعمال الجهة المولوية لا بالنسبة الى ترك المجموع ولا بالنسبة الى احد الفعلين نظراً الى امتناع الاول في نفسه وقهرية حصول احد الفعلين، كما هو واضح. هذا اذا كان الضدّان ان مما ليس لهما ثالث.

و اما اذا كان الضدّان مما لهما ثالث بحيث يتمكن المكلف من ترك كلا الامرين معاً كما في الامر بانقاذ الغريقين و كما في مثل الصلاة و الازالة ففي مثله لا اشكال في انه ليس له ترك كلا الأمرين معاً و انه يجب عليه الأتيان باحد الأمرين مختيراً بينهما لا بمجرد التخيير بينهما عملاً كما في الصورة الاولى بلا الزام شرعى او عقلى في البين، و ذلك من جهة ان الممنوع حينئذ اما هو وجوب كل واحد منها عليه بالزام تعيينى على الاطلاق بنحو يقتضى المنع عن جميع انحاء تروكه حتى الترك في حال وجود الاخر، و اما وجوب كل واحد منها عليه تخييراً فلا مانع يمنع عنه بعد فرض تمكن المكلف من اتيان احد الأمرين و تمكنه ايضاً من ترك الجميع، فانه حينئذ يكون كمال المجال لاعمال الجهة المولوية بالامر بها تخييراً، و هذا بخلافه في الصورة الأولى فانه فيها من جهة عدم تمكن المكلف من ترك كلا الأمرين وقهرية حصول احد الأمرين عند ترك الاخر لا جرم لا يبقى في مثله مجال الأمر المولوى باحد الامرين ولو بنحو التخيير بوجه اصلا فهذا مما لا اشكال فيه و لا كلام، و اما الكلام فيما ينتهى اليه مرجع هذا التخيير و انه هل هو راجع الى تقييد الطلب في كل من الأمرين بعدم الاخر وعصياناه؟ او راجع الى غير ذلك؟ بل مثل هذا الكلام لا يختص بالمقام فيجربى في كلية التخييرات الشرعية.

فنقول: ان المتصور في ذلك هو امور:

احدها: رجوعه الى تقييد الطلب في كل من الواجبين بعدم الاخر اما بعد مه المحفوظ قبل الأمر و اما بعده المتأخر عن الامر المنتزع عنه عنوان العصيان الذى هو نقيض الإطاعة.

و ثانياً: رجوعه الى تقييد الواجب في كل منها بعدم الاخر مع اطلاق الطلب فيها، و ذلك ايضاً اما باخذ القيد في كل منها مطلق عدم الاخر بنحو يقتضى وجوب تحصيله و اما باخذه عبارة عن العدم الناشى من قبل سائر الدواعى غير دعوة الأمر و الطلب بحيث

لا يقتضى الطلب وجوب تحصيله.

و ثالثها: رجوعه الى وجوب كل واحد منها على التعيين ولكنه لا بايجاب تام بنحو يقتضى المنع عن جميع انحاء تروكه حتى الترك الملازم مع وجود ضده بل بايجاب ناقص مقتضاه عدم المنع الا عن بعض انحاء تروكه وهو الترك في حال ترك الاخر الراجع الى ايجاب حفظ الوجود في كل منها من قبل سائر الجهات في ظرف انحفاظ وجوده من قبل بديله وعدم ضده من باب الاتفاق، اذ الشئ بعد ان كان له انحاء من العدم بالاضافة الى فوت كل مقدمة من مقدماته ووجود كل ضد من اضداده تبعاً لحدود وجوده الحاصلة بالقياس الى وجود مقدماته وعدم اضداده، فلا جرم بعد خروج احد تلك الأعدام من حيز التكليف - اما لعدم القدرة او لغير ذلك كما في المقام من فرض عدم تمكن المكلف من الجمع بين الوجودين - لا يكون قضية التكليف بالايجاد حينئذ الا وجوب سة بقية الأعدام في ظرف انسداد عدمه من باب الاتفاق من قبل بديله وضده، و مرجعه الى كونه امراً بتمسك الوجود لا بالوجود على الاطلاق بنحو يقتضى وجوب سة جميع الأعدام حتى العدم الملازم مع وجود ضده، و مرجع ذلك بالآخرة الى تخصيص الواجب في كل منها بما يكون ملازماً مع عدم الآخر من دون ان يكون ذلك من جهة تقييد الواجب ولا في الوجوب، بل من جهة قصور الوجوب في نفسه حينئذ عن الشمول لغير ذلك، هذا كله بحسب مقام التصور.

و اما بحسب مقام التصديق فلا ينبغي الاشكال في ان المتعين منها هو الوجه الاخير، وذلك لما في غيره من عدم خلوه عن المحذور وذلك:

اما الوجه الاول من فرض تقييد الطلب في كل منها بعصيان الاخر او بعدمه من باب الاتفاق المحفوظ قبل الأمر فواضح، اذ الشق الثاني منه غير دافع لمحذور المطاردة بين الأمرين، من جهة بقاء المطاردة بينهما بعد على حاله، بملاحظة تحقق ما هو الشرط فيها قبل الاتيان بواحد منها، و اما الشق الاول فهو وان اندفع به محذور المطاردة، نظراً الى وقوع تأثير كل منها في رتبة سقوط الآخر الا انه يتوجه عليه حينئذ محذور طولية الامرين وتأخر كل منها عن الآخر برتبتين حسب اناطة كل منها بعصيان الاخر.

و اما الوجه الثاني من فرض تقييد الواجب في كل منها بعدم الاخر فهو ايضاً بشقيه كذلك، لان مقتضى الاناطة حينئذ هو تأخر كل من الواجبين رتبة عن عدم الاخر، و

لازمه بمقتضى حفظ الرتبة بين النقيضين هو تأخر كل من الوجودين عن الآخر و هو ملازم لكون كل منهما فى رتبتين، و هو كما ترى من المستحيل، خصوصاً مع مايرد على الشق الاول منه من لزوم وقوع المطاردة بين الامرين، بلحاظ اقتضاء اطلاق الأمر فى كل منها لزوم ترك الضد الآخر من باب المقدمة و اقتضاء الأمر به عدم تركه و لزوم إيجاده، اذ حينئذ يصير كل واحد منها وجوداً و عدماً مورداً للتكليف الالزامى و هو محال.

و عليه فبعد بطلان الوجوه المزبورة يتعين الوجه الاخير الذى عرفت رجوعه الى وجوب كل واحد منها على التعيين، لكنه لا بايجاب تام كى يقتضى النهى عن جميع انحاء تروكه حتى الترك الملازم مع وجود الآخر بل بايجاب ناقص بنحو لا يقتضى الا المنع عن بعض انحاء تروكه و هو الترك فى حال الترك الراجع فى الحقيقة الى ايجاب متمم الوجود لا ايجاب الوجود على الاطلاق، و فى مثله يرتفع المطاردة بين الأمرين، حيث لا تنافى بين هذين الامرين بالضدين بعد كونهما من قبيل متمم الوجود و عدم اقتضاءهما لوجوب الحفظ على الأطلاق كما فى الأمرين التامتين كما هو واضح. و عليه ايضاً لا داعى الى رفع اليد عن الامرين على الاطلاق و المصير الى الزام عقلى تخييرى فيها بل يؤخذ حينئذ بوجوب كل منهما على التعيين غايته انه من جهة محذور المطاردة و الوقوع فى ما لا يطاق يرفع اليد عن اطلاق الأمرين و اقتضاءهما للحفظ على الاطلاق و يصار الى وجوب كل منها بايجاب ناقص راجع الى ايجاب حفظ المرام من سائر الجهات فى ظرف المحافظة من قبل ضده من باب الاتفاق، من دون ان يكون ذلك من جهة تقييد فى الطلب او المتعلق بوجه اصلاً كما لا يخفى.

و من ذلك البيان ظهر الحال فى كلفة التخييرات الشرعية ايضاً اذ نقول برجوع الأمر التخييرى فى جميع الموارد الى ايجاب كل واحد من الفردين او الافراد لكن بايجاب ناقص بنحو لا يقتضى الا المنع عن بعض انحاء تروكه و هو الترك فى حال ترك الآخر مع كون الترك فى حال وجود الآخر تحت الترخيص كما صنعه صاحب الحاشية (قدس سره) فى تعريف الواجب التخييرى حيث عرقه بانه طلب الشئ مع المنع عن بعض انحاء تروكه فى قبال الواجب التعيينى الذى مرجعه الى ايجابه و طلبه مع المنع عن جميع انحاء تروكه الراجع فى الحقيقة الى كون الواجب فى كل واحد من الفردين التخييرين هى الحصة الملازمة مع عدم الآخر لا مطلق وجودهما على الاطلاق، لا الى وجوب الجامع بين الفردين

كما افاده بعضهم، ولا الى وجوب احد الفردين بلا عنوان او احد هما المعين عند الله وهو الذى يختاره المكلف لعلمه سبحانه ازلاً بما يختاره فى مقام اليجاد، وذلك لان الاول - مع انه غير متصور فى كثير من الموارد كما فى فرض الدوران بين فعل شئ وترك الآخر وفى الضدين كالصلاة والازالة مثلاً - مخالف لظواهر الادلة الآمرة بكل واحد من الفردين من جهة وضوح ظهورها فى وجوب كل واحد من الفردين بخصوصيتها لا بما ان الوجودين كل منهما مصداق لما هو الواجب وهو الجامع كما هو واضح. واما الثانى فلما فيه ايضاً بان عنوان احد الفردين بلا عنوان امر عرضى انتزاعى لا يكون له ما بازاء فى الخارج ولا كان قابلاً لقيام المصلحة به فلا يمكن ان يكون مورداً للالزام. واما مصداق احد الفردين والخصوصيتين على نحو النكرة فهو وان كان قابلاً لان يقوم به المصلحة ويصير مورداً للالزام ولكنه ايضاً مناف لما يقتضيه ظواهر الادلة الآمرة بكل واحد من الوجودين. واما الثالث فهو ايضاً كذلك اذ يكون منافياً لما اقتضته الادلة الآمرة بكل واحد من الوجودين من جهة ظهورها فى وجوب كل واحد من الوجودين بخصوصيته، نعم لا يرد عليه حينئذ محذور لزوم عدم اتصاف الوجودين بالوجوب فى ظرف عصيان المكلف وعدم اختياره لواحد منهما، وذلك من جهة وضوح ان اختيار المكلف حينئذ طريق الى ما هو الواجب عند الله لا انه يكون له موضوعية وهو واضح.

و حينئذ فبعد بطلان الوجوه المزبورة يتعين قهراً ما ذكرنا، اذ عليه تبقى الادلة على ظاهرها فى وجوب كل واحد من الفردين بخصوصيته غايته انه رفع لليد عما يقتضيه ظهور الوجوب فى كل منها فى الوجوب التام ويجاب حفظ الوجود على الاطلاق بارجاع الوجوب فيها الى ايجابين ناقصين على نحو لا يقتضى كل منهما بمقتضى النهى عن النقيض الا المنع عن تركه فى حال ترك الآخر وذلك ايضاً لا من جهة تقييد فى الطلب او المتعلق بل من جهة قصور فى نفس الوجوبين حينئذ فى اقتضاء حفظ الوجودين على الاطلاق حتى فى حال وجود الاخر وهذا القصور ايضاً ناش من جهة ما بين ملاكهما من التضاد الموجب لخروج احد الوجودين عن كونه ذا مصلحة عند تحقق الآخر، ونتيجة ذلك كما عرفت هو حرمة ترك كلا الوجودين ووجوب الايتان باحدهما كما هو واضح.

وكيف كان فن التأمّل فيما ذكرنا فى الضدين المتساويين ظهر ايضاً حال ما اذا كان احدهما اهمّ والاخر مُهمّاً فانه فيها ايضاً امكن بالتقريب المزبور الجمع بين

الأمرين في رتبة واحدة، امر تأم بالأهم وأمر ناقص بالمهم على نحو كان مقتضاه لزوم حفظ المهم من سائر الجهات في ظرف انخفاضه من باب الاتفاق من قبل ضده الأهم، اذ نقول بان عمدة المحذور في عدم جواز الامر بالضدين كما عرفت انما هو محذور لزوم إيقاع المكلف فيما لا يطاق بلحاظ اقتضاء كل واحد من الأمرين ولو بتوسيط حكم العقل بلابدية الاطاعة والامثال لصرف القدرة نحو متعلقه، اذ حينئذ بعد ان لا يكون للمكلف الا قدرة واحدة ولا يتمكن من الجمع بين الاطاعتين ربما يقع المكلف من ناحية اقتضاء الأمرين في محذور ما لا يطاق وحيث ان ذلك ينتهي بالاخرة الى الشارع والمولى ربما يصدق ان المولى هو الذى اوقع المكلف في ما لا يطاق، ولكن نقول بانه من المعلوم ان هذا المحذور انما يكون اذا كان الأمر ان كل واحد منهما تاماً بنحو يقتضى حفظ متعلقه على الإطلاق حتى من ناحية ضده، والا فاذ لم يكونا كذلك بل كانا ناقصين كما تصوّرناه في المتساويين او كان احدهما تاماً والاخر ناقصاً غير تام بنحو لا يقتضى الاحتفاظ متعلقه من قبل مقدّماته وسائر اضداده غير هذا الضد فلا محذور اصلاً، حيث لا يكون مطاردة بين الأمرين في مرحلة اقتضاءها حتى يكون منشأ لتحجير العقل ويصدق ان المولى من جهة امره اوقع المكلف في ما لا يطاق، وذلك لان الامر بالأهم حسب كونه تاماً وان اقتضى حفظ متعلقه على الإطلاق حتى من ناحية ضده فيقتضى حينئذ افناء المهم ايضاً، ولكن اقتضائه لافناء المهم انما هو بالقياس الى حده الذى يضاف عدمه اليه لا مطلقاً حتى بالقياس الى بقية حدوده الاخر التي لا تضاد وجود الاهم وحينئذ فاذا لا يكون الامر بالمهم حسب نقصه مقتضياً لحفظ متعلقه على الإطلاق حتى من الجهة المضافة الى الاهم بل كان اقتضائه للحفظ مخصصاً بسائر الجهات والحدود الاخر غير المنافية مع الأهم في ظرف انخفاضه من باب الاتفاق من قبل الاهم. وبعبارة اخرى كان قضية الأمر بالمهم من قبيل متمم الوجود الراجع الى ايجاب حفظ المهم من قبل مقدّماته وسائر اضداده في ظرف انخفاضه من قبل الضد الاهم من باب الاتفاق فلا جرم يرتفع المطاردة بينهما، حيث ان الذى يقتضيه الأمر بالأهم من افناء المهم بالقياس الى الحد المضاف عدمه اليه لا يقتضى الامر بالمهم خلافه، وما اقتضاه الامر بالمهم من ايجاب حفظ متعلقه من سائر الجهات الاخر لا يقتضى الامر بالأهم افنائه من تلك الجهات فامكن حينئذ الجمع بين الأمرين في مرتبة واحدة من دون احتياج الى الترتب المعروف، كما هو واضح.

ولئن شئت فاستوضح ذلك بما اذا لم يكن في البين الا امر واحد بشئ لكن في ظرف تحقق بعض مقدماته او انعدام بعض اضداده من باب الاتفاق، كما لو امر بايجاد شئ كذا في ظرف تحقق المقدمة الكذائية، فانه لا شبهة حينئذ في ان ما اقتضاه مثل هذا الأمر انما هو لزوم حفظ الشئ من قبل سائر المقدمات و الاضداد غير تلك المقدمة الكذائية، لا لزوم حفظه على الاطلاق، ومن ذلك لا يكاد يكون مثل هذا الأمر الا امرأ بتمت الوجود و لازمه قهراً هو خروج الواجب ببعض حدود وجوده عن حيز الالتزام و صيرورته بالقياس الى الحد المضاف الى المقدمة الكذائية تحت الترخيص الفعلي بحيث يجوز له تفويت المأمور به من قبل تلك المقدمة كما لو انيط وجوبه بتحقيق تلك المقدمة، وعليه نقول: بانه كما لا منافاة بين هذا الالتزام و بين الترخيص في الترك بالقياس الى الحد المضاف الى المقدمة الكذائية مثلاً و امكن ان يكون الشئ ببعض حدود وجوده تحت الالتزام و ببعض حدود وجوده تحت الترخيص كذلك لا منافاة بين هذا الالتزام و بين الالتزام على الترك بالقياس الى الحد المضاف الى ضده بتبديل الجواز هنا بالالتزام فامكن حينئذ ان يكون المهم بالقياس الى حده الملازم مع عدم الهم تحت الالتزام بالترك، و بالقياس الى سائر حدود وجوده الحاصلة بقياسه الى سائر المقدمات و عدم بقية الأضداد تحت الالتزام بالفعل في ظرف انخفاض وجوده من قبل عدم الهم من باب الاتفاق، اذ في مثل ذلك لا يكاد مجال المطاردة بين الأمرين في مرحلة اقتضاها في صرف القدرة نحو متعلقه، بل و لا المطاردة ايضاً بين الاطاعتين، بلحاظ انه في ظرف اطاعة الهم لا موضوع لاطاعة الامر بالمهم اذ كان اطاعته خارجاً رافعة لعنوان الاطاعة عن المهم لوجودها فارغاً عن الاتصاف، وفي ظرف اطاعة المهم كان اطاعة الامر بالأهم منطرداً لما منع سابق كالشهوة مثلاً لا ان اطاعة المهم كانت طاردة لاطاعة الأمر بالأهم، و معه لا وجه لدعوى سقوط الأمر عن المهم بقول مطلق في ظرف ثبوته للاهم بمحض اقتضاء الأمر بالأهم افناء المهم، بصرف القدرة نحو متعلقه، كى نحتاج في اثبات الامر بالمهم الى الترتب المعروف و الطولية بين الامرين، بل لنا حينئذ بمقتضى البيان المزبور اثبات الامر بالمهم في عرض ثبوت الأمر بالأهم و في رتبته.

نعم لو كان قضية الأمر بالأهم حينئذ هو لزوم افناء المهم بقول مطلق حتى من قبل حدوده المضافة الى سائر المقدمات و عدم سائر الاضداد كان اللازم هو المصير الى سقوط

الأمر عن المهم على الإطلاق و عدم الأمر به ولو ناقصاً، ولكنه ليس كذلك قطعاً لما عرفت بان القدر الذى يقتضيه الامر بالأهم من طرد المهم وافئائه انما هو طرده بالقياس الى الحد الذى يضاف عدمه اليه لا مطلقاً حتى بالنظر الى بقية الحدود المضافة الى مقدماته و عدم سائر أضداده، لانه بالقياس الى بقية حدوده الاخر لا يكون مزاحماً مع الأهم حتى يقتضى طرده و افئائه، و حينئذ فاذا فرضنا خروج المهم بمجده المضاف الى عدم الاهم عن حيز التكليف بالحفظ و لا يقتضي أمره الناقص الاحفظه و سد باب عدمه بالقياس الى بقية حدوده الأخر غير المزاحمة للاهم فلا جرم لا يبقى مجال المطاردة بين مقتضى الأمرين كى بالجمع بينهما يصدق بأن المولى اوقع المكلف بأمره فى ما لا يطاق، فصح حينئذ الالتزام بثبوت الامر بالمهم فى رتبة الامر بالأهم.

لا يقال بانه كذلك اذا كان قضية الأمر بالمهم هو مجرد سد باب عدمه المضاف الى مقدماته و سائر أضداده و لو لم ينضم الى تلك السدود السد من قبل الضد الاهم، و ليس كذلك قطعاً من جهة وضوح عدم انتاج هذا المقدار لوجود المهم فان المهم لابد فى تحققه و وجوده و ان ينسد جميع ابواب عدمه حتى عدمه الملازم مع وجود ضده و الافيدونه لا يكاد انتهاء مجرد السد من بقية الجهات الى وجوده بوجه اصلا، و عليه فلا بد و ان يكون مقتضى الأمر بالمهم على نحو يوجب و صل بقية السدود بالسد المضاف الى الاهم كى بذلك يتحقق الوجود، و حيث أن ذلك يلزم قهراً الحفظ من قبل الحد المضاف إلى الاهم، فقهرأ يعود محذور المطاردة بين الامرين اذ يكون قضية الأمر بالمهم حسب اقتضائه لتحقق صفة الوصل المزبور هو حفظه من ناحية حده الملازم للأهم، وقضية الأمر بالأهم حينئذ هو عدم حفظه بالقياس الى ذلك الحد بل وجوب افئائه فيقع بينهما المطاردة.

فانه يقال نعم ان المطلوب بالمهم و انكان هو الحفظ من بقية الحدود الملازم مع الحفظ من جهة الاهم، ولكنه بعد خروج الحفظ من تلك الجهة عن حيز أمر المهم لرجوع امره الى الامر بتمتع الوجود الراجع الى ايجاب الحفظ من بقية الجهات فى ظرف انخفاظه من الجهة المزبورة من باب الاتفاق فقهرأ يرتفع بينهما المطاردة و المزاحمة اذ حينئذ يصير المطلوب بالمهم هو الذات الواجدة للملازمة مع عدم الاهم من باب الاتفاق، و فى مثله ايضاً ربما يكون وصف الوصل بالملازم به من قبل المهم قهري الحصول فى ظرف فعلية الامر، من جهة كونه حينئذ من اللوازم القهرية للحفظ من قبل بقية الحدود كما هو واضح

وعليه فلا بأس بالجمع بين الأمرين في الضدين على نحو ما عرفت أمر ناقص بالمهم وأمر تام بالأهم، حيث نقول بأنَّ القدر الذي يقتضيه الأهم من عدم الأمر بالمهم بمقتضى المطاردة انما هو عدم الأمر به مطلقاً على نحو يقتضى حفظ المهم على الإطلاق ومن جميع الحدود لا عدم الأمر به بقول مطلق ولوناقصاً كما هو واضح.

ومن ذلك البيان ظهر ايضاً عدم الحاجة الى التشبث بالترتب والطولية في اثبات الامر التام بالمهم باناطة امره بعصيان الأهم، وذلك لأنه وان كان هذا التقريب ايضاً بنفسه تقريباً تاماً نفيساً ويرتفع به محذور المطاردة بين الأمرين بلحاظ صيرورة الأمر بالمهم حسب اناطته بعصيان الأهم في رتبة متأخرة عن سقوط امر الاله الا أنه غير محتاج اليه بعد امكان الجمع بين الأمرين في مرتبة واحدة واندفاع محذور المطاردة بينها بجعل الامر بالمهم أمراً ناقصاً غير تام، بل ولئن تدبرت ترى كون مثل هذا التقريب في طول التقريب الذي ذكرناه وعدم وصول النوبة الى الأمر التام بمقتضى الترتب الآ في فرض عدم امكان تأثير مصلحة المهم في الأمر الناقص في رتبة الامر بالأهم، وذلك من جهة أنه بعد تأثير المصلحة في الامر الناقص و صيرورة امره في رتبة الامر بالأهم قهراً يلزمه كون سقوطه ايضاً في رتبة سقوط الاله، وحينئذ فاذا سقط الأهم بالعصيان يلزمه سقوطه عن المهم ايضاً ومع سقوطه لا يبقى مجال للأمر التام بالمهم من جهة عدم المقتضى له في هذه الرتبة، فن ذلك لا بد اما من تأثير المصلحة في رتبة سابقة في الامر الناقص فقط او بقاءه بلا تأثير في الرتبة السابقة وتأثيره في الامر التام في رتبة متأخرة عن العصيان، وفي مثله من المعلوم أنه عند الدوران يكون المتعين هو الأول، فان عدم تأثير المصلحة في الامر الناقص في رتبة الأهم وبقائها الى المرتبة المتأخرة ممّا لا وجه يقتضيه بعد قابلية المحل و عدم المانع عن التأثير، بخلافه في تأثيره في الامر التام فان عدم تأثيره فيه اما في مرتبة الأهم فن جهة المحذور العقلي واما في مرتبة عصيانه فن جهة عدم المقتضى له مع فرض تأثيره سابقاً في الامر الناقص الساقط في مرتبة سقوط الأهم، ففي الحقيقة يكون مرجع الدوران بينها من قبيل الدوران بين التخصيص والتخصّص، اذ كان عدم تأثير المصلحة في الأمر الناقص من باب التخصيص وفي الامر التام في الرتبة المتأخرة بعد تأثيره اولا في الامر الناقص من باب التخصّص، وفي مثله من المعلوم ان المتعين هو الثاني من جهة أولوية التخصّص من التخصيص.

الكلام في الترتب

نعم لو اغمض عن ذلك كان هذا التقريب في نفسه تقريباً نفيساً تاماً في اثبات الامر التام بالمهم و في رفع محذور المطاردة بين الامرين، وتوضيح ذلك يحتاج الى ذكر امور:

الاول ان النسبة الواقعة في القضايا على مامر متا غير مرة على ضربين، فانه تارة تلاحظ النسبة من حيث خروجها من كتم العدم الى الوجود و اخرى تلاحظ من حيث ثبوتها و وقوعها فارغاً عن اصل ايقاعها، فهي بالاعتبار الاول تعبر عنها بالنسبة الايقاعية و بالاعتبار الثاني بالنسبة الوقوعية، كما ان القضية باعتبار اشتمالها على النسبة الاولى تكون من القضايا التامة الملحوظ فيها ايقاع النسبة بين الموضوع و المحمول او بين المبدء و الفاعل، كقولك زيد قائم و زيد ضرب، و باعتبار اشتمالها على النسبة بالمعنى الثاني تكون من القضايا التقييدية و المركبات الناقصة، و حيث ان النسبة بالمعنى الاول تكون مقدمة على النسبة بالمعنى الثاني بملاحظة تفرع الثبوت و الوقوع دائماً على الايقاع كانت القضايا التقييدية التوصيفية باعتبار اشتمالها على النسبة الثابتة الوقوعية في رتبة متأخرة عن القضايا التامة و نتيجة لها.

الأمر الثاني لا اشكال في أنّ مقام عروض الارادة و تأثيرها، انما هو مرحلة النسبة الايقاعية، حيث انه كان طلب الشئ بعثاً نحو الشئ و ارسالاً للفاعل نحو المبدء بايجاده و اخراجه من كتم العدم الى الوجود لا مرحلة النسبة الثابتة الوقوعية، لوضوح ان مثل هذه المرحلة مرحلة وجود المراد الذي هو مرحلة سقوطه فلا يمكن ان يكون ذلك ظرفاً لعروض طلبه و ثبوته، كيف و انه مضافاً الى كونه حينئذ من طلب الحاصل يلزمه كون طلبه في مرتبة وجود مراده، و هو كما ترى من المستحيل، من جهة استحالة أن يكون للشئ سعة و اطلاق يشمل مرتبة وجود معلوله و بالعكس، بل بعد ان يكون نسبة الارادة الى المراد نسبة العلوية و المعلولة فقهرأ مقتضى تحلل الفاء بينها هو محدودية كل منها بمحد خاص غير متجاوز عن ذلك الحد، فيكون مرتبة الارادة في رتبة قبل الفاء و المراد في رتبة بعد الفاء، و في مثله لا يكاد يكون اقتضاء الارادة و تأثيرها إلا في مرتبة ذاتها التي هي رتبة قبل الفاء دون مرتبة بعد الفاء التي هي رتبة وجود المراد بل كان مثل هذه الرتبة رتبة سقوطها عن التأثير كما هو واضح.

الأمر الثالث لا اشكال في أنّ عنوان الاطاعة انما كان منتزعاً عن مرتبة وجود المراد

والمقتضى -بالفتح- المتأخر عن رتبة الأمر و الإرادة، ومثله ايضاً عنوان العصيان حيث ان انتزاعه ايضاً أنّا كان عن مرتبة وجود المقتضى -بالفتح- لأنّه نقيض للاطاعة فيكون ذلك ايضاً في رتبة متأخرة عن الامر و الإرادة، و لازم ذلك كما عرفت هو عدم شمول الأمر و الإرادة لمرتبة اطاعته التي هي مرتبة وجود المراد و لا لمرتبة عصيانه، من جهة تأخر رتبتهما عن رتبته، و من ذلك يكون اقتضائه للتأثير دائماً في مرتبة قبل العصيان، نعم قضية تقارن العلة زماناً مع المعلول أنّا هو وجود الأمر في زمان الاطاعة و العصيان، ولكن مع ذلك كل في رتبة نفسه، كما في حركة اليد و حركة المفتاح، حيث أنّهما مع تقارنهما زماناً يكون كل منهما في رتبة نفسه احديهما قبل الفاء و الاخرى بعده، و هو واضح.

و اذ عرفت ذلك نقول: بان مقتضى اناطة امر المهم بعصيان الأهمّ قهراً وقوع امره حسب الاناطة المزبورة في رتبة متأخرة عن العصيان المتأخر عن الامر بالأهمّ، و معه يرتفع لا محالة محذور المطاردة بين الأمرين حيث انه في مرتبة اقتضاء امر الأهمّ لا امر بالمهمّ حتى يزاحم مع الأهمّ في اقتضائه، من جهة أنّ أمره أنّا كان في رتبة متأخرة عن العصيان الذي هو متأخر عن الأمر بالأهمّ، و في مرتبة ثبوت الأمر للمهمّ و اقتضائه في التأثير لا وجود للأمر الأهمّ و لا اقتضاء له في التأثير حيث كان مثل هذه المرتبة مرتبة سقوطه عن التأثير دون ثبوته، و عليه فما اجتمع الأمران في مرتبة واحدة حتّى يقع بينهما المطاردة و المزاحمة في مرحلة اقتضائهما في التأثير.

و اما ما قيل - كما في الكفاية- بأنّ طلب المهم و ان لم يكن في مرتبة طلب الأهمّ فلا يلزم في تلك المرتبة اجتماع طلبها الا أنّه في مرتبة طلب المهم كان اجتماع لطلبها من جهة فعلية الأمر بالأهمّ ايضاً في تلك المرتبة بملاحظة عدم سقوطه بعدما لم يتحقق العصية، و معه يتوجه محذور المطاردة و المزاحمة في تلك المرتبة، فدفوع بما عرفت في المقدمة الثالثة من استحالة أن يكون لكل امر اطلاق وسعة يشمل مرتبة اطاعة نفسه و عصيانه، كيف و أنّه اذا فرض أنّه لا يكون الأمر بالمهمّ في مرتبة الأمر بالأهمّ لكونه في رتبة متأخرة عن العصيان المتأخر عن الامر بالا همّ فكيف يمكن ان يكون الامر بالأهمّ في مرتبة الأمر بالمهمّ، و مجرد وجود أمر الأهمّ و فعليته في زمان العصيان ايضاً لا يقتضى وجوده و فعليته في مرتبته، فضلاً عن كونه في المرتبة المتأخرة عن العصيان التي هي رتبة الامر بالمهمّ، كما عرفت نظيره في مثل حركة اليد و المفتاح، حيث أنّهما مع كونهما

مقارنتين زماناً متفاوتتان بحسب المرتبة بنحو يتخلل بينهما الفاء في قولك وجدت فوجدت، و عليه فلا يبقى في البين الا مجرد مقارنة الأمرين زماناً واجتماعهما في زمان واحد، و لكته بعد اختلافهما بحسب الرتبة و كون المدار في التأثير على الرتبة لا الزمان كما في كلفة العلل و المعلولات لا يكاد يضر حيث اجتماع طلبها بحسب الزمان، اذ كان اقتضاء كل واحد من الامرين و تأثيره حينئذ في مرتبة نفسه، فكان تأثير الامر الأهم في رتبة قبل العصيان و تأثير المهم في رتبة بعد العصيان، فتدبر.

ثم إنه مما ذكرنا ظهر لك حال بقية الشقوق و الصور من فرض كونها موسعين او مختلفين ايضاً، فعلى ما ذكرنا من امكان الجمع بين الأمرين بالضدين إماماً بنحو ما ذكرنا او بنحو الترتب لا بأس باتيان ما هو الموسع منها بداعي أمره، فاذا كان الموسع عبادة كان للمكلف التقرب بها باتيانها بداعي أمرها بلا احتياج في تصحيحها الى حيث رجحانها الذاتي، نعم لو بنينا على مسلك من يقول باستحالة الجمع بين الأمرين ولو في رتبتين ايضاً لكان المتعين حينئذ في تصحيحها هو حيث رجحانها الذاتي، من جهة أنه بمزاحة هذا الفرد مع المضيق فقهرأ بحكم العقل يخرج عن دائرة الطبيعة المأمور بها، و مع خروجه عنها لا جرم يختص الأمر ايضاً بغيره من الافراد الاخر، فلا يبقى مجال تصحيحها حينئذ باتيانها بداعي أمرها.

و اما توهم أن الفرد المزاحم مع المضيق بعد كونه كالافراد الباقية في الوفاء بالفرض و عدم كون خروجه من باب التخصيص الكاشف عن خلوه عن المصلحة والوفاء بالفرض رأساً فأمكن التقرب به باتيان به بقصد الأمر المتعلق بالطبيعة و الجامع، فدفع بأن داعوية الأمر في التكليف بعد ان كانت عبارة عن كون الأمر علة فاعلية للايجاد فلا جرم بخروج هذا الفرد عن دائرة الطبيعة المأمور بها يتضيّق دائرة الطبيعي المأمور به بما عدا هذا الفرد، و معه لا يكاد اقتضاء للأمر المتعلق بالطبيعة بالنسبة اليه في الداعوية حتى يصح جعله داعياً و محرراً نحوه بالايجاد، و هذا هو الذي اشتهر بينهم بأن الأمر لا يدعو الا إلى متعلّقه من جهة أن داعوية الأمر أنّها هي باقتضائه للايجاد فع عدم اقتضاء فيه بالنسبة الى هذا الفرد يستحيل داعويته نحوه كما هو واضح .

ثم ان هذا كله فيما يتعلق بالضد الخاص .

و اما الضد العام بمعنى الترك فلا إشكال فيه في اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عنه

كما تقدّم، و أنّها الكلام و الاشكال في أنّه هل هو بنحو العينية أو التضمن أو من جهة الالتزام حيث إنّ فيه وجوها، و في مثله كان المتعين هو الأخير من كونه على نحو الالتزام دون العينية و التضمن.

وذلك اما عدم كونه بنحو العينية فواضح، فإنّه لاوجه له الاّ توهم ان حقيقة النهى عبارة عن طلب الترك قبال الأمر الذى هو عبارة عن طلب الوجود و أنّ ترك الترك في المقام بعد ان كان عبارة اخرى عن الوجود الذى هو طارد لعدم قهراً كان طلب الوجود ايضاً عبارة اخرى عن النهى عن النقيض الذى هو عبارة عن طلب ترك الترك، و مقتضاه حينئذ هو عينية الأمر بالشئ مع النهى عن النقيض بحسب المنشأ و ان لم يكن كذلك بحسب المفهوم، ولكنه فاسد جداً، و ذلك لما سيحجى من ان حقيقة النهى عن الشئ ليس الاّ عبارة عن الزجر عن الوجود في قبال الامر الذى هو الارسال و البعث نحو الوجود لا أنّه عبارة عن طلب الترك كي يلزمه اشتراكه مع الأمر في جزء المدلول و هو الطلب فيلزمه عينيتها في المقام بحسب المنشأ، و عليه فن الواضح المغايرة التامة بين مدلوليهما علاوة عمّا كان بين مفهوميهما من المغايرة، كما هو واضح.

و اما عدم كونه بنحو التضمن و الجزئية فظاهر ايضاً، من جهة ابتناء القول بالجزئية على تركيب الوجوب من طلب الفعل مع المنع عن الترك، و الاّ فعلى التحقيق من بساطة حقيقة الوجوب و عدم تركبه لا يبقى مجال دعوى كون الاقتضاء المزبور من جهة التضمن.

و حينئذ يتعين الأمر بكونه على نحو الالتزام، نظراً إلى ما هو الواضح من الملازمة التامة بين ارادة الشئ و كراهة تركه بحسب الارتكاز بحيث لولفت الى الترك ليبيغضه و يمنع عنه، نعم لا بأس بدعوى العينية بينها بحسب الانشاء بلحاظ كونه مبرزاً عن مبغوضية الترك كابرازه عن محبوبية الوجود ومطلوبيته فتدبر.

المبحث السادس

قد اختلفوا في جواز امر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه وعدم جوازه على قولين، وقد نسب القول بالجواز الى الاشاعرة، ولكن الظاهر ان المراد من الشرط المنقضي انما هو شرط وجود المأمور به لا شرط نفس الأمر، لان ذلك مما لا مجال للنزاع فيه، اذ لا ينبغي الاشكال في عدم جوازه حتى من الاشاعرة المنكرين للتحسين والتقبيح العقليين، نظراً الى رجوعه حينئذ الى البحث عن جواز تحقق المعلول بدون علته التامة، وهو كما ترى لا يتوهم من له ادنى شعور، هذا اذا اريد من الانتفاء الانتفاء بقول مطلق، واما لو اريد انتفاء شرط بعض مراتب الأمر فهو ايضاً مما لا ينبغي الاشكال في جوازه، فانه اذا كان للامر مراتب من حيث الانشاء والفعلية والتنجز امكن لا محالة الامر به بمرتبة انشائه مع انتفاء شرطه بالنسبة الى مرتبة فعليته او مرتبة تنجزه او الأمر به بمرتبة فعليته مع انتفاء شرط مرتبة تنجزه، اذ لا محذور عقلاً يترتب عليه كى يصار لاجله الى عدم جوازه وامتناعه، كيف و ان الدليل على امكانه حينئذ هو وقوعه في العرفيات والشرعيات كما في موارد الاصول والامارات المؤدية الى خلاف الواقع، بل ولعل كثيراً من الاحكام بعد واقفة على مرتبة انشائها ولم تصل الى مرتبة فعليتها الى ان يقوم الحجة عجل الله تعالى فرجه كما لعله من ذلك ايضاً قوله عليه السلام: «ان الله سبحانه سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسياناً الخ» وحينئذ فيتعين ارادة انتفاء شرط وجود المأمور به، وعليه ايضاً ينبغي تخصيص مورد النزاع بالانتفاء الموجب لسلب قدرة المأمور على الامتثال و اتيانه واجداً لشرطه لا مطلق الانتفاء ولولمستند الى اختيار المكلف مع تمكنه من تحصيله، فان ذلك ايضاً مما لا

بجال للنزاع فيه، اذ لا اشكال في جواز ذلك كما في تكليف الجنب بالصلوة عند دخول الوقت مع تمكنه من تحصيل الطهارة، و من ذلك كان الواجب عليه حينئذ تحصيل شرطها الذى هى الطهارة، فانه لولا وجوب الصلاة عليه لما كان الواجب عليه تحصيل الطهارة، و هو واضح بعد وضوح كون وجوب الطهارة عليه وجوباً غيرياً ترشحياً من وجوب ذبها.

و عليه فيرجع هذا النزاع الى النزاع المعروف بين الأشاعرة وغيرهم من جواز تعلق التكليف بالمال وعدم جوازه من جهة رجوع التكليف بالمشروط حينئذ مع انتفاء شرط الأمور به و عدم تمكن المكلف من تحصيله الى التكليف بالمال و بما لا يقدر عليه المكلف، فيندرج حينئذ في ذلك النزاع الذى اثبتته الاشاعرة حسب زعمهم الفاسد من انكار التحسين و التقبيح العقليين و تجويزهم على الله سبحانه تكليف عباده بما لا يقدرون عليه. وربما يبتنى ذلك ايضاً على النزاع المتقدم في مسئلة وحدة الطلب و الارادة و تغايرهما، بجعل الطلب عبارة عن معنى قابل للتعلق بالمال مع كونه موضوعاً للحكم العقل بوجوب الامتثال، كما هو ظاهر استدلالهم بالمغايرة، اذ حينئذ على القول بالاتحاد كما هو التحقيق يكون عدم جوازه من جهة كون التكليف بنفسه محالاً لا من جهة انه تكليف بالمال، نظراً الى وضوح استحالة تعلق الارادة الفعلية بالمتنع، بخلافه على القول بالمغايرة فان المحذور فيه انما هو من حيث كونه تكليفاً بالمال و بما لا يقدر عليه المكلف، و في مثله نقول بانه على القول بالمغايرة و تسليم هذا المبنى الفاسد لا باس بالقول بالجواز في المقام، ولكن الذى يسهل الخطب هو فساد اصل المبنى لما عرفت في محله من اتحاد حقيقة الطلب و الارادة و انه لا يتصور معنى آخر يكون هو الطلب في قبال الارادة بحيث كان موضوعاً للحكم بوجوب الامتثال و كان قابلاً ايضاً للتعلق بالمال، و عليه فكان التحقيق في المقام هو عدم جوازه من جهة ما عرفت من كون مثل هذا التكليف بنفسه محالاً، كما هو واضح.

المبحث السابع

(في انه هل الأمر والطلب متعلق بالوجود والطبيعي)

وقبل الخوض في المرام ينبغي بيان ما هو مركز التشاجر والكلام بتمهيد مقدمتين:
فنقول:

المقدمة الاولى: لا اشكال في انه على كلا القولين في المسألة لابد عند طلب شئ و الأمر به من لحاظ موضوع الطلب و تصوّره و احضاره في الذّهن، كي بذلك يتمكن من طلبه و البعث اليه و الا فبدونه يستحيل تحقق الطلب و البعث اليه و هو واضح.

الثانية: ان من المعلوم ان لحاظ الطبيعة يتصور على وجه: منها لحاظها بما هي في الذهن و محلاة بالوجود الذّهني، و منها لحاظها بما هي شئ في حد ذاتها، و منها لحاظها بما هي خارجيّة بحيث لا يلتفت الى مغايرتها و اثنيّتها مع الخارج و لا يرى في هذا اللحاظ التصوّري الآ كونها عين الخارج و متحدة معه بحيث لو سئل بانه اى شئ ترى في هذا اللحاظ يقول بانه ما ارى الا الخارج و ان كان بالنظر التصديقي يقطع بخلافه فيرى كونها غير موجودة في الخارج.

و في ذلك نقول: بان من الواضح ايضاً انه ليس المقصود من تعلق الأمر بالطبيعي عند القائل به هو الطبيعي بما هو موجود في الذهن من جهة وضوح انه بهذا الاعتبار مع كونه كلياً عقلياً غير قابل للمصدق على الخارج لا يكون مما تقوم به المصلحة حتى يتعلق به الامر و الطلب، فلا يتوهم احد حينئذ تعلق الطلب و الأمر به بهذا الاعتبار كما لا يخفى، كوضوح عدم كون المقصود ايضاً هو الطبيعي بالاعتبار الثاني من جهة وضوح ان الطبيعة بهذا الاعتبار ليست الا هي فلا تكون هي ايضاً مركب المصلحة حتى يتعلق بها الأمر و الطلب، بل و انما المقصود من ذلك عند القائل به هو الطبيعي بالاعتبار الثالث الذي يرى كونها عين الخارج.

و عليه فمركز النزاع بين الفريقين في أنّ معروض الطلب و موضوعه هو الطبيعة او الوجود انما هو في الطبيعي بالاعتبار الثالث فالقائل بالطبيعي يدّعي تعلق الطلب و الأمر بنفس الطبيعي و العناوين بما هي ملحوظة كونها خارجيّة لا بمنشأ انتزاعها و هو الوجود

لا بدواً ولا بالسراية، والقائل بالوجود يدعي عدم تعلقه الا بالمعنون الخارجى الذى هو منشأ انتزاع العناوين والصور الذهنية.

واذ عرفت ذلك نقول: ان الذى يقتضيه التحقيق هو الاول من تعلق الامر والطلب بنفس الطبيعة لكن بما هى مرآة الى الخارج وملحوظة بحسب اللحاظ التصورى عين الخارج لا بالوجود الخارجى كما كان ذلك هو الشأن فى سائر الكيفيات النفسية من المحبة والاشتياق بل العلم والظن ونحوها ايضاً، كما يشهد لذلك ملاحظة الجاهل المركب الذى يعتقد بوجود شئ بالقطع المخالف للواقع فيطلبه ويريد او يخبر بوجوده وتحققه فى الخارج، اذ نقول بأنه لو لا ما ذكرنا من تعلق الصفات المزبورة بالعناوين والصور الذهنية بما هى ملحوظة خارجية يلزم خلو الصفات المزبورة عن المتعلق فى مثل الفرض المزبور، فانه بعد مخالفة قطعه للواقع لا يكون فى البين شئ تعلق به تلك الصفات، مع ان ذلك كما ترى من المستحيل جداً، لوضوح أنّ هذه الصفات من العلم والظن والمحبة والاشتياق والارادة كما كان لها اضافة الى النفس من حيث قيامها بها كذلك لها اضافة ايضاً الى متعلقاتها بحيث يستحيل تحققها بدونها، بل وقد يقطع الانسان ويدّعى بعدم تحقق شئ كذا فى الخارج الى الابد ومع ذلك يشترك اليه غاية الاشتياق ويتمنى وجوده كقولك «يا ليت الشباب لنا يعود» فان ذلك كله كاشف تام عن تعلق تلك الصفات المزبورة بنفس العناوين والصور الذهنية لا بمنشأ انتزاعها والمعنون الخارجى وهو الوجود، غايته بما هى ملحوظة بحسب النظر التصورى عين الخارج لا بما انها شئ فى حيال ذاتها بحيث يلتفت عند لحاظها الى مغايرتها مع الخارج، ولئن شئت فاستوضح ما ذكرنا بالرجوع الى الاكاذيب المتعارفة بين الناس فى ألسنتهم ليلاً ونهاراً فانه لا شبهة فى ان الذى يخبر كذباً بشبوت القيام لزيد فى قوله زيد قائم مثلاً لا يلاحظ ولا يرى من زيد والقيام والنسبة بينها فى لحاظه ونظره الا زيدا والقيام الخارجيين والنسبة الخارجية بينهما، لا المفهوم منها بما انه شئ فى قبال الخارج، ولا الوجود الحقيقى الخارجى، لأنه حسب ادعائه وتصديقه مما يقطع بخلافه والآ يخرج اخباره بقيامه عن كونه كذباً كما هو واضح.

وعلى ذلك فلا محيص من المصير فى كلية تلك الصفات من العلم والظن والحب والبغض والاشتياق والارادة ونحوها الى تعلقها بنفس العناوين والصور الذهنية، غايته بما هى حاكية عن الخارج كما شرحناه، لا بمنشأ انتزاعها والمعنون الخارجى لا بدواً ولا

بالسراية بتوسط العناوين و الصور، كيف و ان الخارج بعد كونه ظرفاً لسقوط الارادة و الطلب يستحيل كونه ظرفاً لثبوتها، فيستحيل حينئذ تعلق الارادة و الطلب بالمعنون الخارجى ولو بالسراية بتوسط العناوين و الصور، من جهة رجوعه حينئذ الى طلب الحاصل المحال كما هو واضح. و ارجاعه - كما في الكفاية - الى ارادة صدور الوجود من المكلف و جعله بسيطاً بنحو مفاد كان التامة الذى هو عبارة عن ايجاده و افاضته لا الى طلب ما هو صادر و ثابت في الخارج حتى يكون من طلب الحاصل المحال، كما ترى، فانه بعد ان كان الایجاد و جعل الشئ بسيطاً معلولاً للطلب و في رتبة متأخرة عنه بنحو يتخلل بينها الفاء الكاشف عن اختلافها بحسب الرتبة كقولك اردت ايجاد الشئ فاوجدته يستحيل وقوعه موضوعاً للطلب و متعلقاً له

فعلى ذلك لا يبقى مجال جعل المتعلق للطلب في الاوامر عبارة عن الوجود او صرف الایجاد و افاضته بمعنى جعله بسيطاً - كما في الكفاية و الفصول - من اشراب الوجود في مدلول الهيئة مع جعلهم المادة عبارة عن نفس الطبيعة من حيث هي، و ذلك لما عرفت ما فيه من امتناع تعلق الطلب بالخارج و بالوجود ولو بمعنى جعله بسيطاً لا بدواً و لا بالسراية بتوسط العناوين و الصور، خصوصاً مع ما يلزمه من لزوم تجريد الهيئة عن الوجود في نحو قوله أوجد الصلوة نظراً الى ما هو الواضح من عدم انسباق الوجود في المثال مرتين في الذهن تارة من جهة المادة و اخرى من جهة الهيئة، و الالتزام فيه بالمجاز ايضاً كما ترى

و لعمري ان عمدة ما دعاهم الى مثل هذا الالتزام انما هو لحاظهم الطبيعي بما أنه شئ في خيال ذاته و في الخارج و عدم تصوّرهم اياه مرآة الى الخارج بنحو ما ذكرنا، فمن ذلك اشكل عليهم بان الطبيعة من حيث هي ليست الا هي فلا يمكن ان يتعلق بها الأمر و الطلب و لأنّ الطلب انما يتعلق بما يقوم به الأثر و المصلحة و الاثر و المصلحة بعد ان لم تكن قائمة الا بالوجود و الماهية الخارجية لا يتعلق الطلب ايضاً الا بالوجود و الماهية الخارجية فالتجأ و امن هذه الجهة الى اشراب الوجود في مدلول الهيئة و جعلوه متعلقاً للطلب فراراً عن الاشكال المزبور، و الا فعلى ما ذكرنا من الاعتبار الثالث للطبيعة و هو لحاظها خارجية لا يكاد مجال لهذا الاشكال حتى يحتاج في التفصي عنه الى اشراب الوجود في الهيئة، اذ عليه نقول بأنّ المصلحة حسب كونها من الاعراض الخارجية و ان لم تكن قائمة الا بالخارج الا ان الطبيعي بهذا الاعتبار بعد ما لم يكن مغايراً مع الخارج بل

كان بينها الاتحاد والعينية بالاعتبار المزبور يلزمه قهراً صيرورة كل من الخارج والصور الذهنية متولّوا بلون الآخر في مرحلة الاتصاف، فن ذلك تتصف الصور الذهنية بلحاظ الاتحاد المزبور بكونها ذات مصلحة، كاتصاف الخارج ايضاً بالمرادية والمطلوبية، نظير باب الالفاظ بالنسبة الى معانيها من حيث سراية صفات كل منها الى الآخر لأجل ما كان بينها من الاتحاد، ففي الحقيقة كان هذا الاتحاد موجباً لنحو توسعة في دائرة النسبة في مقام الاتصاف في صدق المطلوبية والمرادية على الخارج وصدق ذى الأثر والمصلحة على الصور الذهنية، والآ في مرحلة العروض لا يكون المعروض للطلب الا العناوين و الصور الذهنية كما انه في طرف المصلحة ايضاً لا يكون المعروض لها الا الوجود والماهية الخارجية

بل وعلى هذا البيان ايضاً امكن المصالحة بين الفريقين بارجاع القول بالوجود الى الطبيعة بالاعتبار الثالث الملحوظة خارجية في قبال الاعتبار الثاني لها وهو لحاظها بما هي شئ في حيال ذاتها، اذ على هذا الاعتبار لما كان لا يرى من الطبيعة في ذلك اللحاظ الا الوجود ولا يرى بينها المغايرة صح ان يقال بان الأمر متعلق بالوجود لا بالمهية من حيث هي بارادة هذا الوجود الزعمي التخيلي لا الوجود الخارجى ولو يجعله بسيطاً، فيتحد القولان من جهة رجوعهما حينئذ الى امر واحد ولكن ذلك ايضاً بالنسبة الى كلمات السابقين الذين لم يتعرضوا لتفصيل المسألة وأوكلوها الى ماهو المرتكز في الأذهان، والا في كلمات المتأخرين المتعرضين لتفصيل المسألة كصاحب الفصول والكفاية (قدس سرهما) على ما عرفت من مصيرهم الى اشراق الوجود في مدلول الهيئة في الاوامر لا يجرى هذا التوجيه، ولكن قد عرفت ايضاً سخافة اصل المبني في نفسه وعدم امكان المصير الى تعلق الطلب بالوجود الخارجى الذى هو نتيجة الطلب ولو بمعنى جعله بسيطاً بنحو مفاد كان التامة الذى هو عبارة عن ايجاده وافاضته على حسب ما تقدم بيانه مفصلاً.

نعم لو كان المقصود من الوجود الذى جعلوه متعلقاً للطلب في الاوامر هو مفهوم الوجود مرآة الى الخارج على نحو ما قلناه في الطبيعى لا مصداقه وحقيقته الخارجية لكان يسلم عن هذه الاشكال، اذ لا يترتب عليه حينئذ محذور طلب الحاصل ولا محذور تعلق الطلب و الامر بامر متأخر عنه رتبة، ولكن نقول بانه مع بعد ذلك في نفسه لا داعي

حينئذ الى مثل هذا الالتزام بل من الاول يصار الى ان المتعلق هو الطبيعي غايته بما هو مرآة الى الخارج، كيف وانه ليس في البين ما يقتضى المصير الى الالتزام المزبور لا من طرف المادة، كما هو واضح، ولا من طرف الهيئة ايضاً لأنها على ما تقرر في محله لا تدل الا على نسبة ارسالية بين المبدء والفاعل او طلب ما تدل عليه المادة فاين حينئذ مفهوم الوجود و اين الدال عليه؟ خصوصاً مع ما يرد عليه من لزوم تكرّر الوجود وانسباقه مرتين في الذّهن في مثل قوله او جد الصلوة تارة من جهة المادة و اخرى من ناحية الهيئة، مع انه كما ترى! والالتزام في مثل ذلك بالتجريد او هن، لوضوح أنّه لا يكاد يرى فرق في مدلول الهيئة بين قوله صلّ وبين قوله او جد الصلاة، على انه كثيراً ما يكون العنوان المأخوذ في حيز الطلب من العناوين العرفيّة الانتزاعية كما في المثال من قوله او جد الصلوة وقوله اعدم الطبيعة و نحو ذلك مما لا يمكن فيها اشراب حيث الوجود من الهيئة، كما هو واضح

وعليه فلا محيص من الغاء الوجود عن البين بالمرّة والمصير الى ان المتعلق للطلب و الامر هي نفس العناوين و الصور الذهنية بما انها ملحوظة خارجية دون المعنونات الخارجية، من غير فرق في ذلك بين كون العنوان من العناوين الانتزاعية او من الطبايع المتأصلة كالصلاة و الصوم و نحوهما

و من ذلك نقول ايضاً بأنّ حق تحرير عنوان البحث هو تحريره بانه اذا تعلق الأمر بعنوان هل يسرى منه الى منشأ انتزاعه الذى هو المعنون الخارجى او انه يقف الطلب و الامر على نفس العنوان ولا يتعدى عنه الى المعنون الخارجى، لا تحريره بما هو الشايع بان الطلب متعلق بالوجود او الطبيعي من جهة ما عرفت بانه كثيراً ما يكون المتعلق من العناوين الانتزاعية التى لا يمكن فيها اشراب الوجود في الهيئة كما في الطبايع المتأصلة، كما هو واضح.

المبحث الثامن

في أنّه اذا تعلق الأمر بعنوان فهل يسرى الى افراده و مصاديقه على نحو يكون الأفراد بماها من الحدود الفردية و الخصوصيات الشخصية تحت الطلب و الأوامر لا و على الثانى من عدم سرايته الى الخصوصيات الفردية فهل يسرى الى الحصص المقارنة لخواص

الافراد كما في الطبيعة السارية ام لا بل الطلب و الأمر يقف على نفس الطبيعي و القدر المشترك بين الحصص؟

و توضيح المرام هو أنه لا اشكال في ان الطبيعي اذا كان له افراد يكون كل فرد منه مشتملاً على مرتبة من الطبيعي غير المرتبة التي يشتمل عليها الفرد الآخر و من ذلك يتصور للطبيعي مراتب عديدة حسب تعدد الافراد مغايرة كل مرتبة منه باعتبار محدوديتها بالحدودات الفردية مع المرتبة الاخرى، كما في الانسان حيث أنه كان الانسانية الموجودة في ضمن زيد بملاحظة محدوديتها و تقارنها لخواصه غير الانسانية الموجودة في ضمن عمرو و المقارنة لخواصه، فهما حصتان و مرتبتان من الانسانية انسانية قارنت خواص زيد و انسانية قارنت خواص عمرو، و هكذا، من غير ان يناق ذلك ايضاً اتحاد تلك الحصص بحسب الذات و الحقيقة و كون الجميع تحت جنس واحد و فصل فارد من حيث صدق حيوان ناطق على الجميع و على كل واحدة من الحصص كما لا يخفى، و من ذلك ايضاً قيل و اشتهر بأن الطبيعي مع الافراد كنسبة الآباء مع الاولاد، لا كنسبة الأب الواحد مع الاولاد و ان مع كل فرد ابا من الطبيعي غير ما يكون مع الابن الآخر مع اتحاد تلك الآباء على اختلافها و تباينها بحسب المرتبة. بحسب الحقيقة و الذات و اندراج الجميع تحت جنس واحد و فصل فارد و بهذه الجهة ايضاً ترى اشتمال هذه الحصص كل واحدة منها على جهات و حيثيات شتى ينتزع بها منها عناوين مقوماتها العالية كالجوهرية و الجسمية و النامية و الحساسة و الحيوانية، كما في زيد الذي هو فرد الانسان حيث يشتمل على جميع حدود مقوماته العالية من الجوهرية و الجسمية الى ان يبلغ الى جهة الانسانية التي هي جهة مشتركة بينه و بين عمرو و خالد مع زيادة جهة اخرى فيه التي بها امتيازها عن عمرو و خالد، و كذلك الانسان بالنسبة الى الحيوان و الجسم النامي و المطلق و الجوهر، و هكذا كل سافل بالنسبة الى عاليه فأنه لابد من اشتماله على جميع مقوماته العالية مع زيادة جهة فيه بها امتيازها عن سائر الحصص المشاركة معه في جنسه و فصله القريبين، و هو معنى قولهم بان كل ما هو مقوم للعالي مقوم للسافل ايضاً و لا عكس، و عليه ايضاً اعتبارهم في التعريف الحقيقي للشئ بلزوم الأخذ بجميع مقوماته من الداني و العالي و الاعلى.

و اذ عرفت ذلك فلنرجع الى المقصود من سراية الأمر من الطبيعي الملحوظ فيه صرف

الوجود الى أفرادهِ ومصاديقهِ وعدم سرايته، و في ذلك نقول بان التحقيق في المقام هو القول الثاني من وقوف الطلب على نفس الطبيعي وعدم سرايته لا الى الخصوصيات الفردية ولا الى الحصص الموجودة في ضمن الأفراد المقارنة لخواصها، اذ نقول بأنّه يكفي في الدليل لذلك الوجدان عند طلب شئٍ و الأمر به كما في طلبك الماء للشرب، فانه قاضٍ بداهة بأنّه لا يكون المطلوب الا صرف الطبيعي و القدر المشترك بين الحصص من دون مدخلة في ذلك للحصص، فضلاً عن الخصوصيات الفردية كماء الكوز و الحجرة و الحبّ و نحو ذلك، و لذلك لو عرض عليك تلك الحصص و هذه الخصوصيات لكنت تنفي الجميع و تقول بأنّ المطلوب أنّها كان صرف الطبيعي و القدر المشترك دون الحصص و دون خصوصيات الافراد، كيف و أنّ الطلب حسب معلوليته للمصلحة لا يتعلق الا بما تقوم به المصلحة فع قيام المصلحة بصرف الطبيعي و الجامع و عدم سرايتهما الى الحدود الفردية ولا الى الحصص المقارنة لخواصها يستحيل سراية الطلب الى الحدود الفردية او الحصص المقارنة لخواصها، على ان لازم ذلك هو صيرورة كل واحد من الافراد و الحصص واجباً تعينياً لكونه مقتضى سراية الطلب اليها، وهو كما ترى، لا يظن توهمه من احد و حينئذ فيكون ذلك كله برهاناً تاماً على وقوف الطلب حسب تبعيته للمصلحة على نفس الجامع و عدم سرايته الى الحصص الفردية فضلاً عن سرايته الى الحدود الفردية، كما هو واضح.

ثم انّ ما ذكر من عدم سراية الطلب الى الحصص و خروجها عن دائرة المطلوبة انما هو خروجها بالقياس الى الحيثية التي بها امتياز هذه الحصص الفردية بعضها عن البعض الاخر المشارك معها في الجنس و الفصل القريين، و اما بالنسبة الى الحيثية الأخرى التي بها اشتراك هذه الحصص و امتيازها عن افراد النوع الآخر المشاركة معها في جنسها القريب، و هي الحيثية التي بها قوام نوعيتها، فلا بأس بدعوى السراية اليها، بل ولعلّه لا محيص عنه، من جهة ان الحصص بالقياس الى تلك الحيثية و اشتمالها على مقومها العالي ليست الاعين الطبيعي و القدر المشترك، ومعه لا وجه لدعوى خروجها عن المطلوبة كما لا يخفى، فعلى ذلك تكون الحصص المزبورة كل واحدة منها بالقياس الى بعض حدودها و هي حدودها الطبيعية تحت الطلب و الأمر و بالقياس الى حدودها الخاصة تحت الترخيص و خارجه عن دائرة المطلوبة، لا أنّها على الاطلاق تحت الطلب و الامر كما في

الطبيعة السارية ولا خارجة كذلك عن دائرة الطلب و نتيجة ذلك هو رجوع التخيير بين الحصص والافراد ايضاً الى التخيير الشرعى لا العقلى كما قيل، اذ بعد ان لم تكن قضية عدم السراية على ما يتناهى الا خروج الحصص عن دائرة الطلب بالقياس الى حدودها الخاصة والجهة التى بها امتياز بعض هذه الحصص عن البعض الاخر المشارك معها فى جنسها وفصلها القريين، لا مطلقاً حتى بالقياس الى حدودها الطبيعية التى هى القدر المشترك بينها، بل كانت الحصص بالقياس الى هذه الجهة تحت الطلب والامر، فقهرأ يلزمه صيرورتها مورداً للوجوب التخييري، حيث أنه كانت الحصص حينئذ ببعض حدودها تحت الالتزام الشرعى و ببعض حدودها الأخرى تحت الترخيص، و مرجع ذلك على ما يتناهى مراراً الى وجوب كل واحدة منها بايجاب ناقص بنحولا يقتضى الا المنع عن بعض انحاء تروكه، و هو الترك فى حال ترك البقية، مع كون الترك فى حال الوجود تحت الترخيص، و مقتضاه هو تحقق الاطاعة و الامتثال بايجاد فرد واحد منها والعصيان بترك الجميع.

و على ذلك فلا يبقى مجال للالتزام بخروج الافراد عن تحت الالتزام الشرعى و المصير فيها الى التخيير العقلى كما فى الكفاية وغيرها، بل لابد من ارجاع التخيير فيها الى التخيير الشرعى، نعم لو قلنا بوقوف الطلب فى تلك الواجبات على نفس الطبيعى و صرف الجامع و عدم سرايته الى الحصص الفردية حتى بالقياس الى حدودها الطبيعية التى هى القدر المشترك بينها لآتجه القول فيها بالتخيير العقلى اذ لا يبقى مجال حينئذ لدعوى وجوب الحصص و الافراد بالوجوب الشرعى، و لكن عمدة الكلام فيه حينئذ فى اصل المبنى، و الوجه فيه هو ما عرفت من أن الحصص من حيث حدودها الطبيعية لا تكون الا عين الطبيعى و القدر المشترك بينها، غاية أنها كانت محفوظة فى ضمن الافراد نظير ما تصورناه فى مبحث الوضع من القسم الآخر فى تصور عموم الوضع و الموضوع له، و معه لا وجه لدعوى خروجها عن حيز الطلب، كما لا يخفى.

و اما ما قيل بأن الطلب بعد تعلقه بالعناوين و الصور الذهنية لا بالمعنونات الخارجية يستحيل سرايته الى الحصص الفردية من جهة أن الحصص بصورها الذهنية حينئذ مباحة مع الطبيعى ولو كانتا ملحوظتين خارجيتين فهما حينئذ صورتان متباينتان فى الذهن و مع تباينها يستحيل سراية الطلب من احدهما الى الاخرى، فدفوع بانه كذلك

اذا لا يكون الطبيعي مأخوذاً لا بشرط و الا فقضيته بعد لحاظها خارجيتين و اتحادهما خارجاً بحسب المعنونة والمنشأ كانت هي السراية لا محالة .

كاندفاع ما قيل ايضاً بان صرف الطبيعي بعد ما كان انطباقه على خصوص اول وجود فلا جرم في ظرف الانطباق لا مجال لدعوى السراية بلحاظ كونه ظرف سقوط الطلب لا ثبوته، و اما في ظرف قبل الانطباق فكذلك ايضاً من جهة انه حينئذ كما يكون قابلاً للانطباق على اول وجود كذلك يكون قابلاً ايضاً للانطباق على ثاني الوجود و ثالثه، و في مثله لا مجال لدعوى السراية الى واحد منها. وجه الاندفاع: هو اننا نفرض الكلام في ظرف قبل الانطباق و نقول بان كل واحد من هذه الافراد اذا فرضناه غير مسبوق في وجوده بفرد آخر فقهرماً ينطبق عليه اول وجود و في مثله يسرى اليه الطلب من جهة انطباق الطبيعي عليه حينئذ من دون احتياج في سراية الطلب الى الانطباق الفعلي عليه في الخارج حتى يتوجه المحذور المزبور، و عليه لا يبقى مجال التشكيك في سراية الطلب الى الحصص من حيث حدودها الطبيعية بمثل هذه البيانات، كما هو واضح.

و اما الانتقاض حينئذ بمورد العلم الاجمالي من حيث وقوف العلم مع كونه ايضاً من صفات النفس كالارادة على نفس الجامع و عدم سرايته الى الخصوصيات، بشهادة الشك التفصيلي الوجداني بالنسبة الى كل واحد من الطرفين، فدفوع ايضاً بأنه ان اريد بذلك عدم سرايته الى الطرفين بخصوصيتهما فهو مسلم و لكنّه غير ضائر بما نحن بصدد، اذ نحن ايضاً نسلّم و نقول بخروج الحصص الفردية بحدودها الخاصة التي بها امتياز بعض تلك الحصص عن البعض الآخر، فلا يتوجه حينئذ الانتقاض المزبور. و ان اريد بذلك عدم سراية العلم الى الطرفين على الاطلاق حتى بحدودها الجامعي فهو ممنوع جداً، بل نقول فيه ايضاً بالسراية الى الطرفين لكن بحدودها الجامعي على نحو ما عرفت في الطبيعي و افرادها، فتأمل.

و على ذلك فالطلب المتعلق بالطبيعة ان لوحظ بالقياس الى نفس الطبيعة اللابشرطية التي هي القدر المشترك بين الحصص يكون طلباً تعيينياً، و ان لوحظ بالقياس الى الحصص المقارنة مع الخصوصيات يكون طلباً تخييرياً و مرجعه على ما عرفت الى تعلق طلب ناقص بكل واحدة من الحصص الفردية بنحو لا يقتضي الا المنع عن بعض أنحاء تروكه، و هو الترك من ناحية حدودها الطبيعية التي بها اشتراك هذه الحصص بعضها مع

بعض آخر، وحيث ان الترك من هذه الجهة ملازم مع ترك بقية الحصص صح ان يقال بان ترك كل واحدة من الحصص في ظرف ترك البقية كان تحت المنع وفي ظرف وجود حصة منها كان تحت الترخيص، ونتيجته على ما عرفت هو تحقق الاطاعة والامثال بايجاد فرد واحد وتحقيق العصيان بترك جميع الافراد بل وعلى ما ذكرنا ايضاً امكن المصالحة بين الفريقين بارجاع القول بالسراية الى الحصص الى السراية اليها بمحدودها المقومة لنوعها، لا مطلقاً حتى بمحدودها الخاصة التي بها امتياز حصة عن اخرى، وارجاع القول بعدم السراية ايضاً الى عدم السراية الى الحصص لكن بمحدودها الخاصة، لا مطلقاً حتى بالقياس الى حدودها المقومة لنوعها اذ عليه يتوافق القولان ويرتفع النزاع من البين، كما هو واضح، فتأمل.

المبحث التاسع

في أنه اذا نسخ الوجوب يبقى الجواز لا

و الظاهر ان المراد بالجواز المتنازع فيه هو خصوص الجواز الاقتضائي الذي هو في ضمن الوجوب والاستحباب والاباحة لا الأعم منه والجواز اللا اقتضائي الناشى من عدم مقتضى الشئ فعلاً ام تركاً، من جهة وضوح أن مثل هذا المعنى من الجواز بعد ورود الدليل على وجوبه مما يقطع بارتفاعه فلا معنى حينئذ للنزاع في بقاءه بعد نسخ الوجوب، كما هو واضح. واذ عرفت ذلك نقول بأن الكلام في المقام في بقاء الجواز وعدمه يقع تارة في اصل امكان بقاءه ثبوتاً، واخرى فيما يقتضيه الأدلة اثباتاً فهنا مقامان:

اما المقام الاول: فلا ينبغي الاشكال في أنه لا ملازمة بين ارتفاع الوجوب وبين ارتفاع جوازه، وذلك من جهة انه بعد ان كان له مراتب عديدة من حيث اصل الجواز والرجحان الفعلي وحيث الالتزام والمنع عن النقيض فلا جرم امكن ان يكون المرتفع لاجل دليل النسخ هو خصوص جهة الزامه ومنعه عن النقيض مع بقاء رجحانه الفعلي غير المانع عن النقيض على حاله، كما كان ارتفاعه حتى بمرتبة رجحانه الفعلي ايضاً مع بقاءه على الجواز بمعنى تساوى فعله وتركه، كما كان ارتفاعه حتى بمرتبة جوازه ايضاً، وحينئذ فامكن ثبوتاً بقاء كل واحد من هذه المراتب بعد ارتفاع الوجوب بدليل النسخ من

غير ان يكون برهان عقلي على امتناعه بوجه اصلاً، وعلى هذا البيان ايضاً لا يحتاج في اثبات الرجحان الفعلي عند ارتفاع حيث المنع عن النقيض الى تكلف اقامة الدليل على قيام الفصل الاستحبابي مقامه، من جهة أنه بعد كونه من قبيل التشكيكيات فلا جرم بذهاب مرتبة منه يلزمه تحذره قهراً بالمراتب الباقية نظير مرتبة خاصة من الحمرة الشديدة التي اذازالت مرتبة منها باجراء الماء عليها تبقى مرتبة اخرى منها محدودة بمدة خاص، و عليه فيكفي ذهاب خصوص جهة منعه عن النقيض في الحكم ببقاء رجحانه واستحبابه من دون احتياج الى قيام دليل عليه بالخصوص بوجه اصلاً، كما لا يخفى.

وحينئذ فاذا امكن ثبوتاً بقاء اصل جوازه و رجحانه الفعلي ولم يقم دليل عقلي على امتناعه يبقى الكلام في المقام الثاني في انه هل قضية دليل النسخ رفع الوجوب بجميع مراتبه او بخصوص مرتبة الزامه وجهة منعه عن النقيض كى يلزمه بقاءه بمرتبة رجحانه الفعلي غير المانع عن النقيض؟

وفي مثله قد يقرب الثاني بدعوى ان القدر المتيقن الذى يقتضيه دليل الناسخ انما هو رفع خصوص جهة الزامه فقياً عداه يؤخذ حينئذ بدليل المنسوخ و يحكم بمقتضاه باستحبابه، نظير ما اذا ورد دليل على وجوب شئ و دليل آخر على عدم وجوبه فكما انه هناك يجمع بينهما فيؤخذ بظهور دليل الوجوب في مطلق الرجحان ويرفع اليد عن ظهوره في الالتزام وجهة المنع عن النقيض كذلك في المقام ايضاً فاذا لم يكن لدليل النسخ دلالة على ازيد من رفع الوجوب فلا جرم يؤخذ بظهور دليل المنسوخ في مطلق رجحانه وبذلك يثبت استحبابه، حيث لا نغنى من الاستحباب الا ذلك.

ولكن فيه ان هذا الجمع انما يصح في غير الحاكم والمحكوم واما فهما فلا يتأتى مثل هذا الجمع بل لابد من الاخذ بدليل الحاكم ورفع اليد عن دليل المحكوم وان كان ظهوره اقوى بمراتب من دليل الحاكم. وفي المقام بعد ان كان دليل النسخ ناظرأ بمدلوله اللفظي الى مدلول دليل المنسوخ بلحاظ تعرضه لرفع الحكم الثابت بدليله فلا جرم بمقتضى نظره وحكومته هذه لا يبقى مجال لملاحظة دليل المنسوخ و اقوائية ظهوره من ظهوره بل في مثله لابد من الاخذ بدليل الناسخ ورفع اليد عما يقتضيه دليل المنسوخ وان كان ظهوره اقوى بمراتب من ظهوره، وعليه ايضاً لا يبقى مجال استفادة الاستحباب بمثل البيان المزبور بل لابد حينئذ من التماس دليل آخر في البين، كما هو واضح. ولعل مثل ذلك هو

العمدة ايضاً في عدم ملاحظتهم لقاعدة الجمع المزبور في المقام مع بنائهم على اعمالها كثيراً في الفقه بنحو صار من الجموع المتعارفة، هذا.

اللهم الا ان يقال بمزاحة المحكوم في المقام مع اصل حكومة دليل الناسخ ومقدار نظره حيث يصرفه الى خصوص جهة الالتزام وحيث المنع عن الترك وفي مثله لا يتأتى ما ذكر من لزوم تقديم دليل الحاكم ولو كان اضعف ظهوراً، من جهة ان ذلك انما هو في ظرف ثبوت اصل حكومته وقوة نظره، بل لا بد حينئذ من لحاظ التعارض بينها وحينئذ اذا فرضنا اقوائية دليل المنسوخ في مطلق الرجحان من ظهور دليل الناسخ في النظر الى جميع المراتب فلا جرم توجب مثل هذه الاقوائية لصرف دليل الناسخ الى خصوص مرتبة الالتزام وجهة المنع عن النقيض.

و حينئذ فلئن خودش في ذلك فلا بد من الخدشة في اصل المطلب بدعوى قوة ظهور دليل الناسخ في نظره الى رفع جميع مراتب الحكم، كما لعلّه ليس ببعيد ايضاً لظهوره في رفعه لاصل الحكم الثابت بدليل المنسوخ بما له من المراتب. وعليه لا يبقى مجال للاخذ بظهور دليل المنسوخ في مطلق الرجحان لا ثبات الاستحباب، نعم لو فرضنا اجمال دليل الناسخ في نفسه و تردده بين رفع خصوص جهة الزامه او رفعه حتى بمرتبة رجحانه وجوازه ففي مثله لا بأس بدعوى الرجوع الى دليل المنسوخ لا ثبات مطلق الرجحان لولا دعوى سراية اجماله اليه ايضاً، فتدبر.

و اما الاستصحاب فيبتي جريانه على ان يكون المشكوك عرفاً من مراتب ما هو المتيقن سابقاً بحيث على تقدير بقائه يعدّ كونه عرفاً بقاءً لما علم بتحقيقه سابقاً لا كونه امرأ مباحثاً معه و حادثاً غيره، و الا فلا مجال لجريان الاستصحاب ايضاً من جهة عدم اتحاد القضية المتيقنه مع المشكوكه عرفاً، فتدبر.

المبحث العاشر

اذا تعلق الأمر بأحد الشيئين او الأشياء على وجه التخيير فالمرجع فيه كما عرفت الى وجوب كل واحد منها لكن بايجاب ناقص بنحو لا يقتضى الا المنع عن بعض انحاء تروكه وهو الترك في حال ترك البقية، من غير فرق في ذلك بين ان يكون هناك غرض

واحد يقوم به كل واحد منها ولو بملاحظة ما هو القدر الجامع بينهما او اغراض متعددة بحيث كان كل واحد منها تحت غرض مستقل وتكليف مستقل وكان التخيير بينهما من جهة عدم امكان الجمع بين الغرضين اما من جهة التضاد بين متعلقيهما كما في المتزاحمين، او من جهة التضاد بين نفس الغرضين في عالم الوجود بحيث مع استيفاء احد الغرضين في الخارج لا يبقى مجال لاستيفاء الآخر، او في مرحلة اصل الاتصاف بحيث مع تحقق احد الوجودات واتصافه بالمصلحة لا تتصف البقية بالغرض والمصلحة، حيث أنّ مرجع الجميع الى تعلق وجوب ناقص بكل واحد من الوجودات بنحو لا يقتضي الا المنع عن بعض انحاء تروكه وهو الترك في حال ترك البقية، لا تعلق الوجوب التام بكل واحد منها مشروطا بعدم الآخر، ولا وجوب احد الوجودات لا بعينه، او احدها المعين عندالله نعم غاية ما هناك من الفرق بين الصور المزبورة انما هو من جهة وحدة العقوبة و تعددها عند ترك الجميع، حيث انه في بعضها كالصورة الاولى والأخيرة لا يترتب على ترك الجميع الا عقوبة واحدة، و في بعضها الآخر كالصورة الثانية والثالثة تترتب عقوبات متعددة حسب وحدة الغرض وتعدده.

لا يقال بأنه مع المضادة المزبورة لا يكاد يستند الى المكلف عند تركه للجميع الافوت احد الاغراض، من جهة فوات البقية عليه على كل تقدير، ومعه كيف يمكن استحقاقه للعقوبات المتعددة، وبعبارة اخرى ان استحقاق العقوبة لا بد وان يكون على ما هو تحت قدرة المكلف واختياره فاذا لم يكن للمكلف حينئذ بمقتضى المضادة المزبورة بين المتعلقين او الغرضين في عالم الوجود-الا القدرة على تحصيل احد الغرضين لا جرم لا يترتب على تركه للجميع ايضاً الا عقوبة واحدة

فانه يقال نعم وان كان لا قدرة للمكلف على الجمع بين الغرضين ولكن مجرد ذلك لا يمنع عن استحقاقه للعقوبات المتعددة عند ترك الجميع، من جهة تمكنه حينئذ من الاتيان بأحد الوجودين واخراج البقية عن حيز الوجوب الفعلي، فتأمل.

لا يقال على ذلك في الصورة الأخيرة ايضاً لا بد من الالتزام بتعدد العقوبة فاجه التفرقة بينها وبين غيرها؟.

اذ يقال بان عدم الالتزام فيها بتعدد العقوبة انما هو من جهة عدم صدق ترك المتصنف بالمصلحة الا على احد التروك نظراً الى ما كان بينها من المضادة في اصل

الاتصاف بالمصلحة، وبالجملة ان ترتب العقوبة انما هو على ترك الشئ في ظرف الفراغ عن اتصافه بكونه تركاً لما فيه الغرض والمصلحة، ومثل هذا المعنى انما يصدق في الصورة الثانية والثالثة، واما في الصورة الأخيرة فلا يكاد صدق ترك المتصف الاعلى أجد التروك فمن ذلك لا يكاد يترتب على تركه للجميع الا عقوبة واحدة، فتأمل.

بقي الكلام في التخير بين الأقل والأكثر حيث انه قد يقال بامتناعه واستحالة نظراً الى أنه باتيان الأقل وجوده ولو في ضمن الأكثر يتحقق الواجب لا محالة ويحصل الغرض ومع حصول الغرض وتحقق الواجب به يكون الزائد عليه لا محالة زائداً عن الواجب فيكون خارجاً عن دائرة الوجوب فلا يمكن حينئذ تعلق الوجوب به، ولكن فيه انه كذلك اذا كان الأقل مأخوذاً بنحو اللابشرط من جهة الزيادة وليس كذلك بل نقول بأنه مأخوذ على نحو بشرط لا بحيث كان لحده أيضاً دخل في الواجب وفي حصول الغرض، وعليه فيرتفع الاشكال المزبور حيث لا يكون الآتي بالأكثر حينئذ آتياً بالأقل بحده في ضمنه حتى يتوجه الاشكال المزبور، من غير فرق في ذلك بين ان يكون للأقل الكائن في ضمن الأكثر وجود مستقل بحيث كان هناك تحلل سكون في البين كما في التسيبحات ام لا كما في مثل الخط الطويل الذي رسم دفعةً، وذلك من جهة أنه بالتجاوز عن حد الأقل الذي فرض كونه تسيبحة واحدة او نصف ذراع من الخط مثلاً ينتفي الأقل ويكون المأق به من أوله الى آخره امتثالاً للأمر بالأكثر دون الأقل، كما هو واضح.

نعم قد يشكل على ما ذكرنا أيضاً بأن الأكثر بعد ان أخذ لا بشرط من طرف الزيادة وقد وجب الاتيان بذات الأقل أيضاً على كل تقدير فلا جرم لا يبقى طرف التخير الآ نفس الحدين و هما الوقوف على الأقل او التعدي والتجاوز عنه و حينئذ فحيث أنه مع الاتيان بذات الأقل لا محيص له من احد الحدين ولا يمكنه ترك كليهما يندرج لا محالة في التخير العملي العقلي بمناط الأخرجية نظير التخير بين النقيضين او الضدين اللذين ليس لهما ثالث لا في التخير الشرعي من جهة عدم المجال حينئذ لاعمال المولوية بالأمر التخييري نحو الحدين، لما ذكرنا غير مرة بان مرجع الامر التخييري بأحد الأمرين انما هو الى النهي عن تركهما معاً وهو انما يصح في مورد يتمكن المكلف من ترك كلا الأمرين و الا فعدم تمكنه من ذلك ولا بدية اتيانه بأحد الأمرين عقلاً يكون الأمر باتيان أحد

الفردين لغوا محضاً، فعلى ذلك حينئذ يتسجل الاشكال بانه كيف المجال للتخير الشرعى بين الأقل والاكثر مع كون ذات الاقل واجبة الاتيان على كل تقدير وكون التخير بين الحدين ايضاً عقلياً محضاً بمنط اللاحرجية، هذا.

ولكن يمكن التفصى عن هذا الاشكال ايضاً بان ما هو طرف التخير حينئذ انما كان هو الأقل بما هو متقيد بحد الأقلية، فكان لحيث التقيد ايضاً دخل فى موضوع الوجوب وفى مثله معلوم بداهة كمال المجال لتعلق الامر المولى التخييرى بأحد الأمرين اما الأقل او الأكثر، وحينئذ فتمام الخلط انما هو من جهة الغاء حيث التقيد بحد الأقلية عن موضوع الوجوب ولحاظ ذات الأقل عارية عن التقيد المزبور فن ذلك استشكل بان ذات الأقل حينئذ بعد ان كانت واجبة الاتيان على كل تقدير لا على تقدير دون تقدير فلا جرم لا يبقى فى البين الا نفس الحدين الذين عرفت بانه لا يكون التخير فيها الا تخييراً عقلياً بمنط اللاحرجية، والآ فبناء على ملاحظة مجموع الذات مع التقيد المزبور لا يبقى مجال للاشكال المزبور اصلاً، من جهة وضوح ان الأقل حينئذ بوصفه لا يكون واجب الاتيان على كل تقدير، كما هو واضح. وعلى ذلك فن اخذ الأقل بشرط لا و محدداً بحد الأقلية يرتفع تلك الاشكالات باجمعها على التخير بين الاقل والاكثر، نعم على ذلك يكون مرجع التخير المزبور الى التخير بين المتباينين نظراً الى مبائنة الأقل حينئذ ولو بحدّه مع الأكثر، فتدبر.

المبحث الحادى عشر فى الواجب الكفائى

وهو سنخ من الوجوب متعلق بفعل كل واحد من آحاد المكلفين، و مرجعه كما فى الواجب التخييرى الى تعلق وجوب ناقص بفعل كل واحد من المكلفين بنحو لا يقتضى الا المنع عن بعض انحاء تركه، وهو تركه فى حال ترك بقية المكلفين، غير ان الفرق بينها هو توجه التكليف هناك الى المكلف بكل شئ التخير من جهة كونه نتيجة التكليف التعيينى بالجامع بخلافه فى المقام حيث انه بعد عدم قدرة شخص مكلف واحد على كلا الشقين لا يكاد يصح توجيه التكليف التعيينى اليه بالجامع بمعناه الاطلاقى القابل للانطباق على فعل نفسه وفعل غيره، ومن ذلك لا يكون التكليف المتوجه الى

كل مكلف الا تكليفاً ناقصاً متعلقاً بشق واحد ولا يكون امره الناقص الا امرأ واحداً بل ولئن تأملت ترى جريان الشقوق المتصورة في الواجب التخييري في المقام ايضاً من حيث تعلق غرض وحداني تارة بجامع فعل المكلفين القابل للانطباق على فعل كل واحد من آحادهم، و اخرى تعلق اغراض متعددة بفعل كل واحد من المكلفين مع كونها بنحو لا يكاد حصول الغرض في واحد مع حصوله وتحقيقه في الاخر نظراً الى ما كان بين تلك الأغراض حينئذ من المضادة اما في مرحلة الوجود والتحقيق و اما في مرحلة اصل الاتصاف بالغرض و المصلحة، حيث ان مرجع الجميع كما عرفت الى تعلق وجوب ناقص بفعل كل واحد من المكلفين، ففي جميع الصور كان المكلفون كل واحد منهم مكلفاً بالاجباد ولكن بتكليف ناقص بنحو لا يقتضي الا المنع عن الترك في حال ترك البقية و نتيجة ذلك انما هو سقوط التكليف بفعل بعضهم عن الجميع واستحقاقهم جميعاً للعقوبة عند اخلاهم بالامثال مع امتثال الجميع ايضاً و استحقاقهم للمثوبة لو اتوا بالمأمور به دفعة واحدة، نعم هذا الأخير مخصوص بالفرض الأول و هو فرض قيام الغرض الوحداني بالجامع فان قضيته حينئذ هو تحقق الامتثال بفعل الجميع فلا يجري في بقية الفروض لانه فيها حسب مضادة تلك الأغراض القائمة بأفعالهم اما بحسب الوجود والاتصاف لا يكاد انتهاء التوبة الى امتثال الجميع مع اتيانهم دفعة واحدة حتى يترتب عليه استحقاقهم اجمع ايضاً للمثوبة بل و مقتضى بطلان الترجيح بلا مرجع حينئذ هو عدم حصول الغرض و عدم تحقق الامتثال من واحد منهم ايضاً، كما لا يخفى، هذا.

ولكن الذي يسهل الخطب هو ان ما ذكرناه من الفروض الأخرى في الواجب الكفائي مجرد فرض و بيان امكان جريان فروض الواجب التخييري في الكفائي ايضاً، و الآفا هو الواقع في الواجبات الكفائية طراً انما هو خصوص الفرض الاول، و عليه فكما أنه باخلاهم بالامثال يستحق الجميع العقوبة كذلك باتيانهم جميعاً للمأمور به دفعة واحدة يتحقق الامتثال من الجميع و يستحق الجميع المثوبة، نعم على فرض وقوع ماعدا الفرض الاول فيها ايضاً يبقى الكلام في أنه هل يمكن فيها تصوير اناطة التكليف بكل واحد منهم بعدم اتيان البقية كي يلزمه المصير الى كون التكليف المتوجه الى كل مكلف تكليفاً تاماً منوطاً بعدم اتيان البقية ام لا يمكن فينحصر تكليفهم - كما في الواجب التخييري - بالتكليف الناقص حسب ما عرفت، و في ذلك كان التحقيق هو الثاني، و ذلك فانه ان اريد من

الاناطة اناطة كل واحد من التكاليف بعصيان البقية فعدم امكانه واضح، من جهة ما يلزمه حينئذ من تأخر كل واحد من هذه التكاليف عن الآخر برتبتين، و هو من المستحيل كما عرفت، و ان اريد اناطة كل واحد منها بعدم البقية اى العدم السابق على الأمر و التكاليف فكذلك ايضاً، اذ حينئذ و ان لم يرد عليه المحذور المتقدم من جهة وقوع التكاليف حينئذ في رتبة واحدة الا انه بعد تحقق المنوط به بالنسبة الى الجميع يلزمه ان يكون كل واحد منهم مكلفاً بتكليف فعلى تام بالايجاد، و مثل هذا المعنى بعد فرض مضادة تلك المصالح و الأغراض و امتناع اجتماعها في الوجود و التحقق يكون من المستحيل، لاستحالة البعث الفعلى التام نحو امور يمتنع اجتماعها في التحقق، فن ذلك لا محيص في المقام ايضاً - كما في الواجب التخييري - من ارجاع تلك التكاليف الى التكاليف الناقص بجعل التكاليف المتوجه الى كل مكلف تكليفاً ناقصاً على نحو لا يقتضى الا المنع عن الترك في حال ترك بقية المكلفين و نتيجة ذلك كما عرفت انما هو سقوط التكاليف عن الجميع بفعل البعض منهم مع استحقاق الجميع للعقوبة عند اخلاهم جميعاً بالواجب و المأمور به، كما هو واضح.

المبحث الثاني عشر، في الواجب الموقت

و هو الذى كان للزمان دخل فيه شرعاً، و في قبالة غير الموقت و هو الذى لا يكون للزمان دخل فيه شرعاً و ان كان مما لا بد منه فيه عقلاً
ثم ان قضية دخله فيه شرعاً تارة تكون من جهة كونه قيداً للهئية و للطلب و اخرى من جهة كونه قيداً للمادة و للمتعلق الراجع الى مقام الدخلى في وجود المحتاج اليه و المتصف فارغاً عن اصل الاتصاف و الاحتياج، حيث انه يجرى فيه كلا الاحتمالين كما في غيره من القيود الاخر، نعم لو بيننا على عدم امكان المعلق و استحالاته في نفسه لكان المتعين في المقام هو ارجاعه عقلاً بقول مطلق الى الهئية و الطلب و لو كان بحسب ظاهر القضية راجعاً الى المتعلق و المادة حتى في ما لو كان دخله في المصلحة من قبيل الدخلى في وجود المتصف و المحتاج اليه، غير ان الفرق حينئذ بينه و بين سائر المشروطات من جهة الاناطة حيث كان اناطة الطلب به في المقام عقلية و في سائر المشروطات شرعية. و أما

بناءً على المختار من امكان المعلق ايضاً كالمشروط فيجربى فيه كلا الاحتمالين كما في غيره من القيود، فيكون قيداً للهيئة وللطلب تارة وللمتعلق اخرى

ثم ان الزمان الماخوذ في الواجب ظرفاً ان كان بقدر الواجب لا اوسع فضيق كالصوم مثلاً، وان كان اوسع منه فوسع و امثلته كثيرة كالصلوات اليومية و صلاة الكسوف و الحسوف و نحوها. و اما كونه اضيق من الواجب فغير ممكن من جهة امتناع التكليف بما لا يسعه وقته و ظرفه مع ارادة ايجاد الواجب بتمامه في ذلك الوقت و هو واضح، نعم لا باس به لو اريد ايجاده فيه ولو ببعض اجزائه لا بتمامه ولكن ذلك حينئذ خارج عن الفرض نظر الى ان الموقت حينئذ انما هو الواجب ببعض اجزائه لا بتمامه ومن اوله الى آخره. و اما الاشكال في امكان الموسع ايضاً فمدفوع بما عرفت من وقوعه الذي هو ادل على امكانه، كالأمثلة المزبورة، ومرجعه الى مطلوبة الكلى الجامع بين الافراد التدريجية المنتجة للتخير بين الافراد المزبورة. و في كون مثل هذا التخير عقلياً او شرعياً و جهان اوجهها الثاني، كما تقدم بيانه مفصلاً، فراجع.

نعم يبقى الكلام حينئذ في اقتضاء الأمر بالموقت مع الاختلال به في الوقت لوجوبه في خارج الوقت وعدمه، و في ذلك نقول: ان يحمل الكلام فيه ان قضية دليل الموقت اما ان تكون على نحو وحدة المطلوب بحيث يستفاد منه كون التقييد بالوقت بلحاظ اصل المطلوب لا بلحاظ تمامه، و اما ان تكون على نحو تعدد المطلوب بحيث يستفاد منه كون التقييد به بلحاظ تمام المطلوب لا اصله، و اما ان لا يستفاد منه شئ من الوجهين بل كان مجملًا من هذه الجهة و مردداً بين التقييد في اصل المطلوب او تمامه.

فان كان من قبيل الاول فلا اشكال في عدم اقتضاء الأمر بالموقت لوجوب الاتيان به في خارج الوقت مع الاختلال به في الوقت، لولا دعوى اقتضائه لعدم وجوبه.

كما انه على الثاني ايضاً لا اشكال في اقتضائه وجوب الاتيان به في خارج الوقت بعكس القسم الاول من غير فرق في ذلك بين ان يكون التوقيت بدليل متصل او منفصل و اما ان كان من قبيل الثالث فان كان بدليل متصل بالكلام فلا اشكال ايضاً في عدم اقتضاء دليل الواجب لوجوبه في خارج الوقت، من جهة انه باتصاله به يوجب اجماله اجمالاً لدليل الموقت ايضاً، و معه لا يبقى له ظهور حتى يصح التمسك به لاثبات الوجوب بعد انقضاء الوقت، نعم لو كان التوقيت حينئذ بدليل منفصل و كان لدليل

الواجب ايضاً اطلاق بان فرض كونه في مقام البيان من هذه الجهة لا في مقام اصل المشروعية لكان قضية اطلاقه حينئذ هو ثبوت الوجوب في خارج الوقت ايضاً ولكن ذلك ايضاً مجرد فرض، اذ نقول اولاً بظهور دليل التوقيت في وحدة المطلوب وفي كون التقييد به بلحاظ اصل المطلوب لا بلحاظ تمامه وعلى فرض عدم ظهوره واجاله من تلك الجهة لا يكون لدليل العبادة في تلك المقتات من نحو قوله: «اقيموا الصلاة» اطلاق يصح التمسك به لاثبات الوجوب في خارج الوقت لانها طراً على ماحقق في علمه في مبحث الصحيح و الأعم كانت واردة في مقام اصل المشروعية لا في مقام البيان من تلك الجهات، وعليه فلا يبيح مجال التمسك بدليل المقتات في العبادات لاثبات الوجوب في خارج الوقت، بل لابد حينئذ من قيام دليل عليه بالخصوص والا فلو كنا نحن ونفس تلك الادلة لا يمكننا اثبات الوجوب به بعد انقضاء الوقت كما هو واضح.

نعم لو شك ولم يعلم من دليل الوقت بان التقييد بالوقت كان بلحاظ اصل المطلوب او بلحاظ تمام المطلوب ربما كان مقتضى الأصل وهو الاستصحاب بقاءه في خارج الوقت ايضاً اذ حينئذ يشك عند ذهاب الوقت في ذهاب اصل المطلوبة او ذهاب مرتبة منه مع بقاءه ببعض مراتبه الاخر فيستصحب حينئذ بقاءه ولو ببعض مراتبه، نظير الاستصحاب الجارى في اللون الخاص اذا شك في ذهابه من رأسه او ذهابه ببعض مراتبه مع بقاءه ببعض مراتبه الاخر، ومعه فلا يجرى فيه اصالة البرائة عن الوجوب، هذا.

و لكن الذى يسهل الخطب هو ما عرفت من ظهور الأدلة في وحدة المطلوب وفي كون التقييد بالوقت بلحاظ اصل المطلوب لا تمامه و حينئذ فلا بد في اثبات وجوب القضاء في خارج الوقت وفقاً للمحققين من قيام دليل عليه بالخصوص والآ فلا يكفي نفس الامر الاول، كما هو واضح.

نعم ربما ينافي ما ذكرنا ظهور مادة القضاء في التدارك المقتضى لوفاء المأتي به في خارج الوقت ببعض مراتب مصلحة الوقت، حيث ان لازمه هو قيام المصلحة من الاول بالجامع بين الفرد الواقع في الوقت والفرد الواقع في خارجه، ولازمه هو تعلق الأمر الاول ايضاً من الاول بالجامع بين الفردين لا بخصوص الفرد الواقع في الوقت، ولازمه ايضاً ان يكون وجوب الاتيان به في خارج الوقت بنفس الامر الاول لا بامر جديد، ولكنه يندفع ذلك بانه وان كان الامر كذلك الا انه نقول بان فردية المأتي به في خارج الوقت للجامع

لما كانت في طول الافراد الواقعة في الوقت و في رتبة متأخرة عن سقوط الأمر و التكليف عنها، فقهرأ مثل هذه الطولية توجب تضييقاً في دائرة الطبيعة المأمور بها بالأمر الأول بنحو يخرج عنها مثل هذا الفرد، فن ذلك يحتاج في اثبات وجوبه بعد عدم شمول الأمر الأول له الى امر آخر يقتضى وجوبه في خارج الوقت، وعليه فلا تنا في بين القول بان القضاء بامر جديد و بين ما يقتضيه ظهور مادة القضاء في الوفاء ببعض مراتب مصلحة الوقت، كما لا يخفى.

المبحث الثالث عشر

في انه هل الامر بالامر بشئ امر بذلك الشئ حقيقة ام لا

و تحقيقه ان يقال بان كلا الوجهين ثبوتاً امر ممكن، حيث انه يمكن ان يكون الأمر بالامر بشئ لا لأجل التوصل به الى وجود ذلك الشئ في الخارج بل لأجل مطلوبة امر الأمر الثاني نفسياً كما انه يمكن ان يكون ذلك لأجل التوصل الى وجود ذلك الشئ في الخارج فحيث انه كان ذلك الشئ مطلوباً له أمر بالأمر به، الا انه في مقام الاثبات كان الظاهر من نحو تلك القضايا ولو بملاحظة قضية الارتكاز هو الثاني من كون الأمر بالأمر بشئ لمحض التوصل الى الوجود، لا من جهة مطلوبة أمر الأمر الثاني نفسياً وان لم يترتب عليه الوجود في الخارج.

و على ذلك فلا بأس باستفادة شرعية عبادة الصبي مما ورد من أمر الأولياء بأمر الصبيان باتيان العبادات، نعم هذا المقدار من الشرعية ايضاً لا يفي باثبات وفاء المأتي به حال الصغر بمصلحة الواجب كى يلزمه الاجتزاء به عن فعل الواجب فيما لو كان بلوغه بعد الفراغ عن العبادة او في اثنائها، من جهة ان القدر الذى يستفاد من قضية الأمر بالأمر انما هو كون فعلهم في حال عدم البلوغ مشروعاً و واجداً للمصلحة، و اما كون هذه المصلحة من سنخ تلك المصلحة الملزمة الثابتة في حال البلوغ فلا، و من هذه الجهة ايضاً تثبت بعضهم للاجتزاء به و عدم وجوب الاعادة بعد البلوغ باثبات المشروعية من جهة نفس الخطابات الأولية، و حاصله انما هو دعوى شمول اطلاق الخطابات في التكليف مثل اقيموا الصلاة و نحوه للصبي الذى يبلغ بعد يوم او نصف يوم او ساعة، حيث ان

دعوى انصرافها عن مثل هذا الصبيّ ايضاً كما ترى بعيدة غايته، اذ لا يكاد يفرق العرف في شمول تلك الخطابات بين البالغ سنّه الى خمس عشرة سنة كاملة وبين من نقص سنّه من ذلك بيوم او نصف يوم او ساعة واحدة، بل كان العرف يرى شمول تلك الخطابات لكل منها وحينئذ فاذا شمل تلك الخطابات لمثل هذا الصبيّ يتعدّى عنه بمقتضى عدم الفصل الى من هو دون ذلك في العمر الى ان يبلغ في طرف القلّة الى ستّ اوسبع سنين فيستفاد من ذلك حينئذ أنّ الصبيّ المميّز والمراهق كالبالغ في كونه ممن شرع في حقه العبادة على نحو مشروعيتها في حق البالغين من حيث اشتغال عباداته على المصالح الملزمة، غاية الامر بمقتضى دليل «رفع القلم» يرفع اليد عن جهة الزام التكليف ويقال بانه غير مكلف بالايجاد بتكليف لزومي في حال عدم بلوغه، ونتيجة ذلك انما هو سقوط التكليف عنه بالايجاد لو فرض بلوغه في اثناء العبادة او بعد الفراغ عنها، نظراً الى استيفائه بفعله حينئذ قبل البلوغ لتلك المرتبة من المصلحة الملزمة الداعية على الامر والتكليف هذا. و لكن فيه انه لا قصور في هذا التقريب لاثبات المشروعية بالمعنى المزبور لولا دعوى كون اعتبار البلوغ في اذهان المشرّعة بمقتضى دليل «رفع القلم» ونحوه في الارتكاز بمثابة يكون من القرائن الخاصة الموجبة لصرف الخطابات الى خصوص البالغين، كما علّله ليس ببعيد ايضاً والا فلا مجال لاثبات مثل هذا النحو من الشرعية ايضاً حتى يترتب عليه الاجتزاء به عن فعل الواجب بعد البلوغ فيما لو كان بلوغه في اثناء العبادة او بعد الفراغ عنها، كما لا يخفى.

المبحث الرابع عشر

اذا ورد امر بشئ بعد الأمر به قبل امتثاله كقوله: صلّ، صلّ، ففي كون الأمر الثاني تأكيداً للأمر الأوّل فلا يجب الا الاتيان بالشئ مرّة واحدة او تأسيساً فيجب الاتيان به متكرراً وجهان، بل قولان، مقتضى اطلاق المادة في صرف الطبيعي هو الحمل على التأكيد فانه من جهة عدم قابليته للتكرّر غير قابل لتعلق الطلب التأسيسي به مرتين الا مع التقيد بوجود ثم وجود، كما ان مقتضى اطلاق الهيئة هو كونه للتأسيس الموجب للاتيان به متكرراً، فيدور الامر حينئذ بين رفع اليد عن أحد الاطلاقين اما عن اطلاق المادة في

صرف الطبيعى بحمله على الطبيعة المهمة او وجود ووجود واما من رفع اليد عن اطلاق الهيئة و ظهورها فى التأسيس مع ابقاء اطلاق المادة فى صرف الطبيعى على حاله، وفى مثله قد يقال بلزوم الحمل على التأكيد ترجيحاً لاطلاق المادة على الهيئة باعتبار كونها معروضة للهيئة وفى رتبة سابقة عليها، اذ يقال حينئذ بجرىان اصالة الاطلاق فيها فى رتبة سابقة بلا معارض. ولكن يدفعه ان المادة كما كانت معروضة للهيئة وفى رتبة سابقة عليها كذلك الهيئة ايضاً باعتبار كونها علّة لوجود المادة فى الخارج كانت فى رتبة سابقة عليها فقتضى تقدمها الرتبى عليها حينئذ هو ترجيح اطلاقها على اطلاق المادة. وبالجملة نقول: بأنه بعد ان كان لكل من الهيئة والمادة نحو تقدم على الآخر فلا وجه لملاحظة حيث تقدم المادة عروضاً و ترجيح اطلاقها على اطلاق الهيئة، بل لنا حينئذ دعوى تعين العكس بحسب انظار العرف نظراً الى عدم اعتنائهم بحيث تقدم المادة على الهيئة فى مقام العروض بعد ما يرون كون الهيئة علّة لوجود المادة فى الخارج وفى رتبة سابقة عليها، اذ حينئذ يجرى فيها اصالة الاطلاق فى رتبة سابقة فلا بد معه حينئذ من التصرف فى المادة برفع اليد عما هو قضية اطلاقها فى الطبيعة الصرفه، هذا. ولكن مع ذلك لا تخلو المسألة من اشكال ينشأ من جهة ما عرفت من وجود ملاك التقدم حينئذ فى كل واحدة منهما نعم مع الشك وعدم ترجيح احد الاطلاقين على الآخر كان مقتضى الأصل هو التأكيد لاصالة البرائة عن التكليف الزائد.

ثم ان هذا كله اذا لم يكن هناك ذكر شرط او سبب فى البين والا فقتضى قوة ظهور الشرط فى السببية التامة على الاستقلال ربما كان هو لزوم الإتيان بالشئ مكرراً، كما سيجيء ان شاء الله تعالى فى مبحث المفاهيم.

المقصد الثاني في النواهي

وفيه ايضاً مباحث،

المبحث الأول

الظاهر ان مفاد الهيئة في النهى عبارة عن الزجر عن الطبيعة المعبر عنه بالفارسية بـ «بازداشتن» قبال الأمر الذى يكون مفاد الهيئة فيه عبارة عن البعث الى الطبيعة والارسال نحوها، مع كون مفاد المادة فيها عبارة عن صرف الطبيعة لكنه بما هي ملحوظ كونها خارجية لا بما هي ولا بما هي موجودة في الذهن كما عرفت بيانه مفصلاً وبهذا الاعتبار اى: اعتبار الطبيعة خارجية ايضاً - صَحَّ اضافة كل منها الى الوجود بجعل الأمر عبارة عن الأرسال والبعث الى الوجود والنهى عبارة عن الزجر عن الوجود، والآ فمتعلقهما في الحقيقة لا يكون الا الطبيعة، كما تقدم بيانه. وعليه تكون الهيئة في كل من الأمر والنهى مغايراً مع الآخر بتمام المدلول حيث كان مدلول الهيئة في الأمر عبارة عن البعث والأرسال الى الوجود وفي النهى عبارة عن الزجر عن الوجود، لا انه كان التغاير بينهما في بعض المدلول وجزئه، كما يقتضيه كلام الفصول حسب اشرابه الوجود في مدلول الهيئة في الأمر والترك في مدلول الهيئة في النهى، وجعله مدلول الهيئة في الأمر عبارة عن طلب وجود الطبيعة وفي النهى عبارة عن طلب ترك الطبيعة. اذ ذلك مضافاً الى ما عرفت سابقاً من عراء الهيئة في الاوامر ايضاً عن هذه الجهة وعدم دلالتها الا على النسبة الارشالية بين المبدء والفاعل، نقول بان ذلك مخالف لما هو مقتضى الوجدان والأرتكاز ايضاً فان في مثل قوله: «لا تضرب» لا يكاد ينسب من الهيئة فيه الا الزجر والمنع عن الضرب و ايجاده في الخارج، لا انه ينسب منها طلب ترك

طبيعة الضرب، كما هو واضح.

وعليه ايضاً لا يبقى مجال للأشكال المعروف في الترك : بان الترك و مجرد ان لايفعل لكونه امراً عدمياً خارج عن تحت قدرة المكلف واختياره فلا يصح ان يتعلق به البعث والطلب وان كان فيه مافيه ايضاً يظهر وجهه من جهة ان كون الترك كك ازلاً لا يوجب خروجه عن تحت المقدورية بقول مطلق حتى بحسب البقاء والاستمرار الذى عليه مدار التكليف و حينئذٍ فاذا كان الترك بحسب البقاء تحت قدرته حيث كان له في كل آن قلبه بالقيض وهو الفعل فامكن لا محالة تعلق الطلب والبعث به، كما هو واضح.

ثم لا يخفى عليك انه كما ان لحاظ الطبيعى في الاوامر يتصور على وجهين: تارة على نحو السريان في ضمن الافراد المنتج لمطلوبية الحصص الفردية كلها وانحلال التكليف المتعلق بالطبيعى الى التكاليف المتعددة حسب تعدد الحصص واخرى لحاظه بنحو صرف الوجود المنتج لمطلوبية اول وجود الطبيعى، كك تصوراً يتأتى هذان الوجهان في النواهي ايضاً ففيها ايضاً قد يكون المأخوذ في حيز انتهى الطبيعة بما هي سارية في ضمن الافراد وقد يكون المأخوذ فيه هو صرف وجودها المنطبق على اول وجودها كما يتصور ذلك في العرفيات في مثل النهى عن اكل الفوم لاجل مافيه من الرائحة الكريهة الموجبة لتنفّر طباع العامة واشمئزازهم حيث أنه في مثله ربما يتحقق تمام المبغوض في الوقعة الواحدة بصرف الوجود منه المنطبق على اول وجود الاكل منه ويخرج ثاني وجود الأكل منه في تلك الوقعة عن تحت المبغوضية اذا فرض عدم كونه سبباً لازدياد تلك الرائحة الكريهة، نعم قل ما يتفق وجود هذا القسم في النواهي النفسية في الشرعيات بل العرفيات ايضاً ولئن لوحظ و تأمل يرى عدم وجود هذا القسم في النواهي خصوصاً في الشرعيات حيث ان المبغوض فيها طراً انما كان من قبيل الوجود السارى لا صرف الوجود، ومن ذلك لا يسقط التكليف بعصيان واحد او بالأضطرار الى المخالفة مرة واحدة ولو عند اطلاقها حتى انه اوجب هذه الجهة ظهوراً ثانوياً لها في الحمل عليها عند اطلاقها بخلافه في الأوامر فان المنصرف منها عند اطلاقها انما كان هو صرف الطبيعى دون الوجود السارى منه.

ومن اجل ذلك وقعوا في حيص وبيص بانه كيف هذا التفكيك بين الأوامر والنواهي وانه ان كان الحمل على صرف الوجود كما في الاوامر من جهة اقتضاء مقدمات الحكمة فكيف لا توجه في النواهي ايضاً حيث يحمل فيها على الوجود السارى ولو مع اطلاقها؟

وان كان الحمل على الوجود السارى من جهة خصوصية فى النواهى تقتضى الحمل على ذلك على خلاف ما اقتضته الحكمة، فهى منفية بالفرض من جهة وضوح ان قضية النهى لا تكون الا الزجر عن تلك الطبيعة التى تعلق بها الأمر مقيدة كانت او مطلقة وبمجرد الاختلاف بينها بالايجاب والسلب ايضاً غير موجب للفرقة المزبورة، كما لا يخفى،

وقد اجيب عن ذلك بوجوه غير نفية عن الاشكال: منها ان منشأ الحمل على الوجود السارى فى النواهى من جهة كون طبع المفسدة فى القيام بالشىء كلىة قيامها به بوجوده السارى فى ضمن تمام الافراد بخلافه فى الاوامر حيث ان طبع المصلحة فى قيامها بالشىء قد يكون بصرف وجوده وقد يكون بوجوده السارى، وفيه مالا يخفى فانه بعد ما يتصور فى العرفيات قيام المفسدة ايضاً بصرف وجود الشىء كما فى اكل الفوم واكل الأشياء المضرّة التى لا يفرق فيها بين القليل والكثير والدفعه والدفعات لا مجال لدعوى هذه الكلية حيث امكن فى النواهى الشرعية ان تكون المفسدة فيها على نحو صرف الوجود.

ومنها: دعوى كونه من جهة الغلبة حيث ان كل ما يرى من النواهى يرى كونه من قبيل الوجود السارى دون صرف الوجود، وفيه ايضاً انه وان كان لا سبيل الى انكار ذلك الا ان الكلام فى ذلك النهى الصادر فى بدو الشريعة بانه ماوجه حمله عند الاطلاق وعدم القرينة على الوجود السارى على خلاف الاوامر.

ومنها: ان الحمل على الوجود السارى فى النواهى انما هو من جهة اقتضاء الأطلاق ومقدمات الحكمة، نظراً الى دعوى اختلاف نتيجة مقدمات الحكمة باختلاف خصوصيات الموارد وعدم كونها على حد سواء فى الجميع، وأن من الخصوصيات الموجبة لاختلاف نتيجة الاطلاق خصوصية المورد بحسب الايجاب والسلب فتوجب هذه الخصوصية للحمل على صرف الوجود فى الاوامر وعلى الوجود السارى فى النواهى.

وفيه ان ما ذكر من اختلاف نتيجة الأطلاق والحكمة بحسب اختلاف خصوصيات الموارد متين جداً ولكنه ليس منه الاختلاف بحسب الايجاب والسلب جداً، فان مثل هذه الجهة لا توجب اختلافاً بينها فيما هو قضية الاطلاق فى المتعلق الواحد فى مثل قوله اضرب وقوله لا تضرب، كما هو واضح.

ومنها: ان الحمل على الوجود السارى فى النواهى انما هو من جهة كونه مقتضى اطلاق الهيئة والطلب فيها، بدعوى ان مقتضى اطلاق الهيئة والطلب فى كل من الامر والتهى

انما كان هو الارسال الموجب لبقاء الطلب بعد الایجاد ايضاً الا ان الاكتفاء بايجاد واحد في الأوامر انما كان من جهة تقديم اطلاق المادة فيها في صرف الوجود على قضية اطلاقها وذلك ايضاً بملاحظة ما يلزمه من فرض العكس - بعد عدم تعيين مرتبة خاصة - من التكرار الموجب للوقوع في محذور العسر والحرج، وهذا بخلافه في النواهي فانه فيها لما لا يلزم هذا المحذور قدم فيها اطلاق الهيئة - ولو بملاحظة كونها علة لوجود المادة في الخارج - على اطلاق المادة في صرف الوجود، وفيه ان مجرد لزوم العسر والحرج لا يقتضى تقديم اطلاق المادة على اطلاق الهيئة في الأوامر والاكتفاء بايجاد واحد في تحقق الامثال وسقوط التكليف و ذلك من جهة امكان التحديد حينئذ بما يرتفع معه العسر والحرج المزبوران وحينئذ فاذا فرض تقدم اطلاق الهيئة على اطلاق المادة من جهة قضية عليتها لوجود المادة في الخارج يلزمه تقديم اطلاقها على اطلاقها في الاوامر ايضاً والمصير الى لزوم الایجاد متكرراً الى ان يبلغ حد العسر والحرج.

ومنها: ان لزوم التكرار والدوام والاستمرار في النهى انما هو من جهة انه لا يكاد يصدق ترك الطبيعى عقلاً والانزجار عنه الا بترك جميع افراده الدفعية والتدرجية، اذ حينئذ لا بد في مقام الاطاعة وامثال النهى من ترك الطبيعى بما له من الافراد الدفعية والتدرجية والا فمع تحقق فرد واحد لا يكاد يصدق الامثال والطاعة بل يصدق العصيان والمخالفة وهذا بخلافه في الأوامر فانه بعد ما كان وجود الطبيعى بوجود فرد واحد يكتفى في مقام الاطاعة بايجاد فرد واحد من جهة تحقق تمام المطلوب وهو الطبيعى بوجود واحد. وفيه انه ليس الكلام في مقام الاطاعة اذ لا شبهة في انه لا بد في مقام امتثال التهى عن الطبيعى من ترك جميع افراده الدفعية والتدرجية، بل وانما الكلام في طرف العصيان والمخالفة في اقتضاء النهى لزوم ترك بقية الافراد حتى بعد العصيان نظراً الى اقتضائه لكون المبعوض هو الوجود السارى دون صرف الوجود وحينئذ فلا يفيد ما ذكر لدفع الاشكال المزبور كما هو واضح، هذا.

وقد تصدى شيخنا الاستاد دام ظله لدفع الاشكال بوجه آخر حيث افاد بما حاصله ان مبنى الاشكال واصله انما نشأ من جهة توهم كون مقتضى الاطلاق وقرينة الحكمة هو الطبيعة الساذجة الصرفة الغير القابلة للانطباق الا على اول وجود، اذ حينئذ يتوجه الاشكال بانه اذا كان طبع الاطلاق في الاوامر عند عدم التقيد بالسران ونحوه يقتضى

مطلوبة صرف الطبيعي المنطبق على اول وجود وبذلك يكتفى فى مقام الاطاعة وسقوط الامر بايجاد فرد واحد من جهة انطباق تمام المطلوب وهو الطبيعي الصرف عليه كك طبع الاطلاق فى النهى عند عدم التقيد بالسريان ونحوه يقتضى ايضاً كون المبغوض هو صرف الطبيعي المنطبق على اول وجود، ولازم ذلك هو عدم لزوم ترك بقية الافراد عند العصيان والمخالفة بايجاد فرد واحد بلحاظ انطباق ما هو تمام المبغوض عليه مع انه ليس كك ، فواجه التفرقة حينئذ بين الأمر والنهى ؟ والآ فبناء على كون مقتضى الاطلاق وقرينة الحكمة عند عدم التقيد فى كل من الأمر والنهى هو الحمل على الطبيعة المهمة التى هى مدلول اللفظ بما هى جامعة بين الطبيعة الصرفة والطبيعة السارية لا يكاد يتوجه الاشكال المزبور، اذ حينئذ يكون الفرق بين الامر والنهى فى اقتضاء الأول للاكتفاء بايجاد فرد واحد واقتضاء الثانى لعدم ايجاد شىء من الافراد واضحاً، حيث ان الاكتفاء بفرد واحد فى الأوامر انما هو من جهة تحقق ما هو تمام المطلوب وهو الطبيعة المهمة بوجود فرد واحد فن ذلك يسقط الامر ويتحقق الامتثال بذلك .

واما فى التواهى فعدم الاكتفاء بذلك انما هو من جهة اقتضاء طبع الاطلاق المزبور لعدم ايجاد الطبيعة المهمة مطلقاً ولو فى ضمن ثانى الوجود وثالثه . ومن ذلك حينئذ يستفاد ان ما هو المبغوض وما فيه المفسدة هو الطبيعي بوجوده السارى لا بصرف وجوده المنطبق على اول وجود ولازم ذلك ايضاً هو لزوم الانزجار عن جميع افراد الطبيعي ولومع العصيان والمخالفة .

اقول : وفيه نظر ينشأ من ان الاكتفاء فى الأوامر بايجاد فرد واحد فى سقوط الأمر وتحقق الأمثال ان كان من جهة انطباق ما هو المطلوب وهو الطبيعة المهمة عليه يلزمه القول به فى طرف النهى ايضاً فلا بد فيه ايضاً من المصير الى عدم لزوم ترك بقية الوجودات عند المخالفة بلحاظ تحقق ما هو تمام المبغوض وهو الطبيعة المهمة بمجرد العصيان والمخالفة بايجاد فرد واحد، والا فلا وجه للاكتفاء بايجاد فرد واحد فى الأوامر ايضاً بل لابد فيه ايضاً كما فى التواهى من دعوى مطلوبة الطبيعة المهمة على الاطلاق ولو فى ضمن ثانى الوجود وثالثه، فتأمل .

المبحث الثاني: في اجتماع الأمر والنهى

قد اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهى في وجود واحد مجهتين ولكونه مجمع العنوانين على اقوال ثلثها الجواز عقلاً والامتناع عرفاً وتوضيح المقصد يقتضى رسم امور:

الأول: لا يحنى عليك ان المسألة حيث كانت نتيجتها مما تقع في طريق الاستنباط تكون من المسائل العقلية الاصولية، لامن مبادئها الاحكامية، فانه مضافاً الى بعده لاياسب ايضاً ظهور عنوان البحث وهو جواز الاجتماع وعدم جوازه والآ لاقتضى تحرير عنوانه بالبحث عن لوازم الوجوب والحرمة، ولا من المسائل الكلامية ايضاً، اذ ذلك مضافاً الى ما عرفت من النتيجة نقول بان المهّم عند الفريقين بعد ان كان في سراية النهى الى متعلق الأمر وموضوعه عند وحدة المجمع وجوداً وعدمه يكون مرجع البحث الى البحث عن اصل اجتماع الحكيم المتضادين وعدمه في موضوع واحد ومن المعلوم حينئذ عدم ارتباط ذلك بمسئلة التكليف بالحال كى يندرج بذلك في المسائل الكلامية المتنازع فيها بين الاشاعة وغيرهم، اذ حينئذ على السراية يكون التكليف بنفسه محالاً حتى بمبادئه من الاشتياق والمحبوية باعتبار كونه من اجتماع الضدين في موضوع واحد لا انه تكليف بالحال وبما لا يقدر عليه المكلف، كما لا يحنى. واما احتمال كونها من المسائل الفرعية فبعيد غايته عن ظاهر عنوان البحث المزبور حيث لا يكاد مناسبتة مع كونها مسئلة فرعية. وهذا بخلاف مسئلة مقدمة الواجب فان الجهة المبحوث عنها في تلك المسئلة حيث كانت وجوب مقدمة الواجب شرعاً امكن فيها اندراجها في المسئلة الفرعية وان كان التحقيق في ذلك المقام ايضاً خلافه كما عرفت.

ثم انه مما ذكرنا ظهر ايضاً كون المسئلة عقلية محضة حيث كانت من الملازمات العقلية الغير المستقلة فكان ذكرها في المقام حينئذ لمحض المناسبة لانها لفظية كما ربما يوهمه التعبير بالامر والنهى الظاهرين في الطلب بالقول ولذلك يجرى هذا لنزاع فيما لو كان ثبوت الوجوب والحرمة بغير اللفظ من اجماع ونحوه ايضاً، واما القول بالامتناع العرفى فليس المقصود منه دلالة اللفظ على الامتناع بل المقصود منه هو كون الواحد ذى الوجهين واحداً بنظر العرف وان كان اثنين بحسب الدقة العقلية كما هو واضح.

الثاني من الأمور

المراد من الواحد المبحوث عنه في العنوان هو مطلق ما هو مندرج تحت العنوانين اللذين تعلّق باحدهما الأمر وبالآخر النهي وان كان كلياً كالصلوة في المصنوع حيث انها باعتبار صدقها على كثيرين تكون كلياً ومع ذلك يكون ذاوجهين و مجمعاً للعنوانين لا الواحد السنخي الذي لا يكون مجمعاً للعنوانين كما في السجود لله وللشمس والقمر ونحو ذلك مما تعدّد فيه متعلق الامر والنهي وجوداً.

بل ولئن تأملت ترى اختصاصه ايضاً بالواحد الكلي وعدم شموله لما يعمه والشخصي كشخص الصلوة الواقعة في هذا الغضب، اذ ذلك ايضاً وان كان مجمعاً للعنوانين ولو بتوسيط كلي عنوان الصلوة في الغضب الا ان المناسب للمسئلة بعد كونها اصولية لافقهية هو خصوص الكلي دون ما يعمه والشخصي، كما هو واضح. نعم لو قيل بكونها اى المسألة من المبادئ الاحكامية لامن المسائل الاصولية لامكن دعوى نعيم المراد لما يعم الكلي والشخصي، ولكن ذلك ايضاً لولا دعوى انصراف العنوان الى ما هو مجمع العنوانين ومصادق لهما بلا واسطة، فان مصداقية شخص هذه الصلوة الواقعة في الغضب للكليين بعد ان كان بتوسيط كلي الصلوة في الغضب فقهاً بمقتضى الانصراف المزبور يختص الواحد المبحوث عنه في العنوان بالواحد الكلي ولا يكاد يعمه الواحد الشخصي كما لا يخفى، بل قديقال حينئذ بعدم امكان شمول العنوان ولو مع قطع النظر عن الانصراف لما يعم الكلي والشخصي نظراً الى عدم امكان كون الواحد الشخصي مصداقاً للجامع في عرض الكل فتدبر.

الثالث من الأمور

لا يخفى عليك ان عمدة النزاع بين الفريقين في هذه المسئلة انما هو في سرية النهي الى موضوع الأمر ومتعلقة عند وحدة الجمع وجوداً او عدمه، فكان القائل بالجواز يدعى عدم السرية والقائل بالامتناع يدعى السرية، ومن هذه الجهة يكون تمام البحث بين

الفريقين صغرياً عضواً والآ فلي فرض السراية المزبورة لا يكاد يظن من احدا الالتزام بالجواز، كما انه في فرض عدم السراية وتعدد المتعلقين في الجمع لا يظن من احد الالتزام بالامتناع، ومن ذلك ترى ان القائل بالجواز تمام همته اثبات عدم السراية اما بنحو مكثرية الجهات او من جهة تعدد حدود الشيء او غير ذلك، وحيث كان كك نقول: ان مدرك القول بالجواز على ما يأتي بيانه مفصلاً تارة يكون من حيث مكثرية الجهات بنحو يكون الوجود الواحد مجمع الجهتين ومركز الحيتين فيكون احدى الجهتين معروض الأمر والاخرى معروض النهى غايته انه كان المركز ان موجودين بوجود واحد من غير فرق عنده بين كون متعلق الامر صرف وجود الشيء او الوجود السارى ولا بين كون متعلقه هو الطبيعى او الأفراد بدواً او بتوسيط السراية اليها من الطبيعى.

واخرى يكون مبنى الجواز من جهة وقوف الامر على نفس الطبيعى وعدم سرايته الى الفرد ولا الى الوجود خارجاً وان لم يكن اختلاف بين العنوانين بحسب المنشأ ولا كان تكثر جهة في البين اصلاً كما على المسلك المتقدم.

وثالثة يكون من جهة اختلاف انحاء حدود الشيء الواحد بنحو ينتزع من مراتب وجود شيء واحد من كل حد ومرتبة عنوان غير ما ينتزع من المرتبة الأخرى منه كما عرفت تحقيقه في مبحث الواجب التخييري حيث قلنا فيه بإمكان ان يكون الشيء الواحد مع وحدته وجوداً ومهية ببعض حدوده تحت الالتزام وبيعض حدوده تحت الترخيص فيكون الشيء على هذا المسلك مع وحدته وجوداً وجهة ببعض حدوده تحت الأمر وبيعض حدوده الآخر تحت النهى.

واذ عرفت ذلك نقول بانه بعد هذا الاختلاف في مسالك الجواز وتعدد المشارب المزبورة فيه، لا وجه لتحديد مركز النزاع في عنوان المسئلة بصورة اختلاف العنوانين حقيقة وتباينها منشأ.

كما انه لا وجه ايضاً لتحرير المسئلة باجتماع الامر والتهى الظاهرين في الفعلية في وجود واحد ولو بمجهتين، حيث ان ذلك مما لا يكاد يصح على شيء من المشارب المزبورة. وذلك: اما على مشرب مكثرية الجهات فظاهر لوضوح ان تكثر الجهة أنها كان يجدى في رفع محذور اجتماع الضدين لافي رفع محذور التكليف بالحال ومالا يطاق فلا يكاد يمكن حينئذ اجتماع الامر الفعلي ولو بمجهة مع النهى الفعلي بمجهة اخرى في الجمع مع كون

الجهتين متلازمتين وجوداً، وذلك من غير فرق بين كون متعلق الأمر هو الوجود السارى المنتج لوجوب الحصص الفردية كل واحدة منها على التعيين او صرف الوجود المنتج للوجوب التخيري في الأفراد، اذ كما انه لا يمكن الامر التعييني بالجمع ولو بجهة مع النهى عنه بجهة اخرى ملازمة معها وجوداً من جهة كونه من التكليف بالحال وبما لا يطاق كك ايضاً لا يمكن الامر التخيري به مع النهى المزبور الموجب لمبغوضية الوجود من جهة ان مرجع التخير كما عرفت انما هو الى كون ترك هذا المجمع بلا بدل منهياً عنه ومثل هذا المعنى لا يكاد يجامع النهى عنه المسوجب لمبغوضية وجوده المستتبع لمحبوئية تركه ولو، لا الى بدل، واما الالتزام باشتراط المندوحة حينئذ في تصحيح فعلية الامر والنهي فهو كما ترى حيث لا يكاد يجدى وجود المندوحة حينئذ في تصحيحها على مثل هذا المسلك بل انما يجدى ذلك على مسلك من سلك الجواز من جهة عدم سراية الامر من الطبيعى الى الفرد. ومن هذا البيان ظهر لك الحال ايضاً على مسلك مكثرية حدود الشيء واختلاف انحاء حفظ وجوده فانه على هذا المسلك ايضاً لا يكاد يمكن اجتماع الامر والنهي الفعليين في شيء واحد باختلاف انحاء حدوده من جهة استلزامه للتكليف بالحال وان كان معروض التكليفين مختلفين من جهة ما عرفت من ان مثل هذا الاختلاف في الحدود انما كان يجدى في رفع محذور اجتماع الضدين لا في محذور التكليف بما لا يطاق. واما اشتراط المندوحة فلقد عرفت عدم اجدائه على هذا المسلك ايضاً في رفع غائلة التكليف بالحال.

نعم انما يجدى ذلك على مسلك من سلك الجواز من جهة عدم سراية الأمر من الطبايع الى الافراد والتزامه بعدم وجوب الفرد بالوجوب التخيري الشرعى ولكته على هذا المسلك ايضاً لا يكاد انتهاء النوبة الى اجتماع الأمر والنهي الفعليين في المجمع. اذ لم يتعلق حينئذ امر شرعى بالجمع ولو تخييراً لا بدواً ولا بتوسط السراية من الطبيعى حتى يكون فيه اجتماع الامر والنهي كما هو واضح.

و حينئذ فعلى جميع هذه المسالك والمشارب المزبورة في الجواز لا يصح تحرير عنوان المسألة باجتماع الامر والنهي الظاهرين في الفعلية بوجه اصلاً كما لا يخفى، هذا.

ولكن الذى يسهل الخطب في المقام هو كون المهّم عند القائل بالجواز على جميع المسالك والمشارب المزبورة عبارة عن تصحيح العبادة في المجمع، وحيث انه اى التصحيح

المزبور غير مبين على فعلية الأمر والتكليف في المجمع بل يكفي فيه مجرد رجحانه الغير المنوط بالقدرة كما هو كذلك ايضاً في مثل الضد العبادي المبطل بالاهم فلا يحتاج الى اثبات فعلية الامر والتكليف في المجمع كى يتوجه الاشكال المزبور وبيتنى على بعض المسالك وهو مسلك عدم السراية، مع انه على فرض الاحتياج الى الامر الفعلى ايضاً في تصحيح العبادة امكن اثباته بنحو الترتب، كما لا يخفى.

الرابع من الأمور

في الفرق بين المسألة وبين مسألة النهي في العبادات

فتقول: قد يقال كما في الفصول في الفرق بين المسئلتين ما هذا لفظه وعبارته: اعلم ان الفرق بين المقام والمقام المتقدم وهو ان الأمر والنهي هل يجتمعان في شىء واحد اولا اما في المعاملات فظاهر واما في العبادات فهو ان النزاع هناك فيما اذا تعلق الامر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة ولو كان بينها العموم المطلق وهنا فيما اذا اتحدتا حقيقة و تغايرتا بمجرد الاطلاق والتقييد بان تعلق الأمر بالمطلق والنهي بالمقيد «انتهى» ولكنه فاسد لما عرفت من اختلاف المباني والمشارب في الجواز اذ نقول حينئذ بعدم تماميته على جميع المشارب المزبورة حتى مشرب مكثرة الحدود اذ عليه يجري هذا النزاع ولومع اتحاد المتعلقين حقيقة كقوله «صلّ ولا تصلّ في مكان كذا» حيث تكون الصلوة حينئذ ببعض حدودها تحت الأمر و ببعض حدودها الأخرى تحت النهي ومن ذلك قلنا بعدم احتياج مثل هذا المسلك الى اختلاف العنوانين بحسب الجهة والمنشأ كما في مسلك تعدد الجهة وانه يكفي فيه بمجرد اختلاف انحاء حدود شىء واحد وجهة فاردة.

و في الكفاية: ان الفرق بين المسئلتين هو ان الجهة المبحوث عنها في المقام في اصل سراية كل من الأمر والنهي الى متعلق الآخر لا تحاد متعلقها وجوداً وعدم سرايته من جهة تعددها جهة، بخلاف مسألة النهي في العبادات، فان الجهة المبحوث عنها في تلك المسألة انما هي في اقتضاء النهي لفساد العبادة بعد الفراغ عن تعلقه بها والتوجه اليها فلا يرتبط حينئذ احدى المسئلتين بالأخرى، نعم على القول بالسراية والامتناع وتقديم جانب النهي يكون المقام من صغريات المسئلة الآتية حيث يبحث فيها حينئذ عن اقتضاء ذلك النهي لفساد العبادة وعدمه هذا، ولكن فيه مالا يخفى اذ نقول نانه لا وحه لحمل المسئلة

على الامتناع وتقديم جانب النهي من صغريات تلك المسئلة الآتية لضرورة وضوح الفرق مع ذلك بين المسئلتين حيث ان الفساد في المقام على الامتناع وتقديم النهي انما كان مستنداً الى العلم بالنهي لا الى التهي بوجوده الواقعي بل في الحقيقة يكون الفساد في المقام حينئذ من جهة انتفاء قصد القربة من جهة انه مع العلم بالنهي لا يكاد يتحقق القرب المعتبر في صحة العبادة، بخلافه في المسئلة الآتية حيث ان الفساد فيها انما كان مستنداً الى نفس النهي بوجوده الواقعي ومن ذلك لا يكاد يفرق فيها بين العلم بالنهي او الجهل به ففسد العبادة على كل حال ومن المعلوم انه لا يكون الوجه فيه الا من جهة انتفاء الملاك والمصلحة فيها وكشف التهي عنها عن تخصيص الملاك والمصلحة من الأول بما عدا هذا الفرد المنهي عنه من الافراد الأخر ومن ذلك يندرج تلك المسئلة في مسئلة تعارض الدليلين وتكاذبها، من جهة تكاذب الدليلين حينئذ وتامعها في اصل الملاك والمصلحة ايضاً مضافاً عن تمانعها في مقام الحكم فلا بد حينئذ من اعمال قواعد التعارض فيها بالرجوع الى المرجحات السنية، وهذا بخلاف المقام حيث انه باعتبار وجود الملاكين فيها يندرج في صغريات مسئلة التزاحم ولو على الامتناع ايضاً نظراً الى تحقق المزاخمة حينئذ بين الملاكين في عالم التأثير في الرجحان والمرجوحية كما يكشف عنه حكمهم بصحة العبادة في الغصب مع الغفلة او الجهل بالموضوع او الحكم عن قصور لاعن تقصير ولو مع البناء على تقديم جانب النهي حيث انه لولا ذلك لما كان وجه لحكمهم بالصحة مع الجهل بالموضوع او الحكم بل لا بد من الحكم بالبطلان وفساد العبادة مطلقاً كما هو واضح، ومن ذلك نقول ايضاً في المقام بلزوم الرجوع فيه الى قواعد باب التزاحم فيقدم ما هو الاقوى من الملاكين في مقام التأثير في الرجحان والمرجوحية وان كان اضعف سنداً من غيره، لالى قواعد باب التعارض والترجيح بالمرجحات السنية من حيث العدالة والثبوت، كما هو واضح.

ومن ذلك البيان ظهر فساد ما افيد كما عن بعض الاعلام (دام ظله) (١) على ما قرر من اندراج مورد التصديق في المقام على الامتناع في صغرى باب التعارض نظير العامين من

(١) قد توفي ره يوم السبت عند ارتفاع النهار في السادس والعشرين من شهر جمادى الاولى سنة ١٣٥٥.

(المؤلف) ومراد المؤلف «(قدس سره)» من هذا البعض هو المحقق الثاني قدس سره الشريف «المصحح».

وجه كالعالم والفاسق فيما لو ورد الأمر باكرام العالم والنهي عن اكرام الفاسق، بدعى ان التزاحم انما يكون بين الحكيم في عالم صرف قدرة المكلف على الامتناع بعد الفراغ عن اصل تشريع الاحكام حسب ما تقتضيه الملاكات، كما في الضدين مثلاً، و في مورد اتفاق اتحاد متعلق الحكيم في الوجود مع كون المتعلقين متغايرين بالذات ومختلفين بالهوية، واما التزاحم بين الملاكين في عالم تشريع الاحكام وجعلها فهو غير مرتبط بباب التزاحم بل هو مندرج في صغرى باب التعارض الذى ملاكه تنا في الدليلين باعتبار مدلوليهما في مقام الجعل والتشريع.

اذ فيه مالا ينفى، اذ نقول: بانه لا وجه لما افيد الالجمود بظاهر لفظ تزاحم الحكيم والا فلا نغنى نحن من باب التزاحم الآ صورة الجزم بوجود الملاكين والغرضين في المورد مع ضيق خناق المولى من تحصيلها الذى من نتائجه لزوم تقديم اقوى الملاكين منها وان كان اضعف سنداً من الآخر، ومنها لزوم تقديم مالا بدل له بحكم العقل في التأثير في فعلية حكمه وتشريعه على ماله البديل، ومنها تقديم المطلق منها بحكم العقل على المشروط بالقدرة، ومنها غير ذلك من نتائج باب التزاحم، كما انه لانغنى من باب التعارض الآ صورة عدم احراز الملاكين والغرضين في المورد بل صورة العلم بعدم وجود الغرض في احد الموردین الذى من نتائجه ايضاً الرجوع الى قواعد التعارض من الترجيح بالمرجحات السنية بالأعدلية والأوثقية ونحوها والتخير في الاخذ باحد الخبرين عند فقد المرجحات او تساوى الخبرين فيها بمقتضى اخبار العلاج، وعلى ذلك فكل مورد احرز فيه وجود الغرضين كان ذلك داخلاً في باب التزاحم ويجرى عليه احكامه من غير فرق في ذلك بين ان يكون تزاحم الغرضين والملاكين في عالم تأثيرهما في الرجحان والمرجوحية كما في المقام على الامتناع، او كان التزاحم بينهما في عالم الوجود ومقام التأثير في فعلية الحكيم. وكل مورد لم يحرز فيه وجود الملاكين والغرضين على الاطلاق بل احرز عدم وجود الملاك والغرض في احد الموردین يكون ذلك من باب التعارض الذى من حكمه الاخذ بالأرجح سنداً من حيث العدالة والوثوق.

وعليه نقول: بانه بعد ان احرز في المقام وجود الملاكين والغرضين على الاطلاق في المجمع ولو على القول بالامتناع بشهادة اعمالهم فيه نتائج باب التزاحم وحكمهم بصحة الصلوة مع الجهل بالغصبية او بحرمة فلا وجه لاجراء

مورد التصديق على الامتناع عن باب التزامه وادراجه في صغريات باب التعارض على خلاف مشى القوم في ذلك، الا اذا كان لك اصطلاح خاص في ذلك، هذا.

مع انه نقول بان ما افيد من الضابط في بيان الفرق بين البابين وجعله التزام باعتبار تنافي الحكمين في مقام الامتثال وفي عالم صرف قدرة المكلف على الامتثال بعد تشريع الاحكام وجعلها على طبق ما اقتضته الملاكات انما يتم بناء على كون القدرة ايضاً كالعلم من شرائط تنجز الخطابات والتكاليف، والا فبناء على ما هو التحقيق - وعليه ايضاً بناء الاصحاب - من الفرق بين القدرة والعلم من رجوع القدرة ولو بحكم العقل الى كونها شرطاً لاصل فعلية الخطاب والتكليف في مرحلة سابقة عن تنجزه، بخلاف العلم فانه باعتبار كونه في رتبة لاحقة عن الخطاب غير صالح لتقييد اصل مضمون الخطاب فلا بد فيه من رجوعه الى كونه من شرائط تنجزه لا من شرائط نفسه، فلا جرم عند عدم قدرة المكلف على الجمع بينها لا تنتهي النوبة^١ الى مقام تشريع الحكمين على الاطلاق حتى في مثل الضدين نظير عدم تشريع اطلاق الحكمين في مجمع العامين من وجه ولازمه حينئذ هو المصير الى دعوى اندراجه ايضاً في صغرى باب التعارض مع انه كما ترى لا يكاد التزامه به.

و اما دعوى الالتزام حينئذ بكون القدرة ايضاً كالعلم من شرائط تنجز التكليف لا من شرائط اصل التكليف وفعليته فدفوعة بانه مع كونه خلاف التحقيق مناف ايضاً لما ذهب اليه هو «قدس سره» في مبحث الضد من الالتزام بالترتب في تصحيح الأمر بالضدين فانه لولا كونها شرطاً ولو بحكم العقل في اصل توجيه التكليف الفعلي الى المكلف لما يحتاج في اثبات فعلية الامر بالضدين الى تكلف الترتب بجعل احداً الامرين منوطاً بعصيان الامر بالالهم وفي الرتبة المتأخرة عن سقوطه كما هو واضح وحينئذ فينتجه عليه الاشكال المزبور من لزوم مصيره في مثل الضدين والمتلازمين اللذين يلزم امتثال احدهما مخالفة الاخر الى الاندراج في صغرى باب التعارض من جهة امتناع تشريع حكمين فعليين يلزم من امتثال احدهما مخالفة الآخر ولزوم كون الحكم الفعلي في مقام الجعل والتشريع على طبق احداً الملاكين.

(١) كذا في الاصل والصحيح: «تنتهي النوبة» كما يظهر للمتأمل [المصحح].

واما دعوى الالتزام بذلك حينئذ في فرض كون التلازم دائماً كاستقبال القبلية واستدبار الجدى في قطر العراق دون مالو كان التلازم اتفاقياً فيدفعها منع الفارق بينها حيث انه لو كانت القدرة من شرائط نفس التكليف السابق عن مرحلة تنجزه لا يكاد يفرق في الاستحالة بين العجز الدائم والخاص من باب الاتفاق فكما انه يمتنع اصل تشريع الحكمين في فرض كون العجز دائماً، كك يمتنع اطلاق تشريع الحكمين على الثاني ايضاً بنحو يشمل مورد العجز من باب الاتفاق نظير امتناع تشريع الحكمين على الاطلاق في العامين من وجهه الشامل للمجمع، اذ لا فرق بينها حينئذ الا من جهة كون الممتنع على الاول اصل تشريع الحكمين وفي الثاني اطلاق تشريعها، وحينئذ فلا بد من ادراج مورد العجز الخاص من باب الاتفاق ايضاً في باب التعارض بين الاطلاقين، لا التفكيك بينهما بادراج العجز الدائم في صغرى باب التعارض والعجز الاتفاقى في صغرى باب التزام،

وتوهم ان التفكيك المزبور حينئذ من جهة لغوية اصل التشريع في العجز الدائم بخلافه في العجز الاتفاقى حيث يحسن معه اصل تشريع الحكمين ويحسن معه الخطبان ايضاً يدفعه ان لازم ذلك هو الالتزام بمثله في الجهل ايضاً فلا بد فيه من الفرق بين الجهل بالخطاب وعدم العلم به للتالى وبين غيره لا بالتزام تقييد الخطاب به في الاول دون الثاني مع انه كما ترى حيث ان العلم والجهل باعتبار كونها في رتبة متأخرة عن الخطاب غير صالحين لتقييد مضمون الخطاب بهما، كما هو واضح. و سياتى مزيد بيان لذلك في تنبيهات المسئلة ان شاء الله تعالى.

الخامس من الأمور

ان العناوين المنتزعة عن وجود واحد تارة يكون اختلافها في صرف كيفية النظر بلا اختلاف فيها بحسب المنظور والمنشأ نظير الاختلاف من حيث الاجمال والتفصيل كالانسان وحيوان ناطق حيث كان الاختلاف بينهما محضاً بصرف كيفية النظر من حيث الاجمال والتفصيل والا وفي الحقيقة لا يكون المنظور فيها الا شيئاً واحداً، ونظير الاختلاف بنحو اللابشرية والبشرية لاثية كما بين الهوى والجنس بناء على انتزاعها عن جهة واحدة اذ حينئذ يكون تمام الفرق بينهما من جهة كيفية النظر من

حيث اللابشرية و البشر لا شيء فاذا لوحظ تلك الجهة بشرط لا بنحو يرى كونها في قبال الغير يكون مفهوم الهيولى، واذا لوحظت لابشرط - بأن لوحظ ذاتها المحفوظة بين الحدين بل لاحظ حد في الملحوظ بنحو يرى كونها في قبال الغير- يكون مفهوم الحيوان.

واخرى: يكون اختلافها من جهة اختلاف في منظورها لا انه كان الاختلاف بينها ممحضاً بصرف كيفية النظر وذلك ايضاً تارة بنحو يحكى كل عنوان عن جهة خارجية متأصلة ولو كانت من المحمولات بالضميمة كعناوين الاوصاف الحاكية عن الكم والكيف والفعل والأين ونحو ذلك، واخرى بنحو يحكى كل عنوان عن جهة غير متأصلة في الخارج وذلك ايضاً على قسمين: فان المحكى حينئذ تارة يكون عبارة عن الاضافات والنسب الخارجية التي كان لها ايضاً نحو خارجية اما بالالتزام بمحظ من الوجود لها كما قيل، واما بان الخارج كان ظرفاً لنفسها ولولا لوجودها وبالجمله كانت من الامور التي لها واقعية ولا تنوط في واقعتها بل لاحظ واعتبار معتبر بل لولم يكن في العالم لاحظ ومعتبر كان لمثل تلك الأمور جهة واقعية كما في الفوقية والتحتية وامثالها، واخرى عبارة عن الامور الاعتبارية المتأصلة ولو في عالم الاعتبار وبالجمله كانت من الاعتباريات التي لها واقعية عند تحقق مناشئها بحيث كان لللاحظ طريقاً اليها كالملكية والزوجية ونحوها لا انها متقومة باللاحظ والاعتبار كي تنوط واقعتها بل لاحظ واعتبار معتبر كالاتباريات المحضة.

ثم ان العناوين المختلفين في المنشأ المنتزعين من مجمع واحد مع امكان انفكاكها في غير المنشأ تارة يكون اختلافها في تمام المنشأ، على وجه يكون منشأ انتزاع كل عنوان بتمامه غير المنشأ في الآخر، كما لو كانا من مقولتين احدهما من مقولة الفعل والآخر من مقولة الاين مثلاً، نظير الصلوة والغصب بناء على كون الصلوة من مقولة الفعل والغصب من مقولة الاين بجمعه عبارة عن اشغال المحل بالفعل لاجابة عن الفعل الشاغل للمحل، ونظير عناوين المشتقات بناء على عدم اخذ الذات فيها وكونها عبارة عن نفس المبدء الملحوظ لا بشرط كالعالم والفاسق ونحوها

واخرى: يكون اختلافها في جزء المنشأ مع اشتراكها في الجزء الآخر نظير عناوين المشتقات بناء على اخذ الذات فيها بنحو يكون مصب الحكم مجموع المبدء والذات، اذ حينئذ يكون اختلاف العناوين كالعالم والفاسق في جزء المنشأ والا فها مشتركان في

جهة الذات الحاكية عن جهة واحدة، ومثل ذلك كل مورد لا يكون الجامع في العناوين بسيطاً ومأخوذاً من مقولة واحدة بل كان مركباً من الذات مع عارضها او من مقولتين احدهما الفعل مثلاً والآخر من مقولة اخرى كالأين او غيره من الاضافات فانه في مثله يكون المجمع باعتبار ذاته وجهة فعله واجداً للحدين و باعتبار النسبيات الآخر واجداً للاضافتين احدهما مقوم احداً للجامعين والآخر مقوم الجامع الآخر كما في مثل الغصب والصلاة بناء على كونها من مقولة الفعل المنضم ببعض الاضافات الأخر يجعل الصلاة عبارة عن الافعال الخاصة المقرونة بالاضافات المعهودة من الترتيب والموالة ونشوها عن قصد الصلانية، والغصب عبارة عن الفعل الشاغل محل الغير في حال عدم رضاه الجامع بين الركوع والسجود وبين غيره من الافعال الأخر الاجنبية عن الصلاة فانه في مثله يكون الغصب والصلاة لاحالة من قبيل العناوين المشتركين في جزء المنشأ المتمازين في الجزء الآخر حيث كانا مشتركين في مقولة ومختلفين في مقولة اخرى من الاضافات والنسبيات الأخرى.

وثالثة: يكون اختلافها في صرف الحد المأخوذ فيها مع اتحادها ذاتاً بل ومرتبة ايضاً في خصوص المجمع وان اختلفا مرتبة في غيره نظير الجامع المأخوذ بين زيد وعمرو المنتزع من تحديد الانسان في عالم الاعتبار بمحد خاص لا يكاد انطباقه الا عليها و جامع آخرين زيد وخالد المنتزع من تحديد الانسان بمحد لا يكون انطباقه الا عليها فحينئذ يكون زيد مع وحدته ذاتاً وجهة و مرتبة بمجمع الجامعين بمعنى وقوعه بين الحدين الشامل احدهما لعمرو بلاشموله لخالد والآخر لخالد بلا شموله لعمرو مع كون النسبة بين الجامعين المزبورين بنحو العموم من وجه. ومن ذلك ظهر ان مجرد اختلاف العناوين المنتزعين من مجمع واحد مع امكان انفكاك احدهما عن الآخر في غير المجمع لا يقتضى لزوم كونها من مقولتين وكون التركيب بينها انضمامياً لا اتحادياً، وذلك من جهة ما عرفت من امكان كونها من مقولة واحدة حينئذ وكان الاختلاف بينها من جهة الحد محضاً كما مثلنا بالجامع المأخوذ بين زيد وعمرو من تحديد الانسان بمحد خاص لا ينطبق الا عليها و جامع آخرين زيد وخالد منتزع من تحديد الانسان بمحد آخر لا ينطبق الا عليها، فان زيدا حينئذ مع وحدته ذاتاً يكون بمجمع الجامعين من جهة وقوعه بين الحدين الشامل احدهما لعمرو بلاشموله لخالد والآخر لخالد بلاشموله لعمرو، وهكذا لو فرض جامع بين الضرب

والاكل منتزع من تحديد الفعل بحد لا ينطبق الا عليها وجامع آخر كك بين الاكل والشرب حيث كان الاكل حينئذ يجمع الجامعين بمعنى كونه واجداً للحدين المأخوذين من مقولة الفعل الشامل احدهما للضرب دون الشرب والآخر للشرب دون الضرب مع كونهما من مقولة واحدة وكون التركيب فيه اتحادياً لا انضمامياً، كما كان كون العنوانين ايضاً مشتركين في مقولة ومختلفين في مقولة اخرى كما في العالم والفاسق بناء على اخذ الذات في المشتق وتركب حقيقته من المبدأ والذات حيث ان العنوانين حينئذ في المجمع وان اختلفا ببعض الجهات الا انها اشتركا في جهة الذات الحاكية عن جهة واحدة وحيثية فاردة.

وعليه فلا يبقى مجال المصير في مثل الصلوة والغصب المنتزعين من فعل المكلف الى لزوم كونها من مقولتين متغايرتين بمحض اختلاف العنوانين وتعدد حقيقتها كما عن بعض الأعلام «قدس سره» فيما استسه في مقدمات مرامه من دعوى ان العنوانين العرضيين بينهما العموم من وجه المنتزعين من وجود واحد لا يمكن ان يكونا من مقولة واحدة بل لابد وان يكونا من مقولتين مختلفتين احدهما من مقولة الفعل مثلاً والآخر من مقولة أخرى كالأئين ونحوه مستنتجاً من ذلك ان الصلاة بعد ان كانت من مقولة الفعل فلا بد وان يكون الغصب من مقولة الأئين وكونه عبارة عن اشغال المحل بالفعل لا الفعل الشاغل للمحل ليكون كلاهما من مقولة واحدة ويكون التركيب بينهما اتحادياً. وذلك لما عرفت من الاشكال فيه بان مجرد اختلاف العنوانين العرضيين المنتزعين من مجمع واحد مع امكان انفكاكهما عن الآخر في غير المجمع لا يقتضى كونها من مقولتين متغايرتين وكون التركيب بينهما انضمامياً، بل حينئذ كما يمكن كونها من مقولتين مختلفتين كك يمكن ايضاً كونها من مقولة واحدة بحيث كان التركيب بينهما اتحادياً في المجمع وكان الاختلاف بينهما في الحد محضاً كما في المثال المتقدم من فرض الجامعين احدهما بين زيد وعمر والمنتزع من تحديد الانسان بحد لا يكاد انطباقه الا عليها وجامع آخرين زيد وخالد منتزع من تحديد الانسان بحد لا يكاد انطباقه الا عليها خاصة كما كان كونها مشتركين في بعض المنشأ وفي مقولة ومختلفين في مقولة اخرى ايضاً، اذ حينئذ نقول بانه من الممكن حينئذ ان يكون كل من الصلاة والغصب من مقولة الفعل غايته منضمماً ببعض النسبيات الأخر فتكون الصلاة مثلاً عبارة عن الافعال المخصوصة المقتربة بالاضافات المعهودة من

الترتيب والموالة ونشوها عن قصد الصلاتية الجامعة بين كونها فى الدار المصنوبة او فى غيرها والغصب عبارة عن الفعل الشاغل محل الغير بدون اذنه ورضاه الجامع بين افعال الصلاة وغيرها من الافعال الأخرى. ومن المعلوم حينئذٍ أنه مع امكان ذلك لا محالة لا يكون برهان عقلى يقتضى كون الغصب من مقولة الأئین، و عبارة عن اشغال المحل بالفعل فى فرض كون الغصب من مقولة الفعل، كما هو واضح. نعم يمكن ايضاً ان يكون الغصب بحسب العرف او اللغة عبارة عن اشغال المحل بالفعل ومن مقولة الأئین، ولكن مثل هذا النزاع راجع الى الوضع اللغوى فلا يرتبط بمقام اللابدية العقلية المدعاة، كما لا يخفى.

و بالجملة فالمقصود من هذا التطويل هو بيان عدم اقتضاء مجرد اختلاف العنوانين المنتزعين من وجود واحد بحسب المنشأ لكونها من مقولتين بحيث كان المحكى من كل عنوان مقولة غير ما يحكى عنه العنوان الآخر نظراً الى ما عرفت من امكان اشتراكها فى مقولة واختلافهما فى مقولة اخرى، بل وامكان كونها من مقولة واحدة و حقيقة فاردة مع كون الاختلاف بينهما محضاً بصرف الحذف المأخوذ فيها او بحسب المرتبة كما فى الاجناس بالقياس الى فصولها والقراءة بالقياس الى الجهر بها الذى هو منتزع عن مرتبة من الصوت الزائد عن اصل القراءة.

ومن هذا البيان ظهر ايضاً عدم صحة ابتناء القول بجواز الاجتماع على كون التركيب بين العنوانين فى المجمع انضمامياً لا اتحادياً بل وانما المدار كله فى ذلك - كما سيجىء ان شاء الله تعالى - على اختلاف العنوانين وتغايرها بتمام المنشأ على معنى كون المحكى فى كل عنوان غير المحكى فى العنوان الآخر وعدم اختلافها كك، فاذا كان العنوانان متغايرين بتمام المنشأ نقول فيه بالجواز من غير فرق بين كونها من مقولتين متمازتين الملازم لكون التركيب بينهما فى المجمع انضمامياً او من مقولة واحدة كما فى الاجناس بالقياس الى فصولها والقراءة بالقياس الى الجهر بها، حيث نقول بانه من الممكن حينئذٍ كون احدى الجهتين من هذا الوجود الواحدانى وهى الجهة الحيوانية تبعاً لقيام المصلحة بها محبوبة والجهة الأخرى منه وهى الجهة الناطقية مبغوضة و متعلقة للنهى من دون سراية الحكم من احدى الحيتين الى الحيشية الأخرى، وهكذا فى مثال القراءة وحشية الجهر بها حيث يمكن الالتزام فيه بجواز الاجتماع من جهة امكان كون اصل

القراءة تبعاً لقيام المصلحة بها محبواً وحيثية الجهر المنتزع عن مرتبة من الصوت الزائد عن اصل القراءة مبغوضة ومنهياً عنها مع وضوح كون التركيب بين العنوانين في امثال ذلك اتحادياً لا انضمامياً.

السادس من الأمور

لا يخفى عليك ان العناوين المأخوذة في حيز الخطابات تارة: تكون من قبيل الجهات التعليقية واخرى تكون من قبيل الجهات التقييدية ومرجع الاولى الى خروج العنوان المزبور بنفسه عن كونه موضوعاً للحكم وكونه من العناوين المشيرة الى ما هو موضوع الحكم ومتعلقه وسبباً لظهور الحكم عليه نظير عنوان المقدمة الذي هو من العناوين المشيرة الى اللواتي الخاصة الخارجية الموقوف عليها فعل الواجب كالطهارة والستر والقبلة ونحوها ومن ذلك ايضاً كلية العناوين الاعتبارية المحضة التي من جهة اعتباريتها غير قابلة لتعلق الطلب بها وكان الطلب تبعاً لقيام المصلحة متعلقاً بمنشأ اعتبارها، كما ان مرجع الثانية الى كون ذلك العنوان المأخوذ في حيز الخطاب موضوعاً بنفسه في القضية للحكم اما تماماً او جزءاً لا كونه مرآة الى امر آخر يكون هو الموضوع حقيقة للحكم في القضية ومن ذلك كلية القضايا التوصيفية من نحو قوله: اكرم زيد الجاني الظاهر في مدخلة عنوان المجيء ايضاً بنحو التقييدية في موضوع الحكم ومتعلقه، قال القضايا الشرطية من نحو قوله: اكرم زيداً ان جائك، او ان جائك زيد فاكرمه، الظاهر في ان تمام الموضوع للاكرام الواجب هو ذات زيد من غير مدخلة لعنوان المجيء في الموضوع ولو بنحو التقييدية وانه انما كان علّة و سبباً لوجوب اكرامه وحينئذٍ فتمام المعيار في كون العنوان المأخوذ في حيز الخطاب من قبيل الجهات التعليقية او التقييدية على ما ذكرناه، لا ان المعيار فيه على كون التركيب بين العنوانين في الجمع اتحادياً او انضمامياً، وذلك لوضوح انه لا تلازم بين كون العنوانين من قبيل الجهات التعليقية وبين كون التركيب بينهما في الجمع اتحادياً ولا بين كونها من قبيل الجهات التقييدية وبين كون التركيب بينهما انضمامياً، وذلك من جهة انه من الممكن حينئذٍ ان يكون العنوانان من قبيل الجهات التعليقية، و مع ذلك يكون التركيب بينهما انضمامياً لا اتحادياً، كما كان كونها من الجهات التقييدية ومع ذلك يكون

التركيب بينها اتحادياً كما عرفت في مثال الجنس والفصل بل القرائة بالقياس الى الجهر بها. وعليه فما افيد كما عن بعض الأعلام «قدس سره» كما في التقرير - من ان العنوانين المنتزعين من وجود واحد اذا كانا من قبيل الجهات التعليلية لابد وان يكون التركيب بينها اتحادياً، واذا كانا من الجهات التقييدية لابد وان يكون التركيب بينها انضمامياً لاتحادياً - منظور فيه.

السابع من الأمور

لا يخفى ان الطبيعي والفرد وان كانا متغايرين مفهوماً وفي عالم التصور حيث كانا صورتين متبائنتين في الذهن بحيث لا يكاد انتقال الذهن في مقام لحاظ الطبيعي وتصوره الى الفرد، وبهذه الجهة ايضاً لا يكاد سراية الحكم المتعلق بالطبيعي والكل الى الفرد، الآ على مبنى سخيّف: من تعلق الأحكام بالخارجيات، والا فعلى المذهب الحق كما حققناه في محله: من تعلق الاحكام بالعناوين وبالصور الذهنية يستحيل سراية الحكم من كل صورة في نظر الى الصور الموجودة في نظر وتصور آخر، الا ان الفرد لما كان يحكى عما يحكى عنه عنوان الكلى و زيادة مفقودة في الكلى فكانا متحدتين في جهة ومختلفين في زيادة الفرد لخصوصية زائدة عن الطبيعي وكانت الصور ايضاً في مقام تعلق الاحكام بها مأخوذة بنحو لا ترى الا خارجية، فقهرأ تلك الجهة الواحدة الخارجية فيها بعد قيام المصلحة بها باى صورة تتصور او شكل يتشكل توجب التلازم بين الصورتين المتحدتين في الجهة الخارجية في تعلق الإرادة والكرهه ايضاً، فيتعلق الحكم المتعلق بالطبيعي بالفرد ايضاً لكن من حيث الطبيعي المحفوظ في ضمنه لا بتمامه حتى بمشخصاته الفردية وحينئذ فاذا كان الأمر متعلقاً بالطبيعة السارية كالنهي فقهرأ يسرى الحكم المزبور من الطبيعي الى الحصص المحفوظة في ضمن الافراد من الطبيعي دون الخصوصية الزائدة عنها، بمعنى ان كل فرد اذا لوحظ كان الطبيعي المحفوظ في ضمنه متعلقاً للإرادة والكرهه بالتقريب المزبور، لا انه بمحض النظر الى الطبيعي والكل يسرى حكمه الى الفرد ايضاً وذلك لما عرفت من ان الطبيعي والفرد مفهومان متغايران في الذهن، فيستحيل في هذا النظر سراية الحكم من احدا المفهومين الى الاخر، هذا اذا كان الامر متعلقاً بالطبيعة السارية.

واما اذا كان متعلقاً بصرف وجود الطبيعي الغير القابل للانطباق الاعلى اول وجود فكذلك ايضاً، غاية الامرانه في فرض تعلق الحكم بالطبيعة السارية يكون الحصص المحفوظة في ضمن كل فرد بتمام حدودها مشمولة للحكم، ومن ذلك يصير كل فرد بما انه مصداق للطبيعي واجباً تعييناً، بخلافه في فرض تعلقه بصرف وجود الطبيعي الجامع بين الافراد فان مشمولية الحصص الفردية حينئذٍ للوجوب انما يكون ببعض حدودها اعنى حدودها المقومة لطبيعتها واما الحدود المقومة لشخصية الحصة المحفوظة في كل فرد التي هي مقسمة للطبيعي لا مقومة له فهي خارجة عن حيز الوجوب ومرجع ذلك كما عرفت في مبحث الواجب التخييري الى لزوم سد باب العدم في كل حصة وفرد من قبل حدود عاليها المقومة لطبيعتها دون حدودها المقومة لشخصيتها المقسمة لطبيعتها الراجع ذلك الى وجوب كل فرد من الافراد لكن بوجوب ناقص بنحو لا يقتضي المنع الا عن بعض انحاء تروكه وهو الترك الملازم لتترك بقية الحصص الأخرى، ونتيجة ذلك كما عرفت سابقاً هي صيرورة الافراد المزبورة واجبة بوجوب تخييري شرعي لا بوجوب تخييري عقلي محض كما هو مبنى القول بوقوف الطلب على نفس الطبيعي والجامع وعدم سرايته منه الى الافراد اصلاً، فتدبر.

الثامن من الأمور

التزاحم بين المصلحة في الشيء ومفسدته تارة يكون في مقام التأثير في الرجحان والمرجوحية ومن حيث ايراث الحب والبغض، واخرى يكون التزاحم بينهما في عالم الوجود والتحقق بحيث يدور الامر بين وجود المفسدة وفوت المصلحة وبالعكس، فعلى الاول لا ينبغي الاشكال في ان الاثر للاقوى منها ولا يلاحظ في هذه المرحلة مقام مزاحمتها في عالم الوجود، وان فرض امكان دركهما معاً ولو في ضمن فردين، وحينئذٍ فلو فرض قيام مصلحة اهم بصرف الطبيعي والجامع فقهاً بمقتضى ما عرفت في المقدمة السابقة من سرية المحبوبة من الجامع الى الفرد ولو ببعض حدوده يصير الفرد بمحدوده المقومة لعاليه تحت المحبوبة الفعلية وتلغو المفسدة المزبورة عن التأثير في المبغوضية فيه بالقياس الى هذا الحد لمكان اهمية المصلحة المزبورة واما بالقياس الى حدوده المقومة

لشخصيته فحيث انه لا تراحمها المصلحة تبقى المفسدة القائمة بالفرد بجميع حدوده على حالها فتؤثر في مبنغوضية الفرد في حدوده المقومة لشخصيته فيصير الفرد المزبور حينئذ ببعض انحاء حدوده وهو الحد الجامعي المستلزم لحفظه في ظرف عدم بديله بمقتضى اهمية المصلحة تحت المحبوبة الفعلية و ببعض حدوده الأخر وهو الحد المقوم لشخصية الحصة تحت المبنغوضية الفعلية هذا بالنسبة الى مقام مزاحمة الملاكين في عالم التأثير في الحب والبغض.

واما بالنسبة الى مقام مزاحمتها في عالم الوجود فحيث انه امكن حفظ كلا الغرضين ولو في ضمن وجودين فلا جرم يرجح العقل جانب المفسدة المهمة و مبنغوضية الفرد من ناحية حدوده المشخصة على المصلحة الا هم المؤثرة في محبوبيته من ناحية حدوده الجامعي جمعاً بين الغرضين، وبهذه الجهة تصير الارادة الفعلية على وفق المفسدة المهمة ولو كانت في ادنى درجة الضعف والمصلحة في اعلى درجة القوة من غير ان يلاحظ في ذلك درجات المصلحة والمفسدة وتأثيراتها في المحبوبة والمبنغوضية بوجه اصلا، الا اذا فرض وقوع المزاحمة بينها في عالم الوجود ايضاً بحيث لا يتمكن من الجمع بين الغرضين فيؤثر الاقوى درجة منها ويكون الارادة الفعلية ايضاً بحكم العقل على وفقه، والا فع عدم صدق المزاحمة بينها حقيقة في هذه المرحلة وامكان الجمع بينها ولو في ضمن وجودين فلا محالة يكون الترجيح بحكم العقل في لزوم الجمع بين الغرضين مهما امكن للمفسدة المهمة وتكون الارادة الفعلية ايضاً على وفقها وان كانت في ادنى درجة الضعف حتى البالغة الى حد الكراهة.

ومن هذا البيان ظهر حل الاعضال في العبادات المكروهة ايضاً فانه بمقتضى ما ذكرنا امكن الالتزام فيها بالكراهة المصطلحة فيما لو كان الامر متعلقاً بالجامع المنتج لوجوب كل فرد تخييراً، والنهى متعلقاً بالطبيعة السارية، كالامر بالصلاة الجامعة بين الصلاة في الحمام و بين الصلاة في غيره من الامكنة مع النهى التزيهي عن الصلاة في الحمام او في موضع التهمة مثلاً، وذلك انما هو بالتفكيك بين حدود الفرد من حيث حدوده الجامعة وحدوده المشخصة له بالتقريب المتقدم من دون حاجة الى الالتزام فيها باقلية الثواب او غيرها من المحامل الاخر، كما هو واضح.

ثم ان هذا كله فيما لو كان الامر متعلقاً بصرف الطبيعي الجامع بين الافراد. واما لو كان الامر متعلقاً بالطبيعة السارية كانهى بحيث يقتضى مطلوبة كل واحدة من الحصص على نحو التعيين، فلا جرم لا يكاد يتم التفكيك المزبور بين مقام تأثير الملاكين

في الرجحان والمرجوحية و بين مقام تأثيرهما في الایجاد، نظراً الى ان المفسدة حينئذٍ كما تقتضى مبعوضية الفرد بتمام حدوده كك المصلحة ايضاً تقتضى محبوبة الفرد بتمام حدوده وفي مثله لاحالة يكون الاثر للاقوى منها حتى في عالم الوجود ايضاً مصلحة كانت او مفسدة، والوجه فيه واضح، لان المزاحة حينئذٍ كما تكون بينها في عالم التأثير في الحب والبغض، كك تكون المزاحة بينها في عالم الوجود ايضاً، وفي مثله يكون الاثر لما هو الغالب منها، ومن ذلك ايضاً لا يجرى ما ذكرنا في النواهي التزيبية في موارد يكون الامر بنحو الطبيعة السارية اذ لا يمكن الالتزام فيها بالكراهة المصلحة بالتقريب المتقدم، بل بعد الفراغ عن صحة العبادة لابد من المصير الى محامل ائخر: اما بصرف النهى عن ظاهره والحمل على اقلية الثواب، او بصرفه عن نفس العبادة الى حيثية ابقاعها و كينونتها في وقت كذا ومكان كذا نظير النهى عن جعل الماء للشرب في كاس كثيف، او غير ذلك من المحامل الاخر.

في بيان ما هو الحق في المسألة

و حيث اتضح لك هذه الامور فنقول: ان اختلاف العنوانين لو كان في صرف كيفية النظر لا في المنظور فلا ينبغي الاشكال فيه في عدم جواز الاجتماع، وذلك لوضوح ان المنظور بعد ما كان فيها واحداً ذاتاً وجهة لا يكاد يتحمل طرقتين المتضادتين المحبوبة والمبعوضة، من غير فرق في ذلك بين ان نقول بتعلق الاحكام بالخارجيات او بالعنوانين والصور الذهنية، وذلك لان الصور وان كانت متغايرة ولكنها بعد ما كانت مأخوذة بنحو لا ترى الا خارجية وكان المنظور فيها واحداً ذاتاً وجهة فقهاً يرى المنظور فيها غير قابل لطرقتين المتضادتين عليه وهما المحبوبة والمبعوضة، ومن ذلك ايضاً نقول بامتناع اتصاف اجزاء المركب بالوجوب الغيري مع فرض كونها واجبة بوجوب الكل نفسياً، وعدم اجداء مجرد الاختلاف في النظر فيها من حيث اللابشرطية والبشرطائية في رفع محذور اجتماع المثليين بعد اتحاد الذات الملحوظة في ضمن الاعتبارين.

ومثله في عدم الجواز ما لو كان العنوانين من العناوين الاعتبارية المحضة الغير القابلة لقيام المصالح بها فانه في مثل ذلك ايضاً يكون مركب المصالح والحب والبغض هي الذات المعروضة لها، وانها في ظرف وجود منشأها كانت من الجهات التعليلية

لمصلحة الذات المعروضة لها وحينئذٍ فإذا كانت الذات المعروضة لها واحدة ذاتاً وجهة فقهرأ تآبى عن ورود الصفتين المتضادتين عليها من الحب والبغض والارادة والكرهه.

واما لوكان اختلاف العنوانين في المنظور لا في صرف كيفية النظر، فان كان الاختلاف بينهما بتمام المنشأ على وجه يكون منشأ انتزاع كل بتمامه غير المنشأ في الآخر ففي مثل ذلك لا باس بالالتزام بجواز الاجتماع، من غير فرق في ذلك بين كون العنوانين من مقولتين مختلفتين او من مقولة واحدة، كما في الاجناس بالقياس الى فصولها، وكذا القرآنة بالقياس الى الجهر بها، اذ حينئذٍ بعد تغاير الجهتين امكن تعلق الحكمين المتضادين بوجود واحد على وجه يكون مركب كل حكم جهة غير الاخرى، وبمجرد وحدة الوجود في الخارج وعدم قابليته للتقسيم و للاشارة الحسية خارجاً غير مانع عن ورود الحكمين المتضادين عليه، بعد حل العقل اياه في مقام التحليل بجهة دون جهة و مرتبة دون اخرى، اذ حينئذٍ من جهة هذا التحليل العقلي يتميز معروض الحكمين بنحو يرتفع التضاد من البين، فكان معروض احدا الحكمين جهة ومرتبة غير معروض الحكم الآخر. ومن غير فرق ايضاً بين كون التركيب في المجمع انضمامياً او اتحادياً، ولا بين كون العنوانين من قبيل الجهة التعليلية او التقيدية، ولا بين القول بوقوف الطلب على الصور او سرايته الى الخارجيات، ولا بين كون الامر متعلقاً بصرف الطبيعة او بالطبيعة السارية، فانه على جميع تلك التقادير مها اختلف معروض الحكمين ذاتاً او جهة او مرتبة - كما لوكان معروض احدا الحكمين هو حدوث الشئ و معروض الآخر بقائه - يصار فيه بالجواز على جميع التقادير حتى على القول بتعلق الاحكام بالخارجيات، من جهة انه باختلاف المعروضين يرتفع غائلة محذور التضاد من البين، كما هو واضح. هذا كله فيما لوكان اختلاف العنوانين بتمام المنشأ.

واما لوكان اختلافهما ببعض المنشأ بان كانا مشتركين في جهة او مقولة ومتمازين في جهة او مقولة اخرى ففي مثله لا بد من المصير الى عدم الجواز بالنسبة الى الجهة المشتركة بينهما، من جهة عدم تحملها لطرف الصفتين المتضادتين عليها، المحبوبة والمبغوضية، فمن ذلك لا بد وان يكون الاثر لما هو الاقوى منها مناطاً لمصلحة او مفسدة، من غير فرق بين ان يكون الامر كالنهي متعلقاً بالطبيعة السارية او بالجامع وبصرف وجودها.

الا على مسلك من يقول بوقوف الطلب على نفس الطبيعي والجامع وعدم سرايته الى

الافراد بوجه اصلاً ولو من حيث حدودها الطبيعية، بخيال ان الطبيعي والفرد صورتان مبتاثتان في الذهن والامر بعد تعلقه بالصور لا بالخارجيات لا يتعدى بوجه من الوجوه الى الافراد، وان الافراد حينئذٍ انما كانت واجبة بوجود تخيري عقلي لا بوجود تخيري شرعي، وايضاً إنّ صرف الطبيعي والجامع بعد ما كان غير قابل للانطباق الا على اول وجود فلاجرم قبل الانطباق لا يكون هناك اول وجود حتى يسرى اليه الحكم و كك بعد الانطباق، نظراً الى ان مثل هذا الظرف ظرف لسقوط الطلب عن الطبيعي فلا يمكن كونه ظرفاً لثبوته فن ذلك يستحيل سراية الطلب الى الفرد، فانه على هذا المسلك لا باس بالالتزام بصحة العبادة باتيان هذا الفرد بداعي الامر بالطبيعي، بل على هذا المسلك يخرج المسئلة عن فرض اجتماع الامر والنهي في وجود واحد من جهة ان الوجود والفرد على ذلك لا يكون الا مبغوضاً محضاً، كما هو واضح.

و لكنك قد عرفت في المقدمة السابقة فساد المسلك المزبور وان التحقيق هو سراية الحكم من الطبيعي والجامع الى الافراد بالتقريب المتقدم في شرح السراية، وعليه فلا بد من المصير الى عدم جواز الاجتماع بالنسبة الى الجهة المشتركة بينهما نظراً الى عدم قابليتها لطروا الصفتين المتضادتين عليها سواء فيه بين ان يكون الامر ايضاً كالنهي متعلقاً بالطبيعة السارية او كان متعلقاً بصرف وجودها المنتج لمحورية الافراد تخيراً اذ كما ان مبغوضة الشئ بجميع حدوده تنافي محبوبيته التعيينية كك تنافي ايضاً محبوبيته التخيرية فان مرجع كون الشئ محبوباً تخيرياً الى كون تركه لا الى بدل مبغوضاً ومنهياً عنه وهو مما ينافي بداهة مبغوضيته التعيينية اللازمة لمحورية تركه ولولا الى بدل، كما هو واضح.

و حينئذٍ فبعد ما امتنع الاجتماع بالنسبة الى الجهة المشتركة بين العنوانين ولم تتحمل لطرؤا الصفتين المتضادتين عليها من المحبوبة والمبغوضة، فلاجرم في مقام التأثير كان الاثر لما هو الاقوى منها ملاكاً مصلحة او مفسدة، وحينئذٍ لو كان الاقوى هو النهي فقهرراً تصير الجهة المشتركة بجميع حدودها بمقتضى المفسدة الغالبة مبغوضة محضاً لا محبوبة. واما لو كان الاقوى هو الامر، فان كان متعلقاً بالطبيعة السارية فكذلك ايضاً حيث انه تصير الجهة المشتركة حينئذٍ بجميع حدودها بمقتضى المصلحة الغالبة محبوبة محضاً لا مبغوضة عكس الصورة الاولى و ان كان متعلقاً بصرف الطبيعي والجامع ففي هذا الفرض يمكن الجمع بين الرجحان الفعلي والمرجوحية الفعلية بالنسبة الى الجهة

المشتركة و ذلك لما تقدم في المقدمة الثامنة من ان مقتضى المصلحة الالهة في الجامع المستتبع للسراية الى الفرد حينئذ انما هو التأثير في رجحان الفرد ومحبوبيته بالقياس الى بعض انحاء حدوده وهو حدوده الجامعي لا مطلقا حتى بالقياس الى حدوده المشخصة. وحينئذ فاذا فرض قيام المفسدة المغلوبة بالفرد بجميع حدوده حسب تعيينها فلا جرم المقدار الذي تراحها المصلحة الالهة في الجامع في عالم التأثير انما هو بالقياس الى حدوده الجامعي المقومة لعالیه. واقابالقياس الى حدوده المشخصة المقومة لسافله فحيث انه لا تراحها المصلحة الالهة فقهرأ تبقى المفسدة المهمة على حالها فتؤثر في مبنغوضية الفرد من حيث حدوده المشخصة فيصيرالفرد والجهة المشتركة حينئذ ببعض انحاء حدوده وهو حده الجامعي المستتبع لحفظه في ظرف عدم بديله بمقتضى المصلحة الالهة في الجامع تحت الرجحان والمحبوية الفعلية، و ببعض حدوده الاخر و هو حده الشخص له المقوم لسافله تحت المرجوحية والمبنغوضية الفعلية، بمقتضى خلو المفسدة المهمة عن المزاحم بالقياس الى مثل هذه الحدود ويخرج عن كونه محبوباً فعلياً على الاطلاق و مبنغوضاً فعلياً كك، كما هو واضح.

ثم ان ذلك كما عرفت بالنسبة الى مقام تراحم الملاكين في عالم التأثير في الرجحان والمرجوحية.

واما بالنسبة الى مقام التراحم في عالم الوجود فحيث انه امكن استيفاء كلا الغرضين ولو بايجاد المأمور به في ضمن فرد آخر فلا جرم كان التأثير بحكم العقل للمفسدة المهمة المغلوبة و يقيد بحكم العقل دائرة فعلية ارادة الطبيعة بما عدا هذاالفرد وان لم يكن كك في عالم التأثير في الرجحان والمحبوية، فيصيرالفرد المزبور حراما فعلياً ويجب الاتيان بالطبيعي في ضمن فرد آخر، جمعاً بين الحقين و حفظاً للغرضين، وان كان لو اتى بالطبيعي في ضمن هذاالفرد يداعي رجحانه الفعلي من حيث حده الجامعي كان ممثلاً ومطيعاً من تلك الجهة و عاصياً من جهة أخرى.

وبالجملة فالمقصود هو عدم ملاحظة حيثية اهمية مصلحة الجامع في هذاالمقام عندالتمكن من استيفائها في ضمن فرد آخر وانه يقدم حينئذ تلك المفسدة المهمة المغلوبة القائمة بالخصوصية على المصلحة الالهة في الجامع، ولو كانت في ادنى درجة الضعف حتى البالغة الى درجة الكراهة وكانت المصلحة في اعلى درجة القوة. وعمدة النكته في ذلك

انما هي عدم صدق المزاخمة والدوران حينئذ بين الغرضين في الوجود بلحاظ امكان الجمع بينهما باتيان الطبيعى والجامع في ضمن غير هذا الفرد والا فع صدق المزاخمة في هذاالمقام ايضا لا اشكال في ان التأثير للأقوى منها كما في فرض انحصارالطبيعى بهذاالفرد وكذا في فرض قيام المصلحة ايضا كالمفسدة بالطبيعة السارية.

ومن ذلك البيان ظهر ايضا حل الاشكال في الكراهة في العبادات فيما كان لها البدل، حيث انه بمقتضى البيان المزبور امكن الالتزام بفعلية الكراهة المصطلحة في الفرد ولو من حيث حدوده المشخصة مع الالتزام ايضا بصحة العبادة بلحاظ رجحانها ذاتاً بمقدار يقتضى رجحان حفظ الفرد المزبور من ناحية حدود الطبيعى. نعم فيما لا بدل لها من العبادات لا يجرى البيان المزبور من جهة وقوع المزاخمة حينئذ بين الأمر والنهي في الفرد بجميع حدوده، فلا بد فيها اما من الحمل على اقلية الثواب والرجحان، او صرف النهى عن ظاهره الى ايقاع العبادة في الاوقات المخصوصة، نظيرالنهي عن ايقاع جوهر نفيس في مكان قدر، بجعل المغفوض كينونة العبادة في وقت كذا لا نفسها، حتى لا ينافى بالمغفوضة مع محبوبة العمل ورجحانه المقوم لعباديته.

و على ذلك فكم فرق بين الجواز بهذا المعنى وبين الجواز بالمعنى المتقدم بمسلك مكثرة الجهات، حيث انه على الاول يكفى في جواز الاجتماع بمجرد تغايرالعنوانين بتمام المنشأ على نحويكون منشأ انتزاع كل عنوان بتمامه مغايراً مع منشأ انتزاع الآخر من غير فرق بين ان يكون الامر متعلقاً بالطبيعة السارية او بصرف وجودها ولا بين اقوائية ملاك الأمر في نفسه او اقوائية ملاك النهى، بخلافه على مسلك اختلاف انحاء حدود الشيء فان الجواز بهذا المعنى يحتاج اولاً الى عدم كون الأمر متعلقاً بالطبيعة السارية بل بصرف الطبيعى والجامع المنتج للوجوب التخيري في الافراد بالتقريب المتقدم في المقدمة السابعة. وثانيا الى اهمية مصلحة الجامع من المفسدة التعيينية في الفرد.

ثم انه بما ذكرنا ظهرالحال في المفاهيم الاشتقاقية المأخوذة في حيزالحكم بنفسها او بعنوان ايجادها، حيث انه يختلف مصب الحكم حسب الاختلاف في مفهوم المشتق، فعلى القول باخذالذات فيه وتركبه من المبدء والذات فلاجرم يكون العنوانان فيالمجمع من قبيل العنوانين المختلفين في بعض المنشأ والمشتكرين فيالبعض الآخر، من جهة اشتراك عنوان العالم والفاسق حينئذ في جهة الذات الحاكية عن جهة واحدة وحشية

فاردة، و في مثله لابد من المصير الى الامتناع بمقتضى ما تقدم، لا الجواز، الا في فرض تعلق الأمر بصرف الطبيعى والجامع مع فرض اهمية المصلحة الجامعة ايضاً من المفسدة التعيينية في الفرد، فيصار حينئذ الى الجواز بمقتضى البيان المتقدم.

واما على القول ببساطة المشتق وعدم اخذ الذات فيه فان قلنا بالفرق بين المشتق ومبدئه باعتبار اللابشرطية والبشرط لاثية وجعلنا مصب الحكم بهذا الاعتبار نفس المبدئين فالعنوانان من قبيل العنوانين المختلفين بتمام المنشأ وفي مثله كان الحكم هو الجواز من جهة اختلاف المتعلقين بتمام الحقيقة، واما ان قلنا بعدم كفاية مجرد اعتبار اللابشرطية في كون مصب الحكم هو المبدأ - بشهادة عدم صحة جعله مصب الحكم في مثل اطعم العالم وقبّل يد العالم واكرم العالم، ولو مع اعتبار اللابشرطية الف مرة - وان مصب الحكم ومحطه انما كان عبارة عن نفس الذات غايته بما هي متجلية بجلوة العلم والقيام والقعود ونحو ذلك - على نحو كان المبدء ملحوظاً في مقام الحكم تبعاً للذات وان كان بحسب اللب من الجهات التعليلية لمصلحة الذات - فلا جرم يكون العنوانان في مقام الحكاية عن محط الحكم من قبيل حكاية المفهومين عن جهة واحدة وحيثية فاردة وفي مثله لابد من المصير الى الامتناع من جهة استحالة طرؤ الصفتين المتضادتين على جهة واحدة وحيثية فاردة، كما هو واضح.

مسألة الصلوة في محل مغصوب

بقى الكلام في مسألة الغصب والصلوة التي هي معركة الآراء بين الاصحاب بعد الفراغ عن اختلافها حقيقة، في أنه هل هما حاكيان عن الجهتين الخارجيتين المتمازتين بتمامهما في المجمع على نحو كان منشأ انتزاع كل بتمامه جهة غير الجهة التي ينتزع عنها الاخر؟ ام هما مشتركان في جهة خارجية و ممتازان في جهة اخرى كك نظير العالم والفاسق بناء على القول بتركب المشتق من المبدء والذات؟ ومبنى الخلاف انما هو الخلاف في خروج الاكوان عن حقيقة الصلوة والغصب وعدم خروجها عن حقيقتها.

فعلى المخار من عدم خروج الاكوان عن حقيقة الصلوة والغصب وان الصلوة عبارة عن الافعال الخاصة من القيام والركوع والسجود المقرونة ببعض الاضافات والنسبيات

الأخر من الترتيب والموالة ونشوها عن قصد الصلاة، وكذا الغضب عبارة عن الفعل الشاغل محل الغير في حال عدم رضاه الجامع بين الركوع والسجود وبين غيرهما من الافعال الأخر الاجنبية عن الصلاة فالعنوانان مشتركان في جهة ومتازان في جهة اخرى من جهة اشتراكهما حينئذ في نفس الاكوان و امتيازهما في الخصوصيات الزائدة من الإضافات المقومة للصلاة وللغضب، ومقتضى ذلك كما تقدم هوالمصير الى عدم جواز الأجتماع في المجمع في تمام العنوانين في الجهة المشتركة بينهما وهي نفس الاكوان، مع الالتزام بجواز الاجتماع بالنسبة الى الجهتين الممتازتين القائمتين بالاكوان المقومة احديهما للصلاة والاخرى للغضب.

واما على القول بخروج الاكوان عن حقيقة الصلاة والغضب اما يجعل الصلاة عبارة عن الاوضاع الواردة على الاكوان الخاصة بجعلها عبارة عن مقولة الوضع؛ مع جعل الغضب عبارة عن الفعل الشاغل محل الغير بدون اذنه ورضاه، او عن مقولة الاين بجعله عبارة عن اشغال المحل بالفعل مع جعل الصلاة من مقولة الفعل فالعنوانان ممتازان في المجمع بتمام حقيقتهما، ومقتضاه كما تقدم هوالمصير الى جواز الاجتماع.

وحينئذ فلا بد من تنقيح هذه الجهة فنقول: والتحقيق حينئذ هو ما عرفت من عدم خروج الاكوان عن حقيقة الصلاة والغضب وذلك فان القول بكون الصلاة من مقولة الوضع وانها عبارة عن الاوضاع الواردة على الاكوان من الاستقامة والتقوس والأثناء مع خروج نفس الاكوان عن حقيقة الصلاة بعيد جداً، فانه مع الاغماض عن ان القراءة عبارة عن نفس الحركة لاعتن الخصوصيات الواردة عليها فنقول: بان ظاهر المنساق من العناوين المزبورة من نحو القيام والركوع والسجود هو كونها عبارة عن نفس الاكوان الخاصة دون الاوضاع الواردة عليها، ومن ذلك ايضاً لا يكتفى في القيام الواجب في الصلاة بصرف احدث هيئة القيام من دون وقوع ثقله على الارض ونحوها في حال الاختيار فتأمل، كبعد القول بان الغضب من مقولة الأين وانه عبارة عن اشغال المحل بالفعل لا الفعل الشاغل محل الغير فان الظاهر هو عدم فهم العرف من الغضب الانفس التصرفات الشاغلة لا مجرد اشغال المحل بها كيف ومع الاغماض عن ذلك وتسليم كون الغضب عبارة عن نفس الحيلة على الشيء فنقول: بانه يكفي هنا حينئذ العمومات الناهية عن التصرف في مال الغير بدون اذنه ورضاه المعلوم انصرافه في الاذهان الى نفس التصرفات الشاغلة حركة وسكوناً من

جهة انطباق عنوان التصرف المنهى عنه في عموم عدم جواز التصرف حينئذ على نفس الاكوان الخاصة من القيام والقعود والركوع والسجود و حينئذ فاذا كانت الصلوة ايضاً عبارة عن نفس الاكوان الخاصة غايته مقرونة ببعض الاضافات والنسيات الأخر من الترتيب والموالة ونشوكونها عن قصد الصلاة، فلا جرم تصير الصلوة والغصب من قبيل العنوانين المشتركين في بعض الجهة دون بعض، من جهة اشتراكها حينئذ في نفس الأكوان التي هي جهة واحدة ومقولة فاردة، وفي مثله لا بد كما عرفت من المصير الى عدم الاجتماع بالنسبة الى نفس الاكوان مع الالتزام بالجواز في الجهات الزائدة عن الاكوان من الخصوصيات والاضافات القائمة بها المقومة بعضها للصلاية وبعضها للغصبية.

على ان مجرد الالتزام بان الغصب من مقولة الأين مع الالتزام بان الصلاة من مقولة الفعل لا يجدي ايضاً فيما هو المهم من تصحيح الصلاة، فان الاكوان على ذلك تصير سبباً للغصب المنهى عنه في عموم «لا يجوز التصرف في مال الغير الا باذنه» فكانت محرمة حينئذ بالحرمه الغريبة ومع حرمتها تقع فاسدة من هذه الجهة من جهة اندراجها في باب النهي عن العبادة وان كان بينهما فرق من حيث تحقق ملك الأمر والنهي في المقام دونه في ذلك المقام، كما هو واضح. ولكن التحقيق في المقام هو ما عرفت من عدم خروج الأكوان عن حقيقة الصلاة ولا عن حقيقة الغصب وانه كما ان الصلاة عبارة عن الأكوان الخاصة بضميمة بعض الاضافات الخاصة كذلك الغصب ايضاً - حسب ما هو المنتصر منه لدى العرف من العمومات الناهية عن التصرف في مال الغير بدون رضاه - عبارة عن نفس الافعال الشاغلة حركة و سكناً المنطبقة على الاكوان الخاصة فيكونان حينئذ مشتركين في نفس الاكوان التي هي جهة واحدة وحيثية فاردة و مما تازين في الخصوصيات الزائدة من الاضافات الخاصة المقومة بعضها للصلاية وبعضها للغصبية. ومقتضى ذلك هو لزوم المصير الى عدم الجواز بالنسبة الى نفس الاكوان التي هي جهة مشتركة بينهما في الجمع مع الجواز بالنسبة الى الجهتين الزائدين القائمتين بالاكوان المقومة احدها للصلاة والاخرى للغصب، نعم لما كان المفروض حينئذ اهمية مفسدة الغصبية من مصلحة الصلاة باعتبار كونها من حقوق الناس فلا جرم يقع الاكوان الخاصة من القيام والركوع والسجود مورداً لتأثير المفسدة الاهم في المفوضية الفعلية فتقع مبغوضاً صرفاً لا محبوباً ومعه تبطل الصلاة لا محالة لعدم المجال حينئذ للتقرب بها بايجادها.

اللهم الا ان يقال حينئذٍ بانه يكفي في تصحيحها التقرب بالجهات الزائدة عن الاكوان فيتقرب حينئذٍ بجعل الأكوان صلاة لان ما هو المبعوض حينئذٍ انما كان تلك الأكوان بعنوانيها الاولى وبما هي قيام وركوع وسجود لا بما انها صلاة بهذا العنوان الطارى عليها الناشى من قصد الصلابة بها. وحينئذٍ فبعد ان كانت هذه الخصوصيات القائمة بالأكوان مورداً لتأثير المصلحة المهمة في المحبوبة الفعلية بمقتضى خلوها عن المزاحم فيها فلا جرم امكن التقرب بحيثية كونها صلاة فيتقرب بحيثية صلاتية الأكوان لانفسها وإيجاد تمام حقيقة الصلاة ويكتفى ايضاً في التقرب بمثلها في العبادة من دون احتياج في صحتها الى التقرب بتمام حقيقتها كى يشكل من جهة مبغوضية نفس الأكوان، ومع الشك في احتياج العبادة في القرب الى ازيد من هذا المقدار فالأصل هو البرائة عن المقدار الزائد، بناء على ما هو التحقيق من جريانها في الشك في اصل قربة العمل وتعبديته او توصليته نعم بناء على مرجعية الاحتياط في اصل المسئلة عند الشك في التعبدية والتوصلية بالتقريبات المذكورة في محله لابد من الاحتياط في المقام ايضاً والمصير الى عدم كفاية القرب بالمقدار المزبور في صحة العبادة، هذا.

ولكن مع ذلك لا تخلو المسئلة عن اشكال فان الظاهر هو تسالم الأصحاب على عدم كفاية القرب بالمقدار المزبور في صحة العبادة واحتياجها الى التقرب بتمام حقيقتها وحينئذٍ فاذا فرضنا مبغوضية الأكوان المزبورة من جهة اهمية مفسدة الغصب لكونه من حقوق الناس فلا جرم لا يبقى مجال للتقرب بتمام حقيقة الصلوة فتفسد العبادة حينئذٍ لا محالة، كما هو واضح، نعم لو اغمض عن ذلك وقلنا بكفاية التقرب بحيثية صلاتية الأكوان والجهات الزائدة عنها لما كان مجال للاشكال عليه بان تلك الجهات الزائدة من الاضافات الخاصة القومة للصلوات والغصبية انما هي من الاعتبارات المحضة الخارجة عن حيز المصلحة والمفسدة وان ما هو مركب المصلحة والمفسدة انما هو الصادر الخارجى الذى هو نفس الكون ومعه يكون ما في الخارج مبغوضاً محضاً بتمامه لا ببعضه، اذ يمكن دفعه بما عرفت في المقدمة الخامسة من عدم كون هذا النحو من الاضافات المقولية من قبيل الاضافات الاعتبارية المحضة التى لا يكون لها واقعية بل هي بلحاظ خارجيتها في نفسها حينئذٍ كانت قابلة لان تكون مركب المصالح والمفاسد ضمناً او استقلالاً من غير فرق في ذلك بين ان نقول بمحظ من الوجود لها ايضاً - كما قيل - ام لا، لانها حينئذٍ كانت من قبيل

حدود وجود الشيء الذى بحذّه الخاص تقوم به المصالح و المفسد و معه لا يبقى مجال الغائها عن التأثير فى الصلاح و الفساد بالمرّة و الحاقها بالامور الاعتبارية المحضة ألقى لا يكون لها واقعية فى الخروج عن حيز الصّلاح و الفساد، و حينئذٍ فلولا الاجماع المزبور على عدم كفاية هذا المقدار من القرب فى صحة العبادة و احتياجها الى التقرب بتمام حقيقتها امكن تصحيح العبادة بمقتضى القاعدة بالمقدار المزبور من القرب، كما هو واضح، و كيف كان فهذا كله فى اجتماع الأمر و النهى و تميز موارد الجواز و الامتناع على المسالك المزبورة.

وقد تلخص من جميع ما ذكرنا ان المختار هو جواز الاجتماع فى فرض اختلاف العنواين و تغايرهما بتمام المنشأ على نحو كان منشأ انتزاع كل عنوان بتمامه غير ما ينتزع عنه العنوان الاخر، من غير فرق بين كون العنواين من مقولتين كعناوين الاوصاف الحاكية عن الكمّ والكيف والأين او من مقولة واحدة، كان التركيب بينها فى الجمع اتحادياً او انضمامياً، ومن غير فرق بين كون الأمر كالتهى متعلقاً بالطبيعة السارية او بصرف وجودها، ولا بين تعلق الأمر بالعناوين والصور الذهنية او بالمعنونات الخارجية، ولا بين وقوف الطلب على نفس الطبيعى او السراية الى الأفراد، و عدم جواز الاجتماع فيما لم يكن تغاير العنواين بهذا النحو سواء كان اختلافهما فى صرف كيفية النظر دون المنظور، او كان اختلافهما فى المنشأ و فى المنظور ايضاً لكن لا بتمامه بل بجزء منه، اذ حينئذٍ بالنسبة الى الجهة المشتركة بينهما يتوجه محذور اجتماع الضدين وهما الحب والبغض فى امر وحدانى، ولقد عرفت ايضاً ان مثل الصلاة والغضب الذى هو معركة الاراء من هذا القبيل حيث انه بعد عدم خروج الاكوان عن حقيقتها كان اختلافهما فى جزء المنشأ خاصة، لا فى تمامه كما هو مقتضى القول بخروج الاكوان عن حقيقة الغضب والقول بخروجها عن حقيقة الصلاة يجعلها عبارة عن الاوضاع الواردة على الأكوان، ولا كان اختلافهما ايضاً بالأعتبار مع اتحادهما حقيقة فى تمام المنشأ كما يظهر من الكفاية (١) من حيث عدّه الصلاتية والغضبىة من الاعتباريات الصرفة الخارجة عن حيز المصلحة والمفسدة هذا كله على مسلك مكثرة الجهات جوازاً و منعاً.

كما انه على مسلك عدم سرية الامر من الطبيعي الى الفرد كان المتجه هو المصير الى الجواز في كل مورد كان الأمر متعلقاً بالطبيعي والجامع والنهي بفرد من افراده وان كان المبني خلاف التحقيق، كما مربياته وشرح السرية في المقدمة السابعة.

واما على مسلك اختلاف انحاء حدود وجود الشيء الواحد في الجارى حتى في صورة وحدة عنوان المتعلق في الأمر والنهي كقوله: صلّ وقوله: لا تتصلّ في الدار المفصولة او في الحمام فقد عرفت ان المختار على هذا المسلك ايضاً هو الجواز في كل مورد كان المطلوب من الامر هو صرف الطبيعي والجامع دون الطبيعة السارية مع اقوائية المصلحة الجامعة من المفسدة التعيينية في الفرد والأ فالمتجه هو عدم جواز الاجتماع، ومن ذلك لا يكاد يجدى هذا المسلك ايضاً للجواز في مثال الغضب والصلاة الذي هو معركة الآراء وذلك انما هو من جهة ما يعلم من مذاق الشرع من اهمية مفسدة الغضب ولو من جهة كونه من حقوق الناس اذ حينئذٍ يختص دائرة رجحان الطبيعي والجامع عقلاً بما عدا هذا الفرد فيصير الفرد الغضبي بتمام حدوده مورد تأثير المفسدة الاهم التعيينية في المبلغضية الفعلية وهذا بخلافه في فرض اهمية مصلحة الجامع فانه في هذا الفرض يكون التأثير للمصلحة الاهم فيمكن حينئذٍ الالتزام بجواز الاجتماع بالتفكيك بين انحاء حدود الفرد المزبورة بالتقريب المتقدم.

بل وعلى هذا التقريب ايضاً عرفت حلّ الأعضاء في العبادات المكروهة ايضاً، حيث جمعنا بين صحة العبادة وبين ظهور النواهي المتعلقة بها في الكراهة المصطلحة بالالتزام بفعلية الكراهة في الفرد ولو ببعض حدوده مع الالتزام بصحة العبادة ايضاً لمكان رجحانها ذاتاً بمقدار يقتضى حفظ وجودها من قبل حدودها الطبيعي لا مطلقاً حتى من قبل حدودها الشخصية، ولكن مثل ذلك كما عرفت انما هو في العبادات المكروهة التي لها بدل كالصلوة في الحمام مثلاً، واما مالا بدل لها منها كصوم يوم عاشورا والصلوات المبتدئة في الاوقات المخصوصة في اول طلوع الشمس وعند غروبها ونحو ذلك مما كان امره من قبيل الوجود السارى فلا يتم هذا التقريب، اذ في مثل ذلك يقع التزام قهراً بين الامر والنهي في الفرد بجميع حدوده، ومن ذلك لا بد فيها انما من صرف تلك النواهي عن ظاهرها الى حيث ايقاع العبادة في الاوقات الخاصة، نظير النهي عن ايقاع جوهر نفيس في مكان قدر، فكان المبعوض حينئذٍ هو كينونة الصلاة في اوقات خاصة لانفسها، وانما من حل الكراهة

فيها على اقلية الثواب والرجحان، وان كان المتعين هو الوجه الاول نظراً الى عدم ملائمة اقلية الرجحان مع مداومة الأئمة عليهم السلام على الترك .

نعم هنا وجهان آخران تفصّل بكل منهما في الكفاية (١) لدفع الاشكال: احدهما دعوى قيام مصلحة اخرى اقوى على عنوان منطبق على الترك فكان رجحان تركها حينئذٍ لمكان ما في نفس الترك حينئذٍ من المصلحة الاهمّ بملاحظة ذاك العنوان المنطبق عليه و ثانيها دعوى قيام مصلحة اقوى على عنوان وجودى ملازم مع تركها، فكان النهى عن ايجادها حينئذٍ في الحقيقة كناية عن الأمر بذلك العنوان الملازم مع الترك ، حيث اكتفى في الامر به بالنهى عما هو نقيض ملزومه.

ولكن لا يخفى ما في كلا الوجهين: اما الاول فلان مقتضى ارجحية الترك بعد فرض انطباق العنوان المزبور عليه واتحاده معه هو ان يكون نقيضه وهو الفعل بمقتضى اقتضاء الامر بالشىء للنهى عن نقيضه مرجوحاً فعلياً ومع صيرورة الفعل الذى هو نقيض الترك مرجوحاً يتوجه الاشكال المزبور بانه كيف المجال لصحة العبادة مع مرجوحيتها الفعلية؟ واما الثانى فلكونه مغالفاً لما يقتضيه ظهور النهى من التعلّق بنفس العمل لا بما يلزمه من امر آخر، كما هو واضح.

بقي التنبيه على امور

الامر الاول: لا يخفى عليك انه لا اختصاص لنتيجة هذه المسئلة بالعبادات بل كما انها تجرى في العبادات كك تجرى في المعاملات ايضاً، كما لو أجر نفسه على خياطة ثوب او طحن حنطة بمعناهما المصدري فخطاه او طحنها في مكان مغضوب حيث انه تقع الخياطة وكذا الطحن بملاحظة كونها اداء لحق الغير مأوراً بالايجاد، و بملاحظة كونه غصباً وتصرفاً في مال الغير بدون رضاه كان منهياً عن الايجاد. و حينئذٍ فبناء على جواز الاجتماع كان له ايجاد الخياطة والطحن في مكان مغضوب وباتيانه يقع العمل وفاء لعقد الاجارة نظراً الى خروج محل الاجارة حينئذٍ عن المفاوضية وبقائه على ماليته فيصير حينئذٍ وفاء

قهرأ بعقد الاجارة، نعم على ذلك لابد في صحة اصل الاجارة من وجود المندوحة من جهة انه بدون المندوحة لاقدره له على الوفاء وهى شرط صحة الاجارة فن ذلك يبطل الاجارة حينئذ لانقضاء شرط صحتها الذى هو القدره على الوفاء، ومن هذه الجهة يفرق العبادات عن المعاملات، حيث انه في العبادات لا يحتاج الى اعتبار قيد المندوحة الا من جهة رفع غائلة محذور التكليف بما لا يطاق الذى هو غير مهم ايضاً عند القائل بالجواز من جهة ما عرفت من ان المهم عنده انما هو محذور اجتماع الضدين الذى هو بنفسه من التكليف المحال، بخلافه في المعاملات حيث ان الاحتياج الى قيد المندوحة من جهة اصل صحة المعاملة.

واما بناء على الامتناع وتغليب جانب النهى فحيث انه تسرى المغوضية الى الخياطة فقهرأ تصير مبغوضة و محرمة ومعه تخرج شرعاً عن المالية فلا يصلح مثلها للوقوع وفاء بعقد الاجارة وحينئذ فلو كان الحل باقياً بعد ذلك فلا اشكال، حيث يجب الاتيان بالخياطة في غير المكان المغصوب والا فيبطل الأجارة لعدم بقاء الحل للوفاء.

هذا اذا كانت الاجارة على نفس الخياطة والطحن بما انها عمل له واما لو كانت الاجارة عليها بما انها نتيجة عمله وفعله ففى هذا الفرض صحت الأجارة مع المندوحة و يقع الطحن والخياطة ايضاً وفاء للمعاملة بلا اشكال، نظراً الى عدم سرية المغوضية حينئذ اليها وبقائها على ماليتهما لخروجهما حينئذ حقيقة عن فرض اجتماع الأمر والنهى في وجود واحد كما هو واضح.

الأمر الثاني: قد عرفت سابقاً ان المسئلة كانت من صغريات باب التزاحم دون التعارض ولو على الامتناع ومن ذلك لابد من احراز الملاك والمقتضى لكل واحد من الحكمين على الاطلاق حتى في المجمع كى يحكم عليه على الجواز بكونه محكوماً بحكمين من المحبوبة والمبغوضية والارادة والكراهة، وعلى الامتناع باقوى الملاكين لو كان احدهما اقوى والا فبحكم آخر غيرهما مثلاً. ولقد عرفت ايضاً بيان الفرق بين باب التزاحم والتعارض وان المدار في باب التزاحم انما هو على تزاحم الملاكين في مقام التأثير في الرجحان والرجوحية او في عالم الوجود ومرحلة فعلية الارادة والكراهة كما في المتضادين وجوداً، ومنه باب الاجتماع بناء على الجواز خصوصاً مع عدم المندوحة، لاعلى تزاحم الحكمين في مقام الامتثال كما توهم والا فكما عرفت لا يكاد ينتهى النوبة الى مقام تزاحم الحكمين حتى في المتضادين اللذين يلزم امتثال احدهما عصيان الآخر الا على فرض

جعل القدرة من شرائط تنجز التكليف لامن شرائط اصل التكليف وفعليته، وآلاً فعلياً فرض كونها من شرائط اصل التكليف وفعليته كما هو التحقيق لا يكاد يكون مجال لوقوع المزاخمة بين الحكيم الفعليين حتى في المتضادين وجوداً من جهة وضوح استحالة تشريع الحكيم حينئذٍ على الاطلاق في المتضادين، نظير امتناع تشريع اطلاق الحكيم في مجمع العامين من وجه فلا بد على هذا الملاك حينئذٍ من ادراج جميع هذه الموارد في باب التعارض مع انه كما ترى. وحينئذٍ فلا يحصى من الالتزام بما ذكرناه من المعيار يجعل المناط في باب التزاحم على تزاحم الملاكين من المفسدة والمصلحة في عالم التأثير في ايراث الحب والبغض كما في باب الاجتماع على الامتناع، او تزاحمها في عالم الوجود ومقام فعلية الارادة والكرهية كما في المتضادين وجوداً، ومنه باب الاجتماع على الجواز، وان كان الحكم الفعلي دائماً على طبق احد الملاكين في قبال باب التعارض الذي ملاكه تكاذب الدليلين في مرحلة اصل الاقتضاء.

وعليه فكل مورد احرز ولو من الخارج وجود الملاك والمقتضى لكل واحد من الحكيم كان ذلك من باب التزاحم الذي من لوازمه هو الاخذ بما هو الاقوى والاهم منها ملاكاً وان كان اضعف سنداً من الآخر نعم يخرج عن ذلك صورة اناطة المصلحة في قيامها بالشىء بعدم تأثير المفسدة في المرجوحية، كما في كلفة التكاليف المشروطة بالقدرة شرعاً عند مزاحمتها مع ما لا يكون القدرة فيه الا شرطاً عقلياً، كما في الحج الواجب في فرض انحصار المركوب بالدابة المفضوبة مثلاً حيث انه في هذا القسم لا يلاحظ جهة اقوائية المفسدة في مقام تقديمها على المصلحة، بل حينئذٍ يقدم المفسدة على المصلحة في مقام التأثير في المرجوحية الفعلية ولو كانت اضعف بمراتب من المصلحة، وذلك من جهة استحالة مزاحمة المصلحة التعليقية مع المفسدة التنجزية، لان ما نعيته دورية فتبقى المفسدة المزبورة في رتبة تأثيرها بلامزاحم فتؤثر في المبعوضة ولو كانت في ادنى درجة الضعف وكانت المصلحة في اعلى درجة القوة وحينئذٍ فينحصر باب التامع الذي يكون جهة تأثير كل من الملاكين تابع الاهمية والاقوائية بما عدا تلك الصورة، كما هو واضح.

كما ان كل مورد لم يحرز وجود المقتضى والملاك لكل من الحكيم كان من باب التعارض الذي من حكمه هو الرجوع بعد العجز عن الجمع بينها الى المرجحات السندية. ثم انه بعد ما اتضح لك ما هو كبرى المسئلة وتميّز ثبوتاً عن كبرى باب التعارض

يبقى الكلام في تشخيص صغريات باب التزام عن صغريات باب التعارض، وان مقتضى ظهور الخطابين عند عدم قيام قرينة قطعية من اجماع او غيره على وجود الملاكين في المجمع هل هو كونه من باب التزام مطلقاً؟ او من باب التعارض كك؟ او يفضل بين صورة تعدد عنوان الأمور به والمنهى عنه وبين صورة وحدة عنوان الأمور به والمنهى عنه؟ كما في اكرام العالم والمهاشمى فيما لو تعلق الأمر مثلاً باكرام العالم والمنهى باكرام الهاشمى.

فنقول: اما فرض تعدد عنوان الأمور به و المنهى عنه حقيقة كالغصب والصلوة قضية اطلاق الخطابين حينئذ الكاشف عن وجود الملاك والمصلحة في موضوعها على الاطلاق حتى في المجمع بل وفي حال العجز عن موضوعها وجداناً ايضاً، كما كان ذلك هو الشأن ايضاً في كلية الخطابات. ومن ذلك ايضاً ترى بنائهم على كشف قيام المصلحة بمتعلق التكليف على الاطلاق حتى في حال العجز عن امتثالها من مثل تلك الخطابات مع الجزم باختصاص فعلية التكليف بحال القدرة، من غير تخصيص للمصلحة ايضاً بحالها الا في فرض اخذ القدرة ايضاً قيداً في حيز الخطاب كما في الحج، وحينئذ فاذا كان قضية اطلاق الخطابين هو الكشف عن وجود الملاك في موضوعها على الاطلاق حتى في المجمع؛ فقهرأ يندرج في باب التزام الذى من حكمه هو الاخذ باقوى الملاكين منها.

نعم هنا اشكال معروف وهو ان طريق كشف المصلحة في المتعلق انما كان حيث ظهور الخطاب في فعلية التكليف والا فلا دلالة له على وجود المصلحة في المتعلق او قيام الرجحان به في قبال دلالة على فعلية التكليف، و حينئذ فاذا فرض سقوط دلالة على فعلية التكليف بمقتضى حكم العقل بتخصيص فعلية التكليف بحال القدرة وعدم العجز فلا جرم مع سقوط دلالة هذه لا يبقى مجال الكشف عن قيام المصلحة في المتعلق على الاطلاق حتى في حال العجز وعدم القدرة، ومعه اين الطريق بعد لكشف المناط والمصلحة في المتعلق على الأطلاق؟ ولكن يدفع هذا الاشكال بانه انما يتم ذلك فيما لو كان حكم العقل باشتراط القدرة في الارتكاز بمثابة يكون من القرائن الحافة بالكلام الكاسرة لظهور اللفظ نظير قرينة الحكمة فانه حينئذ كما افيد لا يبقى مجال الكشف عن وجود الملاك والمصلحة من اطلاق الخطاب، لان دلالة الخطاب والهيئة على قيام المصلحة في المتعلق لما كانت بالالتزام كانت فرع دلالة على فعلية التكليف وبعد سقوط دلالة

على فعلية التكليف بمقتضى القرينة العقلية فقهاً لا يبق له الدلالة على قيام المصلحة ايضاً الا في حال القدرة، ولكن ذلك في محل المنع جداً، بل نقول: بانه من قبيل القرائن المنفصلة الغير الكاسرة لظهور اللفظ وان ما نعيته انما هو عن حجته لاعن اصل ظهوره، وعليه نقول: بان القدر الممنوع بحكم العقل حينئذ انما هو حجية الخطاب بهيأته في فعلية التكليف في حال العجز وعدم القدرة، فيبقى ظهوره في الدلالة على قيام المصلحة في المتعلق على الإطلاق على حاله، فيؤخذ بظهوره ذلك وبحكم بوجود الملاك في متعلق الخطابين على الإطلاق حتى في المجمع، من دون احتياج حينئذ الى التشبث باطلاق المادة والمتعلق لكشف المصلحة حتى في حال العجز عن الامتثال كى يقال بان المادة بعد ما اخذت موضوعاً للهياة في الخطاب فقتضى طبع الموضوعية هو كونها سعة وضيقة بمقدار سعة الهياة وضيقتها، وسيندفع تضييق دائرة الهياة واختصاصها بحال القدرة وعدم العجز لا يكون للمادة سعة اطلاق في قبال الهياة العارضة لها حتى يتشبث باطلاقها، كما هو واضح.

ومما ذكرنا ظهر ايضاً عدم صحة مقايسة هذا الحكم العقلي في المقام بمثل قرينة الحكمة التي هي من الارتكازيات في مقام المحاطبات في كونها موجبة لأنصراف الهياة الى صورة القدرة وعدم العجز وذلك فان قرينة الحكمة بملاحظة كونها من شئون اللفظ في مقام المحاطبات تعد من قبيل القرائن اللفظية الحافة بالكلام، وهذا بخلافه في حكم العقل باشتراط القدرة في فعلية التكليف، حيث انه لا يكون بمثابة قرينة الحكمة حتى يكون ذلك ايضاً من شئون الالفاظ كالحكمة، بل ولا كان في الارتكاز ايضاً بمثابة لا يحتاج الى تأمل من العقل حتى يُعد بذلك من القرائن الحافة الكاسرة لظهور الهياة، بل هو من جهة احتياجه الى نحو تأمل من العقل يكون من القرائن المنفصلة الغير المانعة للا عن حجية الظهور لاعن اصل الظهور، وعليه فبعد عدم انثلام ظهور الهياة بمقتضى حكم العقل باشتراط القدرة في التكليف الفعلي فلا محالة يؤخذ بظهورها في الدلالة على قيام المصلحة في المتعلق على الإطلاق حتى في حال العجز.

هذا كله فيما لو تعدد عنوان المأمور به والمنهى عنه، ومثله بل اوضح منه ما لو تباينا وجوداً ايضاً مع تلازمها خارجاً فانه ايضاً مندرج في باب التزاحم بالبيان المزبور. واما لو اتحد عنوان المأمور به والمنهى عنه كاكرام العالم والهاشمى حيث كان متعلق الأمر والنهى عنواناً واحداً وهو الاكرام فقتضى ما ذكرنا وان كان هو اعمال قواعد

التزاحم فيه ايضاً الا ان ظاهراً لاصحاب في مثله على اعمال قواعد التعارض، ولعل النكتة في الفرق بين الفرضين هو ان في فرض تعدد عنوان المأمور به والمنهى عنه لا يكون العقل مانعاً بدواً عن فعلية التكليف بالعنوانين بل وانما المنوع فيه هو فعلية التكليفين في ظرف التطبيق في المجمع، حيث يرى بعد التطبيق كونها من التكليف بما لا يطاق، فن ذلك يخرج عن كونه من القرائن الحافة الكاسرة لظهور الهياة. وهذا بخلافه في صورة وحدة عنوان المأمور به والمنهى عنه كما في العامين من وجه كاكرام العالم والهاشمي فانه في هذا الفرض يكون العقل بدواً مانعاً عن فعلية التكليفين بعنوان وحداني وعن اجتماع المحبوبة والمبغوضية فيه، اذ يرى كون اصل التكليف به بالفعل تارة وبالترك اخرى من التناقض، ومن هذه الجهة يكون من قبيل القرائن المتصلة الحافة، فيوجب كسر صولة ظهور الخطابين في الفعلية، ومعلوم انه مع انثلام الظهور المزبور لا يبقى مجال كشف المناطين فيه، فن ذلك لابد فيه من اعمال قواعد التعارض، اذ يكفي في اجراء قواعد التعارض فيه مجرد عدم احراز كونه من باب التزاحم كما هو واضح، هذا.

وقد يوجه نكتة الفرق بين الفرضين بوجه آخر وحاصله: دعوى ان اعمال قواعد التعارض في فرض وحدة عنوان المأمور به والمنهى عنه انما هو من جهة ما يقتضيه العقد السلبي في كل من الخطابين، بتقريب ان كل واحد من الخطابين في الفرض المزبور كما يكشف عن وجود مناطه فيه - اى في متعلقه - كك يكشف عن عدم وجود مناط آخر فيه غير مناطه، وحينئذ فحيث ان متعلق الخطابين عنوان واحد فقهرأ يقع التكاذب بين العقد الايجابى في كل منها مع العقد السلبي في الخطاب الآخر بنحو يوجب تقديم كل خطاب الغاء الآخر بالمرّة حتى من جهة دلالة على وجود مناط فيه، فن ذلك لابد فيه من اعمال قواعد التعارض بينهما، وهذا بخلافه في فرض تعدد عنوان المأمور به والمنهى عنه، فانه في هذا الفرض لا ينتهى النوبة الى مقام معارضة الخطابين حيث لا يقتضى تقديم شىء من الخطابين حينئذ الغاء الآخر عن الدلالة على وجود المناط في متعلقه بوجه اصلاً، فن هذه الجهة يؤخذ بظهور كل من الخطابين في الدلالة على وجود الملاك والمصلحة في متعلقه حتى في المجمع ويجرى عليه بعد ذلك قواعد باب التزاحم، هذا.

ولكن يمكن الخدشة في هذا التقريب بمنع التنافي بين الخطابين في فرض وحدة عنوان المأمور به والمنهى عنه ايضاً و ذلك من جهة امكان ان يكون الشىء الواحداني

بجهتين تحليليتين واجداً للمصلحة والمفسدة، فيكون ذا مصلحة من جهة وذا مفسدة من جهة أخرى، وامثلته كثيرة جداً، ومعلوم حينئذٍ أنه مع امكان ذلك ثبوتاً لا يبقى مجال دعوى العقد السلبى للخطابين حتى ينتهى الأمر الى معارضته مع العقد الإيجابى فى الآخر. و حينئذٍ فالعمدة فى الفرق بين الفرضين هو ما ذكرنا من كون منع العقل بدوياً فى فرض وحدة عنوان لمأمور به والمنهى عنه بخلافه فى فرض تعدد عنوان المأمور به والمنهى عنه، فان منعه انما يكون بملاحظة مقام تطبيق العنوانين على المجمع الوحدانى لان منعه يكون بدوياً كما فى الفرض الاول.

وكيف كان فمن التأمل فيما ذكرنا فى العامين من وجه مع وحدة عنوان المأمور به ظهر لك الحال فى صورة الأمر بالمطلق والنهى عن المقيد كقوله: صل، وقوله: لا تصل فى الدار المغصوبة، حيث انه ثبوتاً وان امكن كونه من باب التزاحم الا انه اثباتاً لا بد فيه من اعمال قواعد التعارض نظراً الى كشف دليل الخاص حينئذٍ فى فرض اقوائته عن تضيق دائرة التكليف فى طرف العام بغير المقيد بجميع مراتبه، فتدبر.

واما لوازم البابين: فمهما عرفنا هو الرجوع فى باب التعارض بعد الياس عن المجمع الى قواعد التعادل والترجيح بخلافه على التزاحم فانه فيه لا بد من ملاحظة ما هو الأهم مصلحة كانت او مفسدة فيقدم الاقوى ملاكاً على غيره وان كان اضعف سنداً من غير ان يلاحظ فيه جهة اقوائية السند بل ولا الدلالة ايضاً الا اذا فرض كون الاقوى دلالة اقوى ملاكاً ايضاً فيقدم حينئذٍ ما هو الاقوى دلالة على غيره لمكان كشف قوة دلالته حينئذٍ عن قوة ملاكه، فتدبر.

ومن لوازم التعارض والتخصيص ايضاً هو عدم قيام المصلحة واقعاً الا بالمقيد ويتبعه ايضاً فساد العمل الفاقد لتقيد واقعاً من دون انماطة بالعلم بالمصلحة او الجهل بها، بخلافه على التزاحم فان من لوازمه قيام المصلحة واقعاً بنفس المطلق وان كان حكمه الفعلى مقيداً بعدم وجود المزاحم الاهم، ومن لوازم هذا المعنى هو عدم تبعية الفساد واقعاً مدار فقد قيد الحكم الفعلى بل يكون تبعيته حينئذٍ مدار العلم به وعدمه، فع الجهل يكون المأتى به صحيحاً واقعاً من جهة وجدانه لما هو الملاك والمصلحة ووفائه بغرض المولى، ومن ذلك ايضاً بنوا فى مثل الغضب والصلاة ولوعلى الأمتناع وتغليب النهى على صحة العبادة مع الجهل بالغضب مطلقاً او الجهل بالحرمه اذا كان عن قصور، ومعلوم انه لا يكون ذلك

الآ من جهة واجدية المآقي به حينئذ للملاك والمصلحة اذ المانع عن صحته حينئذ انما كان هو فعلية نهيه و تنجزه عليه و تأثيره في مبدئية الفاعل و بعد فرض معذورية المكلف من جهة جهله يقع العمل صحيحاً قهراً،

لا يقال: هذا كك في غير العبادات واما فيها فيملاحظة احتياج صحتها الى قصد القربة المنوط بوجود الامر الفعلي القائم بالعمل المآقي به بداعيه و محبوبيته فلا يتم ذلك حتى في ظرف الجهل المزبور، وذلك لان الجهل المزبور حينئذ غير رافع لتأثير المفسدة الأهم في المبغوضية الفعلية ومع هذه الجهة من التأثير لا يبقى مجال تأثير المصلحة المهمة المغلوبة في رجحان العمل و محبوبيته و فعلية الأمر المتعلق به، ومعه فاين امر فعلي قائم بالمآقي به يوجب التقرب به كي يصير العمل لاجله صحيحاً؟ ففي الحقيقة تمام المنشأ للفساد حينئذ انما هو من جهة انتفاء مقتضى الصحة وهو التقرب لامن جهة وجود المانع وهو فعلية النهي و تنجزه حتى يقال: بانه في ظرف الجهل المزبور لا تأثير للنهي في المنجزية و مبدئية الفاعل عن ساحة القرب الى المبدء الأعلى عز شأنه.

فانه يقال: نعم ان ذات العمل حينئذ وان كان مبغوضاً فعلاً بمقتضى تأثير المفسدة الأهم ومع هذه الجهة من التأثير لا يبقى مجال تأثير المصلحة المهمة المغلوبة فيه في المحبوبة الفعلية، الا انه نقول: بانه لا باس حينئذ في تأثير المصلحة المهمة في حسنه من حيث صدوره عن الفاعل، اذ المانع عن تأثيره في حسنه حتى من حيث صدوره عن الفاعل انما كان هو حيث تنجز نهيه و بعد سقوط تنجزه لمكان جهله فقهرت تؤثر المصلحة في حسنه من تلك الجهة و يتبعه ايضاً الأمر الفعلي فيتقرب حينئذ بداعي امره ولو من حيث اضافة صدوره الى الفاعل. ولئن خرد في فيه ايضاً بامتناع موردية العمل ولو بلحاظ اضافة صدوره الى الفاعل لتأثير المصلحة في الرجحان والمحبوبة الفعلية مع كونه مبغوضاً بالبغض الفعلي بمقتضى تأثير المفسدة الأهم الغالبة، نظراً الى استلزامه لاجتماع الضدين فيه من المحبوبة والمبغوضية بملاحظة اتحاد الوجود والايجاد حقيقة، وان ما هو الصالح لان يكون مورداً لتأثير المصلحة في الرجحان والمحبوبة انما هو حيث اضافة العمل الى الفاعل فقط مع خروج المضاف عن مورديته لتأثير المصلحة، ومثل هذا المقدار غير واف بالتقرب المعترف في صحة العبادة من جهة ان ظاهرهم هو احتياج العبادة في صحتها الى التقرب بذات العمل لا بحيث اضافته الى الفاعل، نقول: بانه نمنع توقف القرب على فعلية الأمر بالمآقي به و

رجحانه الفعلي، اذ نقول بان من انحاء القرب ايضاً اتيان العمل بقصد التوصل به الى غرض المولى. ومن المعلوم حينئذ ان مثل هذا المعنى مما يتمشى من المكلف حتى مع الجزم بعدم الامر الفعلى بل ومع الجزم بكونه مبغوضاً فعلاً ما لم يكن العمل مبعداً له، كما في المضطر بالغصب لاعن سوء الاختيار، وحينئذ فاذا اتى بالعمل في ظرف الجهل المزبور بداعى التوصل به الى غرض المولى وكان العمل ايضاً من جهة وجدانه للمصلحة وافياً بغرض المولى فقهر بنفس اتيانه بالقصد المزبور يتحقق القرب ويصح منه العبادة. مع انه على فرض الاحتياج الى الامر الفعلى ايضاً نقول: بانه بعد احتمال فعلية الأمر ومطلوبيته يكفى في التقرب بالعمل اتيانه برجاء كونه مأموراً به بالايجاد من دون احتياج الى الجزم بالامر اصلاً، كما هو واضح. هذا في الجهل البسيط.

واما في مورد الجهل المركب فيكفى ايضاً في الداعوية وفي تحقق القرب اعتقاد الأمر الفعلى وان لم يكن في الواقع امر اصلاً فان ماله الدخل بتمامه في الداعوية والمحركة انما كان هو العلم بالامر لا هو بوجوده الواقعي، وحينئذ فاذا علم بالأمر وجداناً او تعبداً لقيام اماره عليه كان علمه ذلك تمام العلة لتحقق الدعوة، ومع اتيانه بالعمل بداعيه يتحقق القرب المتوقف عليه صحة العبادة قهراً، من جهة تحقق ما هو علته وهى الدعوة، فيترتب عليه حينئذ صحة العبادة وان لم يكن هناك امر فعلى متعلق بالعمل في الواقع. لا يقال: كيف ذلك مع انه خلاف ما بنوا عليه من احتياج العبادة في صحتها الى قيام الامر الفعلى بها في الواقع كما يشهد عليه حكمهم بفساد العبادة عند خلوها عن الأمر واقعاً.

فانه يقال: كلاً، وان اعتبارهم لوجود الأمر انما هو باعتبار كشفه عن وجود المصلحة في متعلقه وبلوغه الى مرحلة الوفاء بالغرض الفعلى نظراً الى عدم طريق آخر الى كشف المناط والمصلحة فيه الا امره وبعثه لا من جهة دخله في التقرب المعبر في صحة العبادة، كما هو واضح.

الأمر الثالث في الاضطراب الى الغصب فنقول: الاضطراب الى الغصب تارة يكون لاعن سوء اختيار المكلف واخرى يكون عن سوء اختياره، وعلى التقديرين تارة يقطع بزوال العذر قبل خروج الوقت واخرى يقطع ببقاء اضطرابه الى آخر الوقت وثالثة يشك في ذلك، وعلى التقادير تارة يكون الغصب مجموع الفضاء والأرض واخرى يكون الغصب

هو خصوص الارض دون الفضاء وثالثة بالعكس، فهذه صور متصورة في الاضطراب الى الغضب، وبعد ذلك نقول:

اما الصورة الاولى وهى ما لو كان الاضطراب الى الغضب لاعن سوء اختياره، فبناء على جواز الاجتماع لا اشكال، حيث ان له حينئذ الاتيان بالصلاة التامة الاجزاء والشرائط مطلقاً، سواء فيه بين علمه ببقاء اضطرابه الى آخر الوقت او علمه بزواله قبل خروج الوقت، وسواء فيه بين كون الغضب مجموع الفضاء والارض او الارض خاصة دون الفضاء والعكس،

واما على الامتناع وتقديم جانب النهي - ولو لكونه من حقوق الناس - فان كان الغضب مجموع الارض والفضاء وقد علم ايضاً ببقاء اضطرابه الى آخر الوقت فلا اشكال ايضاً حيث ان له حينئذ الاتيان بالصلاة في الغضب بما لها من الاجزاء والشرائط نظراً الى معلومية عدم استلزام صلاته حينئذ لزيادة تصرف في الغضب غير ما اضطرب اليه وهذا واضح بعد وضوح عدم التفاوت في شاغلتيه للمكان بين حالة سكونه وحركته وقيامه وقعوده، نعم قد يناقش في المقام ايضاً في اصل صحة الصلاة بنحو ما مر في صورة الجهل بالغيبية ولكنك عرفت الجواب عنه بما لا مزيد عليه هذا اذا كان الغضب هو مجموع الفضاء والارض،

واما لو كان الغضب هو خصوص الارض دون الفضاء ففتضى القاعدة في هذا الفرض هو تقليل الغضب مهما امكن ولازمه هو وجوب الاتيان بالصلاة حينئذ قائماً مومياً لسجوده نظراً الى ما يلزم من وضع جبهته على الارض من الغضب الزائد، بل ذلك ايضاً هو الذى يقتضيه الجمع بين ما دل على ان الصلاة لا تترك بحال وبين ما دل على حرمة التصرف في مال الغير، بل ولولا استلزام العسر والحرج لكان اللازم هو الاقتصار في قيامه على رجل واحد من جهة كونه اقل تصرفاً من القيام على رجلين.

ومن ذلك ظهر الحال في فرض كون الغضب هو خصوص الفضاء دون الارض حيث ان اللازم بمقتضى القاعدة هو وجوب الاتيان بصلاته مستقياً على ظهره جمعاً بين ما دل على ان الصلاة لا تترك بحال وبين عموم حرمة التصرف في مال الغير، هذا.

ولكن ظاهر الأصحاب رضوان الله عليهم هو وجوب الاتيان بصلوة المختار عند كون الاضطراب لاعن سوء اختياره حيث ان ظاهرهم هو عدم الفرق بين فرض كون الغضب

مجموع الفضاء والأرض و بين كونه خصوص الأرض والفضاء وان له في جميع الفروض المزبورة الايتان بالصلاة التامة الاجزاء والشرائط من القيام والركوع والسجود والشهد، ولعل ذلك منهم لمكان قيام السيرة على كونه مختاراً حينئذ في قيامه وقعوده واضطجاعه واستلقائه خصوصاً مع ما يلزم من العسر والخرج من بقاءه على كيفية واحدة من القيام او القعود، كما انه يشهد لذلك ايضاً خلق كلمات الأصحاب عن التعرض حينئذ لمقدار الجائر من الحركات والسكنات والا لكان اللازم عليهم التعرض لذلك وبيان مقدار الجائر من الحركات والسكنات، خصوصاً في فرض كون الغصب هو الأرض خاصة دون الفضاء او العكس، هذا. ولكن مع ذلك في غير صورة الحرجية يشكل الحكم بجواز الايتان بصلاة المختار حتى في فرض غصبية الأرض وإباحة المكان في قبال عموم حرمة التصرف في مال الغير، خصوصاً مع امكان حمل كلامهم على ما هو الغالب من فرض غصبية الأرض والفضاء معاً، كما يمكن منع قيام السيرة ايضاً على الإطلاق على كونه مختاراً في الحركات والسكنات حتى في غير صورة الحرجية، فتأمل. ثم ان هذا كله في فرض العلم ببقاء اضطرابه الى آخر الوقت.

واما لو فرض علمه بزوال اضطرابه قبل خروج الوقت وتمكنه من الايتان بالصلاة في مكان مباح ففي جواز بداره بالصلاة حينئذ والاكتفاء بها وعدم جوازه اشكال؛ اقواه عدم، نظراً الى تمكنه حينئذ من الايتان بصلاة المختار التامة الاجزاء والشرائط في غير الغصب. نعم في فرض غصبية مجموع الفضاء والأرض لا باس بجواز بداره وايتانه بصلاة المختار قاصداً التقرب به بقصد التوصل به الى غرض المولى بناء على كفاية ذلك في القرب المعبر في العبادة، وهذا بخلافه في فرض غصبية خصوص الأرض والفضاء حيث انه حينئذ لا مجال لايتانه بصلوة المختار في مكان مغضوب، لما عرفت من استلزامه لازيدان التصرف في مال الغير. واما الاجماع المدعى سابقاً فغير جار في الفرض ايضاً من جهة اختصاصه بفرض عدم تمكنه من الايتان بالصلاة في غير الغصب، ولا اقل من كونه هو القدر المتيقن منه فيبقى الفرض تحت القواعد التي مقتضاها وجوب الايتان مهما امكن بصلاة المختار التامة الاجزاء والشرائط، وحينئذ فاذا فرض عدم تمكنه من الايتان بصلوة المختار في الغصب يجب عليه الصبر والأيتان بها في غير الغصب.

بل ومن ذلك البيان ظهر الاشكال في فرض غصبية مجموع الفضاء والأرض ايضاً

بناء على عدم كفاية مجرد الأتيان بالعمل بقصد التوصل به الى غرض المولى في القرب
المعتبر في العبادة واحتياجه الى التقرب بالعمل بقصد الامر الفعلي او رجحانه الفعلي، اذ
حينئذٍ من جهة خروج الاكوان عن دائرة المحبوبة بمقتضى اهمية مفسدة الغصب لا يكاد
تمكنه من التقرب بتمام العمل فمن ذلك لا بد له من الصبر الى ان يزول اضطرابه فيتمكن
من التقرب بالعمل بداعي امره ورجحانه الفعلي، كما هو واضح.

واما صورة الشك في زوال اضطرابه قبل الوقت فيلحق بالعلم ببقائه الى آخر الوقت
بمقتضى الاستصحاب فيما لو كان اضطرابه الموجب لسقوط التكليف عنه شرعياً بمقتضى
حديث الرفع لاعتقلاً محضاً، والا فلا مجال للاستصحاب لانتفاء الأثر الشرعى حينئذٍ،
كما هو واضح.

بقي الكلام فيما لو تمكن من الخروج وقد كان الوقت مضيقاً ايضاً بنحو لا يتمكن من
ايجاد الصلاة في خارج الغصب في انه هل يجب عليه الاتيان بصلاته حينئذٍ في حال
الخروج بحيث لو ترك الخروج واتى بصلاته في حال استقراره تبطل صلاته، اولاً، بل
كان له الأتيان بصلاته ايضاً في غير حال الخروج وان اثم بتركه للخروج بملاحظة ما
يترتب عليه من الغصب الزائد عن المقدار المضطر اليه؟ فيه وجهان: اقربه الثاني، وذلك
انما هو لوجود المقتضى لصحة صلاته وانتفاء المانع، اما الاول فواضح من جهة فرض
وجدان المأقبي به حينئذٍ للملاك والمصلحة، واما الثاني فكذلك ايضاً اذ المانع المتصور حينئذٍ
لا يكون الا فعلية نهي وتنجزه وهو بالفرض ساقط حسب اضطرابه في تلك الساعة سواء
على تقدير اختيار الخروج في تلك الساعة والبقاء في الغصب، وبالجملية نقول بانه بعد
اضطرابه في تلك الساعة الى ارتكاب الغصب وعدم التفاوت في شأغليته للمكان في تلك
الساعة بين حال سكونه وبقائه وبين حال حركته وخروجه كان له اختيار البقاء في
تلك الساعة وجعل كونه كوناً صلاتياً. نعم في فرض اختيار البقاء يلزم بقاءه فيه
الغصب الزائد في الساعة الثانية، ولكن مجرد ذلك غير مقتض للنهي عن كونه البقائي
في الساعة الأولى كى يقع بذلك مبدئاً له، الآ على القول باقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن
ضده:

واما توهم مقدمة البقاء حينئذٍ لارتكاب الغصب الزائد فمدفوع بمنع المقدمة فان
البقاء انما هو ملازم للغصب الزائد لمحاظ المضادة بين الكونين اى الكون في الغصب

والكون في خارجه لا انه مقدمة له، وعليه فلا يكون استتباع البقاء للغضب الزائد الا بصرف الملازمة الخارجية، واذا فرضنا حينئذ عدم اقتضاء الامر بالشىء للنهى عن ضده وملازمه فقهرأ لا يقع الكون البقائى منه حراماً ولا مبعداً له.

واما توهم ان البقاء وان لم يكن مقدمة للغضب الزائد الا ان له نحو تقدم عليه ولو ذاتاً نظير تقدم حدوث الشىء على بقاءه وهذا المقدار كان يكفي في المقدمة وفي نيل العقل الحرمة بالنسبة اليه، فمدفوع بانه لو سلم ذلك لمنع كفايته في ترشح الحرمة اليه حيث لا عموم لكبرى الملازمة يعم مطلق ما هو مقدم على الشىء ولولا يكون من علل وجوده. وعليه فلا مانع عن صحة صلاته فيما لو ترك الخروج واتى بالصلاة في حال الاستقرار وان اثم على ما يلزمه من الغضب الزائد في الساعة الثانية.

اللهم الا ان يمنع عما ذكرنا بالمنع عن اصل جواز تطبيق اضطرابه على الكون البقائى، بدعوى انه انما يكون له الخيار في تطبيق اضطرابه على اى فرد شاء فيما لم يكن هناك ما يقتضى تعين تطبيقه على فرد خاص والا فلا مجال لتطبيقه الا على ما تعين تطبيقه عليه، وفي المقام حيث ما كان يستتبع الكون البقائى لازدياد الغضب فقهرأ مثل هذا المعنى موجب لترجيح الكون الخروجى عليه بحكم العقل ومعه يتعين تطبيق اضطرابه عليه لا على الكون البقائى، ولكنه ايضاً مدفوع، بان مجرد وجوب اختيار الكون الخروجى بحكم العقل ايضاً غير موجب لحرمة ضده الذى هو الكون البقائى بل ولا لكونه ازيد مفسدة من غيره كى يقال بلزوم ترك ما فيه المفسدة الزائدة، نعم غاية ما هناك ان يستتبع البقاء ارتكاب الغضب في الساعة الاخرى وهو ايضاً على ما عرفت غير موجب لكون بقاءه وسكونه ازيد مفسدة من خروجه، كما هو واضح.

وكيف كان فهذا كله فيما لو كان اضطرابه الى الغضب لاعن سوء اختياره. واما لو كان اضطرابه عن سوء اختياره كما لو دخل ارض الغير من غير رضا فتعذر عليه الخروج ففيه ايضاً يتأتى الصور المزبورة:

ففيما لو علم بزوال اضطرابه قبل خروج الوقت بحيث يتمكن من اتيان الصلاة في غير الغضب فلا اشكال، حيث انه يتعين عليه الاتيان بالصلاة في خارج الغضب ولا يجوز له البدار بالصلاة في الغضب، بل ولئن صلى فيه كانت صلاته فاسدة، بملاحظة مبغوضية الاكوان ومبغديتها له من جهة تنجز النهى السابق، من غير فرق في ذلك بين ان

يكون الغضب مجموع الفضاء والأرض او كان الغضب خصوص الفضاء دون الأرض او بالعكس.

كما انه لو علم ببقاء اضطرابه الى آخر الوقت فلا اشكال ايضاً في وجوب الصلاة عليه في الغضب بمقتضى ما دل على ان الصلاة لا تترك بحال.

وانما الكلام في ان صلاته حينئذ هل هي صلاة المختار التامة المشتملة على الركوع والسجود والقيام والقراءة او ان تكليفه حينئذ هو صلاة الغرق باشارات قلبية في فرض غصبية مجموع الفضاء والأرض؟ فنقول: قد يقال حينئذ بالثاني نظراً الى دعوى كونه مقتضى الجمع بين ما دل على ان الصلاة لا تترك بحال وبين ما دل على حرمة التصرف في مال الغير، فان مقتضى عموم حرمة التصرف في مال الغير حينئذ هو خروج الاكوان عن الجزئية ومقتضاه هو انتهاء صلاته الى اشارات قلبية كما في صلاة الغريق بناء على كون قرائته ايضاً تصرفاً في الغضب، ولكن نقول بانه حسن جداً لولا قيام الشهرة على خلافه، حيث ان ظاهر الاصحاب هو كون تكليفه حينئذ هي الصلاة التامة للمختار المشتملة على القيام والركوع والسجود والقراءة خصوصاً في فرض كون الغضب مجموع الفضاء والأرض. ولعل ذلك منهم من جهة دعوى خروج هذا الكون البقائي حينئذ من الاول عن تحت النهى، بتقريب ان ما يجب عليه اختياره الموجب لتنجزيه من الاول انما هو ترك الغضب بترك الدخول فيه لانه هو الذي كان مقدوراً له، واما تركه من غير جهة ترك الدخول كالطيران الى السماء في ظرف الدخول فحيث انه كان مضطراً اليه من الأزل في علم البارئ عز اسمه فلا يكون منهياً عنه من جهة ان النهى انما يتعلق بما هو تحت قدرة المكلف واختياره لاجبا هو خارج عن تحت قدرته واختياره، ومن هذه الجهة ايضاً قلنا سابقاً بانه اذا كان للشئ حدود بالاضافة الى مقدماته وعدم اضداده لا يكاد يصح توجيه التكليف اليه بالايجاد والترك، على الاطلاق بنحو يقتضى حفظ الوجود من جميع الجهات ومن ناحية جميع المقدمات والاضداد الا في فرض تمكنه من الحفظ من جميع الجهات، والا فمع خروج بعض المقدمات والاضداد عن تحت قدرته لا يكاد يكون التكليف بالايجاد بالنسبة اليه الا تكليفاً ناقصاً يوجب الحفظ من ناحية ما هو تحت قدرته واختياره في ظرف انحفاظه من قبل الامور الخارجة عن تحت الاختيار. وعلى ذلك يقال في المقام بانه بعد ان كان للغضب نحوان من الترك احدهما الترك بترك الدخول فيه

و ثانيهما تركه من غير جهة ترك الدخول كالطيران في السماء في ظرف الدخول وكان الثاني مما اضطّر اليه من الازل في علم البارئ عزّاسمه فقهرأ ما هو المنهى عنه لا يكون الا ذاك النحو من الترك الاختياري والا فالترك الآخر من جهة اضطرابه اليه ازلأ لا يكون منهياً عنه اصلاً وحينئذٍ فاذا دخل الغضب بسوء اختياره فقد سقط نهيه المنجز عليه بالعصيان و بدخوله فيه صار مستحقاً للعقاب، واما بعد دخوله فيه لا يكون له تكليف بترك الغضب من الازل لاضطراره اليه فاذا لم يكن مكلفاً بترك الغضب حينئذٍ من غير جهة ترك الدخول فلا يكون صدوره عنه مبعداً ايضاً ومع عدم كونه مبعداً فله الاتيان بالصلوة التامة المشتملة على القيام والركوع والسجود كما في الاضطراب لاعن سوء الاختيار حرفاً بحرف، هذا.

ولكن مع ذلك لا تخلو المسئلة عن اشكال ينشأ من كفاية مطلق المقدورية ولو بالواسطة في توجيه التكليف بشيء الى المكلف فيقال حينئذٍ بانه بعد ان كان له القدرة على ترك البقاء في الغضب ولو بتركه للدخول فيه كان هذا المقدار كافياً في توجه النهي عن الكون البقائى اليه وتنجزه عليه فيكون البقاء فيه حينئذٍ كالدخول منهياً عنه من الازل قبل الدخول فيه، وعليه فبالدخول وان سقط نهيه المنجز عليه الا انه حينما كان بالعصيان يبقى تبعته فيوجب كون ما يصدر عنه من الاكوان مبعوضاً ومبعداً له ولازمه هو خروج تلك الاكوان عن الجزئية للصلاة فينتهى امر صلاته حينئذٍ الى اشارات قلبية في فرض غصبية مجموع الفضاء والأرض دون الصلاة التامة للمختار، و حينئذٍ فان تمت السيرة والاجماع المدعى في المقام على كون تكليفه صلاة المختار التامة فهو والا فلا بد بمقتضى القواعد كما عرفت من المصير الى كون وظيفته نظير صلاة الغرقى باشارات قلبية في ركوعه وسجوده.

نعم لو تاب حينئذٍ امكن دعوى وجوب صلاة المختار التامة نظراً الى ان التوبة كانت مزيلة لاثر العصيان السابق وتجعله كان لم يكن فكان كمن اضطّر الى الغضب لا عن سوء الاختيار. ولكن الاستاد دام ظله استشكل في ذلك ايضاً مدعياً لان التوبة انما تجدى في رفع اثر العصيان اذا لم يكن المكلف في حال التوبة مشغولاً بالعصيان، وفي المقام لما كان مشغولاً بارتكاب الغضب حال التوبة فلا تجديه في الخروج عما تقتضيه القواعد. وكيف كان فما ذكرنا ظهر الحال ايضاً فيما لو ضاق الوقت وتمكن من الخروج حيث

انه يتعين عليه حينئذ الاتيان بصلاته في حال الخروج باشارات قلبية، لولا السيرة المزبورة، والا فبما لا تراحم مع خروجه فيقرء ويركع ماشياً مومياً بسجوده ولا ينتهى التوبة في هذا الفرض الى الصلاة في حال السكون والاستقرار.

واما نفس خروجه فهو كما عرفت لا يكون الا منهياً عنه بالتهى السابق كالبقاء فيه لا انه يكون مأموراً به. اذ لا وجه لدعوى كونه مأموراً به الا توهم مقدميته للتخلص عن الغضب الزائد، وهو كما عرفت في غير محله، فان الحركة لا تكون الا عبارة عن تبدل كون بكون آخر فهى حينئذ عبارة عن ضد البقاء المستتبع للغضب الزائد وهو غير موجب لمحبوبة الحركة التى هى ضد السكون والبقاء. نعم لو كانت الحركة عبارة عما به تبدل احد الكونين بالآخر لانفس تبدل كون بكون لكان لما ذكر من المقدمة كمال مجال اذ كانت الحركة حينئذ علة لإفراغ الكون في الغضب وتبدله بالكون في خارجه ولكنه محل منع جداً بل هى لا تكون الا عبارة عن نفس تبدل كون بكون آخر وعليه فلا تكون الحركة الا ضد السكون والبقاء الملازم للغضب الزائد ومثله ايضاً غير موجب لسراية المحبوبة اليها وحينئذ فلا يبقى في البين الا لزوم الخروج عقلاً ارشاداً منه الى اختيار ما هو اقل القبيحين، كما هو واضح.

هذا تمام الكلام في اجتماع الأمر والنهى.

المبحث الثالث في اقتضاء التهى للفساد

قد وقع الخلاف بين الاعلام في ان النهى عن الشئ يقتضى فساد ذلك الشئ ام لا وقبل الشروع في المقصود ينبغي تقديم امور:

الاول: قد مر سابقاً وجه الفرق بين هذه المسئلة والمسئلة السابقة ومحصل الفرق بينهما هو رجوع البحث في المقام حسب ما هو ظاهر العنوان الى اقتضاء النهى بوجوده الواقعى للفساد بملاحظة كشفه ولو بالمالزمة العرفية عن عدم الملاك والمصلحة في متعلقة، ومن ذلك يدور الفساد وعدمه على الاقتضاء مدار وجود النهى واقعاً وعدمه، كان المكلف عالماً بالنهى ام جاهلاً به، وهذا بخلافه في تلك المسئلة حيث ان الفساد فيها على الامتناع انما

يدور مدار العلم بالنبى لامدارالنبى بوجوده الواقعى النفس الأمرى، ومن ذلك أيضاً عرفت بنائهم على صحة عبادة الجاهل القاصر والناسى اذا اتى بها فى مكان مقصوب، وعليه فلا تكون لاحدى المسئلتين مساس بالآخرى بوجه من الوجوه، ومعه لا يبقى مجال لما افيد كما فى الكفاية (١) من جعل نتيجة المسئلة السابقة على الامتناع وتقديم جانب النبى من صغريات هذه المسئلة؛ كيف وقد عرفت ان الفساد فى تلك المسئلة انما هو من جهة خلوالمشعلق عن الملاك والمصلحة و من ذلك لوقام دليل على الصحة فى قبال النبى لوقع بينها التكاذب ويرجع فيها الى قواعد باب التعارض، ومثل ذلك ينافى جداً بنائهم على صحة صلاة الجاهل بالغصبية، كما هو واضح.

الأمرالثانى قد يقال كما عن القوانين - على ما حكى - بتخصيص محل النزاع بما اذا كان هناك ما يقتضى الصحة من عموم او اطلاق بحيث لولا النبى يحكم بصحته، بتقريب انه لولا ذلك لماكان وجه للنزاع فى اقتضاء النبى للفساد، لان الفساد حينئذ غير مربوط باقتضاء النبى، من جهة انه لولا النبى كان محكوماً ايضاً بالفساد، ولكنه غير وجيه، اذنفول بان الجهة البحوث عنها فى المقام على ما يقتضيه ظاهرالعنوان هوالحكم بالفساد من جهة دلالة النبى وكشفه عن عدم الملاك والمصلحة فى متعلقه، وقضية ذلك هو عدم الحكم بالفساد واقعا عند عدم النبى لا الحكم بالصحة كى يحتاج الى احراز المقتضى للصحة من عموم او اطلاق او غيرها.

واما ماافيد من عدم الثرة حينئذ نظراً الى لزوم الحكم بالفساد حينئذ ولو على تقدير عدم النبى بمقتضى اصالة عدم المشروعية.

فممدفوع بظهورها فيما اذا قام دليل بالخصوص على الصحة فانه على الاول يتعين الأخذ بدليل الصحة من جهة حكومته على اصلته بخلافه على الثانى حيث انه يقع بينها المعارضة فيرجع فيها الى قواعد باب التعارض.

الأمرالثالث لاينحق عليك ان المراد بالشىء فى عنوان المسئلة يعم العبادات والمعاملات لانه مخصص بالعبادات، والمراد من المعاملة هو ما فى قبال العبادات مطلق مالا يلزم فى صحته قصدالقربة الشامل للمعاملات بالمعنى الاخص ولغيرها، كالنبى عن

اكل الثمن والمثمن، نعم يختص ذلك بالامور القابلة للأتصاف بالصحة تارة وبالفساد اخرى فيخرج حينئذ مالا يكون كك كعناوين المسببات ونحوها مما كان امرها يدور بين الوجود والعدم فتأمل فان الفساد حينئذ انما كان في قبال الصحة التي هي بمعنى التامة وترتب الاثر المقصود من الشيء عليه فهو عبارة عن نقصان الشيء بمعنى عدم ترتب الاثر المقصود منه عليه فلا يجري حينئذ بالنسبة الى نفس الآثار ونحوها مما يدور امره بين الوجود والعدم وكذا يخرج ايضاً من الاسباب مالا يكاد ينفك الاثر عنها كبعض اسباب الضمان.

واما المراد من العبادة فهي التي لو امر بها لكان امرها امراً عبادياً بحيث لا يكاد سقوطه الا باتيان متعلقه على نحو قرى، لاما هو عبادة ذاتاً كالسجود والركوع ونحوهما مما جعل كونه آلة للخضوع والتذلل، نظراً الى عدم كون العبادات كلها من هذا القبيل، ولا ما امر به فعلاً لاجل التعبد به من جهة استحالة تعلق النهى الفعلي بما هو عبادة ومأمور به فعلاً، ولا مالا يعلم انحصار الغرض منه في شيء كى ينتقض طرداً وعكساً بانه رب واجب توصلى لا يعلم انحصار الغرض منه في شيء ورب واجب تعبدى قد علم انحصار الغرض منه.

واما الاقتضاء في المقام فهو كما عرفت عبارة عن الاقتضاء بحسب مقام الاثبات باعتبار كشف النهى عن عدم ملاك الامر والمصلحة في متعلقه لا الاقتضاء بحسب مقام الثبوت والا فمن الواضح عدم الملازمة عقلاً بين حرمة الشيء وانتفاء ملاك الامر والمصلحة في متعلقه، وعليه تكون المسئلة من المسائل اللفظية لامن المسائل العقلية، كما هو واضح.

واما النهى فظاهرهم اختصاصه بالنهى المولوى التحريمى، دون ما يعتمه والنهى التنزيهى، باعتبار ان غاية ما يقتضيه النهى التنزيهى انما هو الدلالة على وجود حزاة في الشيء وهذا المقدار غير موجب لفساده، ولكن ذلك انما هو بناء على ما اخترناه سابقاً من جواز اجتماع المحبوبة والمبغوضية في عنوان واحد بالتفكيك بين انحاء حدود شيء واحد، واما بناء على غير ما اخترناه من عدم امكان اجتماع المحبوبة والمبغوضية ولو تنزيهاً في عنوان واحد فيشكل جداً تخصيص النزاع بالنواهي التحريمية واما النهى التحريمى الغيرى فالظاهر منهم هو دخوله ايضاً في محل النزاع كما يشهد

لذلك جعلهم فساد العبادة ثمرة النزاع في مسألة اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده الخاص على المقدمة.

نعم هذه الثمرة تختص بخصوص العبادات فلا تجرى في المعاملات ولكنه ايضاً غير ضائر بعموم النزاع كما لا يخفى، هذا،

ولكن الاستاد دام ظله منع عن اصل دخول النواهي التحريمية في محل النزاع وبنى على خروجه عن مورد الكلام بين الأعلام، وقد افاد في وجه ذلك بوجهين:

الاول: عدم المجال لتوهم دلالته واقتضائه للفساد مطلقاً سواء في المعاملات او العبادات، اما المعاملات فواضح، من جهة وضوح عدم اقتضاء مجرد النهى المولى عن معاملة وحرمتها تكليفاً لفسادها وضعاً، ومن ذلك لم يتوهم احد فساد المعاملة في مورد نهى الوالد او الخلف على عدم البيع ونحوه واما العبادات فكذلك ايضاً وذلك فان الفساد المتصور فيها لا يخلو اما ان يكون من جهة انتفاء الملاك والمصلحة فيها وعدم ترتب الغرض عليها واما ان يكون من جهة الخلل في القرينة الموجب لعدم سقوط الامر عنها، اما الفساد من الجهة الاولى فواضح انه غير مترتب على النهى حيث لا اشعار فيه فضلاً عن الدلالة على عدم المصلحة في متعلقه، بل غاية ما يقتضيه انما هي الدلالة على وجود المفسدة في متعلقه، واما الدلالة على عدم المصلحة فيه ولو من جهة اخرى فلا، وهو واضح بعد وضوح عدم الملازمة بين مجرد حرمة الشىء وبين عدم ملاك الأمر والمصلحة فيه، نعم لو كان بين المصلحة والمفسدة ايضاً مضادة كما بين المحبوبة والمبغوضة بحيث لا يمكن اجتماعهما في موضوع واحد ولو بجهتين تعليليتين لكان المجال لدعوى دلالة النهى ولو بالالتزام على عدم وجود المصلحة في متعلقه ولكنه لم يكن كذلك لما عرفت من امكان اجتماعهما في عنوان واحد بجهتين تعليليتين، و نظيره في العرفيات كما في مثل وضع العمامة على الرأس لمن كان له وجع الرأس في مجلس فيه جماعة من المؤمنين الاختيار، حيث ان كون العمامة على الرأس مع كونه فيه كمال المفسدة بلحاظ وجع الرأس كان فيه ايضاً كمال المصلحة بلحاظ كونه نحو اعزاز واکرام للمؤمنين وكون تركه هتكاً واهانة لهم، وعليه فلا يبقى مجال دعوى دلالة النهى واقتضائه للفساد من هذه الجهة، واما الفساد من الجهة الثانية فهو وان كان لا يحيص عنه مع النهى ولكنه ايضاً مترتب على العلم بالنهى لاعلى نفس وجود النهى ولولم يعلم به المكلف، فتمام العبرة في الفساد في هذه المرحلة على مجرد العلم بالنهى، فاذا

علم بالنهى كان علمه ذلك موجباً لعدم تمشى القرية منه الموجب لفساد عبادته وان لم يكن في الواقع نهى اصلاً، كما انه مع عدم العلم به يتمشى منه القرية وتصح منه العبادة وان كان في الواقع نهى كما عرفت في مثال الجهل بالغصب والجهل بالحرمة عن قصور مع ان قضية ظاهرالعنوان هو ترتب الفساد على نفس النهى الواقعي.

الوجه الثاني: انه لو سلم كون الفساد المفروض في محل الكلام هو الفساد من تلك الجهة الأخيرة لما كان معنى لانكاره من احد في العبادات بعد تسلمهم على لزوم قصد القرية فيها، وعلى ذلك، فلا مجال لارادة النهى المولى التحريمي من لفظ النهى في عنوان البحث، كما انه لا مجال ايضاً لارادة النهى الارشادي منه لانه ايضاً مما لا اشكال في دلالة على الفساد في العبادات والمعاملات بل لا بد وان يكون المراد منه في العنوان طبيعة النهى في نفسه فيكون مرجع النزاع حينئذ الى النزاع في ان النهى المتعلق بالشئ عبادات كانت ام معاملة مولى تحريمي كى لا يقتضى الفساد ام نهى ارشادي الى خلل فيه حتى يوجب الفساد هذا.

ولكن قد يناقش على البيان المزبور بان ما افيد من خروج النهى المولى التحريمي عن محل النزاع وارجاع محل البحث الى النزاع الصغرى خلاف ظاهر الكلمات، فان الظاهر من كلماتهم بل المصرح به في كلام بعضهم تخصيص النزاع بخصوص النهى المولى التحريمي كما يشهد لذلك تفصيل بعضهم في الاقتضاء للفساد وعدمه بين العبادات والمعاملات، حيث انه لولا ذلك لما كان وجه للتفصيل المزبور، بل ويشهد له ايضاً استدلالهم كثيراً في الفقه على فساد العبادة بكونها حراماً ومنهياً عنها، وهكذا في مسألة اقتضاء الأمر بالشئ للنهى عن ضده الخاص على مبنى مقدمة ترك الضد لفعل ضده، فان ذلك كله كاشف عن كون المراد من النهى في العنوان هو خصوص النهى المولى التحريمي، وعليه لا بد وان يكون النزاع في الاقتضاء وعدمه في اقتضاء النهى اثباتاً، ودلالته ولو بالالتزام عرفاً على عدم ملاك الأمر والمصلحة في متعلقه بدعوى انه وان لم يكن ملازمة عقلاً بين حرمة الشئ ووجود المفسدة فيه وبين فقدانه لملاك الأمر والمصلحة. اننا الى ما تقدم من امكان اجتماع المصلحة والمفسدة في عنوان واحد بجهتين تعليليتين. الا انه مع ذلك يرى العرف بينها الملازمة فيرى من النهى كونه ذا مفسدة محضة، ومن ذلك لو ورد في القبال امر يقتضى الصحة يقع بينها التكاذب ويرجع فيها الى قواعد باب

التعارض، والا فلولا ذلك لما كان وجه للمعارضة بينها والرجوع الى قواعد التعادل وال ترجيح، بل لابد وان يكون بينها المزاخمة بملاحظة اقتضاء كل من الأمر والنهى بدلولهما الالتزامى لقيام المصلحة والمفسدة فيه، مع انه ليس كك قطعاً، و حينئذٍ فنفس هذا التعارض والتكاذب بينها كاشف عن اقتضاء كل من الأمر والنهى عرفاً بالالتزام لعدم قيام ملاك آخر فيه غير ملاكه، كما هو واضح،

ولكن يدفع ذلك اما الاشكال الاول فبان ما يرى من حكم الاصحاب بفساد العبادة مع النهى فانما هو من جهة الخلل في القرب المعتبر في صحة العبادة كما يكشف عنه استدلالهم كثيراً على الفساد بانتفاء التقرب وعليه أيضاً جرى تفصيلهم بين العبادات والمعاملات، فحيث ان قصد القربة مما لابد منه في صحة العبادة ومع النهى لا يكاد تمشى القربة من المكلف، بخلافه في المعاملة، اقتضى ذلك التفصيل المزبور، ولكنه كما عرفت غير مرتبط باقتضاء النهى المولى في نفسه للفساد من جهة عدم الملاك .

واما الاشكال الثاني فبما مرّ في البحث المتقدم بان ما يرى من التعارض بينها عند ورود امر في القبال فانما كان ذلك من جهة ذاك الارتكاز العقلى بعدم جواز اجتماع المحبوبة والمبغوضة في عنوان واحد حيث انه بمقتضى هذا الارتكاز يرى العرف بينها التكاذب في تمام مدلوليها حتى في دلالتها على المصلحة والمفسدة فيعامل معهما معاملة التعارض لامن جهة اقتضاء النهى المولى لعدم قيام ملاك الأمر والمصلحة في متعلقه رأساً ولو مع قطع النظر عن المعارض فتأمل.

نعم في الفرض المزبور كما سيجىء لابد ايضاً من الحكم بالفساد ولكنه لامن جهة اقتضاء النهى المولى لذلك بل من جهة عدم احراز الملاك والمصلحة فيه لانه في العبادات لابد في صحتها من احراز الملاك والمصلحة فيها فع الشك فيها في الملاك يشك قهراً في مشروعيتها فتفتى باصالة عدم المشروعية.

وعليه فلا يحيص من اخراج النهى المولى التحريمى كالارشادى عن حرم النزاع وارجاع البحث المزبور في دلالة النهى على الفساد وعدم دلالة عليه الى البحث الصغرى بان النهى المتعلق بعنوان عبادة كانت ام معاملة مولى تحريمى كى لا يقتضى الفساد ام ارشادى الى خلل فيه حتى يقتضى الفساد فتدبر.

الأمر الرابع: لا يخفى عليك انه لا اصل في المسئلة يعول عليه عند الشك و حينئذٍ لو كان

هناك ظهور عرّف فهو والا يبقى المدعى بلا دليل. نعم الأصل في المسألة الفرعية كما عرفت كان هو الفساد، سواء فيه العبادات او المعاملات، حيث كان الاصل في المعاملات عدم ترتب الثقل والانتقال، و في العبادات عدم المشروعية عند الشك في الملاك فيها.

واذ تمهد هذه الأمور فاعلم ان الكلام يقع في مقامين:

الاول في العبادات فنقول: النهى متعلق تارة بعنوان العبادة كالنهي عن الصلاة

والصوم للحائض واخرى بجزئها كالنهي عن قراءة السور العزائم في الصلاة، وثالثة بشرطها كالنهي عن التستر بالحرير ونحوه مثلاً، ورابعة بوصفها الملازم كالجهر والاخفات في القراءة، وخامسة بوصفها المفارق كالغصبية لاكون الصلاة المنفكة عنها، وعلى التقادير فالنهي اما ان يكون مولوياً، واما ارشادياً الى خلل في العبادة، اما لعدم الملاك فيها او من جهة اقتران ملاكها بالمانع كالنهي عن التكتف في الصلاة او من جهة كونه مخلاً بغيره كالنهي عن الصلاة في الصلاة مثلاً. واما ان يكون في مقام دفع توهم الوجوب الفعلي او المشروعية الفعلية او الاقتضائية فهذه انحاء صور النهى المتعلق بالعبادة، وربما يختلف النتيجة حسب اختلاف الصور، فلا بد حينئذٍ من بيان ما للصور المزبورة من اللوازم والآثار.

فنقول: اما اذا كان النهى متعلقاً بعنوان العبادة وكان مولوياً محضاً فهو كما عرفت غير مقتضى لفساد العبادة الا من جهة قضية الاخلال بالقربة الموقوفة على العلم به، والا فن جهة فقد انها للملاك والمصلحة لا دلالة عليه بوجه من الوجوه، لان غاية ما يقتضيه النهى المزبور بما انه نهى مولوى تحريمي انما هو الدلالة على قيام المفسدة في متعلقه، واما الدلالة على عدم وجود ملاك الامر والمصلحة فيه ولو من جهة اخرى فلا. نعم مع الشك في الملاك كان مقتضى الاصل هو الفساد، ولكنه غير مرتبط باقتضاء النهى المولوى لذلك، كما هو واضح.

واوضح من ذلك ما لو كان النهى في مقام دفع توهم الوجوب الفعلي، وذلك من جهة وضوح ان غاية ما يقتضيه مثل هذا النهى انما هي الدلالة على عدم وجوبه، واما دلالة على عدم استحبابه ورجحانه فلا، فضلاً عن الدلالة على عدم الملاك والمصلحة فيه او الدلالة على وجود المفسدة في متعلقه، وحينئذٍ لو كان في البين عموم او اطلاق يثبت رجحانه

واستحبابه فهو، والآ فالأصل يقتضى الفساد، لما عرفت من انه لا بد في صحة العبادة من احراز رجحانها، فمع الشك في رجحانها و مشروعيتها كان مقتضى الأصل هو عدم مشروعيتها.

وكذا الكلام فيما لو كان النهى في مقام دفع توهم المشروعية الفعلية كما في النهى عن النافلة في وقت الفريضة، فانه ايضاً لا يقتضى فساد العبادة من جهة عدم الملاك اذ لا يقتضى ازيد من عدم المشروعية الفعلية وعدم الرجحان والمحبوبة الفعلية في العمل، ولا ملازمة بين عدم المشروعية الفعلية وبين عدم الملاك والمصلحة فيه، وعليه فلو قام دليل على وجدان العمل للملاك في هذا الفرض يندرج في صغريات المسئلة السابقة، واما لوم يقيم دليل على ذلك كان الأصل فيه هو الفساد بالبيان المتقدم.

واما لو كان النهى في مقام دفع توهم المشروعية الاقتضائية، ففي هذا الفرض كان النهى يقتضى الفساد من جهة دلالة حينئذ على انتفاء الملاك والمصلحة فيه.

ومثل ذلك ما لو كان النهى ارشادياً الى خلل في العبادة لانتفاء الملاك رأساً، او اقترانه بالمانع كالصلاة متكتفاً، حيث انه كان النهى ايضاً موجباً لفسادها من دون اقتضائه للحرمة والمبغوضية، نعم لو كان قضية النهى المزبور هو الارشاد الى كونه مغلاً بغيره كالنهي عن الصلاة في الصلاة ففي هذا الفرض بالنسبة الى العمل الذي وقع فيه العمل المنهى كان النهى دالاً على فساده، واما بالنسبة الى نفس هذا العمل الذي نهى عن اتيانه فلا دلالة على فساده، وحينئذ فلا بد ان يلاحظ العمل الذي اخل به باتيان العبادة في اثناؤه؛ فان كان غير الفريضة فلا اشكال، اذ لا يكون ابطاله حينئذ حراماً حتى يحرم ما اوجد في اثناؤه، واما ان كان من الفرائض التي يحرم ابطالها فيحرم قهراً ما اوجد في اثناؤه بالحرمة الغيرية فيندرج حينئذ في صغريات المسئلة السابقة، فيفسد مع العلم بالنهي بناء على الامتناع وتقديم جانب النهى.

هذا كله حال النهى المتعلق بعنوان العبادة، وقد تلخص بان مجرد تعلق النهى بعنوان العبادة غير موجب لفسادها ما لم يكن فيه جهة ارشاد الى خلل فيها اما من جهة عدم الملاك فيها او من جهة اقتران ملاكها بالمانع.

واما النهى المتعلق بجزء العبادة ففيه ايضاً الصور المزبورة من كونه تارة محضاً في المولوية، واخرى ارشاداً الى خلل في الجزء، وثالثة في مقام دفع توهم الوجوب الفعلي،

اوالمشروعية الفعلية، اوالاتقضية.

فالنهي المولوى فيه ايضاً غير مقتضى لفساد الجزء الا من جهة الخلل في القرينة الذى عرفت انه مترتب على العلم بالنهي لاعلى النهى الواقعى.

واما النهى الارشادى اوالواقع في مقام دفع توهم المشروعية الاتقضية فهو موجب لفساده ولكنه بمعنى عدم وقوعه جزء للعبادة والا فلا يقتضى بطلان اصل العبادة، بل ولو قلنا حينئذ بفساد العبادة لابد وان يكون من جهة النقيصة عندالاقتصار عليه، او يكون من جهة الزيادة العمدية بناء على استفادة مبطلية مطلق الزيادة العمدية. نعم لو كان النهى في مقام الارشاد الى كونه مغلاً باصل العبادة ايضاً كما في النهى عن قراءة العزائم في الفريضة -على ما هو قضية التعليل في قوله عليه السلام: بانها زيادة في المكتوبة- كان مقتضياً لبطلان العبادة.

واما النهى المتعلق بالشرط ففيه ايضاً الصورالمزبورة، فالنهي المولوى فيه ايضاً غير مقتضى لفساده الا اذا كان فيه جهة ارشاد الى خلل فيه فيفسد وبفساده يفسدالمشروط ايضاً في فرض الاقتصار على الشرط المنهى بلحاظ انتفاء المشروط بانتفاء شرطه.

واما النهى المتعلق بوصفها المقارن كالجهر في القراءة مثلاً فهو ايضاً غير مقتضى لفسادها مالم يكن فيه جهة ارشاد الى كونه مغلاً بالعبادة.

وعلى ذلك لابد للفقهاء من ملاحظة خصوصيات الموارد والقرائن الخاصة لاحراز ان النهى مولوى محض او ارشادى، والا فمع خلل المورد عن القرينة كان النهى ظاهراً في المولوية، ولكن ظاهراً لاصحاب في غيرالنواهي النفسية عند عدم القرينة على بعض الاحتمالات هوالحمل على الارشاد الى المحلّة والممانعة من غير فرق بين الجزء اوالشرط اوالوصف، ولعلّه من جهة ظهور ثانوى في التواهي الغيرية في الارشاد الى الممانعة والمحلّة بلحاظ ورودها في مقام بيان كيفية العبادة وحدودها، كما كان ذلك هو الشأن ايضاً في الاوامر المتعلقة بالأجزاء والشرائط فتدبر.

واما لو تعلق النهى بالوصف المفارق، فان كان النهى متعلقاً بعنوان والامر بعنوان آخر كالنهي عن الغضب وعن النظر الى الاجنبية والامر بالصلوة فواجدهما المكلف في وجود واحد فهو يندرج في المسئلة السابقة، واما لو كان النهى عن الوصف من قبيل قوله: لا تغضب في صلاتك، ففيه ايضاً يجزى ما ذكر في الجزء والشرط من لزوم الحمل

على الارشاد الى المحلية، الا اذا قام هناك ما يقتضى الخلاف كما في المثال، حيث انه بملاحظة ارتكاز مبغوضية الغصب والتصرف في مال الغير ولو في غير حال الصلاة لابد من حل النهي على المولوية و مبغوضية الغصب بالبغض النفسى، بصره عما هو ظاهره من الظهور الثانوى الى ما يقتضيه طبع النهي من الظهور في الحرمة المولوية، وعليه يندرج ايضاً في المسئلة السابقة كما اوردها هناك وقلنا بانه لاجه لاجراجه عن محل النزاع بتخصيص مورد النزاع بما لو كان بين المتعلقين العموم من وجه.

هذا كله في المقام الاول.

واما المقام الثانى فالكلام فيه في النهي المتعلق بالمعاملة

وملخص الكلام فيه هو عدم اقتضاء مجرد النهي عنها للفساد مالم يكن في مقام الارشاد الى خلل فيها، وذلك من جهة وضوح عدم الملازمة بين حرمة المعاملة ومبغوضيتها و بين فسادها وعدم ترتب النقل والانتقال، حيث انه بعد عدم توقف صحة المعاملة ومؤثرتها في النقل والانتقال على رجحانها او عدم مبغوضيتها فقهرأ يمكن صحة المعاملة ومؤثرتها في النقل والانتقال ولو مع كونها مبغوضة ومحرمه، من غير فرق في ذلك بين ان يكون النهي متعلقاً بالسبب وهو العقد، او بالمسبب وهو النقل والانتقال، او بالتسبب الى المسبب بالسبب، فعلى جميع التقادير لا دلالة للنهي بما انه نهى مولوى على الفساد خصوصاً على الاخيرين حيث انه يمكن دعوى اقتضاءهما للصحة نظراً الى معلومية انه لولا ترتب التسبب و تحققه لما كان مجال للنهي عنه، و حينئذ ينحصر وجه الفساد بما اذا كان للارشاد الى خلل فيها. نعم لو كان النهي التحريمى عن لوازم المعاملة كالنهي عن اكل الثمن والمثلن والتصرف فيها ففى مثل ذلك كان النهي مستلزماً للفساد من جهة استلزام حرمة التصرف في العوضين لعدم نفوذ المعاملة والآ ففى غير تلك الصورة لاقتضاء للنهي التحريمى للفساد بوجه اصلا.

واما توهم منافاة حرمة المعاملة و مبغوضيتها مع الجعل تأسيساً او امضاء لما بيد العرف، فممدفوع بمنع التنافى بينهما، من جهة امكان ان تكون المعاملة ممضاة ومؤثرة في النقل والانتقال على تقدير تحققها و مع ذلك كانت محرمة. وحينئذ فلا يستلزم مجرد تخصيص الجواز التكليفى او تقييده تخصيص دليل الجواز الوضعى المثبت لصحة المعاملة، ولو كانا ثابتين بدليل واحد، كما لو قلنا بان مثل عموم «الناس مسلطون» مثبت للجواز

الوضعى والتكليفى حيث انه بدليل النهى يختصص عمومه من جهة الجواز التكليفى دونه من جهة الجواز الوضعى ايضاً، كما هو واضح. نعم لو كان قضية النهى هو مبغوضية المعاملة بشر اشر وجودها حتى بالقياس الى حدودها الرجعة الى الجعل والامضاء لكان لدعوى التنافى المزبور كمال مجال، ولكن من الواضح عدم قابلية مثل هذا المعنى لتعلق النهى المولوى به، فان المعاملة بهذا المعنى خارج عن تحت قدرة المكلف فعلاً وتركاً، فلا يمكن حينئذٍ تعلق النهى المولوى بها، بل وانما القابل لتعلق النهى به انما هو التوصل الى وجود المعاملة من ناحية سببه فى ظرف تحقق اصل الجعل من الشارع، لانه هو الذى يكون تحت قدرته واختياره فعلاً وتركاً، ومعلوم حينئذٍ ان مبغوضية المعاملة من تلك الجهة غير منافية مع ارادة الجعل والامضاء، من جهة امكان ان تكون المعاملة مبغوضة ومحرمه ايجادها من المكلف، ومع ذلك كانت صحيحة ومؤثرة فيما هو الأثر المقصود منها، وهو النقل والانتقال، نعم قد يكون النهى دالاً على الارشاد الى عدم الامضاء وعدم النفوذ فى بعض الموارد، ولكن ذلك ايضاً يقتضى بعض القرائن الخارجية كما فى البيع الربوى مثلاً وفى بيع المصحف بالكافر. وحينئذٍ فعلى ذلك لابد فى مقام الحكم بفساد المعاملة من جهة النهى من احراز كونه فى مقام الارشاد الى عدم الجعل والامضاء والآ فطبع النهى لا يقتضى الا المولوى التحريمى الذى عرفت عدم اقتضائه للفساد.

هذا اذا كان النهى متعلقاً بعنوان المعاملة، او بالسبب، او بالتسبب بالسبب الى وجود المعاملة.

واما لو كان النهى متعلقاً باجزاء السبب وشرائطه فيكون كما فى العبادات محمولاً على الارشاد لبيان الكيفية اللازمة فى السبب وما هو المانع والمحل بالمعاملة، الا ان الفرق بينها وبين العبادات حينئذٍ كان فى الاصل الجارى فيها عند الشك فى مولوية التهى وارشاديته، فانه فى العبادات يفصل بين صورة تعلق النهى بعنوان العبادة وبين صورة تعلقه باجزائه وشرائطه، فكان الأصل فى الاول عند الشك فى المشروعية عدمها، وفى الثانى المحتمل المانعية فيه كان الاصل هو البرائة عنها والصحة، بخلافه فى المعاملات، فانه على كل تقدير كان الاصل هو عدم المشروعية وعدم النفوذ نظراً الى عدم جريان البرائة فيها حينئذٍ لا عقلاً ولا نقلاً حتى يصح الحكم بنفوذ المعاملة وصحتها، وذلك من جهة ان البرائة العقلية مجريها العقوبة، ولا الزام فى المعاملة حتى تنفى العقوبة المحتملة من جهة الشئء المشكوك المانعية والتحلية، واما البرائة النقلية فمجريها الامتنان، ولا امتنان

في المقام في اثبات الصحة برفع المشكوك المانعية، من جهة استلزامه لوجوب الوفاء الذي هو خلاف الأمتنان في حقه. لا يقال: ان ذلك كك في مثل دليل الرفع ونحوه مما كان مسوقاً في مقام الأمتنان لافي مثل دليل الحلية مما لا يكون كك وحينئذٍ لولا دعوى اختصاصه بالحلية التكليفية لأبأس بدعوى جريانه واقتضائه لنفوذ المعاملة باجرائه في نفس المعاملة حيث انه باقتران المعاملة بمشكوك المانعية والحلية يشك في حليتها وضعاً ونفوذها في النقل والانتقال فبدليل الحلية يثبت كونها حلالاً وضعاً و موثراً في النقل والانتقال، فانه يقال: نعم ولكنه من جهة اختصاصه بخصوص الحلية التكليفية غير جار في المعاملات حتى يقتضى صحة المعاملة و نفوذها، ومن ذلك ايضاً لم يتوهم احد من الاصحاب جريان هذه الادلة في ابواب المعاملات لاثبات الصحة فيها، بل و مع الشك اطبقوا على جريان اصالة الفساد ومن المعلوم انه لا يكون ذلك الا من جهة اختصاصه بالحلية التكليفية، كما هو واضح.

هذا كله حسب ما تقتضيه القواعد، ولقد عرفت عدم اقتضاء النهى المولوى التحريمى للفساد مطلقاً، سواء بين تعلقه بالمسبب او السبب او بالتسبب به الى المسبب، وان المتضى له أنها هو النهى الأرشادى.

واما حسب النصوص الخاصة فقد يقال: بدلالتها على ملازمة النهى للفساد كالخبر المروى في الكافي والفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال: سئلته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال: عليه السلام ذاك الى سيده، ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما، قلت: اصلحك الله ان الحكم بن عيينة (عتيبة) وابراهيم النخعي واصابها يقولون: ان اصل النكاح فاسد ولا تحل اجازة السيد له، فقال عليه السلام: انه لم يعص الله سبحانه وانما عصى سيده، فاذا اجازه فهو له جائز (١) بتقريب دلالة الرواية على ان النكاح لم يكن مما حرمه الله حتى يقع فاسداً ولا يصلحه اجازة السيد، فتدل حينئذٍ على ملازمة النهى المولوى للفساد في المعاملات،

ولكن فيه ان الظاهر من المعصية المنفية بقرينة المقابلة انما هو عدم كونه مما لم يمهضه الله ولم يشرعه له كما كان ذلك هو المراد ايضاً من معصية السيد حيث اريد منها عدم اجازة

(١) وسائل الشريعة، ج ١٤ ص ٥٢٣ الباب ٢٤ من ابواب نكاح العبيد والاماء، الحديث ١. و الكافي ج ٥ ص

السيد له وعدم اعطائه السلطنة في النكاح في قبال اذنه بذلك ، فان مقتضى المولوية والعبدية هو عدم نفوذ تصرفات العبد في شيء الا باجازة واذن من سيده ومولاه، فكان المراد حينئذٍ من قوله عليه السلام: انه لم يعص الله سبحانه الخ، هو ان النكاح ليس مما لم يشرعه الله في حقه بحسب اصل الشرع حتى يقع باطلاً وانما كان عدم التشريع والأمضاء من قبل سيده فاذا اجاز جاز ونحن نقول ايضاً باستتباع مثل هذا النحو من المعصية للفساد بلا مجال لانكاره من احد،

ومما يؤيد ذلك بل يشهد عليه ايضاً من عدم كون المراد من المعصية هو مخالفة النهى التحريمى قضية عدم انفكاك معصية السيد عن معصية الله من حيث وجوب اطاعته على العبد شرعاً وجوباً تكليفياً كما في اطاعة الوالد، فانه لولا ما ذكرنا كان اللازم في المقام هو فساد النكاح المزبور مع انه خلاف ما تضمنه الرواية من الحكم بالصحة. ومن هذه الجهة ايضاً استدل بعضهم بهذه الرواية على عدم دلالة النهى التحريمى على الفساد بتقريب ما عرفت من الملازمة بين معصية السيد وبين معصية الله، وان كان لا يخلو ذلك ايضاً عن اشكال، لا مكان دعوى ان صحة النكاح ونفوذه بعد اجازة السيد انما هو من جهة ارتفاع معصية الله حسب تبعيتها لمعصية سيده عند اجازة السيد له، والا فقبل اجازة السيد له بمقتضى كونه عصيانياً للنهى التكليفى لا يكون النكاح صحيحاً فعلياً ومؤثراً في تحقق علقه الزوجية بل وانما غايته حينئذٍ كونه صحيحاً شأنيماً، وعليه فلا مجال للاستدلال بهذه الرواية على عدم دلالة النهى التحريمى على الفساد هذا.

ولئن قيل بان المقصود من اقتضاء النهى التكليفى للفساد وعدم صحة المعاملة انما هو فسادها وعدم صحتها ولوشأناً وحينئذٍ فيمقتضى الملازمة بين معصية السيد وبين معصية الله تكليفياً تكون الرواية لا محالة حسب تضمنها للصحة دالة على عدم اقتضاء النهى التكليفى للفساد، ومن ذلك لا بد وان يكون المراد من عصيان الله الموجب لفساد النكاح بعد عدم انفكاك معصية السيد عن معصية الله تبارك وتعالى هو العصيان الوضعى دون العصيان التكليفى، نقول: بانه كك اذا كان العصيان المتحقق في الفرض راجعاً اليه سبحانه من جهة كونه مخالفة لتكليف من تكاليفه بحيث يستحق العقوبة من قبله، وليس الامر كك بل العصيان في المقام انما هو راجع الى مخالفته لمقتضى حق المولوية المجمعول من قبله سبحانه لسيدته، من جهة ان مقتضى المولوية هو عدم جواز تصرف العبد في شيء الا

بأذنه ورضاه، فلا يكون مثل هذا العصيان حينئذ راجعاً إليه سبحانه كمصيانته لتكليفه كالصلوة والصوم ونحوهما، حتى يوجب استحقاق العقوبة ويوجب فساد المعاملة. وحينئذ فلو ادعى أحد اقتضاء النهى المولى التحريمى لفساد المعاملة لأجل الاستدلال بالرواية المزبورة في القبال على عدم دلالة النهى التكليفي للفساد كما لا يخفى، فتأمل. نعم كما لادلالة لها على عدم اقتضاء النهى للفساد لادلالة لها أيضاً على اقتضائه للفساد من جهة ما عرفت من ظهورها في إرادة العصيان الوضعي بمعنى عدم المشروعية، فتدبر.

ومن الأخبار التي استدلت بها للفساد رواية ابن مسكان عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال من طلق ثلاثاً في مجلس فليس بشيء، من خالف كتاب الله عز وجل رد إلى كتاب الله عز وجل (١)، وبمضمونه أيضاً روايات كثيرة^٢ ولكن الجواب عنها يظهر مما سبق حيث إن مخالفة الطلاق ثلاثاً في مجلس واحد لكتاب الله والستة إنما هي من جهة كونه مما ردع الله عنه ولم يشعه في كتابه، ونحن نقول بالفساد فيما كان من هذا القبيل.

ثم إن المحكى عن أبي حنيفة والشياني أنما هو دلالة النهى التكليفي على الصحة، وقد حكى عن الفخر موافقتها في ذلك.

وهو كك في المعاملات فيما لو كان النهى عنها بلحاظ الآثار، من جهة وضوح اعتبار القدرة على المتعلق في النهى كما في الأمر، فإذا كانت المعاملة فاسدة من جهة النهى يلزم عدم كونها مقدوراً للمكلف، ومعه لا يكاد يصح توجيه النهى إليه عن إيجادها وحينئذ فوجود النهى عن المعاملة بالفرض يقتضى كونها مقدورة له، ومقدوريتها له تقتضى صحتها وهو المطلوب، هذا إذا كان النهى عن المعاملة بلحاظ المسبب أو بلحاظ التسبب بها إليه، وأما لو كان النهى عنها بلحاظ السبب فهو غير مقتضى لصحتها وترتب الآثار عليها إذ لا يلزم من مجرد مقدورية السبب ترتب الأثر عليه، كما هو واضح.

وأما في العبادات فما كان منها عبادة ذاتية كالركوع والسجود ونحوهما من الأمور الموضوعة لأن تكون آلات للخضوع فكذلك أيضاً فإنها كانت مقدورة وكانت مع النهى باقية على وصفها العبادي، فيتمكن من الاتيان بها صحيحة مع النهى، حيث كان صحتها عبارة أخرى عن تحقق ذاتها، نعم غاية ما هناك هو عدم وقوعها مقربة له من جهة

احتياج مثل هذا النحو من العبادة في مقربيتها الى عدم كونها مبغوضة للمعبود له. واما ما كان منها عبادة من جهة قصد القربة المتوقفة عباديتها على الامر بها او رجحانها فلا يلزم من النهى عنها صحتها، بل في مثله يستحيل تعلق النهى بها بوصف كونها عبادة فعلاً، فالنهي حينئذٍ انما يكون متعلقاً بذات الشيء بما له من الاجزاء والشرائط غير الوصف الناشئ من قبل الامر به نعم لو اريد من الصحة حينئذٍ الصحة التي يدعيها القائل بالوضع للصحيح: من كون الشيء واجداً لجميع الاجزاء والشرائط وكونه وافياً بالغرض على تقدير الأمر به، لكان لدعواه كمال مجال، ولكنه لا ينتج ما هو المطلوب من الصحة الفعلية، كما هو واضح.

بقي الكلام في النهى التشريعي، في انه هل يوجب فساد العبادة او المعاملة ام لا؟ ولتوضيح المرام ينبغي بيان حقيقة التشريع في الأحكام فنقول: ان حقيقة التشريع بعد ان كانت من سنخ البناء القلبي الذي هو من افعال الجوانح دون الفعل الخارجي الذي هو من افعال الجوارح فتارة في مقام التشريع يبني الانسان على وجوب شيء او حرمة لكن لا بما انه من الدين، نظير القوانين المعمولة من طرف السلطان بين الرعية واخرى يبني على وجوب شيء او حرمة في الدين بما انه مشرع، وذلك بان يدعى نفسه شارعاً كالنبي صلى الله عليه وآله ثم في مقام شريعته يجعل الشيء الفلاني واجباً او حراماً او غير ذلك، وثالثة يبني على وجوب شيء او حرمة في الدين بما انه هو الحكم المنزل من الله سبحانه بتوسيط رسوله من دون ادعائه الشارعية لنفسه، وعلى التقادير تارة يخبر او يعمل على طبق تشريعه، واخرى لا يخبر ولا يفتي بذلك ولا كان له عمل على طبق ما شرعه، كما لو كان تشريعه في حكم عمل غيره الذي هو اجنبى عنه، ثم على التقدير الاخير تارة يكون تشريعه في اصل الحكم الشرعى واخرى في تطبيقه على المصادق الخارجي، فهذه صور متصورة في التشريع.

وبعد ذلك نقول: اما القسم الاول فلا مجال لدعوى كونه قبيحاً عقلاً ومحرمّاً شرعاً فان مجرد البناء والالتزام على وجوب شيء لا بما انه من الدين والشرع لا يقتضي كونه قبيحاً عقلاً ومحرمّاً شرعاً بوجه اصلاً وان كان قد عمل على طبق ما شرعه فضلاً عما لو لم يكن له عمل على طبقه.

واما القسم الثاني فكذلك ايضاً من حيث تشريعه وبنائه على وجوب شيء او حرمة

نعم انما يكون المحرم في هذا القسم هو حيث ادعائه الشارعية لنفسه، حيث انه من اكبر المعاصي وكان العقل ايضاً مستقلاً بقبحه.

كما انه لا ينبغي الاشكال ايضاً في قبح القسم الثالث وحرمة اذ كان فضولياً في امر المولى وكان اخباره بذلك ايضاً افتراء عليه. نعم يبقى الكلام حينئذ في ان حكم العقل بالقبح في المقام هل هو بنحو يستتبع حكمه ايضاً باستحقاق العقوبة كما في حكمه بقبح المعصية لكونها ظلماً على المولى. حتى لا يكون المورد قابلاً للحكم المولى الشرعى، اوانه بنحو لا يستتبع للحكم باستحقاق العقوبة كما في حكمه بقبح الظلم حتى يكون المورد قابلاً للحكم المولى الشرعى وكان المجال ايضاً لاستكشاف الحكم الشرعى بقاعدة الملازمة بناء على تماميتها؟ وفي مثله لا يبعد دعوى كونه من قبيل الثانى اذ نقول: بان التشريع وان كان نحو ظلم على المولى لكونه تصرفاً في سلطانه بحيث يستقل العقل بقبحه، الا انه لا يكون بمثابة يستتبع الحكم باستحقاق العقوبة كما في العصيان، بل هو من هذه الجهة نظير الظلم على النفس الذى يحكم العقل فيه بالقبح من دون حكمه باستحقاق العقوبة عليه، وعليه فكان كمال المجال لدعوى كونه محكوماً بالحرمة المولوية الشرعية بمقتضى الملازمة، ولكن حيث ان روح التشريع وحقيقته من سنخ البناء آت القلبية من غير دخل فيه للاخبار والفتوى على طبقه بل ولا للفعل الخارجى الجوارحى، بشهادة تعلق التشريع بحكم فعل الغير كالتشريع في ايجاب الصلوة والصوم على الحائض والنفساء، فلا جرم ما هو المحرم بالحرمة التشريعية ايضاً لا يكون الا نفس البناء القلبي الذى هو من فعل الجوانح دون العمل الخارجى او الافتاء بشىء، كما هو واضح.

و حينئذ فما افيد من حرمة الافتاء والعمل الخارجى بالحرمة التشريعية ايضاً بتخيل ان التشريع عبارة عن الفعل الصادر عن البناء المزبور كان الفعل هو الافتاء بشىء او العمل الخارجى دون نفس البناء القلبي مجرداً عن العمل والافتاء و دون الفعل الخارجى مجرداً عن كون نشوه عن البناء المزبور، وان الفعل الناشى عن البناء القلبي هو مصداق التشريع المحرم، منظوره، لما عرفت من ان روح التشريع وحقيقته ليس الا عبارة عن نفس البناء القلبي، وان العمل والافتاء كالاخبار به خارج عن حقيقة التشريع، حيث كان مرجع الافتاء الى كونه اظهاراً وبراذاً لذلك البناء القلبي كالاخبار، و مرجع العمل الى كونه امتثالاً لما شرعه بحسب بنائه على الوجوب والحرمة،

وعليه فلا يكاد يوجب حرمة التشريع حرمة الافتاء والعمل الخارجى الجوانحى، حتى يوجب فساده اذا كان عبادة، ولومع فرض انكشاف مشروعية الماتى به واقعاً وتبين كون ما بنى على وجوبه او جزئيته باعتقاد حرمة وما نعيته واجباً شرعاً وجزءاً للمأمور به واقعاً وفرض كون تشريعه فى تطبيق المأمور به على المصداق لا فى مقام الأمر الشرعى .

و من ذلك البيان ظهر ايضاً بطلان ما افيد بان ذات العمل وان لم يكن قبيحاً ومبغوضاً حينئذ الا انه من حيث صدوره من المكلف كان قبيحاً ومبغوضاً، ومعه لا يكون قابلاً للتقرب به، وجه البطلان يظهر مما سبق من كون المحرم هو البناء القلبي الذى هو من فعل الجوانح وخروج العمل بقول مطلق عن موضوع التشريع المحرم، كيف ومع الغض عن ذلك نقول: بان ما هو القبيح حينئذ انما كان حيث اضافة العمل الى الفاعل دون نفسه، وفى مثله لا بأس بالتقرب بذات العمل بعد فرض كونه راجحاً واقعاً وكون تشريعه ايضاً فى تطبيق ما هو المأمور به على المصداق الخارجى لا فى ناحية الامر الشرعى فتأمل، وعلى فرض سراية القبح والمبغوضية الى ذات العمل ولو بدعوى اتحاد الوجود والأبجاء وكون الاختلاف بينها بالاعتبار، نقول انه وان كان يلزمه حينئذ فساد العبادة، لكن يلزمه ايضاً المصير الى الفساد فى المعاملة ايضاً بناء على ما سلكه القائل المزبور من اقتضاء النهى عن المعاملة لفسادها، من جهة اقتضاء النهى لخروج المعاملة عن حيطة قدرة المكلف وسلطانه، اذ حينئذ بمقتضى هذا النهى التشريعى يخرج العمل عن حيطة قدرته وسلطانه بنحو كان له الفعل والترك، ومع خروجه عن حيطة قدرته وكونه اجنبياً عنه لاجرم يبطل المعاملة، فلا يصح حينئذ التفكيك بين العبادات والمعاملات فى اقتضاء النهى التشريعى للفساد، هكذا افاده الاستاد دام ظله فى بحثه،

ولكن اقول: بان التأمل فى كلمات القائل المزبور يقتضى عدم ورود هذا الاشكال عليه حيث انه قدس سره انما يدعى خروج النقل او العمل عن حيطة قدرة المكلف وسلطانه بالنهى او الأمر فيما لو كان النهى او الأمر متعلقاً بالشىء بمعناه الاسم المصدري لا مطلقاً ولو كان المنهى عنه هو الشىء بمعناه المصدري، وعليه فاذا كان المنهى عنه فى المقام - على ما صرح به فى التقرير - حيث اضافة اصدار العمل من المكلف بهذا العنوان لانفس الصادر فلا يكون فيه جهة مبغوضية اصلاً، فلا جرم يلزمه الالتزام بعدم الفساد فى المعاملة، واما التزامه بالفساد فى العبادات فانما هو من جهة اعتباره فى

صحة العبادة رجحان العمل في نفسه وعدم اتصافه بالقبح الفاعلى، فحيث ان الفعل المشرع به في المقام يصدر عنه مبغوضاً وقبيحاً بالقبح الفاعلى ولم يكن قابلاً للتقرب من هذه الجهة التزم فيها بالفساد، هذا.

ولكن الذى يهون الامر هو فساد اصل هذا المبنى لما تقدم من ان ما هو القبيح والمبغوض انما كان هو البناء القلبي لانه حقيقة التشريع وروحه وان الافناء وكذا العمل على طبق هذا البناء فخارج عن حقيقة التشريع، وفي مثله لا يكاد سراية الحرمة والمبغوضية منه الى نفس العمل بوجه اصلاً، ولو بحث اضافة اصداره من الفاعل. وعلى ذلك نقول: بانه لو شرع وبني على وجوب شيء او جزئيته او شرطيته في العبادة جهلاً او معتقداً بالخلاف، وعمل ايضاً على طبق ما شرع جزء او شرطاً او مانعاً، فتبين بعد، كون المشرع به مطابقاً للواقع بحيث لم يقع منه اخلال في عمله بما هو الواجب والمأمور به في حقّه، فلا جرم تصحّ عبادته ما لم يكن هناك اخلال بالقربة من جهة الأمر، بان كان تمام داعيه على الاتيان هو الأمر الشرعى الحقيقى وكان تشريعه محضاً في تطبيق المأمور به على الماتى، والآ فتبطل من جهة الاخلال بالتقرب، هذا اذا تبين كون العمل المشرع به مطابقاً للواقع.

واما تبين الخلاف ففيه صورتان: فعلى فرض ما نعية الجزء او الشرط المشرع به في الواقع فلا محالة تبطل العبادة لمكان ايجاد المانع فيها، كما انه كك ايضاً فيما لو بني على ما نعية شيء للصلاة ولم يأت به فتبين كونه جزء او شرطاً في الواقع فانه تبطل العبادة في هذا الفرض ايضاً لمكان النقيصة، واما على فرض عدم جزئية ما بني على جزئيته او شرطيته واقعاً فيبني البطلان و عدمه على مبطلية الزيادة.

وعلى اى حال فجرد التشريع في العبادة لا يقتضى البطلان، بل الفساد والبطلان لا بد وان يكون من جهة اخرى كمحذور الزيادة او النقيصة او غير ذلك، هذا في العبادات، وهكذا في المعاملات فيدور الفساد فيها مدار الإخلال خارجاً بما هو المعتبر فيها شرطاً او شرطاً او مانعاً، وهو واضح.

المقصد الثالث في المفاهيم

اعلم انه قد عرّف المفهوم بتعاريف: منها انه ما دل عليه اللفظ لاني محل النطق باعتبار كونه مدلولاً التزامياً لللفظ، ولتنقيح المقال لابد من بيان ما للآزم من الاقسام كى به يتضح ما هو المراد منها من المفهوم المصطلح في المقام فنقول: ان اللزوم على مراتب واقسام: منها ان تكون الملازمة بين الأمرين بمرتبة من الحفاء، بحيث يحتاج الانتقال الى اللازم الى الالتفات التفصيلي باصل الملازمة بينها كى ينتقل الذهن بعده الى اللازم، و بعبارة اخرى كانت الملازمة في الحفاء بنحو تحتاج في الانتقال اليها الى تدقيق النظر، ومن ذلك جميع ما يصدر من ارباب العلوم من الاشكالات العلمية في اخذ بعضهم بعضاً بما يقتضيه لازم كلامه من التوالى الفاسدة، حيث انه لولا خفاء الملازمة على صاحب الكلام لما يصدر منه ما يلزم من التوالى الفاسدة من كذا وكذا. ومنها ان تكون الملازمة واضحة في الجملة بنحو يكفى في الانتقال الى اللازم مجرد تصور الملزوم والملازمة، من دون احتياج الى دقيق النظر في اصل الانتقال الى الملازمة، ومن ذلك دلالة الآتين على كون اقل الحمل ستة اشهر. ومنها ان تكون الملازمة في الوضوح بمثابة كانت ارتكازية ومألوفة في الذهان، بحيث يكفى في الانتقال الى اللازم مجرد تصور الملزوم بلا احتياج الى الالتفات بالملازمة تفصيلاً ام اجمالاً، و من ذلك اكثر الكنايات كالحاتم والجود، وانوشيروان والعدالة، ونحو ذلك، فهذه اقسام ومراتب لللزوم، ولئن شئت فعبر عن الاول باللزوم الغيرالبيين، وعن الثاني بالبين بالمعنى الأعم، وعن الثالث بالبين بالمعنى الأخص.

وبعد ذلك نقول: ان التعريف المزبور وان كان يشمل جميع الاقسام المزبورة، حيث ينطبق على الجميع التعريف المزبور بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، الا انه نقول بان المراد من المفهوم المصطلح في المقام ما هو من قبيل القسم الاخير الذي كانت الملازمة في غاية الوضوح بنحو يكتفى في الانتقال الى اللازم مجرد تصور الملزوم من دون احتياج في الانتقال اليه الى الانتقال الى الملازمة بينها والاتفات اليها تفصيلاً او اجمالاً، لامطلق ما يلزم الشيء ويستتبعه، وعليه فيخرج من المفهوم المصطلح ما يكون من قبيل الاولين كالآيتين ونحوهما مما لم يكن للزوم فيه من البين الاخص، بحيث يحتاج في الانتقال اليه الى الاتفات بالملازمة تفصيلاً ام اجمالاً ولا يكفيه مجرد تصور الملزوم.

نعم على ذلك يدخل في التعريف المزبور باب الكنايات كالحاتم والجدود ونحوه مما كان للزوم فيه من البين الاخص ومع ذلك لا يكون من المفهوم المصطلح، فمن ذلك عرفوه بوجه آخر، تارة بانه حكم لغير مذكور، واخرى بانه حكم غير مذكور لازم لحكم مذكور، حيث ان الغرض من العدول الى هذا التعريف انما هو اخراج المفردات كالحاتم والجدود، وتخصيص المفهوم المصطلح بالقضايا وان كان الأولى حينئذٍ تعريفه بانه قضية غير مذكورة اما بحكمها او بموضوعها لازمة لقضية مذكورة، ووجه اولوية ذلك سلامته عما اورد على التعريفين المزبورين، حيث اورد على الاول بلزوم خروج مفهوم الشرط الذي هو من اجلى المفاهيم عن التعريف، نظراً الى كون الموضوع فيه مذكوراً في القضية اللفظية حيث كان الموضوع في طرف المفهوم في قوله «ان جائك زيد فاكرمه» هو زيد المذكور في القضية، وعلى الثاني بلزوم خروج مفهوم الموافقة في نحو قوله «لاتهن عبد زيد» الدال على حرمة اهانة زيد بالاولوية، وهذا بخلافه على ما ذكرنا من التعريف حيث ان فيه جمعاً بين الجهات.

وعلى اى حال فيعتبر في المفهوم المصطلح ان يكون الحكم المعلق في القضية اللفظية هو سنخ الحكم والطبيعة المطلقة دون شخص الحكم، والا فيخرج عن المفهوم المصطلح المتنازع فيه، ومن ذلك ايضاً بنوا على خروج القضايا المتكفلة لاثبات شخص الحكم عن حريم النزاع، معللين بان انتفاء شخص الحكم المذكور في القضية عند انتفاء بعض القيود المعتبرة فيه يكون عقلياً، فلا مجال للنزاع فيها في ثبوت المفهوم وعدمه، كما لا يخفى، ومن هذا البيان ظهر ايضاً ان مركز التشاجر والنزاع في المقام في ثبوت المفهوم وعدمه

لابد وان يكون محضاً في ناحية عقد الحمل في القضية، في ان الحكم المنشأ في القضية الشرطية او الوصفية او غيرها هل هو سنخ الحكم والطبيعة المطلقة منه كى يلزمه انتفائه رأساً عن غير مورد وجود القيد او انه شخص الحكم والطبيعة المهمة كسى لا ينافي ثبوت شخص حكم آخر في غير مورد وجود القيد؟ فكان القائل بثبوت المفهوم للقضية يدعى ان الحكم المعلق في القضية اللفظية هو سنخ الحكم والطبيعة المطلقة والقائل بعدم المفهوم يدعى خلافه وانه لا يدل عقد الحمل في القضية الا على الطبيعة المهمة، مع تسالم الفريقين في ظهور عقد الوضع في القضايا - اسمية كانت ام فعلية او غيرها - في كون القيود المأخوذة فيها بخصوصياتها دخيلة في ترتب الحكم كما هو ديدنهم في كلية العناوين المأخوذة في الخطابات، حيث كان بنائهم على دخلها بخصوصياتها في ترتب الحكم لا بما أنها مرآة الى امر آخر، ولا بما انها مصداق للجامع بينها وبين غيرها،

لا انه كان مورد النزاع في ناحية عقد الوضع كما يظهر من الكفاية^١ وغيرها، من جعل مركز التشاجر في ناحية عقد الوضع في القضية حيث قال: بان من يقول بالمفهوم في مثل الجملة الشرطية لابد له من اثبات دلالة الجملة الشرطية على ترتب الجزاء على الشرط بنحو ترتب المعلول على علته المنحصرة واما القائل بعدم المفهوم فهو في فسحة من ذلك، لان له منع دلالتها على اللزوم تارة بل على مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق، ومنع دلالتها على الترتب او على نحو الترتب على العلة ثانياً، او على العلة المنحصرة ثالثاً، بعد تسليم اللزوم والعلية.

و ذلك لما عرفت من ان ظهور القضايا في مدخلية العنوان المأخوذ فيها لترتب الحكم بخصوصيته مما لا يكاد ينكر عند احد منهم اصلاً، فلا يمكن ان يكون النزاع بينهم حينئذ في المقام في ناحية عقد الوضع في الدلالة على العلية او بنحو الانحصار، بل لابد وان يكون النزاع محضاً في المقام في ناحية عقد الحمل خاصة كيف وانه لولا مفروغية الظهور المزبور عندهم لما كان وجه لفهمهم التنافي عند احراز وحدة المطلوب بين قوله: اعتق رقة، و بين قوله: اعتق رقة مؤمنة، وحلهم المطلق على المقيد، وذلك من جهة امكان ان يكون موضوع الحكم بوجود العتق حينئذ هو مطلق الرقة للجامع بين المؤمنة وغيرها وان ذكر الايمان

من جهة كونه احداً المصاديق او افضلها، وحينئذٍ فنفس فهمهم التنافي بينها في المثال شاهد ما بيناه من التسالم في ظهور عقد الوضع في القضايا كلية على ان العنوان المأخوذ فيها مما له الدخل بخصوصيته الشخصية في ترتب الحكم، اذ حينئذٍ بعد ظهور دليل المقيد في دخل الأيمان بخصوصيته في وجوب العتق وحرار وحدة المطلوب ولو من الخارج، يقع بينها التعارض فيحتاج الى حل المطلق منها على المقيد، وهكذا في قوله: اكرم زيداً، وقوله: اكرم عمراً، حيث انه مع العلم بوحدة المطلوب يقع بينها التعارض، ومعلوم انه لا يكون له وجه الا ظهور كل من الدليلين في مدخلية خصوصية العنوان، وان كل عنوان بخصوصيته تمام الموضوع للحكم، لا بما انه مصداق للجامع وان الواجب انما هو اكرام الانسان، وعلى ذلك نقول: بانه بعد تسلم هذا الظهور في عقد الوضع في كلية القضايا فلا جرم لا يبقى مجال النزاع في المقام في المفهوم وعدمه الا في طرف عقد الحمل في القضية، في انه هل هو السنخ والطبيعة المطلقة او الشخص والطبيعة المهمة؟ فع احراز كون المحمول هو الحكم السنخي فلا جرم بمقتضى الظهور المزبور في عقد الوضع في دخل الخصوصية يستفاد انتفاء الحكم بانتفاء الخصوصية.

وما يشهد لما ذكرنا ايضاً تصريحاتهم كما سيحىء بخروج القضايا المتكفلة لشخص الحكم عن حريم النزاع وعن المفهوم المصطلح، وتعليقهم لذلك بان انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه او بعض قيوده عقلي غير قابل للنزاع فيه في البقاء وعدمه. اذ نقول: بانه لولا الظهور المزبور في دخل الخصوصية لكان من المحتمل ان يكون هناك فرد علة اخرى توجب بقاء ذلك الحكم الشخصي، بان كان العلة في الحقيقة للحكم الشخصي هو الجامع بينها وان المذكور في القضية احد فردى الجامع، ومن المعلوم انه مع تطرق هذا الاحتمال لا مجال لجعل الانتفاء فيه عقلياً عند الانتفاء الا بتسليم الظهور المزبور في عقد الوضع.

وعليه نقول: بانه اذا كان ذلك يوجب انتفاء الحكم الشخصي عند الانتفاء فليكن الامر كك في الحكم السنخي ايضاً، فع احراز الحكم السنخي فقهرراً بمقتضى الظهور المزبور في دخل الخصوصية يلزمه عقلاً انتفاء الحكم بانتفاء الخصوصية من دون احتياج الى اثبات العلية المنحصرة، واما توهم عدم كفاية هذا المقدار في الحكم بانتفاء الحكم السنخي لولا اثبات انحصار العلة، بدعوى انه بدونه يحتمل ان يكون هناك علة اخرى توجب شخصاً آخر من الحكم مثله، ومعه فلا يمكن الحكم بانتفاء السنخ بهذا المقدار الا

بأثبات انحصار العلة، فمدفوع بان ذلك كك فيما لو كان الحكم المحمول في القضية بنحو الطبيعة المهمة والا ففى فرض كونه بنحو الطبيعة المطلقة فلا جرم لا يفرق بينهما بل توجب قضية الظهور المزبور حينئذ في دخل الخصوصية لزوم انتفاء الحكم السنخى عند انتفاء الخصوصية،

وعلى ذلك فلا يحصى حينئذ من صرف النزاع في المقام في ثبوت المفهوم وعدمه عن عقد الوضع في القضية وارجاعه الى طرف عقد الحمل، بان المحمول هو الطبيعة المهمة حتى لا يلزمه الانتفاء عند الانتفاء او هو السنخ والطبيعة المطلقة حتى يلزم الانتفاء عند الانتفاء؟ من دون احتياج الى اثبات العلية المنحصرة.

ومن ذلك نقول: بانه لا بد للقائل بالمفهوم في كل قضية شرطية او وصفية او غائية او غيرها من اثبات كون المحمول في تلك القضية هو السنخ، اما من جهة دلالة القضية عليه ولو بالاطلاق او من جهة القرائن الخارجية، كى يستفاد المفهوم بضم ظهور عقد الوضع في القضية في دخل الخصوصية، والآ فبدون اثبات هذه الجهة لا يكاد يصح له الاخذ بالمفهوم والحكم بالانتفاء عند الانتفاء ولومع اثباته انحصار العلة، هذا،

ولكن اقول: بانه لا يخفى عليك ان مجرد ظهور عقد الوضع في دخل العنوان بخصوصيته في ترتب الحكم السنخى غير مجد ايضاً في استفادة الانتفاء عند الانتفاء الآ بضم قضية اطلاق ترتب الحكم والجزاء عليه في الترتب عليه بالخصوص بنحو الاستقلال، والا فبدونه يحتمل ان يكون هناك علة اخرى تقوم مقامه عند انتفائه، ومع هذا الاحتمال لا يمكن الأخذ بالمفهوم في القضية، كما هو واضح. وحينئذ فاذا احتجنا الى قضية اطلاق ترتب الجزاء في الحكم بالانتفاء عند الانتفاء - كما اعترف به الاستاد ايضاً - نقول بانه ملازم قهراً مع انحصار العلة فلا يستغنى حينئذ في الحكم بانتفاء السنخ عن اثبات انحصار العلة، كما لا يخفى.

ثم اعلم بان السنخ والطبيعة المطلقة تارة يراد به المعنى القابل للانطباق على الافراد المتكثرة، كالانسان مثلاً بالقياس الى افراده ومصاديقه المتكثرة، حيث ان اطلاقه انما هو بمعنى قابلية انطباقه وصدقه في الخارج على افراده من زيد وعمرو وبكر وخالد وغير ذلك من الأفراد، واخرى يراد به ما يقتضى حصر الكل والطبيعى بفرد ومصادقه الخاص نظير قولك: انما العالم زيد، مريداً به حصر تلك الطبيعة لزيد وعدم ثبوت مصداق آخر

لغيره. واذعرفت ذلك نقول: ان المراد من السنخ والطبيعة المطلقة في المقام انما هو السنخ بالمعنى الثانى لاهو بالمعنى الاول، فالمراد هو ان المتكلم في قوله: ان جاء زيد فاكرمه، مثلاً بصدد حصر هذا السنخ من الحكم بفرده الخاص والآ فهو باعتبار المعنى الاول غير معقول لانه من المستحيل اطلاق الحكم في المثال المزبور بنحو يشمل وجوب الاكرام الثابت لعمرو وخالد، ضرورة ان شخص الحكم الثابت لموضوع غير قابل للثبوت لموضوع آخر، وهو واضح.

ارشاد في طريق استخراج المفهوم

اعلم ان الحكم اذا كان له اضافات متعددة بالقياس الى موضوعه وقيد وشرطه وغايته ونحو ذلك، فطريق استخراج المفهوم من كل جهة شرطاً او وصفاً او غاية انما هو باعتبار لحاظ الحكم سنخاً بالاضافة الى تلك الجهة لا باعتبار لحاظه سنخاً على الاطلاق، حيث انه من الممكن ان يكون المتكلم في مقام تعليق السنخ ومقام الاطلاق بالاضافة الى قيد، مع كونه في مقام الاهمال بالقياس الى قيد آخر، وعلى ذلك فلو ورد حكم معلق على شرط، و مرتب على لقب، ومنوط على وصف، ومعنى بغاية خاصة، كقوله: ان جاء زيد راكباً الى يوم الجمعة يجب اكرامه، ففي مثله كان لهذا الحكم اضافات متعددة: اضافة الى شرطه وهو المجيء، و اضافة باللقب وهو زيد، و اضافة الى قيده ووصفه، و اضافة الى الغاية الخاصة،

وحينئذٍ فاذا فرضنا ان المتكلم كان في مقام اطلاق الحكم واناظته من حيث السنخ بالاضافة الى كل واحد من الشرط واللقب والوصف والغاية فلاجرم يلزمه استخراج مفاهيم متعددة حسب تعدد الاضافات؛ فنن اضافته الى المجيء يستفاد مفهوم الشرط فيحكم بانتفاء سنخ وجوب الاكرام عن زيد عند عدم المجيء وان كان راكباً، ومن اضافته الى موضوعه يستفاد مفهوم اللقب ويحكم بانتفاء سنخ وجوب الاكرام عن غير زيد ولو كان غيره جائئاً راكباً الى يوم الجمعة، ومن اضافته الى قيده يستفاد مفهوم الوصف ويحكم بانتفاء سنخ الوجوب عن زيد عند انتفاء الوصف ولو كان جائئاً الى يوم الجمعة، ومن اضافته الى الغاية يستفاد مفهوم الغاية ويحكم بانتفاء سنخ وجوب الاكرام عنه عند

عدم مجيئه الى يوم الجمعة، ولو كان جائياً ركباً بعد يوم الجمعة،
 وأما اذا لم يكن المتكلم في مقام الاطلاق واناطة الحكم من حيث السنخ الآ
 بالاضافة الى بعض تلك القيود، مع كونه في مقام الاهمال بالاضافة الى بعضها الآخر،
 ففي مثله يلاحظ المفهوم بالقياس الى ما اعتبر كونه سنخاً بالاضافة اليه شرطاً او وصفاً او
 غاية، فاذا كان المتكلم في مقام تعليق السنخ بالاضافة الى المجيء وهو الشرط مثلاً كان
 المستفاد منه هو انتفاء سنخ وجوب الاكرام عن زيد عند انتفاء المجيء، ولكنه حيث لم
 يعتبر الحكم من حيث السنخ بالاضافة الى موضوعه وصفه وغايته فلا تدل القضية على
 انتفاء حكم وجوب الاكرام عن غير زيد ولا عنه عند انتفاء وصفه او غايته، كى لو ورد
 دليل على وجوب اكرامه عند انتفاء وصفه او غايته يقع بينها التعارض. نعم ذلك الحكم
 الشخصى ينتفى بانتفاء كل واحد من القيود، ولكنه غير المفهوم المصطلح، فان المصطلح
 من المفهوم انما هو انتفاء سنخ هذا الحكم وعدم ثبوت شخص حكم آخر في غير مورد
 الوصف والغاية. وعلى كل حال فلا بد في طرف المفهوم من حفظ القضية المنطوقية
 وتجريدها من خصوص ما انبط به الحكم السنخى دون غيره.

نعم قد يقع الاشكال في اصل تصور الحكم السنخى واستفادته من القضايا. وتنقيح
 المرام في ذلك هو ان الحكم المنشأ في القضايا الشرطية او غيرها اما ان يكون بمادة
 الوجوب، كقوله: ان جاء زيد يجب اكرامه، واما ان يكون بصيغة الوجوب.
 فعلى الاول لا ينبغي الاشكال في امكان تصور الحكم السنخى بل واستفادته من تلك القضايا.
 واما الاشكال عليه بان الحكم المنشأ بهذا الانشاء الخاص حينئذ انما كان حكماً شخصياً
 حقيقياً ومن خصوصياته حصوله وتحققه بهذا الانشاء الخاص وتعلقه بالشرط الخاص،
 وعليه فلا يتصور جهة سنخية للحكم حتى يكون من حيث السنخ معلقاً على الشرط
 او الوصف، فيلزمه انتفاء الحكم السنخى عند الانتفاء فنُدفع بان مثل هذه الخصوصيات
 بعد ما كان نشوها من قبل الاستعمال المتأخر عن المعنى والمنشأ، فلا جرم غير موجب
 لخصوصية المعنى المنشأ وعليه فكان المعنى المنشأ حينئذ معنى كلياً، وقد علق على الشرط
 او الوصف، وكانت الخصوصيات الناشئة من قبل الاستعمال من لوازم وجوده، لانيها
 تكون مأخوذة فيه يصير المعنى لاجلها جزئياً، كما هو واضح.
 واما على الثاني فقد يشكل في اصل استفادة الحكم السنخى من الهياة، ومنشأه

هو الاشكال المعروف في الحروف والهيآت من حيث خصوص الموضوع له فيها، بتقريب ان الحروف وكذا الهيئات لما كانت غير مستقلة بالمفهومية لكون معانيها من سنخ النسب والارتباطات الذهنية المتقومة بالطرفين، فلاحالة كانت جزئية وغير قابلة للاطلاق الفردي والصدق على الكثيرين، ومعه فلا يتصور الحكم السنخي في مفاد الحياة في الصيغة حتى يعلق على الشرط او الوصف فيترتب عليه الحكم بانتفاء السنخ عند الانتفاء.

بل ومن ذلك قد يشكل ايضاً في صحة اصل الاناطة والتعليق وارجاع القيد في القضايا الظلية الى الحياة في نحو قوله: ان جاء زيد فاكرمه، بدعوى ان صحة الاناطة والتقييد فرع امكان اطلاق الحياة، ومع فرض خصوصية المعنى في الحروف والهيآت يستحيل التقييد ايضاً، فمن ذلك لابد من ارجاع تلك القيود في نحو هذه القضايا الى المادة، هذا.

ولكن الاشكال الثاني كما ترى واضح الدفع ولو على القول بخصوص الموضوع له في الحروف والهيئات، وذلك من جهة وضوح ان المقصود من خصوص الموضوع له وجزئية المعنى في الحروف والهيئات انما هو جزئيته باعتبار الخصوصيات الذاتية التي بها امتياز افراد نوع واحد بعضها من بعض، لا مطلقاً حتى بالقياس الى الحالات والخصوصيات الطارئة عليه من اضافته الى مثل المجيء والقيام والقعود، فكان المراد من عدم كلية المعنى في الحروف هو عدم كليته من جهة الافراد، وانما موضوعه لاشخاص الارتباطات الذهنية المتقومة بالمفهومين، وكونها من قبيل المتكثر المعنى، ومن المعلوم بداهة ان عدم كلية المعنى في الحروف والهيآت وجزئية الموضوع له فيها من هذه الجهة غير مناف مع اطلاقه بحسب الحالات، وعليه فكما ان للمتكلم ايقاع النسبة الارسالية في استعمال الحياة مطلقة وغير منوطة بشيء من مثل المجيء وغيره بقوله اكرم زيدا كك كان له ايقاعها من الاول منوطة بالمجيء ونحوه بقوله ان جاء زيد فاكرمه. ومن ذلك ايضاً اوردنا على الشيخ «قدس سره» في مبحث الواجب المشروط وقلنا بان مجرد خصوصية الموضوع له في الحروف والهيآت لا يقتضى تعين ارجاع القيود الواقعة في القضايا الشرطية الى المادة وصرفها عما تقتضيه القواعد العربية من الرجوع الى الحياة.

نعم انما كان لهذا الاشكال مجال بناء على مسلك آية معاني الحروف وجعل الفارق بينها وبين الاسماء من جهة اللحاظ من حيث الآلية والاستقلالية، كما افاده في الكفاية،

حيث ان لازم آلية المعنى فيها حينئذ هو كونه غير ملتفت اليه عند الاستعمال، من جهة كونه ملحوظاً باللاحظ العبوري المراقى، و لازم ذلك لاحالة هو امتناع التقييد رأساً، بلحاظ ان صحة التقييد فرع الالتفات الى المعنى، فمع فرض عدم الالتفات اليه عند الاستعمال فلاجرم يتمتع بتقييده ايضاً، ولكن عمدة الاشكال على ذلك فى اصل هذا المبنى لما ذكرنا فسادَه فى محلّه وقلنا بان معانى الحروف وكذا الهيآت انما هى من سنخ الارتباطات الذهنية المتقومة بالطرفين وان الفرق بينها وبين الأسماء انما هو من جهة ذات المعنى والملاحظ لامن جهة كيفية اللاحظ فقط، وعليه فلامجال لهذا الاشكال من هذه الجهة ايضاً، كما هو واضح.

و حينئذ يبقى الكلام فى الاشكال الاول فى اصل استفادة الحكم السنخى بل وتصوره ثبوتاً بملاحظة جزئية الموضوع له فى الحروف والهيآت، وفى ذلك نقول: بانا وان اجبنا عن ذلك سابقاً بكلية المعنى فيها، من جهة ما تصوّرناه فى مبحث الحروف من القسم الآخر من عموم الوضع والموضوع له فى الحروف غير عام الوضع والموضوع له المشهورى، ولكن التأمل التام فيه يقتضى عدم اجداء هذا النحو من الكلية لدفع هذا الاشكال، والوجه فيه هو ان ذلك المعنى العام والقدر المشترك الذى تصوّرناه لما لا يمكن تصوّره واحضاره فى الذهن الآ فى ضمن احدى الخصوصيات فلاجرم لا يكاد يمكن ان يوجد فى ذهن المتكلم عند استعمالها، بمثل قوله: الماء فى الكوز او زيد على السطح وسرت من البصرة الى الكوفة، الا اشخاص النسب الخاصة والارتباطات المخصوصة كما هو ذلك على القول بخصوص الموضوع له فيها ايضاً، وفى مثله يتوجّه الاشكال المزبور بان الموجود فى ذهن المتكلم عند استعمال الحياة بقوله: اكرم زيداً أن جاثك، بعد ان لم يكن الا شخص نسبة و ربط خاص قائم بالطرفين فلاجرم لا يتصور له الاطلاق الفردى حتى يتصور فيه السنخ فيكون هو المعلق على الشرط او الوصف المذكور فى القضية فينتج الانتفاء عند الانتفاء، وحينئذ فهذا النحو من عموم الوضع والموضوع له فى الحروف غير مجد لدفع الاشكال فى المقام لانه بحسب النتيجة كالقول بخصوص الموضوع له فيها.

فعلى ذلك فلا بد من التصدى لدفعه بوجه آخر غير ذلك فنقول: ان قصارى ما يمكن ان يقال فى دفع الاشكال وجهان:

احدهما: ما افاده الاستاد دام ظله فى الدورة السابقة، وحاصله هو ان دلالة الحياة

على الطلب في قوله «افعل» بعد ما كانت بالملازمة، من جهة كونه اى الطلب ملزوماً للنسبة الارسالية التي هي مدلول الهياة، لا مدلولاً لها بالمطابقة، كما هو مختار الكفاية، وكان المهم ايضاً اثبات السنج والاطلاق في طرف الحكم والطلب، فلا بأس حينئذٍ بلحاظ الاطلاق والتقييد بالنسبة الى ذلك الطلب الملازم مع الارسال، ولو على القول بخصوص الموضوع له في الحروف والهيآت، من جهة انه لا ملازمة بين خصوصية المدلول في الهياة مع خصوصية ما يلازمه، فامكن ان يكون المدلول في الهياة جزئياً و خاصاً، و مع ذلك يكون ملزومه وهو الطلب كلياً، و حينئذٍ فاذا كان المهم في المقام هو اثبات السنج في طرف الحكم والطلب فامكن اثبات السنج من غير طريق الهياة ولو بمثل الاطلاق المقامى ونحوه.

الوجه الثانى: ما افاده دام ظله اخيراً، وتقريبه انما هو بدعى ان مفاد الحروف وكذا الهيآت وان كان جزئياً، لكونها عبارة عن اشخاص الارتباطات الذهنية المخصوصة المتقومة بالطرفين، الآنها تبعاً لكلية طرفها او احد طرفيها قابلة للاتصاف بالكلية، كما في قولك: الانسان على السطح والماء في الكوز والسير من البصرة الى الكوفة، في قبال قولك: زيد على السطح وهذا الماء في هذا الكوز وسرت من النقطة الكذائية من البصرة الى النقطة الكذائية من الكوفة، فان السير وكذا البصرة في قولك: «السير من البصرة» لما كان كلياً وقابلاً للانطباق في الخارج على الكثيرين كالسير من اول البصرة ووسطها وآخرها فقهرأ تبعاً لكلية هذين المفهومين تتصف تلك الاضافة والربط الواقع بينهما ايضاً بالكلية، وهكذا في قولك: الانسان على السطح او الماء في الكوز، حيث انه تبعاً لكلية الطرفين تتصف تلك النسبة والربط والاستعلانية او الظرفية بالكلية، فينحل الى الروابط المتعددة، فيصدق في الخارج على زيد الكائن على السطح، وعلى عمرو والكائن على السطح وهكذا، ولا نعى من كلية المعنى الاكونه قابلاً للانطباق في الخارج على الكثيرين، ويقابله قولك: زيد على السطح، حيث ان ذلك الربط الخاص حينئذٍ تبعاً لجزئية المتعلق غير قابل للانطباق في الخارج على الكثيرين. و حينئذٍ فعلى هذا البيان صح ان يقال: بان تلك النسب والروابط التي هي مفاد الحروف والهيآت بنفسها لا تتصف بالكلية والجزئية، بل وانما اتصافها بالكلية والجزئية تابع لكلية طرفها او احدهما، فتنى كان احد طرفيها كلياً قابلاً للصدق في الخارج على الكثيرين فلا جرم تبعاً لكليته تلك الاضافة والربط القائم به

ايضاً تتصف بالكلية، كما كان ذلك هو الشأن ايضاً في التكاليف الكلية الانحلالية، كقوله: يجب اكرام العالم و يحرم شرب الخمر، حيث ان كلية التكليف حينئذ انما هي باعتبار كلية متعلقة، فاذا كان متعلقه كلياً فلا جرم تبعاً لكلية متعلقة يتصف الحكم ايضاً بالكلية، وينحل حسب تعدد افراد متعلقة في الخارج الى تكاليف متعددة، والا فالحكم المنشأ في مثل قوله: اكرم العالم و يحرم شرب الخمر، لا يكون الا شخص حكم وشخص ارادة متعلقة بموضوعه، وهو الاكرام المضاف الى العالم والشرب المضاف الى الخمر. وعلى ذلك ففي المقام امكن استكشاف الحكم السنخى من الحياة في الصيغة باجراء الاطلاق في ناحية المادة المنتسبة بما هي معروضة للهيئة، اذ حينئذ من اطلاقها يستكشف الحكم السنخى، فاذا انيط الحكم السنخى حينئذ بمثل الشرط او الوصف في القضية بقوله ان جاء زيد فاكرمه او اكرم زيداً العادل، فقهرماً بانتفاء القيد بعد فرض ظهوره في الدخل بخصوصيته واقتضاء اطلاق ترتب الجزاء عليه في ترتبه عليه بالاستقلال يلزمه انتفاء الحكم السنخى، كما هو واضح.

و كيف كان فبعد ان ظهر لك طريق استكشاف المفهوم في القضايا بحسب الكبرى يبقى الكلام في صغريات المفاهيم.

مفهوم الشرط

فنقول ان من المفاهيم مفهوم الشرط في نحو قوله ان جاء زيد يجب اكرامه حيث انهم اختلفوا في دلالة إن واخواتها من ادوات الشرط على الانتفاء عند الانتفاء وعدم دلالتها عليه ونقول في تنقيح المرام انه لا ينبغي الارتياح في ان القضية الحملية في مثل قوله: اكرم زيداً، مع قطع النظر عن ورود اداة الشرط عليها بطبعها لا تقتضى ازيد من كون المتكلم في مقام اثبات حكم وجوب الاكرام لزيد بنحو الطبيعة المهيمنة، واما اقتضاؤها لكونه بصدد اثبات سنخ الحكم والطبيعة المطلقة و في مقام حصر الطبيعي في هذا الفرد في تلك القضية فلا، لان ذلك مما يحتاج الى عناية زائدة عما يقتضيه طبع القضية، ومن ذلك يحتاج الى قيام قرينة عليه بالخصوص، والا فمع عدم القرينة عليه فلا يقتضى طبع القضية الحملية الا مجرد ثبوت المحمول مهماً للموضوع.

ولذلك ايضاً ترى بنائهم على عدم المفهوم في القضايا اللّقبية وعدم اقتضاها انتفاء

سنع الحكم المحمول على الاطلاق عن غيرالموضوع المذكور في القضية، كى لوورد دليل آخر على ثبوت شخص حكم آخر لعمرو لوقع بينهما المعارضة، ومن المعلوم انه لا يكون ذلك الا من جهة ما ذكرناه من عدم اقتضاء القضية الحملية بطبعها في نحو قوله: اكرم زيدا مع قطع النظر عن القرائن الخارجية الا بمجرد ثبوت الحكم والمحمول لزيد بنحوالطبيعة المهمة الغير المنافي مع ثبوت شخص حكم آخر من هذاالسنع للعمرو والبكر.

نعم لما كان مقتضاه حينئذ هو ثبوت هذاالحكم والمحمول على الاطلاق لزيد، فلاجرم يلزمه اطلاق الحكم المزبور من جهة حالات الموضوع من القيام والقعود ونحو ذلك، فكان مقتضى اطلاقه هو ثبوته له على الاطلاق وفي جميع الحالات الطارئة عليه من القيام والقعود والمجىء ونحوه، ولئن شئت قلت انه لما كان لموضوعه اطلاق بحسب الحالات من المجىء وغيره يلزمه قهراً اطلاق في طرف الحكم المترتب عليه ايضاً بحسب تلك الحالات بحيث يلزمه عدم جواز ثبوت وجوب آخر ايضاً لذلك الموضوع في حال القيام اوالقعود من جهة ما يلزمه حينئذ بعد هذا الاطلاق من لزوم محذور اجتماع المثليين، من غير ان ينافى اطلاق الحكم والمحمول من تلك الجهة مع اهماله المفروض من الجهة المزبورة، اذ مثل هذا النحو من الأطلاق في الحكم يجتمع مع اهماله من جهة الافراد بل ومع شخصيته ايضاً، كما هو واضح. وحينئذ فاذا كان ذلك مقتضى طبع القضية الحملية فكان قضية اطلاقها في

ثبوت الحكم المحدود الشخصى لموضوعه على الاطلاق وفي جميع الحالات هو حصرالطبيعى بهذاالفرد المحمول في القضية، بلحاظ ما عرفت من استلزام اطلاق هذاالحكم الشخصى لجميع الحالات عدم ثبوت فرد آخر منه لموضوعه في بعض الحالات نقول: بان طبع اداة الشرط الوارد عليها ايضاً في نحو قوله: ان جاء زيد يجب اكرامه لا يقتضى الا بمجرد اناطة النسبة الحكيمية بما لها من المعنى الاطلاقى بالشرط وهوالمجىء لأن ما هو شأن الاداة انما هو مجرد اناطة الجملة الجزائية بما لها من المعنى الذى يقتضيه طبع القضية الحملية بالشرط وحينئذ فاذا كان مقتضى طبع القضية الحملية اوالأنشائية في مثل قوله اكرم زيدا، هو ثبوت حكم شخصى محدود لزيد على الاطلاق الملازم لانحصاره وعدم فرد آخر منه في بعض الحالات وكان قضية الأداة على ما هو شأنها اناطة تلك الجملة بما لها من المعنى بالشرط وهوالمجىء في قوله: ان جاء زيد فاكرمه، فلاجرم بعد ظهورالشرط في دخل الخصوصية بمقتضى ما بيناه يلزمه قهراً انتفاء وجوب الاكرام عن

زيد عند انتفاء المجيء وعدم ثبوت وجوب شخص آخره في غير حال المجيء من جهة ان احتمال ذلك مما ينافى ما تقتضيه طبع الجملة من ثبوت ذلك الوجوب الشخصى لزيد على الاطلاق وفي جميع الحالات التى منها عدم المجيء من جهة ما يلزمه من محذور اجتماع المثلين. واما احتمال التأكد حينئذ فيدفعه ايضاً ظهور القضية في محدودية الحكم بحد شخصى مستقل، فاذا فرضنا حينئذ انحصار الوجوب بهذا الفرد من الحكم الشخصى الثابت في القضية المنطوقية فقهرأ بمقتضى الاناطة يلزمه عقلاً انتفاء سنخ وجوب الاكرام عن زيد عند انتفاء المجيء، ولا نغنى من المفهوم الا ذلك. نعم لوكان قضية الاداة مضافا الى اناطة الجزاء بالشرط هو اخراجه عما تقتضيه طبع الجملة العملية من الاطلاق بحسب الحالات لكان للاشكال في الانتفاء عند الانتفاء كمال مجال، ولكنه كما ترى بعيد جداً، فان شأن الاداة على ما عرفت لا يكون الا مجرد ربط احدى الجملتين واناطتها بماها من المعنى والمدلول بجملة اخرى، بلا اقتضاها لا همال القضية واخراجها عما يقتضيه طبعها من الظهور الاطلاق الموجب لانحصار الطبيعى في الشخص، كما لا يخفى.

ولا يخفى عليك أنه على هذا البيان لا يحتاج في اثبات المفهوم في القضايا الشرطية الى اتعاب النفس لا ثبات العلية المنحصرة، كى يمنع تارة يمنع اقتضاء الشرط العلية بل مجرد الثبوت عند الثبوت، واخرى بمنع العلية المنحصرة على فرض تسليم اقتضاء اصل العلية، فان ذلك كله منهم ناش عن عدم التفظن بوجه استفادة المفهوم في القضايا الشرطية وعدم ملاحظة ما يقتضيه طبع القضايا الانشائية والعملية من الظهور الاطلاق الموجب لحصر الطبيعى في قوله: اكرم زيدا في حكم شخصى محدود بحد خاص، والآنفى ذلك كاف في استفادة المفهوم، من جهة ان لازم اناطة مثل هذا الحكم الشخصى حينئذ هو لزوم انتفاء ذلك عند الانتفاء، وحيث انه فرض انحصار الطبيعى ايضاً بهذا الشخص بمقتضى الظهور الاطلاق، فقهرأ يلزمه انتفاء الحكم السنخى بانتفائه، من دون احتياج الى اثبات العلية المنحصرة، وهو واضح.

ثم انه لو اغمضنا عن ذلك البيان و بنينا على مقالة المشهور في استفادة المفهوم في القضايا الشرطية فهل للقضية الشرطية دلالة على التلازم بين المقدم والتالى ام لا؟ وعلى تقدير الدلالة فهل تدل على الترتب بينها بنحو العلية او العلية المنحصرة ام لا؟.

فنقول: انه وان لم يتعرض الأستاذ لذكر هذا البحث بل اكتفى في اثبات المفهوم

بماحررناه من البيان المتقدم ولكنه لا باس بالتعرض لبيان هذه الجهة جرياً على طبق ممشى القوم

فنقول : اما دلالة القضية الشرطية على التلازم بين المقدم و التالى ، بل وعلى كون اللزوم بينها بنحوالعلية والمعلولية، فالظاهر هو كونها فى غاية الوضوح، كما يشهد به الوجدان ويوضحه المراجعة الى العرف واهل المحاورة واللسان فى نحو هذه القضايا، حيث ترى انهم يفهمون منها الترتب بين المقدم والتالى بنحوالعلية فضلاً عن اللزوم بينها، وعليه فدعوى المنع عن الدلالة على اللزوم او الترتب بنحوالعلية فى غاية السقوط.

نعم لدعوى المنع عن اقتضاؤها للترتب بنحوالعلية المنحصرة كمال مجال، من جهة احتمال فرد علّة اخرى تقوم مقامها عند انتفائها، وحينئذٍ للقتائل بالمفهوم اثبات هذه الجهة وسد باب الاحتمال المزبور كى يصح له الحكم بالانتفاء عند الانتفاء.

فنقول: انه قد استدل للدلالة على ذلك بامور: منها انصراف اطلاق العلاقة للزومية الى اكمل افرادها وهو اللزوم بين المقدم والتالى بنحوالعلية المنحصرة، واورد عليه فى الكفاية (١) تارة بمنع كون الاكلمية منشأ للانصراف، واخرى بمنع كون اللزوم بينها اكمل بما اذا لم يكن باغحصار، من جهة ان الملازمة لا تكون الا عبارة عن اضافة خاصة بين الشيئين، ومن المعلوم انه لا يكاد يختلف تلك الاضافة بالشدة والضعف فى صورة الانحصار وعدمه، بل هى على ما هى عليها، كان بينه وبين شىء آخر ايضاً ملازمة ام لا. ولكن يمكن ان يقال بان اشدية الملازمة حينئذٍ مع الانحصار انما هى من جهة ما يلزمه ايضاً من الانتفاء عند الانتفاء، بخلافه مع عدم الانحصار، فان الملازمة حينئذٍ كانت بينهما من طرف الوجود الخاصة، ومعلوم حينئذٍ ان العرف يرون الملازمة بينهما على النحو الاول اشد من الملازمة على النحو الثانى، وحينئذٍ لو فرضنا الاغماض عن عدم منشئية هذه الاكلمية للانصراف فلا جرم يصح الاستدلال بهذا الوجه لاثبات الانحصار.

بل ومن ذلك ايضاً ظهر صحة التمسك باطلاق الملازمة بمقدمات الحكمة، نظير التمسك باطلاق الطلب لاثبات الوجوب لكونه اكمل افراد الطلب، بدعوى ان مقتضى الحكمة حينئذٍ هو الحمل على اكمل افراد اللزوم وهو اللزوم بين المعلول والعلّة المنحصرة، فتأمل.

ومنها اطلاق الشرط بتقريب اقتضائه لانحصاره في مقام التأثير، وانه تمام المؤثر في الجزاء، سبقه اوقارنه امر آخر ام لا، من جهة انه مع عدم الانحصار لا يكون التأثير مستنداً اليه خاصة فيما لو سبقه اوقارنه امر آخر، بل التأثير على الاول كان مستنداً الى الامر السابق، وعلى الثاني الى المجموع لاليه فقط والجامع بينهما، فكان اللازم حينئذٍ تقييده بان لا يسبقه او يقارنه آخر، فاطلاقه حينئذٍ وعدم تقييده بذلك كاشف عن انحصاره في مقام التأثير وهو المطلوب. وقد اورد عليه ايضاً في الكفاية (١) بمنع الاطلاق كك نظراً الى دعوى ندرة تحققه بل عدم تحققه، ولكن فيه تأمل واضح.

ومنها: اطلاق الشرط ايضاً بتقريب اقتضائه كونه بنحو التعيين وانه لا يكون له بديل يقوم مقامه عند انتفائه، والا كان اللازم تقييده بمثل (او كذا) فعدم تقييده كاشف عن اطلاقه من هذه الجهة، ومقتضاه هو كونه بنحو التعيين، نظير اقتضاء اطلاق الوجوب كونه تعييناً لا تخييرياً و بذلك يثبت المطلوب وهو الانحصار في العلية. وورد عليه ايضاً في الكفاية بان التعيين في الشرط ليس يغير نحواً فيما لو كان متعدداً، كما كان في الوجوب حيث انه يغير نحواً فيما لو كان له عدل فيحتاج في الوجوب التخييري الى العدل، ومقتضى اطلاقه هو كونه بنحو لا يكون له عدل، وهذا بخلافه في الشرط واحداً كان ام متعدداً حيث ان دخله في المشروط على نحو واحد لا يتفاوت الحال فيه ثبوتاً كى يتفاوت عند الاطلاق اثباتاً، وكان الاطلاق مثبتاً لنحو لا يكون له عدل، واما ما يرى من الاحتياج الى ذكر العدل مع التعدد فانما هو من جهة بيان التعدد لامن جهة نحو الشرطية وكونه مع الانحصار بنحو يغير كونه مع التعدد وبينها فرق واضح. ولكن فيه انه لا وجه لهذا الاشكال بعد تسليم اصل الاطلاق فان معنى تعيين الشرط انما هو كونه مؤثراً بالاستقلال بخصوصيته الشخصية في المشروط، ولازم ذلك هو ترتب الانتفاء عند انتفائه على الاطلاق، كان هناك امر آخر لا، فاذا اثبت ذلك حينئذٍ قضية الأطلاق وكان الحكم ايضاً نسخياً، فقهرماً يلزمه الانتفاء عند الانتفاء، نعم لو كان الحكم شخصياً او ملحوظاً بنحو الطبيعة المهمة لم يلزمه انتفاء الحكم بقول مطلق عند انتفائه، من جهة امكان ان يكون هناك علة اخرى توجب حكم آخر مثله عند انتفائه فتدبر.

بقي التنبيه على امور

الاول: انهم ذكروا ان المفهوم المصطلح انما هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشئ شرطاً كان او وصفاً او غاية عند انتفاء ذلك الشئ لا انتفاء شخص الحكم، لان انتفاء شخص الحكم عند انتفاء موضوعه او بعض قيوده عقلي، فلا يتمشى الكلام في مثل ذلك بان للقضية الشرطية دلالة على الانتفاء عند الانتفاء، ولا ربط له بالمفهوم المصطلح، وغرضهم من ذلك انما هو دفع ما ربما يورد عليهم من الاشكال في باب الوصايا والاقرار والاوقاف والنذر ونحو ذلك، بانه كيف المجال لدعوى انكار المفهوم مع انه لا اشكال في دلالة هذه القضايا على الانتفاء عند الانتفاء، فدفعوا الاشكال بان الحكم المعلق في مثل هذه القضايا انما يكون حكماً شخصياً لا سنخياً فمن ذلك لا يرتبط بالمفهوم المصطلح الذي هو معركة الآراء. ولكن نقول: بان هذا التفصّي انما يتم فيما لو كان الوجه في انكار المفهوم عند منكره من جهة عقد الحمل في القضية: من دعوى عدم كون الحكم المعلق هو السنخ والطبيعة المطلقة بل هو الطبيعة المهملّة، والا فاذا كان انكارهم ذلك راجعاً الى طرف عقد وضع القضية، كما صنعه في الكفاية وغيرها، من حيث جعل مركز النزاع في طرف عقد الوضع ومنع اقتضاء القضية لانحصار العلة، فكان للاشكال كمال مجال كما بيناه سابقاً، اذ يقال حينئذٍ بانه كما انه في موارد الحكم السنخي يحتمل وجود علة اخرى غير المذكور في القضية، ومن اجل هذا الاحتمال لا يحكم بانتفاء السنخ عند الانتفاء، كك في موارد شخص الحكم ايضاً يحتمل فرد علة اخرى في البين بحيث كانت العلة للحكم الشخصي هو الجامع بينهما، ومعلوم انه حينئذٍ لا مجال للحكم بلزوم الانتفاء عند الانتفاء وجعل الانتفاء فيه عقلياً كما هو واضح، فتأمل.

الأمر الثاني: انه يعتبر في المفهوم في القضايا الشرطية بل الغائية والوصفية ايضاً حفظ الموضوع في طرف المفهوم وتجريده عن خصوص الشرط في القضايا الشرطية وعن الوصف في الوصفية، ففي مثل قوله: ان جاء زيد يجب اكرامه، لا بد من حفظ زيد في طرف المفهوم وتجريده عن خصوص الشرط وهو المجيء، كى يكون الحاصل على المفهوم هو عدم وجوب اكرام زيد عند انتفاء المجيء، والا فمع عدم بقاء الموضوع عند انتفاء المنوط به لا يكون

انتفاء الحكم من المفهوم المصطلح، فمن ذلك تخرج القضايا المسوقة لبيان تحقق الموضوع عن المفهوم المصطلح كقوله: ان وجد زيد فاطمته، وان ركب الأمير فخذ ركابه، وان رزقت ولداً فاخنته، ونحو ذلك من القضايا التي كان انتفاء الحكم فيها عند الانتفاء من السالبة بانتفاء الموضوع الأمر الثالث فيما لو تعدد الشرط واتحد الجزاء وتنقيح الكلام فيه يقع فيه مقامين: الأول: ما لو كان الجزاء واحداً غير قابل للتعدد بتعدد الشرط لا وجوداً ولا مرتبة، كما في وجوب القصر المترتب على خفاء الاذان والجدران في قوله: اذا خفي الاذان فقصر، واذا خفي الجدران فقصر، حيث ان الجزاء في مثل هذا الفرض ليس قابلاً للتكرّر وجوداً بل ولا للتأكد ايضاً عند خفائهما. ونحوه قوله: اذا نمت فتوضاً، واذا بليت فتوضاً بناء على عدم قابليته للتأكد وجوباً.

الثاني: ما لو كان الجزاء واحداً بحسب الحقيقة ولكنه كان قابلاً للتعدد والتكرّر وجوداً كما في الكفارة المترتبة على الإفطار وعلى الظهار في قوله: ان ظاهرت فكفر وان افطرت فكفر.

اما المقام الاول: فلخص الكلام فيه هو ان الجزاء في مثل قوله اذا خفي الاذان فقصروا اذا خفي الجدران فقصر، لما كان واحداً شخصياً غير قابل للتكرّر وجوداً ولا مرتبة لقيام الاجماع والضرورة على عدم تعدد القصر عند تعدد الاسباب وخفائهما بل وعدم تأكيد وجوبه فلاجرم يقع المعارضة بين الشرطين، حيث لا يمكن ابقاء ظهور كل منهما على حاله في الاقتضاء لترتب الجزاء عليه بالاستقلال، فيعلم اجمالاً بمخالفة ظهورهما للواقع فمن ذلك لا بد من التصرف في ناحية عقد الوضع في الشرطين، اما برفع اليد عن قضية اطلاقهما في الاستقلال في التأثير بتقييد كل منهما بحال وجود الآخر وجعل الشرط هو مجموع خفاء الاذان والجدران، واما برفع اليد عن ظهورهما في الانحصار وفي الدخل بعنوانها الخاص؛ اما بجعل الشرط هو الجامع والقدر المشترك بينهما او تقييد كل منهما في اقتضائه لترتب الجزاء عليه بعدم كونه مسبقاً بوجود الآخر لو فرض عدم جامع بينهما، كى يكون لازمه وجوب القصر بخفاء اول الأمرين وانتفائه بانتفائهما معا.

واما احتمال تقييد المفهوم في كل منهما بمنطوق الآخر كما في الكفاية (١) فهو - مع انه

راجع بحسب النتيجة الى ما ذكرنا - كما ترى؛ لضرورة ان المفهوم في نفسه غير قابل للتقييد، لانه من اللوازم العقلية للقضية اللفظية حسب ماها من الخصوصيات الموجبة لذلك، فكان مرجع تقييده حينئذٍ مع ابقاء القضية اللفظية المنطوقية على حالها بما لها من الخصوصية الى نحو تفكيك بين الملزوم ولازمه، وهو كما ترى من المستحيل جداً. وحينئذٍ ففي مقام التوفيق يدور الامر بين رفع اليد عن احاد الظهورين، اما عن ظهور الشرطين في الاستقلال بجعل الشرط مجموع خفاء الأذان والجدران، كى يكون لازمه وجوب القصر عند خفاء الأمرين معاً وانتفاء وجوبه عند خفاء احدهما، واما عن ظهورهما في الدخل بعنوانها الخاص بجعل الشرط الجامع بينهما، او عن قضية ظهور اطلاقهما في الانحصار المقتضى لترتب الوجوب عليه وان سبقه آخر، كى يلزمه وجوب القصر بمجرد خفاء احدهما، وفي مثله نقول: بانه وان كان الظهوران كلاهما بمقتضى الاطلاق، ولكن امكن دعوى تعين الثانى وترجيح ظهور الشرطين في الاستقلال على ظهورهما في الدخل بعنوانها الخاص وفي الانحصار، اذ على هذا الفرض كان ظهور كل واحد من الشرطين في الاستقلال في التأثير على حاله، بخلاف العكس، فانه علاوة عما يلزمه من رفع اليد عن ظهور الشرطين في الاستقلال يلزمه ايضاً رفع اليد عن ظهورهما في الانحصار، وواضح حينئذٍ انه عند الدوران كان المتعين هو الاول، لأن الضرورة تنقدر بقدرها، وعليه فكان المدار في وجوب القصر على خفاء اول الأمرين منها. نعم لو خودش في ذلك ولم يرجح احاد الظهورين على الآخر فلا جرم يسقطان عن الحجية، للعلم بمخالفة احدهما للواقع، وبعد تساقطهما كان المرجع هو الأصل، وهو اصاله التام الى حد يعلم بخفائهما معاً، كما انه في طرف الاياب كان الأصل مقتضاه وجوب القصر الى حد لا يحنى عليه واحد منها وهو واضح. هذا كله في المقام الأول.

واما المقام الثانى: وهو ما لو تعدد الشرط واتحاد الجزاء سنخاً بحيث كان قابلاً للتكرّر وجوداً كقوله: ان بليت فتوضاً وان نمت فتوضاً، بناء على كونه من المثال، وكقوله: ان افطرت فكفر وان ظاهرت فكفر، ففي عدم التداخل وجوب الاتيان بالوضوء والكفارة متكرراً حسب تعدد الشرط مطلقاً، والتداخل وعدم وجوب الاتيان الادفعة واحدة كك، والتفصيل بين صورة تحقق الشرط الثانى بعد امتثال الأول او قبله فعدم التداخل على الاول والتداخل على الثانى، والتفصيل بين فرض اتحاد الشروط في الجنس

وبين فرض اختلافها فالتداخل على الأول وعدمه على الثاني وجوه، بل اقوال.

وتحقيقه ان يقال: ان ظاهر الجملة الشرطية فيها لما كان هو حدوث الجزاء عند كل شرط، ومقتضاه كان هو لزوم تعدد الوضوء والكفارة وجوداً عند تعدد الشروط، وكان الاخذ بما يقتضيه ظاهر الشرطين مع ظهور المتعلق في الجزاء في صرف الوجود الغير القابل للتعدد والتكرّر غير ممكن جداً، لاستلزامه لاجتماع الوجودين في وجود واحد، فلاجرم يقع بينهما التناقض، حيث يعلم اجمالاً بمخالفة احد الظهورين للواقع اما ظهور المتعلق في صرف الوجود او ظهور الشرطين، وفي مثله لا بد من التصرف في احد الظهورين، ورفع اليد اما عن ظهور المتعلق في الصرف وحمله على وجود وجود، او عن ظاهر الشرطين في اقتضاءهما الاستقلال في التأثير في الجزاء، نعم لما كان طرف المعارضة لظهور الجزاء بدواً بمقتضى العلم الاجمالي هو مجموع الشرطين فلاجرم لا يكاد يبقى مجال انتهاء الأمر في هذا المقام الى ملاحظة التعارض بين الشرطين والتصرف فيها باحدى الوجوه المتقدمة، كما يظهر من الكفاية، لضرورة انه انما ينتهي الامر الى ذلك في فرض تحكيم ظهور الجزاء في الوحدة وصرف الوجود على ظهور الشرطين، حيث انه بعد هذا التحكيم يقع تعارض بالعرض بين نفس الشرطين، فيحتاج الى رفع التعارض من البين بالتصرف فيها باحدى الوجوه المتقدمة، والافقى فرض عدم تحكيم ظهور الجزاء وحمله على الطبيعة المهمة القابلة للتعدد فلا يكاد يتصور تعارض بينهما حتى يحتاج الى التصرف فيها، كما في المقام الأول، من جهة وضوح امكان ابقاء كلا الشرطين حينئذ على ظاهرهما في الاستقلال واقتضاءهما التعدد في الجزاء كما هو واضح، وعليه نقول: ان التعارض بعد ما كان بدواً بين ظهور الجزاء في الصرف وبين مجموع الشرطين بمقتضى العلم الاجمالي فلاجرم في مقام التوفيق لا بد من رفع اليد عن احد الظهورين اما عن ظهور الجزاء في صرف الوجود او عن ظهور الشرطين في الاستقلال، وفي مثله نقول: ان الذى يقتضيه التحقيق هو لزوم تحكيم ظهور الشرطين في الاستقلال على ظهور الجزاء في صرف الوجود ولزوم التصرف فيه بحمله على التعدد وجود بعد وجود، وذلك لما يلزمه من كونه اقلّ محذوراً من العكس، حيث انه على تقدير تحكيم ظهوره على ظهور الشرطين يلزمه رفع اليد عن ظهور كل واحد من الشرطين في الاستقلال، فيحتاج الى ارتكاب خلاف ظاهرين، وهذا بخلافه في طرف العكس، حيث انه لا يلزمه الا ارتكاب خلاف ظاهر واحد، ومن المعلوم ايضاً انه

عند الدوران يتعين ما هو اقل محذوراً من الآخر، فان ارتكاب خلاف الظاهر بنفسه محذور، و هو يتقدر بقدره، هذا كله، خصوصاً بعد ملاحظة تبعية الجزاء ثبوتاً للشرط بلحاظ كونه من علل وجوده، فان هذه التبعية توجب تبعيته له عرفاً ايضاً في مقام الاثبات والدلالة، فتوجب اولوية التصرف في الجزاء عند الدوران على التصرف في ناحية سببه وعلته، من جهة اقتضائه اقوائية ظهوره من ظهوره، كما هو واضح،

وعليه فيبطل القول بالتداخل على الاطلاق وجواز الاكتفاء بوجود واحد، فان مبناه انما هو من جهة تحكيم ظهور الجزاء في صرف الوجود على ما يقتضيه ظهور الشرطين، وبعد تعين التصرف في ظهوره بمقتضى تحكيم ظهور الشرطين عليه لا يبقى مجال توهم التداخل وجواز الاكتفاء بوجود واحد على الاطلاق.

نعم بعد ما ظهر من لزوم تحكيم قضية الشرطين ولزوم التصرف في الجزاء بحمله على التعدد يبقى الكلام في ان قضية ذلك هل هو لزوم التصرف في خصوص الحكم وهو الوجوب مع ابقاء موضوعه ومتعلقه وهو الوضوء والكفارة - كما في المثال - على حاله من الظهور في صرف الوجود؟ كى يلزمه المصير الى التفصيل المزبورين ما قبل الامثال وما بعده بالتداخل في الاول وعدمه في الثاني، نظراً الى انه بعد الاخذ بظهور المتعلق في صرف الوجود لا يكاد يكون قضية تعدد الشرط قبل الامثال الا تأكد الطلب بالنسبة الى المتعلق، بخلافه فيما بعد الامثال، فانه يوجب قهراً تعدد الوجوب، او ان قضية ذلك هو لزوم التصرف في المتعلق ايضاً وحمله على وجود فوجود حسب تعدد الشروط؟ كى يلزمه المصير الى عدم التداخل على الاطلاق ولزوم الاتيان بالكفارة متعدداً حسب تعدد الشروط، من جهة اقتضاء كل شرط وجوداً للكفارة، او ان مقتضاه هو لزوم التعدد في ناحية متعلق المتعلق ايضاً؟ فكان الواجب في مثل قوله: ان جاء زيد يجب اكرام العالم وان جاء عمر و يجب اكرام العالم، هو اكرام العالمين، ولا يكتفى باكرامين لعالم واحد، بخلاف سابقه، فانه عليه يكتفى باكرامين لعالم واحد في نحو المثال - فيه وجوه:

ولكن الأقوى اوسطها، وذلك لا لما افيد - كما عن بعض الاعاظم (١) - في تقريب ذلك باقتضاء كل شرط وجوداً للمتعلق وان تعدد الوجوب انما هو من جهة كونه مقتضى

تعدد الوجود، لكي يورد عليه بان اقتضاء الشرط للوجود بعد ما لم يكن بنحو التكوين بل بنحو التشريع فرجعه لاحالة الى كونه منشأ لقيام المصلحة بالوجود واتصافه بكونه ذا مصلحة، وحينئذ فبعد امكان قيام مصالح متعددة بوجود واحد شخصي بجهات مختلفة فلا مجال لاستفادة تعدد الوجود خارجاً بمحض تعدد الشروط، من جهة امكان ان يكون كل شرط حينئذ مؤثراً في قيام شخص من المصلحة بوجود المتعلق، بل ذلك من جهة ظهور كل شرط في ترتب حكم محدود مستقل عليه، حيث ان قضية تعدد الشرط حينئذ انما هو تعدد الحكم بحسب تعدده، ولازمه بعد امتناع اجتماع المثليين في موضوع واحد هو لزوم المصير الى تعدد الوجود في الموضوع والمتعلق ايضاً، فتعدد الوجود حينئذ في الحقيقة انما هو لكونه من لوازم تعدد الوجوب واستقلاله الناشئ ذلك من جهة تعدد الشرط، نظراً الى اقتضاء كل شرط لوجوب خاص محدود بمحد مستقل، لامن جهة اقتضاء كل شرط بدأ وجوداً وان تعدد الوجوب من جهة كونه من تبعات تعدد الوجود كما على المسلك الاول.

وعلى ذلك فيبطل القول بالتفصيل في التداخل وعدمه بين ما قبل الامتثال وما بعده، من جهة ان القول بالتداخل وتأكد الوجوب فيما قبل الامتثال مما ينا في لاحالة ما يقتضيه ظهور كل شرط في ترتب حكم خاص محدود مستقل على الاطلاق، فقضية الأخذ بظهورهما في استقلال الحكم حينئذ كما عرفت هو وجوب المصير الى عدم التداخل ولزوم الاتيان بالجزاء متكرراً حسب تعدد الشرط وتكرره، واما جواز الاكتفاء باكرامين لعالم واحد في مثل قوله: ان جاء زيد يجب اكرام العالم وان جاء عمر و يجب اكرام العالم، وعدم لزوم التعدد في متعلق المتعلق واكرام العالمين، فانما هو من جهة عدم الدليل على ذلك، من جهة ان غاية ما يقتضيه قضية تعدد الحكم انما هو التعدد في ناحية موضوعه و متعلقه، نظراً الى ما يقتضيه امتناع اجتماع الحكيم المتماثلين في موضوع واحد، واما اقتضائه التعدد في متعلق متعلقه ايضاً فلا، خصوصاً بعد كونه كثيراً ما غير محتاج الى المتعلق، كما في قوله: ان افطرت فكفر وان ظاهرت فكفر، نعم قد يتفق الاحتياج الى لزوم التعدد في متعلق المتعلق ايضاً فيما لو كان الواجب من قبيل الاطعام ونحوه، فانه في مثل هذا الفرض ربما يحتاج الى التعدد في طرف المتعلق ايضاً، نظراً الى توقف صدق التعدد في الاطعام عرضياً لا طولياً على تعدد الشخص، كما هو واضح.

فتلخص مما ذكرنا ان التحقيق في المسئلة بحسب القواعد هو ما عليه المشهور من عدم

التداخل مطلقاً ولزوم الاتيان بالجزاء متكرراً حسب تعدد الشروط وتكرره، دون القول بالتداخل الذى مبناه هو التصرف فى ناحية الشرط وعقد الوضع فى القضية، ودون القول بالتفصيل بين ما قبل الامثال وما بعده الذى مبناه على التصرف فى ناحية الحكم والطلب ورفع اليد عن ظهور كل شرط فى اقتضائه ترتب حكم محدود مستقل عليه، وذلك لما عرفت بما لامزيد عليه من هدم المبنى فيها، من جهة قوة ظهور كل شرط فى الاستقلال فى العلية لترتب الجزاء واقتضاء كل لجزاء مستقل، حيث ان مقتضاه حينئذ هو عدم التداخل ووجوب الاتيان بالجزاء متكرراً حسب تكرّر الشرط، من غير فرق بين حدوث الشرط الثانى قبل امتثال الاول او بعده، بل ولا بين فرض اتحاد الشروط فى الجنس او اختلافها ايضاً.

حيث انه لا وجه لمثل هذا التفصيل الآتوهم ظهور القضية الشرطية فى كون المؤثر فى الجزاء هو الشرط بصرف وجوده المنطبق على اول وجوده بوجوده السارى، بدعوى ان الشروط المتعددة حينئذ ان كانت من نوع واحد كما لو بال مكرراً او افطر كك فالتأثير لامحالة كان مستنداً الى الجامع والقدر المشترك المنطبق على اول وجود، و يلزمه كون الوجود الثانى منعزلاً عن فعلية التأثير فيترتب عليه القول بالتداخل وعدم وجوب الاتيان بالجزاء متكرراً واما اذا لم تكن من نوع واحد فيلزمه عدم التداخل و وجوب الاتيان بالجزاء متعدداً، من جهة اقتضاء كل شرط حينئذ حسب ما يقتضيه ظاهر القضية لجزاء مستقل، ولكنه مدفوع بمنع الظهور المزبور فى باب العلل والاسباب، كما فى المقام، لولا دعوى ظهورها فى التأثير بنحو الوجود السارى، كيف وان حال العلل والاسباب الشرعية من هذه الجهة انما هو كالعلل والاسباب التكوينية العقلية، فكما ان قضية السببية والمؤثرية الفعلية فى العلل التكوينية لا تختص بصرف الوجود المنطبق على اول وجود، بل جار فى الوجود السارى فى ضمن الافراد المتعاقبة، و مع فرض قابلية الحل يكون كل وجود منه مؤثراً فعلياً، كما فى النار، حيث ان كل وجود منها كانت مؤثرة فى الاحراق، كك الأمر فى العلل الشرعية، فكانت تلك ايضاً مؤثرة بوجودها السارى فى ضمن الافراد المتعاقبة، ومن المعلوم ايضاً ان قضية ذلك عند قابلية الحل للتعدد هو تعدد المسبب بتعدد اسبابه، كما فى فرض اختلاف الاسباب فى الجنس، وعليه فلا يحصى من المصير بمقتضى القواعد الى ما عليه المشهور من عدم التداخل

على الاطلاق، كما هو واضح.

هذا كله فيما لو كان الجزء واحداً سنخاً وكان قابلاً للتعدد والتكرار بتعدد شرطه و سببه، وقد عرفت ان رجوع التداخل وعدمه فيه الى التداخل في الاسباب وعدمه من حيث اقتضاء كل سبب لجزء مستقل وعدمه، وعرفت ايضاً ان التحقيق فيه هو عدم التداخل ولزوم الا تيان بالجزء متعدداً.

واما لو كان الشرط واحداً والجزء ايضاً واحداً سنخاً لا شخصاً، كقوله: ان افطرت فكفر، فهل قضية ذلك ايضاً هو كون الشرطية بنحو الوجود السارى في ضمن الافراد كى يلزمه تعدد الجزء وجوداً حسب تعدد افراد الشرط خارجاً؟ او بنحو صرف الوجود حتى لا يلزمه الوجود واحد وان تعدد افراد الشرط؟ فيه وجهان: اظهرهما الاول كما تقدم وجهه آنفاً.

واما لو تعدد الشرط وتعدّد الجزء ايضاً اما عنواناً كالاكرام والاطعام، او من ناحية ما تعلق به موضوع الخطاب كاكرام العالم والهاشمى، حيث كان الاكرام في ذاته حقيقة واحدة، وانما الاختلاف فيه باعتبار اضافته الى عنوان العالم والهاشمى، ففى مثله يقع الكلام في انه في مورد تصادق العنوانين هل يتداخل الامر ان؟ فيجوز الاكتفاء باكرام واحد في المجمع بداعى الامرين، ام لا يتداخلان؟ فيجب تعدد الاكرام، وهكذا في مثال الاكرام والاطعام، فلا يجوز الاكتفاء بالاطعام الواحد وان صدق عليه الاكرام ايضاً. و مرجع التداخل في هذه المسئلة الى التداخل في المسبب، بعد الفراغ عن عدم التداخل في الاسباب، واقتضاء كل سبب لجزء، بخلاف التداخل في المسئلة السابقة، فان التداخل فيها انما كان في الاسباب وعدم اقتضاء الاسباب المتعددة الآجزاء واحداً.

ثم ان منشأ الاشكال في المقام انما هو من جهة محذور اجتماع المثليين، حيث انه بعد تحكيم ظهور الشرطين في اقتضاء كل منهما لترتب جزاء مستقل وجوب محدود بمحدّد خاص، يتوجه الاشكال بانه على التداخل في المجمع، يلزمه اجتماع الوجوبين فيه و صيرورة ذاك الاكرام الشخصى محكوماً بوجوبين مستقلين.

نعم قد يتوهم اشكال آخر عليه وهو لزوم التنافي بين مفهوم احد الشرطين ومنطوق الاخر فيما لو تحقق احد الشرطين واتفى الآخر، من حيث اقتضاء كل منهما بفهمه انتفاء

سنخ الحكم بقول مطلق حتى في المجمع عند الانتفاء ولو مع تحقق الآخر. ولكنه كما ترى، اذ مضافاً الى عدم ابتناء المسئلة في المقام بالمفهوم و جريانه في شخص الحكم ايضاً نمنع التنافي بينها، اذ نقول: بان غاية ما يقتضيه قوله: ان جاء زيد فاعلم عالمًا، انما هو انتفاء سنخ وجوب الاكرام في المجمع عند الانتفاء من حيث العالمية لا مطلقاً ولو بلحاظ كونه هاشمياً، ولا منافاة بين ان يكون زيد مثلاً واجب الاكرام من حيث كونه هاشمياً وبين كونه غير واجب الاكرام من حيث كونه عالمًا.

و حينئذٍ فكان العمدة هو الاشكال الاول، وفي مثله نقول: بان العنوانين المتصادقين على مجمع واحد تارة من قبيل الجنس والفصل كالحیوان والناطق، واخرى من قبيل العامين من وجه المتصادقين في مجمع واحد عند الاجتماع؛ فان كانا من قبيل الجنس والفصل فلا اشكال في التداخل وفي انه لا يلزم منه محذور اصلاً، اذ حينئذٍ بعد اختلاف العنوانين بحسب الحقيقة والمنشأ فقهرأ يكون مركب كل حكم جهة غير الجهة الاخرى التي هي مركب الحكم الآخر، ومعه فلا يلزم من القول بالتداخل محذور اصلاً، كما هو واضح. واما ان كانا من قبيل العامين من وجه كما في مثال اكرام العالم والهاشمي فيبتنى على القول بجواز اجتماع الامر والنهي وعدمه، فعلى القول بالجواز في مثله ولو بدعوى كفاية هذا المقدار من المغايرة في رفع المحذور فلا اشكال في التداخل في المقام، واما على القول بعدم الجواز كما هو التحقيق في نحو المثال، بلحاظ وحدة الحقيقة في الجهة المشتركة وهو الاكرام، ففيه اشكال جداً، لاستلزامه اجتماع الحكيم المتماثلين في ذات الاكرام الذي هو مجمع الاضافتين، مع كونه حقيقة واحدة وحيثية فاردة، واما الحمل على التأكد حينئذٍ ورفع اليد عن استقلال الحكيم فهو وان يرتفع به المحذور المزبور ولكنه مخالف لما يقتضيه ظاهر الشرطين في اقتضاء كل لوجوب مستقل، والآ لما كان وجه للمصير الى عدم التداخل في المسئلة السابقة، وحينئذٍ فبعد تحكيم ظهور الشرطين لابد فراراً عن المحذور المزبور من المصير الى عدم التداخل حتى في مورد التصادق ايضاً هذا.

ولكن مع ذلك بناء الاصحاب في مثله على التداخل وجواز الاكتفاء باكرام واحد في المجمع في سقوط الخطابين. اللهم الا ان يقال حينئذٍ بكفاية التعدد في الحكم في المجمع في الجملة في حفظ ظهور الشرطين في الاستقلال، بدعوى ان الواجب في قوله: اكرم عالماً و اكرم هاشمياً وان كان هو الاكرام المضاف الى عنوان العالم والهاشمي بحيث كان

الحثية الاضافة ايضاً دخل في موضوع الحكم، ألا ان قضية الحكم في تعلقه بالاكرام المضاف هو مشمولية الاضافة المزبورة ايضاً للحكم ولو ضمناً، فلا باس في مثله بالمصير الى التأكد برفع اليد عن استقلال الحكمين و تعددهما في المجمع بالاضافة الى ذات الاكرام التي هي جهة مشتركة بين الاضافتين مع حفظ استقلالهما بالقياس الى الاضافتين المزبورتين، فان الذى ينافيه قضية الظهور المزبور انما هو رفع اليد عن تعدد الحكمين واستقلالهما في المجمع على الاطلاق، حتى بالقياس الى الاضافتين، واما رفع اليد عن ذلك في الجملة في خصوص ذات الاكرام التي هي جهة مشتركة بين الاضافتين فلا، وعلى ذلك فيتم قول المشهور من جواز الاكتفاء بايجاد واحد في المجمع ومورد التصديق في سقوط الامرين وعدم وجوب تعدد الاكرام في سقوطهما وامتثالهما، نعم لا بد حينئذ في سقوط الأمرين من ان يكون الاجداد الواحد بداعى كلا الأمرين، والآ يكون الساقط خصوص ما قصد منها، مالم يكن الآخر توصلياً والآ فيسقطان معاً.

ثم انه مما ذكرنا ظهر الحال فيما لو كان الجزء واحداً بحسب الصورة ومتعددًا بحسب الحقيقة، كما في الغسل، على ما يظهر من بعض النصوص من قوله عليه السلام: اذا اجتمعت عليك حقوق اجزاها عنك غسل واحد(١) الظاهر في انها اى الاتعمال مع اتحادها صورة مختلفات بحسب الحقيقة و قابلية التصديق على الواحد، حيث ان قضية الاجتزاء بغسل واحد عن المتعدد حينئذ انما هو من جهة تصادقها على الواحد، نعم ربما كان قضية اطلاقه حينئذ هو جواز الاكتفاء بالواحد عن المتعدد، ولو مع عدم قصد البقية. ومن هذه الجهة ينسأى ما ذكرنا من لزوم قصد الجميع في جواز الاكتفاء بالواحد وعدم سقوط الامر عن البقية مع عدم قصد امثال الجميع. ولكنه يمكن دفع ذلك ايضاً بدعوى تقييد تلك المطلقات بخصوص غسل الجنابة، كما في خبر حرير ونحوه(٢) فيقال حينئذ بان

(١) الوسائل، الباب ٤٣ من ابواب الجنابة، الحديث ١.

(٢) ليس في مآرئنا من اخبار الباب ما كان الراوى فيه عن المصوم عليه السلام حريراً، نعم هو واقع في جملتهن اسناد اخبار الباب. كما في موقوف حرير عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال: اذا حاضت المرأة وهى جنب اجزأها غسل واحد. ونحو مرسل جميل بن دراج. فراجع الوسائل، الباب ٤٣ من ابواب الجنابة

جواز الاكتفاء بغسل الجنابة عن ماعده من غسل الحيض والنفاس ومس الميت ونحوها انما هو من جهة ان الجنابة من اكبر الاحداث التي تندك في ضمنها سائر الاحداث نظير اندك السواد الضعيف في ضمن السواد الشديد، فانه حينئذٍ مع زوالها بغسلها لا يبق حدث حتى ينتهى بعد الغسل منها الى الامر بالغسل لسائر الاحداث، ففي الحقيقة سقوط الامر بالغسل عن الحيض والنفاس ونحوهما مع غسل الجنابة انما هو من جهة عدم بقاء المحل والموضوع - وهو الحدث - مع غسل الجنابة، لامن جهة وقوع غسل الجنابة امتثالاً للأمر بسائر الاغسال تعدياً مع عدم قصد عنوانها حتى يتوجه الاشكال المزبور، فتأمل. وهذا بخلاف غسل غير الجنابة، فانه من جهة عدم وفائه بزوال الحدث بجميع مراتبه لا يكتفى به في سقوط غسل الجنابة الآ بقصدها ايضاً، كما يشهد له ايضاً ما في الصحيح عن ابي عبدالله وابي الحسن عليهما السلام في رجل يجامع المرأة فتحيض قبل ان تغتسل من الجنابة قال (ع) غسل الجنابة عليها واجب (١) الظاهر في عدم كفاية ما تأتى به من غسل الحيض عن غسل الجنابة ولزوم الاتيان بغسلها ايضاً ليرتفع به تمام مراتب الحدث، فتأمل، و تمام الكلام في هذا المقام موكل الى محله في الفقه.

ثم انّ هذا كله فيما لو احرز تعدد الجزاء عنواناً واختلافه بحسب الحقيقة ولو بمعونة قرينة خارجية كما في الاغسال. واما لو لم يحرز ذلك واحتمل تعدده بحسب الحقيقة، كما في الكفارة المترتبة على الافطار والظهار، فهل مقتضى القواعد في هذه الصورة هو الحمل على تعدد العنوان والحقيقة كى يندرج في موضوع البحث المتقدم عند التصديق، ويقال فيه بالتداخل، او الحمل على وحدة الحقيقة؟ فيه وجهان: اظهرهما الثاني، اذ نقول: بان اختلاف الحقيقة في الجزاء لا بد وان يكون باحد الأمرين، اما من جهة الاختلاف ذاتاً كالظهيرية والعصرية او من جهة الاضافة الى الشروط. اما الجهة الاولى: فهي منتفية في المقام من جهة عدم الطريق الى اختلاف الحقيقة ذاتاً فيه وكون الكفارة المترتبة على الافطار بذاتها غير الكفارة المترتبة على الظهار، واما الجهة الثانية: فكذلك ايضاً من جهة ظهور مثل هذه القضايا الشرطية في كون الشروط من الجهات التعليلية للحكم لامن الجهات التقييدية للموضوع، كى يكون لاضافتها دخل في الموضوع. ومن ذلك نفرق

بين القضايا الوصفية في نحو قوله: اكرم زيد الجاني، وبين القضايا الشرطية في نحو قوله: اكرم زيداً ان جائك، حيث نقول بدخول التقييد بالجيء على الاول في الموضوع حيث كان الموضوع لوجوب الاكرام هو زيد المتقيد بالجيء، بخلافه على الثاني حيث كان تمام الموضوع لوجوب الاكرام هو ذات زيد بلاخذ جهة زائدة فيه في موضوعيته للحكم، وانما الجيء كان علة للحكم بوجوب اكرامه، وعلى ذلك فحيث انه كان الظاهر من القضايا الشرطية في مثل قوله: ان ظاهرت فكفر وان افطرت فكفر، هو كون الظهار والافطار من الجهات التعليلية لوجوب الكفارة لامن الجهات التقييدية للموضوع فلاجرم لايبق مجال اخذ الاضافات المزبورة في طرف الموضوع، وهو الكفارة، ومعه فلايبق مجال الحمل على تعدد الحقيقة واختلافها بمحض قابلية الجزاء لذلك، كما هو واضح، وعليه ففي نحو هذه القضايا لابد من القول بعدم التداخل و لزوم الاتيان بالجزاء متعدداً على حسب تعدد الشرط.

فتلخص ممّا ذكرنا ان لنا صورتاً ثلاثاً: الاولى: ما تكرر الشرط واتحد الجزاء شخصاً بحيث لم يكن قابلاً للتكرار كما في القصر في قوله: اذا خفي الاذان فقصر واذا خفي الجدران فقصر، وقد عرفت انه لابد فيه من التداخل في السبب ولزوم التصرف في عقد الشرط باحد الوجهين المتقدمين، الثانية: ما لو تكرر الشرط ولكنه اتحد الجزاء سنخاً لاشخصاً بحيث كان قابلاً للتعدد وجوداً، وقد عرفت رجوع القول بالتداخل المطلق في هذا القسم ايضاً الى التداخل في الأسباب وان التحقيق فيه هو عدم التداخل ولزوم الاتيان بالجزاء متعدداً حسب تعدد الشرط، الثالثة: ما لو تعدد الشرط وتعدد الجزاء ايضاً عنواناً وحقيقة وان اتحد صورة مع قابليتها للتصادق على وجود واحد، وقد عرفت رجوع التداخل في هذا القسم الى التداخل في المسبب فارغاً عن عدم التداخل في السبب واقتضاء كل سبب لجزاء مستقل وان التحقيق فيه هو التداخل عند التصادق و في المجمع وجواز الاكتفاء بايجاد واحد في المجمع وسقوط الأمرين فيما لو كان الايجاد بداعيها، وآلاً فالساقط هو خصوص ما قصد الاتيان بداعيها لولا اقتضاءه لافناء موضوع آخر - كما في غسل الجنابة - او كون الآخر توصلياً يسقط بمجرد الأنطباق القهري ولولا عن قصد الامتثال فتدبر.

بقى الكلام فيما يقتضيه الاصل العمل عند الشك في التداخل وعدمه فنقول: قد عرفت ان الشك في التداخل وعدمه تارة يكون من جهة احتمال التداخل في الاسباب واحتمال

كون المؤثر هو الجامع بينها المنطبق على أول وجود، واخرى من جهة احتمال تأكد الوجوب، كما هو قضية القول بالتفصيل المتقدم، وثالثة من جهة احتمال تصادق العناوين المتعددة على مجمع واحد. فان كان الأول فلاشكال في ان مقتضى الأصل هو جواز الاكتفاء بوجود واحد وعدم وجوب الزائد عن وجود واحد لاصالة البرائة عن التكليف الزائد، واما على الثاني فقد يقال بان مقتضى الاصل فيه ايضاً هو البرائة عن الزائد لعدم العلم بالتكليف بالنسبة الى الوجود الثاني بعد احتمال تأكد الوجوب بالنسبة الى وجود الاول، ولكن التحقيق خلافه، اذ نقول بانه انما يرجع الى البرائة فيما لو كان الشك في اصل التكليف الزائد، وفي المقام لا يكون كك، حيث انه يعلم تفصيلاً بتأثير كل شرط في مرتبة من التكليف، وانما الشك في تعلقها بوجود واحد او بوجودين، و بعبارة اخرى يعلم تفصيلاً بانه من قبل كل شرط توجه الزام الى المكلف، وانما الشك في تعلقها بوجود واحد فيلزمه تأكد الوجوب فيه او بوجودين مستقلين، وفي مثله لا محيص الا من الاحتياط من جهة انه في الاكتفاء بايجاد واحد يشك في الخروج عن عهدة ذلك التكليف الناشى من قبل الشرط الثاني، لاحتمال تعلقه بوجود آخر، فلا بد حينئذٍ من الاحتياط، تحصيلاً للقطع بالفراغ عما ثبت الاشتغال به، وهذا بخلافه في الصورة الاولى حيث انه بعد احتمال كون التأثير مستنداً الى الجامع المنطبق على اول وجود يشك في اصل توجه الالتزام والتكليف من قبل الشرط الثاني، فيندرج في الاقل والأكثر، ويرجع فيه الى البرائة، ومن ذلك البيان ظهر الحال في الصورة الثالثة ايضاً فان المرجع فيه ايضاً عند الشك في التداخل من جهة احتمال تصادق العناوين على الواحد هو الاشتغال لا غير، كما هو واضح.

الأمر الرابع: لا اشكال في انه تعتبر في مقام اخذ المفهوم مراعاة جميع ما اعتبر في المنطوق من القيود الماخوذة في الشرط والجزاء في المفهوم ايضاً، ومن ذلك يكون المفهوم في مثل قوله: ان جاء زيد راكباً فاكرمه يوم الجمعة، هو انتفاء هذا الحكم الخاص، وهو وجوب الاكرام يوم الجمعة عن زيد عند انتفاء الشرط المزبور بما له من القيود، اذ كان المفهوم ان لم يجيء زيد راكباً فلا تكريمه يوم الجمعة، كما ان المفهوم في قوله: ان جاء زيد فاكرم مجموع الجماعة، هو انتفاء وجوب اكرام الجماعة من حيث المجموع عند انتفاء الجبىء الغير المنافى لوجوب اكرام بعضهم، وهذا ممّا لا كلام فيه. وانما الكلام فيما لو كان الجزاء حكماً عاماً

اصولياً ثابتاً لافراد الطبيعة بنحو الاستغراق، كقوله: ان جاء زيد فاکرم کل عالم، وقوله اذا بلغ الماء قدر کرز لا ینجسه شیء، فی ان قضیة المفهوم هل هو السلب الکلی فی الاول والأیجاب الکلی فی الثاني، او هو السلب الجزئی والأیجاب الجزئی؟ ومبنى الخلاف فی المسئلة ان قضیة اناطة هذا الحكم العام وتعليقه بالشرط فی قوله: الماء اذا بلغ قدر کرز الخ، هل هو تعليق واناطة شخصی غیر قابل للانحلال الی تعليقات متعددة بتعدد افراد النجاسات، او هو تعليق سنخی منحلّ الی تعليقات متعددة؟ حیث انه علی الاول یلزمه کون المفهوم منه هو الأیجاب الجزئی الغير المنافی مع عدم منجسیة بعض النجاسات عند عدم بلوغه کرزاً، بخلافه علی الثاني فانه یلزمه کون مفهومه بنحو الأیجاب الکلی، من جهة ان لازم انحلال التعليق هو انحلال القضیة الشرطیة الی قضايا متعددة حسب تعدد النجاسات، ولایزمه عقلاً هو استخراج مفاهیم متعددة عند عدم بلوغه کرزاً.

وربما یتنبی الخلاف فی المسئلة علی ان المعلق علی الشرط فی نحو المثال هو الحكم العام او عموم الحكم، بدعوى لزوم کون المفهوم علی الاول هو الأیجاب الکلی، بخلافه علی الثاني، فانه لا یكون الا بنحو الأیجاب الجزئی، ولکنه کما ترى، اذ نقول: انه علی الثاني من تعليق العمومیة وان لم یکن المجال الا للأیجاب الجزئی، بلحاظ عدم اقتضائه حیثیة فی طرف المفهوم الا انتفاء هذه العمومیة الغير المنافی مع عدم منجسیة بعض النجاسات، الا انه نقول: بانه علی الاول لا یتعین کونه بنحو الأیجاب الکلی، بل هو بمقتضى ما یتناه قابل لافادة الأیجاب الجزئی ایضاً، ومع قابلیته لذلك فی فرض کون المعلق هو الحكم العام فلا یصح ابتناء الخلاف المزبور علی تعليق الحكم العام او عموم الحكم، بل ولعل التأمل التام یقضى ایضاً بکون النزاع المزبور فی فرض تعليق الحكم العام - ولو بملاحظة کونه مقتضى طبع مثل هذه القضايا - من حیث ظهورها فی کون المنوط هو النسبة الحکیة فی القضیة فی قوله: اکرم کل عالم، دون حیث العمومیة والاستیعاب الذی هو من شئون موضوع العام ومن کیفیاتہ القائمة به، حیث ان تعليق هذه الجهة یحتاج الی نحو عناية زائدة وتعلل ثانوی بلحاظ نحو العمومیة،

وعلیه فلا بد من لحاظ هذه الجهة فی ان اضافة الحكم العام بشرطه فی قوله: الماء اذا بلغ قدر کرز الخ، هل هو من قبیل اضافته الی موضوعه، فكانت بتعليق سنخی حتی یلزمه انحلاله الی تعليقات متعددة و قضايا شرطیة عديدة حسب تعدد افراد الموضوع، من مثل

اذا كان الماء قد ركز لا ينجسه بول، واذا كان قد ركز لا ينجسه غائط، ولادم، وهكذا... فيلزمه استخراج مفاهيم متعددة من كل قضية مفهوماً؟ او باناطة وتعليق شخصى غير منحل الى تعليقات متعددة كى يلزمه كون مفهومه هو انتفاء هذا الحكم، وهو عدم منجسية كل شىء له، عند عدم بلوغه كراً الغير المنافى مع عدم منجسية بعض النجاسات؟ وفي مثله لا يبعد ان يقال بالاول، نظراً الى دعوى ظهور القضية حينئذ في كون نسبة الحكم المزبور الى شرطه بعينه على نحو كيفية تعلقه بموضوعه الملازم لكونه بتعليق سنخى منحل الى تعليقات متعددة، وعليه فقهرأ تكون النتيجة في طرف المفهوم بنحو الايجاب الكلى لا الايجاب الجزئى، فتدبر، هذا تمام الكلام فيما يتعلق بمفهوم الشرط.

مفهوم الغاية

ومن المفاهيم مفهوم الغاية وقد اختلف كلماتهم في انه هل التقييد بالغاية يقتضى انتفاء الحكم عما بعد الغاية، بل وعن الغاية أيضاً بناء على خروجها عن المغنى، كى لو ورد دليل على ثبوت الحكم فيما بعد الغاية يلاحظ بينها التعارض؟ او انه لا يقتضى ذلك؟ ولكن الذى يقتضيه التحقيق هو الاول، وذلك لعين ما ذكرنا في مفهوم الشرط، اذ بعد ما يستفاد انحصار الحكم بمقتضى الاطلاق الجارى فيه في نحو قوله: اكرم زيداً، بذلك الطلب الشخصى المنشأ في القضية وعدم ثبوت شخص طلب آخر عند مجيء الليل او قدوم الحاج، فقهرأ في فرض اناطة تلك النسبة الحكيمية في القضية بالغاية، بقوله: اكرم زيداً الى الليل او حتى يقدم الحاج - كما هو ظاهر طبع القضية من رجوع الغاية فيها الى النسبة الحكيمية لا الى خصوص الموضوع او المحمول - يلزمه ارتفاع سنخ الحكم عند تحقق الغاية، ولانعننى من المفهوم الا هذا.

نعم لو كانت الغاية في القضية قيداً للموضوع او للحكم لكان للمنع عن الدلالة على ارتفاع سنخ الحكم عما بعد الغاية كمال مجال، وذلك اما على الاول فلما يأتى ان شاء الله تعالى في الوصف. واما على الثانى فلان مرجعه الى ثبوت حكم خاص محدود بمحد بخصوص من الاول لزيد، و من المعلوم بداهة عدم منع ذلك عن ثبوت شخص حكم آخر له بعد انتهاء

امدالحكم الاول، كما هو واضح، ولكن الذى يسهل الخطب هو ظهورالقضايا الغائية كلفة في نفسها في رجوع الغاية فيها الى النسبة الحكيمه وان وجوب اكرام زيد في قوله: اكرم زيداً الى ان يقدم الحاج، هوالمغنى بالغاية التى هى قدوم الحاج، وعليه فلاجرم تكون القضية دالة على انتفاء سنخ وجوب الاكرام عن زيد عندالغاية، من جهة ان احتمال ثبوت شخص وجوب آخر له فيما بعدالغاية مما يدفعه قضية الاطلاق المثبت لانحصاره في ذلك الفرد من الطلب الشخصى، وهو واضح.

بقى الكلام في ان الغاية هل هى داخلية في المغنى ام خارجة عنه؟ حيث انه قد اختلف فيه كلماتهم، وربما ينسب الثانى الى المشهور. وقد يظهر من بعضهم التفصيل بين الغاية المدلول عليها بحتى ونحوه وبين الغاية المدلول عليها بالى، فالدخول في الاول دون الثانى، بل ربما يظهر منهم ايضاً تخصيص الخلاف بالغاية المدلول عليها بالى ونحوه مع جعل الغاية في نحوحتى مفروغ الدخول، كما في قولك: اكلت السمكة حتى رأسها.

ولكن التحقيق هو خروجها عن المغنى مطلقاً، والوجه فيه ظاهر اذالغاية للشىء عبارة عما ينتهى اليه وجودالشىء ولا يتعدى عنه فيستحيل حينئذ دخولها في الشىء.

وبالجملة نقول: بان مفادالحروف لما كان عبارة عن النسب والارتباطات المتقومة بالطرفين، فلاجرم في قولك: سرت من البصرة الى محلّ كذا، ماهو طرف تلك الاضافة الغائية المدلول عليها بالى انما كان هوالجزء الأخير من السير الذى هو منتهى وجوده والجزء الاول من ذلك المحل الذى هو في الحقيقة حدّ وجوده، وفي مثله من المستحيل دخول الغاية في المغنى، كما هو واضح.

بقى الكلام في انه هل يعتبر في المفهوم ان يكون الحكم المعلق بالشّروط اوالغاية بنحو امكن ثبوته للموضوع عند انتفاء القيد كى يكون قضية اعتباره بنحوالسنخ لدفع توهم ثبوت فرد آخر منه في غير مورد وجودالقيد، او انه لايعتبر ذلك بل يكفى في المفهوم اعتباره بنحوالسنخ وان لم يمكن ثبوته في غير موردالقيد لمكان انحصاره بفرد خاص، فيكون مثل قوله(ع) كلّ شىء لك حلال حتى تعلم انه حرام، وكل شىء طاهر حتى تعلم انه قدر، من المفهوم المصطلح؟ فيه وجهان؛ اظهرهما الثانى، ولكن الذى يسهل الخطب هو عدم ترتب فائدة على هذاالنزاع من جهة انتفاء الحكم على اى تقدير في نحو هذه الموارد عند

تحقق الغاية، كان ذلك من باب المفهوم المصطلح او غيره، وهو واضح.

مفهوم الوصف

ومن المفاهيم مفهوم الوصف حيث اختلف فيه كلماتهم في ثبوت المفهوم وعدمه، والظاهر هو اختصاص النزاع بالوصف الاخص من موصوفه بحيث كان قابلاً للافتراق من طرف الموصوف، كالعلم والعدالة والفسق ونحو ذلك، دون الوصف المساوى والاعم، كما هو واضح، وعلى كل حال فالظاهر هو عدم ثبوت المفهوم لنحو هذه القضايا الوصفية بحسب طبعها مالم يكن في البين قرينة عليه من حال او مقال، اذ لا دلالة للقضية بطبعها على كون الحكم المعلق على الوصف هو السنخ كى يقتضى انتفائه عند انتفاء القيد، بل وانما غايتها الدلالة على مجرد ثبوت الحكم للمقيد بنحوالطبيعة المهمة الغير المنافي لثبوت فرد آخر مثله في غير مورد القيد، كما كان ذلك هو الشأن ايضاً في القضايا اللقبية حيث لا فرق بينها من هذه الجهة الا من جهة كون الموضوع في القضايا الوصفية عبارة عن امر خاص مقيد بقيد خاص.

واما ما ذكرنا من قضية الأطلاق في الحكم المثبت لانحصاره في شخص الفرد المنشأ في الشرط والغاية فغير جار في المقام، من جهة القطع بعدم اطلاقه كك في المقام وفي القضايا اللقبية، اذ من الممتنع حينئذ اطلاق الحكم في قوله: يجب اكرام زيد او زيد القائم، بنحو يشمل جميع افراد وجوب الاكرام حتى الثابت لعمرو، ومع امتناع اطلاقه كك ثبوتاً لاجمال لكشفه اثباتاً، وهذا بخلافه في الشرط والغاية، فان اطلاق الحكم فيها انما هو بحسب الحالات دون الافراد، فاذا اقتضى قضية الاطلاق في الحكم ثبوت ذلك الحكم الشخصي للموضوع في جميع الحالات من القيام والقعود والحجىء ونحوه وانيط ذلك الحكم ايضاً بالشرط والغاية، فقهرأ يلزمه عقلاً انتفائه بانتفاء المنوط به شرطاً او غاية، وهذا بخلافه في القضايا الوصفية واللقبية، حيث انه بعد اخذ الوصف قيداً في الموضوع لاجمال للاطلاق الحالى للحكم، فلا بد حينئذ وان يكون السنخ والاطلاق فيه بلحاظ الافراد، فاذا فرض حينئذ امتناع اطلاقه من هذه الجهة، فلا جرم لا يبق مجال لدعوى دلالة القضية الوصفية على المفهوم والانتفاء عند الانتفاء، بل لابد حينئذ في اثباته من قيام قرينة خارجية عليه.

من حال او مقال تقتضى كونه فى مقام التحديد ومقام حصرالحكم، والا فلو كنا نحن ونفس القضية الوصفية لا يكاد اقتضاؤها بحسب طبعها الا مجرد ثبوت المحمول للمقيد بنحوالطبيعة المهمة الغير المنأى لثبوت شخص حكم آخر لذات المقيد عند ارتفاع القيد.

واقاتوهم ان ذلك مقتضى قضية التقيد بالوصف من جهة ظهوره فى دخله فى اختصاص الحكم بمورده والا يلزم لغوية ذكره فى القضية، فممدفوع بمنع اللغوية، اذ فائدته حينئذٍ تضيق دائرة الموضوع فى القضية و بيان انه هو الذات المتقيدة بقيد كذا، وحينئذٍ فاذا فرض عدم كون الحكم المحمول فى القضية الا بنحوالطبيعة المهمة فلا يمكن الحكم بانتفاء الحكم على الاطلاق عند انتفاء القيد وعدم ثبوت شخص حكم آخر مثله للذات. نعم انما كان لهذا الكلام مجال فيما لو كان القيد والوصف بحسب اللب من الجهات التعليلية لثبوت الحكم للذات، ولكنه ايضا خلاف ما تقتضيه القضايا الوصفية من الظهور فى كون الوصف من الجهات التقييدية الراجعة الى اخذ التقيد بها فى ناحية موضوع الحكم.

لا يقال: انه وان كان الامر كذا الا ان اناطة الحكم وتعليقه بالوصف الذى هو امر عرضى فى نحو قوله: اكرم زيدا العادل، دون ذات الموصوف و دخل العنوان العرضى فى موضوع الحكم تكشف عن ان ماله الدخلى فى ترتب الحكم على الذات انما هو ذلك العنوان العرضى، ولازم ذلك لا محالة هو انتفاء سنخ الحكم المحمول فى القضية عند انتفاء الوصف، والا فلو فرض ثبوت شخص حكم آخر مثله للذات فى مورد فقد الوصف يلزمه ان يكون ماله الدخلى فى ترتب الحكم هو ذات الموصوف، وفى مثله يلزم لغوية ذكر القيد، فانه يقال: بانه لو تم هذا التقريب فانما هو فى نحو المثال المزبور حيث انه بعد عدم مناسبة حكم وجوب الاكرام لعنوان الفسق يتوجه الكلام بانه لولا دخل الوصف فى اختصاص الحكم بمورده يلزم ان يكون المقتضى لثبوته هو ذات الموصوف، من جهة فرض عدم مناسبة الحكم بوجوب الاكرام لعنوان فسقه، فينتج حينئذٍ دعوى عدم صحة الاستناد الى العنوان العرضى، كما هو الشأن ايضا فى آية النبأ حيث امكن بالتقريب المزبور استفادة المفهوم من جهة الوصف نظراً الى ما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع من اختصاص وجوب التبيين بالنبأ المضاف الى الفاسق وعدم ملائمته مع عدالة الراوى، لا مطلقا حتى فيما لا يكون كك ما كان الوصف من قبيل القيام والقعود ونحوهما كما فى قوله: اكرم زيدا

القائم والقاعد، فانه في امثال ذلك لا يكاد مجال للتقريب المزبور لاستفادة المفهوم، كما هو واضح.

مفهوم الاستثناء

ومن المفاهيم مفهوم الاستثناء فيما لو استثنى بالآ ونحوها، كقوله: اكرم القوم الا زيدا وجائني القوم الا زيدا، ولا ينبغي الاشكال في دلالة على انحصار سنخ الحكم الثابت في القضية. بالمستثنى منه وخروج المستثنى من ذلك، ومن ذلك اشتهر بينهم بان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي، حتى انه من شدة وضوحه اشتبه على بعض فتوهم ان الدلالة المزبورة كانت من جهة المنطوق، ولكنه فاسد قطعاً، من جهة ان القدر الذي يتكفله القضية المنطوقية انما هو مجرد اثبات الحكم سلباً او ايجاباً للمستثنى منه، واما اثبات نقيض ذلك الحكم الثابت للمستثنى فهو انما يكون بالمفهوم، من جهة كونه من لوازم انحصار سنخ الحكم بالمستثنى منه. وعلى كل حال فلا اشكال في دلالة القضية على خروج المستثنى عن حكم المستثنى منه. ومن ذلك لوورد دليل في القبال على اثبات الحكم للمستثنى يقع بينها التعارض، كما في قوله: اكرم القوم الا زيدا مع قوله: اكرم زيدا. وحينئذ فلا يصنى لما حكى عن ابى حنيفة من منع الدلالة محتجاً بمثل قوله: لا صلاة الا بطهور، من دعوى لزوم صدق الصلوة على الواحد للطهور ولو كان فاقداً لبقية شرائطها من السر والقبلة ونحوها، مع انه يمكن ان يقال: بان الملحوظ في هذا التركيب انما هو الصلاة الواحدة لجميع ما اعتبر فيها من الاجزاء والشرائط عدا الطهور، وقضية ذلك في طرف المفهوم هو تحقق حقيقة الصلاة الواحدة لجميع ما اعتبر فيها في مورد تحقق الطهور، فلا اشكال حينئذ في البين.

بقى شىء تعرض له في الكفاية (١) وغيرها، وهو الاشكال المعروف في كلمة التوحيد، وحاصله ان خبر (لا) في قول «الا اله الا الله» اما ان يقدر ممكن واما ان يقدر موجود، وعلى اى تقدير لا دلالة لها على التوحيد، فانها على الاول لا تدل على وجوده سبحانه من

جهة اعمية الامكان، وعلى الثاني لا تنفى امكان غيره سبحانه، ولكنه مندفع بان المراد من (اله) فى قول «لا اله الا الله» بعد ان كان الواجب الوجود الذى يجب وجوده بذاته فلا جرم يتم دلالتها على المطلوب وهو التوحيد على كل تقدير، اما فى فرض تقدير ممكن فظاهر نظراً الى الملازمة العقلية بين امكانه ووجوده سبحانه، واما فى فرض تقدير موجود فكذلك ايضاً من جهة دلالتها ايضاً بالملازمة العقلية على نفي غيره ولو امكانا، لانّ امكان غيره مساوق لوجوب وجوده، فعدم وجود غيره سبحانه دليل عدم امكانه، كما هو واضح.

مفهوم الحصر

ومن المفاهيم مفهوم الحصر فيما جىء بانما ونحوه من اداة الحصر، كقوله: انما زيد قائم وانما يجب اكرام زيد، ولا اشكال فى دلالتها على المفهوم من جهة اقتضاءها حصر سنخ الحكم المحمول فى القضية بالموضوع.

ومثل ذلك فى الدلالة على المفهوم كلمة بل الاضربية فيما جىء للاعراض عن حكم ما سبق لا غلطاً او سهواً، اذ يستفاد منها اختصاص سنخ الحكم بما يتلوهما. واما تعريف المسند كقوله: زيد الصديق، وتقديم ما حقه التأخير كقوله: الصديق زيد والعالم زيد، فقد يقال بدلالته ايضاً على المفهوم - كما عن جماعة - نظراً الى دعوى ظهوره فى الحصر، ولكن الظاهر هو اختلافه بحسب الموارد من حيث الدلالة على الحصر فى مورد وعدم دلالة فى الآخر، خصوصاً الاول من جهة امكان ان يكون التعريف للعهد، فلا بد حينئذٍ فى الاستفادة الحصر من ملاحظة الموارد والمقامات الخاصة، فان كان هناك قرينة على ذلك من حال او مقال او غيرهما فهو، والا فلا.

مفهوم اللقب

ومن المفاهيم مفهوم اللقب، والحق فيه عدم المفهوم، لما تقدم وجهه سابقاً بان غاية ما يقتضيه تلك القضايا انما هو مجرد اثبات المحمول بنحو الطبيعة المهمة للموضوع، فيحتاج حينئذٍ فى الاستفادة المفهوم الى قيام قرينة على كون المتكلم فى مقام التحديد والحصر فى قوله: اكرم زيداً.

مفهوم العدد

ومن المفاهيم مفهوم العدد، والحق فيه ايضاً عدم الدلالة على المفهوم، الا اذا احرز من الخارج ان المتكلم كان في مقام التحديد، وحيث انه لم يكن في البين قرينة نوعية عامة على ذلك فلا جرم يحتاج في استفادة المفهوم الى القرائن الخاصة، فلا بد حينئذٍ من لحاظ الموارد الخاصة والمقامات المخصوصة المقتضية لذلك، هذا تمام الكلام في المفهوم والمنطوق.

المقصد الرابع فى العموم والخصوص

وفيه جهات من البحث:

الجهة الاولى

لا يخفى عليك ان العموم والخصوص كالأطلاق والتقييد انما كان من صفات المعنى ومن العوارض الطارئة عليه وان اتصاف اللفظ بها انما كان بتبع المعنى، من جهة ما كان بينهما من العلاقة والارتباط الخاص. ثم ان حقيقة العموم عبارة عن الاحاطة والاستيعاب للافراد بنحو العرضية او البدلية، لكن لامفهوم الاحاطة بل ماهو واقع الاحاطة ومصدقها الذى هو منشأ انتزاع هذا المفهوم الذى هو فى الحقيقة معنى حرفى. واما الاشكال عليه حينئذ بلزوم عدم جواز اجراء احكام الاسم على الالفاظ الموضوعه للعموم كلفظ كل وجميع ومجموع ونحوها، من الاخبار عنها وبها ونحوها من الاحكام المختصة بالأساء، مع انه لا يكون الأمر كك قطعاً، حيث نرى صحة اجراء الأحكام المزبورة عليها بالاخبار عنها وبها وجعلها فاعلاً ومفعولاً ونحو ذلك **فدفع**، فانه انما يتجه الاشكال المزبور فيما لو كان المدلول المطابق للفظ كل وتام وجميع هو نفس الاحاطة والاستيعاب، ولكنه ليس كك، بل نقول بان مدلولها المطابق عبارة عن معنى اسمى يلزمها الاحاطة والاستيعاب والشمول، وهو مقدار كم المدخول وتحدده باعلى المراتب الذى لازمه الاستيعاب. فالمدلول فى لفظ كل وتام وجميع من قبيل مداليل الاسامى الموضوعه للكليات والمقادير، نظير باقى الكسور كالنصف والربع والثلث، فكان لفظ الكل مثلاً يبين مقدار كم المدخول بكونه اعلى المراتب فى قبال البعض المحدد لادثرته بالبعض، ولازم ذلك، كما عرفت، عقلاً هو الاحاطة والاستيعاب لجميع الافراد المندرجة

تحتة. وحينئذٍ فصحة اجراء احكام الأساء عليها انما هو من جهة ما ذكرنا، لامن جهة ان المدلول فيها هو مفهوم الاحاطة والشمول او مصداقها، كى يتوجه عليه على الاول بلزوم الترادف بين لفظ الكل ولفظ الاحاطة، وعلى الثانى بلزوم عدم جواز اجراء احكام الاسماء عليها، كما هو واضح.

وعلى كل حال فلا ينبغي الارتياب فى ان حقيقة العموم - وهوالاحاطة والاستيعاب للافراد بنفسها - من المعانى الواقعية التى لا تحتاج فى تصورها الى تحقق شىء آخر من الجهات الخارجية عن هذا المعنى من حكم او مصلحة او غير ذلك ، بل لولم تكن تلك الجهات الخارجية ايضاً كان المجال لتصور هذا المعنى وهوالاحاطة والشمول للافراد، ومن هذه الجهة نقول ايضاً بعدم اقتضاء مجرد الاستيعاب للافراد والاحاطة والشمول لشيء من الاستغرافية والمجموعية، وان مثل هذين الأمرين انما هو من الاعتباريات الطارئة على العموم بنحو العرضية المقابل للبدلية بملاحظة امر خارجى فى البين من مثل الحكم والمصلحة، وان الاستغرافية انما هى بملاحظة كون الملحوظ بنحو الاستيعاب متعلقاً لاحكام متعددة ومصالح كك حسب تعدد الافراد، فى قبال المجموعية التى هى ايضاً بملاحظة كون الملحوظ بنحو الاستيعاب متعلقاً لحكم واحد شخصى غير قابل للانحلال ومصلحة كك ، فى الحقيقة اعتباراً بالمجموعية والاستغرافية انما هو بلحاظ كيفية تعلق الحكم بالعموم، والا فع قطع النظر عن ذلك لا يكاد يكون الفرق بينهما فى عالم المفهوم ومقام تصويره اصلاً ولقد اجاد فى الكفاية (١) حيث فرق بين نحوى العموم من جهة كيفية تعلق الحكم بالعموم، وجعل التقسيم بالاستغراق والمجموعى بلحاظ كيفية تعلق الحكم بالعموم من كونه تارة بنحو يكون كل فرد موضوعاً عليه للحكم، واخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً للحكم واحد مع كون العموم فيها بمعنى واحد وهوالاحاطة المفهوم بجميع ما يصلح لان ينطبق عليه.

نعم ما افاده «قدس سره» من الحاق العام البدلى ايضاً بها فى كونه ايضاً من جهة كيفية تعلق الحكم بالعموم، غير وجيه، فان الظاهر هو ان الفرق بين البدلى وبين الاستغراق والمجموعى من جهة كيفية العموم ولحاظه تارة بنحو الاستيعاب للافراد

بنحو العرضية واخرى بنحو البديلية، لامن جهة كيفية الحكم كما في الاستغراق والمجموعى، كما افيد، حيث انه فيها انما يلاحظ سير الطبيعى وشموله للافراد بنحو العرضية في مقام التطبيق، بحيث لو عتبر عنها تفصيلاً لكان يعطف بعضها على بعض بقوله هذا وذاك وذاك الآخر. بخلافه في العام البدلى، فانه فيه ايضاً وان كان يرى في مقام اللحاظ سريان الطبيعى وشموله للافراد، الا انه لا بنحو العرضية بل على نحو البديلية، كقولك: رجل اى رجل، في قبال قولك: كل الرجال وجميع الرجال، ومن ذلك لو عتبر عنه تفصيلاً لكان ذلك بمثل قوله: هذا او ذاك، وعلى ذلك فنفس العام البدلى ايضاً قبال الاستيعاب بنحو العرضية من المعانى الواقعية الغير المحتاجة الى تحقق امر خارجى من حكم او مصلحة، بل لولم يكن حكم ايضاً كان له الواقعية. وعليه فتقابل العموم البدلى مع ذين العمومين وهما الاستغراق والمجموعى انما هو بلحاظ تقابل مقسمهما معه، لا بلحاظ تقابل كل واحد منهما، حتى يكون ما به الامتياز فيه ايضاً من سنخ ما به الامتياز فيها، كما لا يخفى.

وما ذكرنا انقده ايضاً فساد ما افيد - كما عن بعض الاعلام فيما حكى عنه - من ان اطلاق العموم على العام البدلى انما هو من باب المسامحة، والا فلا يكون ذلك بعام حقيقة، حيث لا يكون متعلق الحكم فيه الا واحداً وان العمومية فيه انما هى في البديلية، وتوضيح الفساد هو ان البديلية في مثل هذا العام انما كان في مقام التطبيق، والا ففى عالم العموم والشمول كانت الافراد باجمعهما تحت اللحاظ في عرض واحد، كما هو مفاد قولك: جئنى برجل اى رجل، حيث ان لفظة اى تدل على استيعاب جميع الافراد عرضاً، غاية على نحو يكون التطبيق فيه تبادلياً لاعرضياً، كما في العام الاستغراق والمجموعى، ومن المعلوم ان مجرد كون التطبيق فيه تبادلياً لاعرضياً لا يقتضى خروجه عن العمومية والاستيعاب لجميع الافراد. كما لا يخفى.

وعلى كل حال فلا ريب في عدم ارتباط اسامى العدد من مثل العشرة ونحوها بالعموم والشمول، بل مثل هذه المعانى انما هى من الاعتباريات الطارئة على مداليل الاعداد وان اسامى العدد من هذه الجهة نظير الطبائع الصرفة في كونها مركز طرق هذه الاعتبارات ومورد هذه الأطوار، غير ان الفرق بينها وبين الطبائع هو ان نسبة الطبائع الى الآحاد المعروضة للعموم في دائرتها في نحو قوله: اكرم كل عالم من قبيل نسبة الكل الى الفرد، بخلافه في اسامى الاعداد فانها لكونها عبارة عن مراتب الكم المنفصل للشيء يكون

نسبتها الى الاحاد المندرجة فيها المعروضة لهذه الطوارئ في مثل قولك : كل العشرة، من قبيل نسبة الكل الى الجزء دون الكلي والفرد نعم انما يكون فيها لو كان نظراً للعموم فيها الى مصاديق العشرة الراجع الى افادة كل عشرة عشرة، حيث ان نسبتها حينئذ الى المصاديق كانت من قبيل نسبة الكلي الى الفرد، من جهة انها بهذا الاعتبار كاحد الطبائع الصادقة على القليل والكثير، فكان طرؤا لعموم عليها حينئذ يعين طرؤه على الطبائع.

ومن ذلك البيان ظهور الكلام في التثنية والجمع ايضاً، حيث ان مدلولها عبارة عن مرتبة خاصة من الكمّ القائم بالطبيعي اما بتحديد حديها كما في التثنية و جمع القلة، او بتحديد حدها الاقل كما في جمع الكثرة، فكانت كاسامي الاعداد في نسبتها الى الآحاد المندرجة فيها المعروضة للعموم والخصوص، وفي مركزيتها لطرؤ هذه الطوارئ، حيث كانت قابلة لطرؤ الخصوص والعموم عليها بنحو المجموعية والاستغرافية والبدلية، من غير فرق في ذلك بين التثنية والجمع.

نعم الفرق بينها انما هو من جهة اخرى وهي ان التثنية لما كان لابهام فيها في مرتبة كمها ففى طرؤا لعموم عليها في مثل اكرم كلاً من الرجلين او جميع الرجلين لا يحتاج الى تعيين آخر في مدلولها. بخلافه في طرؤه على الجمع فانه بملاحظة ما فيه من الابهام بين مراتب الجمع المختلفة آحادها لا بد من اعتبار تعيين بين هذه المراتب حتى يقتضى العموم الاستيعاب في الآحاد المندرجة تحتها، ومن ذلك نحتاج في فرض كون نظراً للعموم الى الآحاد المندرجة تحت مصاديق الجمع لا الى نفس مصاديق الجمع الى الحمل ولو بقرينة الحكمة على الفرد الاعلى من افراد الجمع والمرتبة القصوى من مراتبه، من جهة ان هذه المرتبة مما لها نحو تعيين بالذات بخلاف بقية المراتب الأخرى، ولازم ذلك اقتضاء العموم الاستيعاب في الآحاد المندرجة تحت اقصى الافراد واعلى المراتب لا الآحاد المندرجة تحت بقية المراتب، من جهة ان قرينة الحكمة انما تقتضى الحمل على ما لاحد فيها من مراتب الكم، ولا يكون ذلك الا اعلى المصاديق واقصى المراتب، من دون ان يكون ذلك ايضاً من باب انسلاخ الجمع عن مدلوله ومعناه، بل من باب ارادة العموم بالنسبة الى الآحاد المندرجة تحت الفرد الاعلى من افراد الجمع واقصى مراتبه، هذا كله اذا كان العموم ناظراً الى الآحاد المندرجة تحت مصاديق الجمع، و اما لو كان العموم ناظراً الى نفس مصاديق الجمع لا الى الآحاد المندرجة تحتها، كما في قوله: اكرم كل جماعة، الناظر

الى كل جماعة جماعة، فان اريد من المصاديق ما هو القابل للتكرار بنحو لا يلزم التداخل في الحكم يؤخذ باقل الافراد القابل للتكرار في جميع الدوائر، فيحمل قوله: اكرم كل جماعة، على كل ثلاثة ثلاثة منها من جهة ان هذا المعنى مما له نحو تعين بالذات، بخلاف بقية المصاديق كالاربعة والخمسة والستة وما فوقها، فانها ايضاً وان كانت قابلة للتكرار الا انه لا تعين في واحد منها حتى يحمل عليها، بخلاف اقل الافراد من الجمع وهو الثلاثة فان له نحو تعين بالذات، واما ان اريد من المصاديق ما هو القابل للتداخل في الحكم ايضاً ففي مثله يؤخذ بجميع المراتب من الثلاثة والاربعة والخمسة وما فوقها، ويحكم بالتداخل في الحكم.

ومن هذه الجهة ظهر جهة فرق آخر بين التثنية والجمع، حيث انه في التثنية لا يتصور العموم باعتبار الوجه الاخير، بل العموم المتصور فيها - كما في اسامي الاعداد - يتصور باحد الوجهين الاولين من الوجوه الثلاثة المتصورة في الجمع، بخلاف الجمع، فان العموم فيه باعتبار كون مفهومه معنى تشكيكياً محفوظاً بين جميع المراتب من الاقل والأكثر يتصور على وجوه ثلاثة: من حيث كون العموم تارة ناظراً الى الآحاد المندرجة تحت مصاديق الجمع، واخرى الى نفس مصاديق الجمع، مع كونه على الثاني تارة بارادته من المصاديق ما هو القابل للتكرار كى لا يلزم التداخل، واخرى بارادته من المصاديق ما هو القابل للتداخل والتأكد في الحكم، وان كان مثل هذا الفرض بعيداً في نفسه بل غير واقع من جهة بعده عن اذهان العرف واهل اللسان.

ثم ان هذا كله فيما لو احرز كون نظر العموم الى الآحاد المندرجة تحت المصاديق، او الى نفس مصاديق الجمع، واما ان لم يحرز كون العموم بلحاظ المصاديق، فيحمل على ارادة العموم بلحاظ الآحاد المندرجة تحتها، ويدفع احتمال كونه بلحاظ نفس المصاديق، بشمول اطلاق الجمع لصورة انحصار افرادها باقلها وهو الثلاثة، من جهة ان شمول اطلاقه لصورة انحصار الافراد والآحاد بالثلاثة يناق لا محالة مع احتمال كون العموم بلحاظ نفس المصاديق، حيث انه لا يبق حينئذ مجال للعموم الا بلحاظ الافراد المندرجة تحت المصاديق، غاية الامر بما ذكرنا يحمل على اقصى الافراد و اعلى المراتب اقل كانت ام اكثر من جهة تعينه بالذات، كما هو واضح.

الجهة الثانية

لاشبهة في ان للعام صيغة تخصه، كلفظ كل وتمام وجميع وائ وما يرادفها في اى لغة ك (همه) و (هر) بالفارسية. وذلك للتبادر حيث ان من الواضح تبادل العموم والاستيعاب منها. وكون التخصيص شائعاً حتى قيل «بانه ما من عام الا وقد خص» لا يستلزم الوضع للخصوص او القدر المشترك بينهما كما لا يخفى، بل ولئن تأملت ترى بان نفس الاحتياج الى التخصيص في قولك : كل عالم، قرينة وضعها للعموم وانها بحيث يستفاد منها الاستيعاب والشمول لولا التخصيص، وعليه فلا يصفى الى ما قيل من الوضع للخصوص في الالفاظ المدعى كونها موضوعة للعموم، حيث ان في وضوح المسئلة غنى وكفاية عن اقامة البرهان على العموم وباطال ما اقيم على كونها للخصوص، وحينئذ فلا اشكال من هذه الجهة ولا كلام.

واغما الكلام في ان قضية هذه الاداة المدعى دلالتها على العموم ضعفاً - كلفظ كل وتمام وجميع - هل هو الاستيعاب والشمول لجميع ما يصلح انطباق المدخول عليه من الافراد، ام لا، بل كان قضية عمومها تابعاً لما يراد من المدخول فيها من حيث الاطلاق والتقيد ونحوهما؟ قال في الكفاية ما محصّله: ان دلالة لفظ كل ونحوه على العموم وان كانت بالوضع لكن دائرة شمول العام بالنسبة الى قلة الافراد وكثرته تابعة لما يراد من المدخول من حيث الاطلاق والتقيد، فاذا كان المدخول مأخوذاً بنحو الاطلاق والسريان فالشمول والعموم كان بلحاظ افراد المطلق، كما انه لو كان المدخول مقيداً ببعض القيود كما لو ازيد من العالم في قوله: اكرم كل عالم، العالم العادل والعالم النجفي فلاجرم يكون العموم بالنسبة الى الافراد في دائرة المقيد لا المطلق، فعلى كل حال ما هو المدلول للفظ كل ونحوه من الفاظ العموم انما هو الاستيعاب والشمول في دائرة ما يراد من المدخول، وعلى ذلك ففي مثل قوله: اكرم كل عالم، فلا بد في الحكم بالاستيعاب بالنسبة الى جميع ما يصلح انطباق المدخول عليه من الافراد - بناء على مسلك السلطان من الوضع للطبيعة المهمة القابلة للاطلاق والتقيد - من احراز كون المراد من المدخول هو الطبيعة بنحو الاطلاق والارسال، ولو كان ذلك من جهة قرينة الحكمة، والا فعدم احراز هذه الجهة واحتمال كون المراد من المدخول وهو العالم الطبيعة المقيدة لا يبق مجال

الحكم بالاستيعاب بالنسبة الى جميع ما ينطبق عليه المدخول من الافراد، بل ربما كان اللازم حينئذٍ الاخذ بالقدر المتيقن وهو الاستيعاب بالنسبة الى آحاد المقيد لا المطلق، هذا. ولكن لا يخفى عليك ان المدخول في مثل قوله: كل عالم، وان لم يدل على مسلك السلطان الا على الطبيعة المهمة، فيحتاج استفادة الارسال والاطلاق منه الى قرينة الحكمة، الا انه بعد دلالة الكل بالوضع حسب الفرض على الاحاطة والاستيعاب في الافراد ربما يستغنى به عن مقدمات الحكمة من جهة قيامه حينئذٍ مقامها، حيث انه بوروده على مفهوم العالم في قوله: اكرم كل عالم، يثبت به ما ينفي به مقدمات الحكمة من الاستيعاب لجميع ما يصلح انطباق المدخول عليه من الافراد، من دون احتياج معه الى جهة زائدة من قرينة الحكمة او غيرها،

نعم ما افيد من الاحتياج الى الحكمة انما يتم بالنسبة الى النكرة الواقعة في حيز النفي والنفي، نظراً الى عدم كون مفاد النفي في مثل قوله: لا رجل في الدار، الاسلب النسبة، وعدم كون مفاد المدخول ايضاً على مسلك السلطان الا الطبيعة المهمة، ولا مفاد الهيئة التركيبية الا ايقاع النسبة بين الموضوع والمحمول، فيحتاج استفادة العموم حينئذٍ منه الى قرينة الحكمة في المدخول لا ثبات ان المدخول بنحو الارسال والاطلاق كان مورداً للنفي.

وهكذا الكلام في الجمع المحلى باللام كقوله: اكرم العلماء، حيث ان استفادة العموم بالنسبة الى جميع الافراد في مثله منوطة بقرينة الحكمة، من جهة ان القدر المستفاد من الهيئة العارضة على المادة، وهي هيئة الجمع، انما هو تفيد الطبعي بما فوق الاثنين، واما انه اتي مرتبة من مراتب الجمع وانه الاربعة والخمسة وال عشرة والعشرون وغير ذلك من مراتب الجمع فيحتاج تعيينها الى قرينة، ولو كانت هي مقدمات الحكمة، فيرفع بها ما فيه من الاهام بالنسبة الى تلك المراتب المختلفة آحادها، وتعيّنه باعلى المراتب واقصاها التي لا تكون فوقها مرتبة، وهذا بخلافه عند ورود لفظ الكل على الجمع كقوله: اكرم كل العلماء او جميع العلماء، حيث انه بلفظ الكل او الجميع يستغنى عن مقدمات الحكمة من جهة وفائه بما تنفي به مقدمات الحكمة.

ومن ذلك البيان ظهراً الحال في المفرد المحلى باللام حيث ان استفادة العموم منه لا بد وان تكون بقرينة تقتضى كون المدخول فيه بنحو السريان في ضمن الافراد، والا فمع قطع النظر عن القرينة الخارجية لا يكاد يصح استفادة العموم

والسريان منه، من جهة ان اللام فيه لا تقتضى حسب وضعها الا الاشارة الى المدخول،
واما كونه بنحوالسريان فى ضمن الافراد فلا، كما هو واضح.

ثم ان الظاهر هو اختلاف الالفاظ الحاكية وعدم كونها على وزان واحد من حيث
حكاية بعضها عن نفس العموم والاستيعاب المحفوظ فى رتبة الذات السابقة عن الحكم
كما فى لفظ العام بل ولفظ الكل بشهادة صحة استعمالها فى موردالعموم الاستغراقى
والمجموعى بلاعناية اصلاً، وحكاية بعضها عن الاستيعاب للافراد بملاحظة تعلق الحكم
بها كما «فى الجميع» الحاكى عن خصوصية الاستغراقية قبال «المجموع» الحاكى عن
خصوصية المجموعية، حيث ان مثل هذه الالفاظ كانت حاكية عن خصوصية الموضوعية
المتأخرة رتبة عن الحكم وعن كيفية تعلق الحكم بالافراد، نعم لايبعد دعوى ظهور لفظ
الكل ايضاً فى الحكاية عن خصوصية الاستغراقية مضافاً الى حكايتها عن نفس العموم
والاستيعاب المحفوظ فى رتبة الذات السابقة عن الحكم، حيث يستفاد من قوله: اكرم كل
عالم، استقلال كل واحد من الافراد فى الموضوعية لحكم مستقل. واما «اتى» فهو كما
عرفت فى قبال هذه الالفاظ يحكى عن العموم البديل المحفوظ فى مرتبة الذات السابقة
عن الحكم.

ثم ان الكل يدخل على المفرد والجمع المنكرين والمعرّفين كما فى قولك: كل رجل
وكل الرجل وكل رجال وكل الرجال، فيفيد الاستغراق بحسب الافراد عند دخوله
على المفرد والجمع المنكرين، والاستغراق بحسب المرتبة فى دخوله على المفرد والجمع
المعرّفين كقوله: كل العالم وكل العلماء، ففى الاول يتحدّد دائرة المدخول وهوالطبيعى من
بين المراتب، ويخرجه عما كان له من الابهام فى المراتب، ويعيّنه باعلى المراتب التى لازمها
الشمول لجميع الآحاد المندرجة تحتها، كما كان ذلك ايضاً على الثانى، حيث انه على
ماعرفت يخرجه عما له من الابهام فى المراتب ويعيّنه باعلى مراتب الجمع واقصى المصاديق
التى لها التعيين بالذات وتفيدها قرينة الحكمة، ولازمه هوالشمول لجميع الآحاد المندرجة
تحت المرتبة العليا.

واما الجميع والمجموع والتام فهى انما تدخل على المفرد والجمع المحلى باللام ولا تدخل
على غيرالمحلى باللام مفرداً او جمعاً، حيث لايقال: جميع رجل وجميع رجال ولا مجموع
رجل وجميع رجال ولا تمام رجل وتام رجال، بل وانما يقال ذلك فى هذه الالفاظ

مع اللام وهو واضح.

الجهة الثالثة

قد اختلف كلماتهم في حجية العام المخصّص في الزائد عن المقدار المعلوم من التخصيص وعدم حجّيته، وتوضيح المقال يستدعى بيان اقسام صور التخصيص لكي يعلم ما هو محل الكلام وانه في اى قسم من اقسامه فنقول:

اعلم ان صور التخصيص على انحاء، من جهة ان المخصّص اما ان يكون متصلاً او منفصلاً، وعلى التقديرين تارة يكون مبيّناً بحسب المفهوم والمصداق كليهما، واخرى مجملاً بحسب المفهوم، وثالثة يكون مبيّناً بحسب المفهوم دون المصداق، ورابعة بعكس ذلك. ثم انه على تقدير الأجمال تارة يكون اجماله و تردّده بين الأقلّ والاكثر، واخرى بين المتباينين، ثم المخصّص ايضاً تارة يكون لفظياً واخرى لبيّناً، فهذه اقسام صور التخصيص وانحائه. وبعد ذلك نقول:

اما اذا كان المخصّص متصلاً وكان مبيّناً بحسب المفهوم والمصداق ايضاً كقوله: اكرم جميع العلماء او كل عالم الا زيداً، فلا ينبغي الأشكال في حجية العام وجواز التمسك به في البقية، وذلك اما على القول بوضع هذه الاسامي لاستيعاب افراد ما يراد من المدخول فظاهر، فانه عليه لا يلزم المجازية ايضاً في العموم بمقتضى التخصيص، حتى يقال بتردد الأمر في المجاز بين بقية المراتب ولا تعين لمرتبة خاصة منها واما على القول- الآخر من وضعها لاستيعاب المدخول لجميع ما يصلح للانطباق عليه من الافراد فكذلك ايضاً، من جهة ان قضية التخصيص بالمتصل حينئذٍ وان كان هو الكاسرية لظهوره في الاستيعاب في جميع المراتب، فلا يكون له ظهور معه في الاستيعاب لجميع ما ينطبق عليه المدخول من الافراد، ولكن نقول ببقاء ظهوره حينئذٍ على حاله بالنسبة الى بقية المراتب الأخرى، من جهة ان الخاص انما يمنع عن ظهور العام حينئذٍ بمقدار اقتضائه، وهو لا يكون الا المرتبة العالية، واما غيرها من بقية المراتب فتبقى على حالها من الظهور الذي يقتضيه العام. ولانعني بذلك أنّ هناك ظهورات متعددة بحسب المراتب، حتى يشكل بانه كيف ذلك مع انه لا يكون للفظ واحد الا ظهور واحد و اراءة واحدة،

ومع ارتفاعه بمقتضى احتفافه بالقرينة لا يبقى له ظهور آخر في بقية المراتب، بل وانما المقصود هو ان هذه الدلالة والظهور في استيعاب الافراد له مراتب عديدة وحدود كثيرة حسب التحليل العقلي ومن دون مدخلة لجهة الانضمام فيها، وان القدر الذى يقتضيه القرينة المتصلة من الكاسرية لظهوره انما هو كسر صولة ظهوره بالنسبة الى تلك المرتبة العالية لا مطلقا حتى بالنسبة الى بقية المراتب الأخر المتدكة في ضمنها. ومن المعلوم حينئذ انه بعد عدم مدخلة حيثية الانضمام في ارائته عن المراتب الأخر يتعين بقية المراتب الأخر بمقتضى ظهوره الوضعى او الاطلاق، فهو نظير الخط الطويل الذى قطع منه قطعة من حيث بقاء البقية بعد على حالها، على ما كانت عليها قبل قطع تلك القطعة، وان كان قد تبدل حدّه بحدّ آخر أقصر من الحد الأول، ونظير المرأة التى وضعت لارائة جماعة فوجد حائل في البين يمنع عن ارائتها لبعض منها، من حيث بقاء ارائتها على حالها بالنسبة الى البقية، ففي المقام ايضاً كك، حيث ان لفظ الكل مثلاً بمقتضى وضعه كان له الظهور في الاستيعاب بالنسبة الى كل مرتبة مرتبة ولو في ضمن المرتبة العالية، وبعد انعدام ظهوره في المرتبة العالية بمقتضى القرينة المتصلة يتحدد ظهوره بمرتبة اخرى دون تلك المرتبة، لا انه ينعدم ظهوره من رأس حتى بالنسبة الى بقية المراتب ايضاً، وعليه فبعد بقاء ظهوره في بقية المراتب فلا مانع من التمسك باصالة العموم في البقية فيما شك فيه في الخروج زائداً عن المقدار المتيقن، من دون احتياج حينئذ الى اثبات تعين الباقي من باب اقرب المجازات، حتى يشكل بان المدار في الاقربية الى المعنى الحقيقي ليس هو الاقربية بحسب الكم والمقدار وانما هو بحسب زيادة الأتس، ولا الى اثباته ايضاً من جهة اقتضاء عقدا الاستثناء لذلك. كما ادعى - من دعوى ان الاستثناء، كما تكون قرينة صارفة عن ارادة المعنى الحقيقي، كك تكون قرينة معينة لتعين ما دون المرتبة العالية من بين المراتب، فان ذلك ايضاً مبنى على الالتزام بانعدام اصل الظهور بمجرد قيام القرينة المتصلة على العدم بالنسبة الى المرتبة العالية، وهو كما ترى مما لا وجه له.

ثم انه بعد ما عرفت من ظهور العام، بعد التخصيص بالمتصل، في البقية فلا يمتنا البحث في ان استعمال العام حينئذ هل كان في معناه الحقيقي وهو الشمول لتمام افراد المدخول ام لا؟ وان امكن ايضاً دعوى كونه على نحو الحقيقة، بالفرق بين الارادة الجدية والارادة الاستعمالية، بتقريب كونه مستعملاً ايضاً حينئذ في معناه الحقيقي، وهو الشمول

تمام افراد المدخول، ولكنه في مقام الجذ اريد منه ما عدا الفرد الخارج، ولكن الذي يسهل الخطب هو عدم الطريق لاثبات هذه الجهة، كعدم الطريق ايضاً لاثبات المجازية. واما اصالة الحقيقة فهي ايضاً غير جارية، لعدم ترتب اثر عملي عليها بعد العلم بعدم كون المراد الجدى هو المعنى، كما هو واضح. هذا كله فيما لو كان المخصص متصلاً وكان مبيّناً بحسب المفهوم والمصدق كليهما.

واما لو كان مجملاً بحسب المفهوم والمصدق كقوله: اكرم العلماء الالفاسق منهم، وتردد الفاسق من جهة الشبهة في المفهوم بين المرتكب للكبائر او عموم المرتكب الصغائر ايضاً، او من جهة الشبهة في المصدق بان تردد مصاديق الفاسق المبين المفهوم مثلاً بين الخمسة والعشرة، فلا ينبغي الاشكال فيه ايضاً في سقوط العام عن الحجية وعدم جواز التمسك به في المشتبه مفهوماً او مصداقاً، من دون فرق في ذلك بين ان يكون التردد والاجمال بين الاقل والاكثر كما في المثال المزبور، او بين المتبائنين كما في قوله: اكرم كل عالم الا زيداً، مع تردد الخارج من جهة الشبهة في المفهوم بين زيد بن عمرو وبين زيد بن بكر، او من جهة الشبهة في المصدق بين كونه هذا الشخص او ذاك الشخص الآخر ولو مع تبين المفهوم فيه، كما لو علم بان الخارج هو زيد بن عمرو ولكنه تردد بين كونه هذا الشخص او ذاك الآخر، حيث انه في جميع هذه الصور لاجمال للتمسك بالعام في المشتبه. وعمدة الوجه في ذلك انما هو من جهة سراية اجمال المخصص حينئذ الى عموم العام، حيث انه باتصاله به يوجب كسر صولة ظهوره في العموم وتحديد دائرته بمقدار اقتضائه، وحينئذ فاذا فرض اجماله وتردده بين الاقل والاكثر والمتبائنين فقهرأ يسرى اجماله الى العام ايضاً من جهة كونه من قبيل اتصاله بما يصلح للقرينة عليه، ومعه فلا يبقى له ظهور حتى يتمسك به فيما شك كونه من افراد المخصص. نعم لا بأس بالتمسك به بالنسبة الى ما يعلم خروجه عن دائرة الخاص من الافراد الأخر، فاذا شك في خروجها من جهة مخصص آخر يؤخذ بعموم العام بالنسبة اليها، هذا كله فيما لو كان الخاص متصلاً بالعام.

واما لو كان منفصلاً عن العام ففيه ايضاً يتأق الصور المزبورة: فاذا كان الخاص مبيّناً بحسب المفهوم والمصدق كليهما فالحكم فيه كما في الخاص المتصل المبين بحسب المفهوم والمصدق، من حجية العام وجواز التمسك به في الباقي، بل الحكم فيه اوضح من فرض

اتصال المخصص، وذلك من جهة استقرار الظهور حينئذٍ للعام وعدم انثلامه بقيام القرينة المنفصلة على الخلاف كما في الخاص المتصل، حيث ان غاية ما يقتضيه التخصيص بالمنفصل انما هو الامانة عن حجية ظهوره المستقر في العموم لاعن اصل ظهوره، وذلك بملك اقوى الحجتين، ومن ذلك ربما يقدم ظهور العام على ظهوره فيما لو كان العام اقوى ظهوراً منه. وعلى ذلك فكان اللازم هو اتباع ظهوره في العموم في غير مورد قيام الحجة على الخلاف، وهو واضح.

واما لو كان الخاص حينئذٍ مجملًا بحسب المفهوم؛ فان كان الاجمال والتردد بين الاقل والاكثر، كما لو ورد انه يجب اكرام كل عالم، وورد دليل منفصل انه لا يجب اكرام الفاسق من العلماء ويحرم اكرامهم، وتردد الفاسق من جهة اجمال المفهوم بين المرتكب للكبائر او الصغائر ايضاً، ففي مثله يقتصر في الخروج عن العموم على المتيقن وهو المرتكب للكبائر، واما بالنسبة الى المرتكب للصغائر فيؤخذ بالعموم، والسرفيه واضح، حيث انه بعد استقرار ظهور العام وعدم انثلامه بقيام القرينة المنفصلة على الخلاف لابد من الاخذ بظهور العام في المقدار الزائد عن المتيقن من التخصيص، من جهة رجوع الشك فيه حينئذٍ الى الشك في اصل التخصيص، فان رفع اليد عن اصالة العموم حينئذٍ مع فرض اجمال المخصص طرح للحجة المعتبرة بلاوجه، هذا اذا كان الشك في خروج المشكوك وهو المرتكب للصغائر عن حكم العام ممحّضاً من جهة الشك في اندراجه تحت عنوان المخصص وهو الفاسق واقعاً بحيث على تقدير عدم اندراجه تحته وفرض وضعه لخصوص المرتكب للكبائر يقطع بمشموليته لحكم العام.

واما لو لم يكن الشك فيه محضاً بذلك بل كان مما يشك فيه في مشموليته لحكم العام ولو على تقدير خروجه عن تحت عنوان المخصص واقعاً، بحيث كان الشك في وجوب اكرامه من جهتين: تارة من جهة الشبهة الحكمية وانه على تقدير عدم كون المرتكب للصغائر مندرجاً تحت عنوان الفاسق هل يشمل حكم العام ام لا بل كان خارجاً ايضاً عن حكمه، واخرى من جهة الشبهة المصادقية (١) وانه هل المرتكب للصغيرة فاسق ام

(١) مراده «قدس سره» بحسب الظاهر من الشبهة المصادقية هي الشبهة المفهومية في المخصص - كما يشهد به تفسيره لها بقوله وانه هل المرتكب للصغيرة فاسق ام آه وحيث كان مرجع هذه الشبهة ان يشك في مصادقية

لابل الفاسق بحسب وضعه موضوع لخصوص مرتكب الكبيرة؟ ففي مثله بالنسبة الى الشبهة الحكيمية وهى الشبهة من الجهة الأولى لاشكال فى الأخذ بالعموم، نعم انما الكلام فى جواز الاخذ به بالنسبة الى الشبهة المصدقية، وهى الشبهة من الجهة الثانية، حيث انه قد يشكل فى جواز التمسك بالعام من هذه الجهة، بتقريب ان الشبهة من تلك الجهة لما كانت فى طول الشبهة من الجهة الاولى، فمع تطبيق اصالة العموم من الجهة الاولى ورفع الشك به من جهة الكبرى لاجمال لتطبيقها ثانياً من الجهة الثانية لرفع الشك به من جهة الصغرى، نظراً الى ان الظهور الواحد لا يتحمل لتطبيقين طوليين، وحينئذٍ فمع فرض تطبيقه على اصل الكبرى يستحيل تطبيقه ثانياً على الصغرى. وهذا بخلافه فى فرض تمحض الشك بالجهة الثانية و فرض العلم باندراجها فى العام على تقدير كون الفاسق هو خصوص المرتكب للكبيرة فانه حينئذٍ كان لتطبيقه على تلك الجهة كمال مجال لانه حينئذٍ لا يحتاج الى تطبيقه فى كبرى المسئلة حتى يتوجه الاشكال المزبور، هذا، ولكن يمكن دفع الاشكال المزبور بما دفعناه به الاشكال المعروف فى حجية الاخبار مع الواسطة، حيث ان الاشكال فى المقامين واحد، والجواب عنه ايضاً واحد، فراجع تلك المسئلة وعليه فلا مجال للاشكال فيه من هذه الجهة فكان المتبع حينئذٍ هو اصالة العموم فى غير مورد قيام الحجة الاقوى على الخلاف. هذا كله اذا كان اجمال المفهوم من جهة تردده بين الاقل والاكثر.

واما لو كان اجماله من جهة تردده بين المتبائنين، ففي مثله يسقط العام عن الحجية بالنسبة الى كل واحد من الخصوصيتين فلا يكون بحجة فى واحدة منها، وذلك فان العام حينئذٍ وان كان على ظهوره من دون سراية الاجمال اليه من الخاص المنفصل، الاّ انه لما كان يساوى ظهوره بالنسبة الى كل واحد من زيد بن اللذين يعلم بخروج احدهما عن تحته بمقتضى دليل المخصص، لا يكون بحجة فعلية فى واحد منها، فيصير بحكم المجهل من حيث السقوط عن الحجية نعم لا بأس بالاخذ بالعموم بالنسبة الى ما عدا الفرد الخارج، وهو الفرد الآخر المعين فى الواقع، لكن بشرط ان يكون مما يحتمل دخوله فى العام وخروجه عنه من جهة احتمال مخصص آخر لا نعلمه، والاّ فمع العلم بدخوله تحت العام وعدم

المرتكب للصغيرة لعنوان الفاسق عبّر عنه بالشبهة المصدقية وكيف كان فهو على خلاف الاصطلاح الشائع [المصحح عن عنه].

مخصص آخر لاجمال لاصالة العموم بالنسبة اليه، من جهة انتفاء الشك الذي به قوام جريان دليل التعبد بالظهور، واما ثمرة ذلك فانما هي دخول ذلك الفرد الآخر باجراء اصالة العموم فيه في العلم الاجمالى، فيحكم عليه بقواعده المقررة في محله.

نعم قد يتوهم جوازاتمسك باصالة العموم حينئذ بالنسبة الى كل واحد من الفردين المعلوم خروج احدهما بمقتضى الخاص المجمل، في مورد كان مفاد دليل الخاص هونفى الالتزام، كما لو كان مفادالعام هو وجوب الاكرام لكل واحد من العلماء وكان مفاد الخاص هو عدم وجوب الاكرام بالنسبة الى زيد المرءد بين زيد بن عمرو وزيد بن بكر، نظير جريان الاصلين المثبتين في الطرفين في مورد العلم الاجمالى بنفى الالتزام في احدهما، بتقريب ان مانعية العلم الاجمالى عن جريان الأصول في الطرفين انما هو من جهة استلزامها المخالفة العملية للتكليف الفعلى المعلوم، والا فالعلم الاجمالى بنفسه لا يكاد يمنع عن جريان الاصول في الاطراف، من جهة ما تقرّر في محله من اختلاف المتعلق فيها، وكون المتعلق للعلم الاجمالى هو العنوان الاجمالى المعبر عنه باحد الفردين واحدى الخصوصيتين، و متعلق الشك هو كل واحد من العناوين التفصيلية، و حينئذ فبعد ان فرض عدم استلزامه لمحذور المخالفة العملية في المقام فلا جرم يجرى اصالة العموم بالنسبة الى كل واحد من زيد بن بكر و بمقتضاها يحكم بوجوب اكرام كل واحد منها، كما كان هو الشأن ايضاً في الاصلين المثبتين في مورد العلم الاجمالى بنفى التكليف.

ولكنه توهم فاسد نظراً الى الفرق الواضح بين المقامين حيث ان الامارات باعتبار حجيتها في مديلتها الالتزامية يمنع عن جريانها في اطراف العلم الاجمالى، بملاحظة انتهاء الأمر فيها بهذه الجهة الى التعارض كما في الخبرين القائمين احدهما على وجوب صلاة الجمعة يوم الجمعة والاخر على وجوب صلاة الظهر فيه، مع العلم بعدم وجوب الصلاتين على المكلف. وهذا بخلافه في الاصول فانها من جهة عدم حجية مثبتاتها لا يكاد انتهاء الأمر فيها من نفس جريانها في اطراف العلم الاجمالى الى التعارض كما في الامارات، فن ذلك لا بأس بجريانها والتعبد بها في كل واحد من اطراف العلم الاجمالى عند عدم استلزامه للمخالفة العملية للتكليف المعلوم. هذا مما افاده الاستاد في ابداء الفرق بين المقامين.

ولكن اقول: بانه لا يحتاج في المنع عن جريان اصالة العموم في الطرفين الى التشبث

بمسئلة المدلول الالتزامى فى الامارات، اذمع الفض عن ذلك كان المجال ايضاً للمنع عن جريان اصاله العموم فى الطرفين، وذلك انما هو بدعوى ان عدم جريان اصاله العموم فى الطرفين انما هو من جهة منافاة العلم الاجمالى عقلاً مع قضية طريقية الامارات وكاشفتها عن الواقع، من جهة انه مع العلم الاجمالى المزبور يقطع بمخالفة احدا الطرفين للواقع، ومع هذا القطع يستحيل التعبد بهما فى الطرفين للاستطراق الى الواقع.

وهذا بخلافه فى الاصول فان حجيتها لما لم تكن من باب الطريقية والكاشفية عن الواقع، بل من باب التعبد المحض فى ظرف الجهل واستتار الواقع، فامكن حينئذ التعبد بها فى الطرفين فى مورد العلم الاجمالى بالخلاف مالم يلزم من جريانها المخالفة العملية للتكليف للمعلوم فى البين، فتدبر. هذا كله فيما لو كان الخاص مجملاً بحسب المفهوم

واما لو كان اجماله بحسب المصادق مع تردده بين الاقل والاكثر فى جواز التسك بالعام فيما يحتمل كونه من افراد الخاص و عدم جوازه خلاف بين الاعلام، والاول وهو الجواز هو المنسوب الى المشهور من قدماء الأصحاب، وربما فضل بين المخصص اللفظى واللبنى بالجواز فى الثانى دون الاول ولعله هو المشهور بين المتأخرين. و لكن التحقيق كما ستعرف هو عدم الجواز مطلقاً.

ثم ان غاية ما قيل فى تقريب القول بالجواز هو دعوى وجود المقتضى وعدم المانع عنه. اما الاول فمن جهة شمول العام وانطباقه على المشكوك نظراً الى استقرار ظهوره وعدم اثلامه بالتخصيص بالمنفصل.

واما الثانى فمن جهة ان ما نية الخاص ومزاحته للعام انما كانت بمقدار حجيتها، وحينئذ فاذا فرض عدم حجيتها الا بالنسبة الى ما علم كونه من افراده ومصاديقه دونه بالنسبة الى ما شك كونه من افراده، فقهرأ فيما اشتبه كونه من افراده يرجع الى العموم فيحكم عليه بحكمه لعدم قيام حجة فيه على خلافه.

وقد اورد عليه بان العام وان لم يرتفع ظهوره فى العموم بواسطة الخاص المنفصل، ولا كان الخاص ايضاً حجة فيما اشتبه كونه من افراده، فلا يكون خطاب لا تكرم الفساد دليلاً على حرمة اكرام من شك فى فسقه من العلماء من جهة الشك فى اصل تطبيقه على المشكوك الا ان عدم جواز الاخذ بالعام حينئذ انما كان من جهة اقتضاء قضية التخصيص حتى فى المنفصل لاحداث عنوان ايجابى او سلبى فى ناحية الافراد الباقية تحت

العام الموجب لانقلاب العنوان المأخوذ في العام وهو العالم مثلاً في قوله: اكرم كل عالم، عن كونه تمام الموضوع لوجوب الاكرام الى كونه جزء الموضوع، من جهة صيرورة الموضوع حينئذٍ بعد ورود الدليل على حرمة اكرام الفساق من العلماء عبارة عن العالم المقيد بكونه عادلاً او غير فاسق، ومن الواضح على ذلك عدم جواز التمسك بالعموم في المشتبه كونه من افراد الخاص، لأنّ الشك في كونه من افراد الفساق يلزم الشك في ذلك العنوان الايجابي او السلبي المأخوذ في موضوع حكم العام، ومع هذا الشك فلا يكاد يصحّ التمسك فيه بالعام، من جهة كونه من التمسك بالعام مع الشك في اصل تطبيق عنوان العام على المورد هذا.

ولكن فيه منع اقتضاء التخصيص كالتمييز لاحداث عنوان سلبي او ايجابي في ناحية الافراد الباقية تحت العام، وقياسه بباب التقييد والاشتراط الموجب لتعنوان الموضوع بوصف وجودي ام عدمي مع الفارق جدّاً، فان شأن التخصيص سواء في المتصل او المنفصل في قوله: اكرم العلماء الا زيداً او عمراً، مثلاً انما هو مجرد اخراج بعض الافراد او الاصناف عن تحت حكم العام وتخصيصه بالافراد الباقية، من دون اقتضائه لاحداث عنوان ايجابي او سلبي في ناحية الافراد الباقية في مقام موضوعيتها للحكم، بل هذه الافراد الباقية بعد التخصيص كانت على ما كانت عليها قبل التخصيص في الموضوعية للحكم العام بخصوصياتها الذاتية، فهو اي التخصيص في الحقيقة بمنزلة انعدام بعض الافراد او الاصناف بموت ونحوه، فكما ان خروج من مات منها لا يوجب تعنون الافراد الباقية بعنوان وجودي او سلبي بل كانت الافراد الباقية على ما هي عليها قبل خروج من خرج بالموت من كونها تمام الموضوع للحكم، كذلك ايضاً في التخصيص فلا يوجب ذلك ايضاً احداث عنوان سلبي او ايجابي في الافراد الباقية ولا تغتبر فيها في موضوعيتها للحكم بالانقلاب عن كونها تمام الموضوع الى جزئه، ويجزئ اختصاص حكم العام حينئذٍ في قوله: اكرم العلماء، بعد التخصيص، بغير دائرة الخاص من بقية الافراد او الاصناف لا يكون من جهة تعنون الافراد الباقية بعنوان خاص في مقام موضوعيتها للحكم، بل وانما ذلك من جهة ما في نفس الحكم من القصور الناشئ من جهة تضيق دائرة الغرض والمصلحة عن الشمول ثبوتاً لغير الافراد الباقية، وهذا بخلافه في باب التقييد والاشتراط، حيث ان قضية التقييد بشيء تعنون موضوع الحكم بوصف وجودي ام عدمي غير حاصل قبل توصيفه به، كما في قوله: اكرم العالم وقوله اعتق الرقبة، حيث انه بورود دليل

التقييد بكونها مؤمنة ينقلب الذات عن كونها تمام الموضوع الى جزء الموضوع، فبصير الموضوع عبارة عن الرقبة المقيدة بالايمان، بنحو خروج القيد ودخول التقييد. وبالجملة فرق واضح بين باب التخصيص والتقييد حيث انه في الاول لا يكاد يكون قضية التخصيص الا مجرد اخراج بعض الافراد والاصناف عن دائرة موضوع العام الموجب لحصر حكم العام ببقية الأفراد والاصناف من دون اقتضائه لتغيير في ناحية الافراد الباقية في مقام موضوعيتها للحكم، بخلاف الثاني حيث ان شأن دليل التقييد والاشتراط انما هو توصيف الموضوع بوصف خاص وجودى ام عدمى، و بذلك يوجب اخراجه عما عليه قبل التقييد من التامة في الموضوع الى جزئه، وعليه فنقول بانه لاجمال بعد هذا الفرق لمقايسة احداً البابين بالآخر بوجه اصلاً.

ثم انه مما يشهد لما ذكرنا من الفرق بين البابين اطباقهم على عدم جواز التمسك بدليل المطلق في موارد الشك في مصداق القيد، كالشك في طهارة الماء واطلاقه، حيث لم يتوهم احد جواز التمسك حينئذٍ باطلاق ما دلّ على جواز التوضى بالماء لاثبات جواز الوضوء بما شك في طهارته او اطلاقه، بخلاف موارد الشك في مصداق المخصص في العام، حيث ان فيها خلافاً بين الأعلام بل المشهور من القدماء كما قيل على جواز التمسك بالعام. ومن المعلوم انه لا يكون الوجه في ذلك الا ما اشرنا اليه من الفرق بين البابين، والا فلو كان مرجع التخصيص ايضاً كالتقييد الى احداث عنوان سلبي او ايجابى في ناحية الافراد الباقية تحت العام لما كان وجه لاختلافهم في جواز الرجوع الى العام في المقام مع اطباقهم على عدم جواز الرجوع الى دليل المطلق عند الشك في مصداق القيد، كما لا يخفى. ثم ان هذا كله في بيان الفرق بين كبرى البابين بحسب مقام الثبوت. واما بحسب مقام الاثبات واستظهارانه اى مورد من باب التخصيص و اى مورد من باب التقييد والاشتراط فلا بد في استفادة احداً الأمرين من المراجعة الى كيفية السنة الادلة. وفي مثله نقول: بان ما كان منها بلسان الاستثناء كقوله: اكرم العلماء الا زيداً، فلا اشكال في انه من باب التخصيص حيث انه لا يستفاد من نحو هذا اللسان ازيد من تكفله لاجراج زيد عن العموم المزبور وحصر حكم العام بما عدا زيد من الافراد الأخر، كما ان ما كان منها بلسان الاشتراط كقوله: يشترط ان يكون كذا وان لا يكون كذا، او بلسان نفى الحقيقة عند فقدان امر كذا في كقوله: لاصلاة الا بطهور ولا رهن الا مقبوضاً، فلا اشكال ايضاً

في كونها من باب التقييد، وأما ما كان منها بلسان لا تكرم الفساق من العلماء او لا يجب اكرام الفساق منهم كما هو الغالب في التخصيصات بالمنفصل فهو قابل لكل الامرين حيث يصلح لان يكون من باب التقييد، فيقيّد به العنوان المأخوذ في العام في قوله: اكرم العلماء، بكونهم عادلين او غير فاسقين، كصلاحيته ايضاً لان يكون من باب التخصيص الغير الموجب الا لخصر الحكم في قوله: اكرم العلماء، بما عدا الفساق من الافراد الأخر، من دون اقتضائه لتعنون الافراد الباقية بكونهم عادلين او غير فاسقين، وان كانوا في الواقع ملازمين مع العدالة قهراً، وحينئذٍ فقد يقال في مثله بدوران الأمر بين رفع اليد عن احد الظهورين اما ظهور عنوان الموضوع في الاطلاق واما ظهور العام في العموم، وان المتعين في مثله هو رفع اليد عن ظهوره في الاطلاق مع الاخذ بظهوره في العموم بالنسبة الى كل فرد من افراد العالم، ولا اقل من تصادم الظهورين، فتكون النتيجة حينئذٍ كالتقييد في عدم جواز التمسك بالعام عند الشك في مصداق المختص. ولكنه مدفوع بمنع الدوران بينهما، فانه بعد القطع بخروج افراد الفساق عن دائرة حكم العام، وهو وجوب الاكرام، اما رأساً على التخصيص واما من جهة انتفاء القيد على التقييد، فلا جرم لا يترتب اثر عمل على اصالة العموم بالنسبة اليهم، حتى يجري العموم بلحاظه، ومعه فلا مجرى لاصالة العموم بالنسبة الى كل فرد من العلماء حتى الفساق منهم، وحينئذٍ فع عدم جريان اصالة العموم وسقوطها عن الحجية قهراً تبقى اصالة الاطلاق فيه بلا معارض، ونتيجة ذلك قهراً هو التخصيص لا غير، كما هو واضح،

وعلى كلّ حال فبعد ما اتضح وجه الفرق بين باب التخصيص وبين باب التقييد والاشتراط بحسب الكبرى، وكون التخصيص من قبيل انعدام بعض الافراد او الاصناف بموت ونحوه في عدم اقتضائه لاحداث عنوان سلبي او ايجابي في ناحية الافراد الباقية لكي ينقلب عن كونها تمام الموضوع للحكم الى جزئه، ظهر لك عدم صحة ما افيد من التقريب المزبور في وجه عدم جواز التمسك بالعام في المشتبه كونه من افراد المختص ومصاديقه، من دعوى عدم الجزم بانطباق عنوان الموضوع بعد تقييده على المورد، نظراً الى الشك الوجداني حينئذٍ في جزئه الآخر وعدم صلاحية اصالة العموم لاحراز ذلك الجزء المشكوك، اذ نقول بان هذا التقريب يتم في فرض ان يكون التخصيص ايضاً كالتقييد موجباً لتعنون عنوان العام بامر وجودي او عدمي، والآ فعل ما عرفت من الفرق

بين البابين لا يكاد مجال لهذا الاشكال اصلاً، حيث انه بعد عدم انقلاب عنوان العام عن كونه تمام الموضوع للحكم الى جزء الموضوع فلاجرم يكون اصل تطبيق العنوان على المورد عندالشك جزمياً، وفي مثله يتجه الاستدلال المزبور للقول بالجواز بتقريب انه بعدالجرم بانطباق عنوان العام على المورد واحتمال مطابقة ظهوره للواقع في الزائد عن الافراد المعلومة الفسق، ولو من جهة احتمال كونهم عدولاً، يشمله دليل التعبد بالظهور الأمر بالغاء احتمال الخلاف، فان المدار في التعبد بالظهور انما هو على مجرد احتمال مطابقة الظهور للواقع، وحينئذ فكما انه عند احتمال مطابقة الظهور للواقع في زيدالعالم المشكوك فسقه وعدالته من جهة الشبهة الحكمية واحتمال خروج الفساق الداخل فيهم زيد على تقدير فسقه عن تحت حكم العام لاجل مخصص خارجي لايعلمه المكلف تجزى اصالة الظهور و بمقتضاها يحكم بوجوب اكرام زيدالمشكوك فسقه وعدالته، كك الامر فيما لوكان احتمال مطابقة الظهور للواقع من جهة الشبهة المصادقية واحتمال كون المشتبه عادلاً في الواقع، فانه في مثله ايضاً يشمله دليل التعبد بالظهور الأمر بالغاء احتمال الخلاف. نعم في المقام بالنسبة الى الشبهة الحكمية لما قام حجة اقوى على الخلاف يرفع اليد عن حجية ظهوره، واما بالنسبة الى الشبهة المصادقية فحيث انه لم يعلم بمخالفة ظهوره للواقع من جهة احتمال كون المشتبه عادلاً ولم تقم حجة ايضاً على الخلاف من جهة فرض الشك في انطباق دليل الخاص على المورد فيؤخذ بظهوره ويحكم عليه بحكمه.

واقا توهم اختصاص حجبة الظهور بما لوكان الشك في مخالفة الظهور للواقع من جهة الشبهة الحكمية دون الشبهة الموضوعية، بدعوى ان الرجوع الى اصالة الظهور انما هو في الشبهات التي كان رفعها وازالتها من شأن المتكلم دون غيرها مما ليس من شأن المتكلم ازالتها، وبذلك ينحصر حجبة الظهور في موارد الشبهات الحكمية، لانها هي التي كان ازالة الشبهة فيها من وظائف المتكلم، ولا تعم الشبهات المصادقية، نظراً الى عدم كون مثل هذه الشكوك مما ازالتها من شأن المتكلم حتى يصح الرجوع الى الظهور في رفع الشبهة فيها، فمدفوع بانه وان كان الأمر كك بالنسبة الى كل شبهة شخصية على التفصيل، ولكنه لامانع من جعل امانة كلية تمييز الموارد وتشخيص حكم الصغريات، فان ذلك ايضاً من شأن الشارع ووظائفه، كما في موارد اليد والبيتة والسوق وغيرها. وبالجملية نقول بان ما افيد من عدم كون ازالة الشبهة في الصغريات

من شأن الشارع ووظائفه؛ ان اريد ذلك بالنسبة الى كل شبهة شخصية بنحو التفصيل فهو مسلّم، ولكنه لا ينتج المطلوب من سقوط اصالة الظهور عن الحجية في الشبهات المصادقية، من جهة عدم كون اصالة الظهور من هذا القبيل، وانما هي من قبيل جعل اشارة كلفة لتشخيص الصغريات و ان اريد به خروج الشبهات الموضوعية كلية على الاطلاق عن موارد التمسك بالظهور، بدعوى عدم كون ازالة الاشتباه فيها من شأن الشارع ووظائفه على الاطلاق، ولو نصب اشارة كلية عليها للمكلف لكي يرجع اليها عند جهله و تحريره فهو ممنوع جداً بشهادة جعل البينة واليد والسوق ونحوها حجة عند اشتباه الموارد في الموضوعات، وعليه نقول: بان من الامارات الكلية ايضاً تمييز الوارد و تشخيص حكم الصغريات عند الجهل والاشتباه اصالة العموم، فتي تحتل مطابقتها للواقع ولو من جهة الشبهة في المصدق، ولم تقم حجة اقوى على خلافها يجب التعبد بظهوره والغاء احتمال الخلاف، هذا.

ولكن مع ذلك فالتحقيق في المقام هو عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية، اذ نقول: بان ما ذكر من التقريب المزبور للجواز مبنى على ان يكون مدار الحجية في الظهورات على الدلالة التصورية المحضة التي هي عبارة عن مجرد تبادل المعنى وانسباقة الى الذهن من اللفظ عند سماعه الناشئ من جهة العلم بالوضع الجامعة مع القطع بعدم كون المتكلم في مقام الافادة والجد بالمراد ايضاً، كما في الالفاظ الصادرة عن الساهى والنائم، حيث انه مع القطع بعدم كون الالفاظ في مقام الافادة والجد بالمراد يتبادل المعنى وينسب الى الذهن بمجرد سماع اللفظ، فعلى هذا المسلك يتجه التقريب المزبور للجواز من جهة تحقق موضوع الحجية وهو الظهور التصوري مع احتمال المطابقة للواقع، والآ فعلى ما هو التحقيق من كون مدار الحجية في اصالة الظهور على الدلالة التصديقية والكشف النوعي عن المراد فلا يكون مجال لدعوى حجة اصالة العموم والظهور الا في موارد الشبهات الحكيمة الناشئة من جهة احتمال مخالفة الظهور للواقع من جهة الشك في اصل التخصيص واصل القرينية، والوجه فيه واضح بعد معلومية تبعية حصول التصديق بالمراد من اللفظ قطعاً او ظناً لاحراز كون المتكلم بكلامه في مقام الافادة ومقام الجد بالمرام المتوقف ذلك على التفاته بمجهاث مرامه و خصوصياته، اذ حينئذ يختص حصول التصديق النوعي بالمراد من اللفظ بما اذا كان هناك غلبة نوعية على التفات المتكلم

بجهات مرامه و خصوصياته، فيختص ذلك حينئذ بخصوص مالوكان الشك في مخالفة الظهور للواقع من جهة الشبهة في الحكم الراجعة الى الشك في التوسعة وتضييق دائرة مراد المتكلم. واما فيما عدا ذلك من موارد كون الشك في المخالفة من جهة الشك في مصداق المخصص فحيث لا يكون هناك غلبة نوعية فيها على التفات المتكلم، بل ربما كان الامر بالعكس من حيث كون الغالب هو غفلة المتكلم وجهله بالحال، بشهادة ما نرى من وقوع التردد والاشتباه كثيراً للمتكلم في تطبيق مرامه على الصغريات، فلا يكاد حصول التصديق النوعي بالمراد حتى يكون مشمولاً لدليل التعبد، فتكون نتيجته جواز الرجوع الى العام في الشبهات المصدقية للمخصص، بل ولوقلنا بان مدارالحجية في الظهورات على الظهور الفعلي والدلالة التصديقية الفعلية كان الامر في عدم جواز التمسك باصالة العموم عند الشك في مصداق المخصص اظهر، من جهة وضوح انتفاء الدلالة والتصديق الفعلي بالمراد مع تلك الغلبة النوعية على غفلة المتكلم وعدم التفاته في مقام التطبيق على الصغريات، وان كان اصل المبنى مما يبعد الالتزام به، من جهة ما يلزمه من عدم حجية الظهورات في موارد الظن الفعلي الغيرالمعتبر على الخلاف، وهو مما لا يمكن الالتزام به.

وحينئذ فلا بد من تنقيح هذه الجهة بان حجية اصالة العموم ونحوها هل هي من باب الظهور التصوري المساوق لتبادر المعنى من اللفظ وانسباقه الى الذهن الجامع ولومع الجزم بعدم كون المتكلم في مقام الافادة ومقام الجد بالمراد الواقعي، او انه من باب الظهور التصديقي المفيد للظن بالمراد ولو نوعاً وان لم يفده فعلاً لمانع خارجي؟ وذلك بعدالقطع بعدم كونه من جهة التعبد المحض؛ بشهادة بنائهم على عدم حجية الظهورات مع الاتصال بما يصلح للقرينة، بل ولا من باب الظن الفعلي بالمراد كما عليه بعضهم؛ بشهادة ما عرفت من بنائهم على عدم اضرار قيام الظن الغيرالمعتبر على الخلاف.

فعلى الاول من كون مدارالحجية على الظهور التصوري المساوق لانسباق المعنى الى الذهن، فلا يحصى كما عرفت من القول بجواز التمسك بالعام فيما شك كونه من افرادالمخصص ومصاديقه، نظراً الى وجودالمقتضى حينئذ للحجية وعدم المانع عنها، حيث انه بعد انطباق عنوان العام على المورد وعدم قيام حجة على الخلاف، نظراً الى فرض عدم حجية الخاص بالنسبة اليه بلحاظ الشك في انطباق عنوانه عليه، فلاجرم

يشمله دليل التعبد بالظهور الأمر بالغاء احتمال الخلاف، من غير فرق في ذلك بين كون المخصص لفظياً أو لبياناً.

وأما على الثاني: فلأزمه كما عرفت هو المصير الى عدم الجواز من جهة ما عرفت من اختصاص هذا المعنى - أي إفادة الظهور للتصديق النوعي بالمراد - بما إذا كان هناك غلبة نوعية على التفات المتكلم وعدم غفلته عن جهات مرامه الملازم ذلك للاختصاص بما إذا كان الشك في مخالفة الظهور للواقع من جهة الشبهة الحكيمة الراجع الى الشك في التوسعة والتضييق في دائرة المراد الواقعي في كبرى الحكم، دون ما لو كان الشك في المخالفة والمطابقة من جهة الشبهة الموضوعية الراجعة الى الشك في تطبيق الكبرى وما هو المراد الواقعي على المصاديق والصغريات، وذلك من جهة انتفاء تلك الغلبة النوعية في هذا المقام، لوضوح أنه لا غلبة نوعية على التفات المتكلم بتطبيق مرامه على المصاديق والصغريات لولا دعوى كون الغلبة بالعكس، على ما نرى ونشاهد بالوجدان من غفلة المتكلم وجهله وتردده كثيراً في تطبيق ما هو المرام على المصاديق والصغريات، إذ حينئذ لا يكون مجال لدعوى جواز الأخذ باصالة العموم فيما شك كونه من أفراد المخصص ومصاديقه، حيث أنه لا يكون لللفظ ظهور تصديقي ودلالة تصديقية ولو نوعية بالنسبة الى الصغريات ومقام التطبيق على المصاديق، حتى يشمل دليل التعبد من هذه الجهة، ففي الحقيقة عدم حجية اصالة العموم فيما شك كونه من أفراد المخصص كان من جهة عدم المقتضى للتعبد، وهو الظهور التصديقي، لا من جهة وجود المانع، حتى يدفع بأن دليل المخصص لما كان تطبيقه على المورد مشكوكاً لا يكون له صلاحية للمانعة عن التمسك بالعموم، ولئن شئت قلت بأن عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية إنما هو من جهة الشك في انطباق عنوان العام بما هو حجة على المورد، حيث أنه بعد اقتضاء الدليل المخرج لقصر حكم العام في قوله: أكرم العلماء، على ما عدا الفساق مثلاً، فقهرراً عند الشك في كون المورد من مصاديق الفساق الخارج عن دائرة موضوع حكم العام يشك في انطباق ما هو المراد الواقعي على المورد، وفي مثله لا يبقى مجال لتوهم جواز الرجوع الى العام في المشتبه كما هو واضح،

وحيث أن التحقيق في المسئلة - كما حقق في محله - هو الثاني من كون مدار الحجية في الظهورات على الدلالة التصديقية لا الدلالة التصورية المساوقة لانسباق المعنى الى

الذهن، فلاجرم كان الاقوى هو عدم جوازالتمسك بالعام فيما شك في كونه من افراد المخصص ومصاديقه، بل وكك الامر فيما لو شك في ذلك ولم يجرز من طريقة العقلاء ان مدارالحجبة على الظهور التصورى اوالظهور التصديق، حيث انه بعد ما لم يكن في البين اطلاق لفظى، نظراً الى كون الدليل عليه هوالسيرة وبناء العقلاء، فلايد من الاخذ بما هوالاخص وهوالدلالة التصديقية المعبر عنها بالظهور النوعى، من جهة كونه هوالقدر المتيقن من بناء العقلاء على الاخذ بالظهورات،

و مقتضاه كما عرفت هو لزوم المصير الى عدم جوازالتمسك بالعام فى الشبهات المصاديقية، من غير فرق فى ذلك بين كون المخصص لفظياً ام لبيئاً، لان مناط عدم الجواز انما هو انتفاء الدلالة التصديقية، وعليه لايفرق بين كون الخاص لفظياً ام لبيئاً، كما انه على المسلك الاول فى حجية اصالة الظهور ايضاً لا يفرق بين لفظية المخصص ولبيته، من جهة ما عرفت من جوازالتمسك بالعام على هذاالمسلك ولومع كون المخصص لفظياً. وحينئذ فالتفصيل بين فرض كون المخصص لفظياً وبين كونه لبيئاً - كما عن بعض - ساقط على كل حال. بل اللازم على المسلك الاول فى حجية اصالة الظهور هوالمصير الى الجواز مطلقاً حتى فى المخصص اللفظى، كما ان اللازم على المسلك الثانى هوالمصير الى عدم الجواز كك حتى فى المخصص اللبى.

ثم انه مما ذكرنا ظهر ايضاً عدم صحة التشبث بقاعدة المقتضى والمانع لاثبات حكم العام فى المشكوك، بتقريب ان العام المنفصل عنه المخصص من جهة ظهوره واستقرار دلالاته النوعية على المراد كان فيه اقتضاء الحجية وان الخاص المنفصل انما كان يزاحم حجيته فى مقدار دلالاته لاصل ظهوره و حينئذ فعندالشك فى فرد فى كونه من مصاديق الخاص وعدمه يؤل الى الشك فى وجود المزاحم وعدمه مع القطع بوجودالمقتضى للحجية، وهوالظهور، وفى مثله لايد بحكم العقل من الجرى على طبق المقتضى الى ان يظهر الخلاف، كما كان هوالشأن ايضاً فى كل واجب احتمال مزاحته مع اهم منه كالصلاة والازالة مثلاً، فكما انه هناك لا يعنى باحتمال وجودالمزاحم بل يجرى على طبق المهم ويحكم بوجود الاتيان به كك فى المقام ايضاً، ففى المقام ايضاً كان المقتضى للحجية وهوالظهور والدلالة النوعية متحققاً وانما الشك فى وجودالمزاحم بالنسبة الى المشكوك، فلايد من الجرى على طبق المقتضى والحكم على المشكوك بحكم

العام الى ان ينكشف الخلاف، حيث لا فرق بين المقامين، غير ان المزاخمة هناك كانت في الحكم الفرعى وفي المقام في الحكم الاصولي وفي مرحلة الحجية.

وجه الفساد يظهر مما عرفت من المسلكين في وجه حجية اصاله الظهور، اذ نقول: بانه على المسلك الاول من كفاية مجرد الظهور التصوري في التعبد والحجية فان المقتضى للحجية وهو الظهور وان كان متحققاً، ولكنه بعد عدم حجية الخاص في المشكوك من جهة الشك في انطباق عنوانه عليه يقطع بعدم المزاخمة له، ومع القطع بعدم المزاخمة لا يكاد ينتهي التوبة الى القاعدة المزبورة بوجه اصلا، كما لا يخفى. واما على المسلك الثاني من عدم كفاية مجرد الظهور التصوري في التعبد والحجية واحتياجها الى الظهور التصديق ولو نوعاً فلا تحقق للمقتضى حينئذ حتى ينتهي الامر الى القاعدة، من جهة ما عرفت من انه لا يكون حينئذ للعام ظهور ودلالة تصديقية بالنسبة الى مقام التطبيق على المصاديق والصغريات حتى يشملها دليل التعبد والحجية، فعلى كل من المسلكين لاجال للقاعدة المزبورة بوجه اصلا، كما لا يخفى.

تنبيه

لا يخفى عليك ان المرجع بعد سقوط العام عن الحجية فيما شك كونه من مصاديق الخاص لفظياً او لبياً انما هو الاصول العملية وحينئذ لو كان هناك اصل حكى من استصحاب وجوب او حرمة ونحوه فلا اشكال، واما الاصل الموضوعي فيبتي جريانه على ما تقدم من المسلكين في التخصيصات من ان قضية التخصيص هل هي كالتقييد في اقتضائه لاحداث عنوان ايجابي او سلبي في الافراد الباقية بعد التخصيص الموجب لتقييد موضوع الحكم في نحوه قوله: اكرم كل عالم، بالعالم العادل او العالم الغير الفاسق، ام لا؟ بل وان قضيته مجرد اخراج بعض الافراد والاصناف عن تحت حكم العام الموجب لقصر حكم العام ببقية الافراد والاصناف من دون اقتضائه لاحداث عنوان ايجابي او سلبي في موضوع حكم العام في الافراد والاصناف الباقية، وان فرض ملازمة تلك الافراد الباقية بعد خروج الفاسق مثلاً من باب الاتفاق مع العدالة او عدم الفسق.

فعلى المسلك الاول لابس بجريان الاصل الموضوعي في المشتبه حيث يحرزه كونه من افراد العام، فيحكم عليه بحكمه بعد احراز جزئه الآخر وهو العالمية بالوجدان، نظير

سائر الموضوعات المركبة التي يحرز بعضها بالأصل وبعضها بالوجدان، في المقام أيضاً اذا جرى استصحاب العدالة او عدم الفسق في الفرد المشكوك فبانضمام الاحراز الوجداني للجزء الآخر وهو العالمية يحرز ما هو موضوع حكم العام وهو العالم العادل او العالم الذي لم يكن فاسقاً فيحكم عليه بحكمه.

واما على المسلك الثاني الذي هو المختار فلا مجال لجريان الاصل الموضوعي المزبور من جهة عدم ترتب اثر شرعي عليه حينئذ فانه على هذا المسلك لا يكون لمثل هذه العناوين دخل في موضوع الحكم والاثر ولو على نحو القيدية حتى يجري فيها استصحابها، بل وانما موضوع الاثر حينئذ عبارة عن ذوات تلك الافراد الباقية بخصوصياتها الذاتية من دون طرؤ لون عليها من قبل دليل المخصص، غاية الامر هو اقتضاء خروج افراد الفساق مثلاً للملازمة الافراد الباقية بعد التخصيص عقلاً مع العدالة او عدم الفسق، ومن المعلوم في مثله حينئذ عدم اجداء قضية استصحاب العدالة او عدم الفسق للمشكوك لاثبات كونه من الافراد الباقية للملازمة مع عدم الفسق، الآ على القول بال مثبت، وحينئذ فعلى هذا المسلك لا بد من الرجوع في المشكوك الى الأصول الحكيمة الجارية فيه من استصحاب وجوب او حرمة او غيرها، والآ فلا مجال للتثبت بالاصول الموضوعية لاندرج المشكوك فيه في موضوع العام والحكم عليه بحكمه نعم لو كان مفاد الدليل الخاص نقيضاً لحكم العام كما لو كان مفاد العام وجوب اكرام العلماء وكان مفاد الخاص عدم وجوب اكرام الفساق من العلماء ففي مثله امكن اثبات وجوب الاكرام الذي هو حكم العام بمقتضى استصحاب عدم الفسق، من جهة انه باستصحابه يترتب عليه نقيض اللا وجوب الذي هو عبارة عن وجوب الاكرام. وهذا بخلافه في فرض كون مفاد الخاص عبارة عن حرمة الاكرام التي هي ضد لحكم العام، حيث انه في مثله لا يكاد يمكن اثبات وجوب الاكرام باستصحاب العدالة او عدم الفسق لان غاية ما يقتضيه الاصل المزبور حينئذ انما هو عدم حرمة اكرام الفرد المشكوك لا وجوب اكرامه الا على النحو المثبت كما هو واضح.

بقي الكلام في جواز التمسك بعموم العام لاجراء ما شك في كونه من مصاديق العام عن تحت العام مع القطع بخروجه عن حكمه وعدم جوازه واختصاصه بما لو كان الشك في خروج فرد عن حكم العام بعد القطع بفرديته له، حيث ان فيه خلافاً بين الأعلام،

ولكن التحقيق هو عدم الجواز، نظراً الى أنه لا يكون لنا دليل لفظي على الحجية حتى يصح الاخذ باطلاقه في مثل المقام، حيث ان العمدة في الباب أنها هي السيرة و بناء العقلاء، وبعد عدم العلم باستقرار بنائهم على حجة اصالة العموم في مثل المقام لابد من الاقتصار على ما هو المتيقن منها، وهو لا يكون الا في موارد الشك في خروج ما هو من افراد العام و مصاديقه قطعاً عن حكم العام، ومن العجب ان صاحب الكفاية «قدس سره» - مع اشكاله في المقام (١) ومنعه عن جواز التمسك بالعام فيما شك في كونه من افراد العام بمنع قيام السيرة على التمسك باصالة العموم مطلقاً - تمسك به في مسألة الصحيح والأعم (٢) حيث استدل لاثبات الوضع لخصوص الصحيح بعموم الأدلة المثبتة للأثار من نحو قوله عليه السلام: الصلوة معراج المؤمن، وأنها قربان كل تقى، وأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر، بتقريب دلالتها بعكس النقيض على ان كل مالا يكون معراج المؤمن ونهاياً عن الفحشاء والمنكر فليس بصلوة، فراجع. وعلى كل حال فالتحقيق في المسئلة كما عرفت هو ما افاده «قدس سره» في المقام من عدم الحجية الا في موارد الشك في الخروج عن العام حكماً مع اليقين بدخوله فيه موضوعاً.

الجهة الرابعة

لاشكال في عدم الاخذ باصالة العموم والأطلاق الا بعد الفحص التام عن المخصص والمقيد واليأس عن الظفر بهما والوجه في ذلك امران: احدهما: وهو العمدة حيث المعرضية للتخصيص، كما هو كذلك في العمومات الواردة في الكتاب والسنة، فانه لابد حينئذ في كل عام من الفحص التام عن مخصصاته بحيث يخرج المورد عن المعرضية للتخصيص وتطمئن النفس بانه غير مخصص، بل ذلك غير مختص بباب العمومات والمطلقات فيجرى في كل ظاهر كان في معرض ارادة خلافه باقامة القرينة على الخلاف، كما في الظواهر الصادرة عن المعصومين عليهم السلام، ففيها ايضاً لابد من الفحص التام

عن القرينة بمقدار يخرج المورد عن المعرضة لارادة الخلاف، والا فقبل الفحص لا يجوز الاخذ بها، لعدم قيام السيرة على الحجية حينئذ قبل الخروج عن المعرضة، ولدليل «هلاً تعلّت»؟ (١) المقتضى لعدم معذورية المكلف التارك للفحص.

وثانيهما: من جهة العلم الاجمالى بتقريب انه يعلم اجمالاً ب ورود مخصصات كثيرة فيما بايدنا من الأخبار لهذه العمومات الواردة في الكتاب والسنة، فيجب الفحص حينئذ عن مخصصات تلك العمومات بمقتضى العلم الاجمالى المزبور. ولكن يرد عليه ان لازم ذلك هو جواز الرجوع الى العمومات الباقية بعد الظفر بمقدار يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليه نظراً الى صيرورة الشك في البقية حينئذ بدوياً، كما ان لازمه ايضاً في فرض عدم الظفر بمقدار المعلوم بالاجمال هو عدم جواز الاخذ بالعمومات ولو بعد الفحص التام عن مخصصاتها من جهة بقاء المانع وهو العلم الاجمالى حينئذ على حاله، مع انها كما ترى لا يكاد يلتزمون بشيء منها، فان ظاهرهم هو وجوب الفحص عن المخصص بالنسبة الى كل واحد من العمومات، مع تخصيص المنع عن الاخذ بالعمومات بما قبل الفحص عن المخصص، و حينئذ فالاولى في التشبث بهذا التقريب لاثبات المدعى وهو وجوب الفحص والمنع عن الاخذ بالعمومات الا بعد الفحص التام عن مخصصاتها هو تقييد العلم الاجمالى المزبور بقيد خاص وهو كون المخصص المعلوم بالاجمال على نحو لو تفحصنا عنه لظفرنا به، بدعوى ان العلم الاجمالى وان كان بمخصصات كثيرة لتلك العمومات فيما بايدنا من الأخبار، ولكنه لا على نحو الاطلاق بل على نحو لو تفحصنا عنها بالمقدار المتعارف فيما بايدنا من كتب الاخبار لظفرنا بها، فانه على هذا التقريب يتم المدعى ويسلم عن الاشكال المزبور من جهة ان عدم الظفر بالمخصص على هذا التقريب بالفحص يكشف عن خروج العام المتفحص عنه من الاول عن الطرية للعلم الاجمالى، وحينئذ فلا بد على هذا التقريب اولاً من الفحص التام عن المخصص بالنسبة الى كل واحد من العمومات حتى يظفر بالمخصص او يخرج بواسطة الفحص وعدم الظفر عن الطرية للعلم الاجمالى، هكذا افاده الاستاد دام ظله في بحثه.

ولكن اقول: بانه غير خفى عدم اجداء مثل هذا التقريب ايضاً لدفع الاشكال الاول

وهو لزوم جواز الاخذ ببقية العمومات بلا فحص مع الظفر بمقدار المعلوم بالاجمال من المخصصات، وذلك من جهة وضوح ان المعلوم بالاجمال بعد ما كان محدوداً كتمه ومقداره بالضرورة بمحدّد خاص لا يتجاوز عنه كما في كلية الاقل والأكثر، فلاجرم الظفر بذلك المقدار يوجب قهراً ارتفاع العلم الاجمالى من البين وصيرورة الشك في الزايد بدوياً، و معه يلزم جواز الاخذ ببقية العمومات بلا فحص، نعم انما يجدى هذا التقريب لدفع الاشكال الثانى وهو لزوم عدم جواز الاخذ بالعمومات ولو بعد الفحص عند عدم الظفر بمقدار المعلوم بالاجمال، والا فهو غير دافع للاشكال الاول، وحينئذٍ فالعمدة في اثبات وجوب الفحص على الاطلاق والمنع عن الرجوع الى اصالة العموم الا بعد الفحص التام هو الوجه الاول وهو المعرضية للتخصيص.

ثم ان هذا كله في اصل وجوب الفحص، واما المقدار اللازم منه فهو على الوجه الاول كما عرفت بمقدار يخرج المورد عن المعرضية بحيث تطمئن النفس بانه غير مخصص، والظاهر هو تحقق الوثوق بالخروج عن المعرضية بالفحص عن المخصص بالمقدار المتعارف فيما بايدنا من الكتب، حيث انه بهذا المقدار من الفحص يحصل الوثوق بل العلم العادى بانه غير مخصص، كما ان مقداره على مسلك ما نعية العلم الاجمالى ايضاً هو الفحص بالمقدار المتعارف عما هو من دائرة العلم المزبور من كتب الاخبار، فانه بهذا المقدار من الفحص يحصل الوثوق والعلم العادى بخروجه عن الطرفية للعلم الاجمالى، فيجوز الاخذ معه حينئذٍ باصالة العموم، من دون احتياج الى تحصيل القطع بالخروج عن الطرفية للعلم الاجمالى فتدبر.

الجهة الخامسة

في انه هل الخطابات الشفاهية تختص بالحاضرين المشاهدين او انها تعم الغائبين بل المعدومين ايضاً؟ فيه خلاف بين الأعلام، و تنقيح المرام في المقام هو ان الخطابات الواردة في الكتاب والسنة على انحاء:

منها: ما كان من قبيل: قوله: يجب على الحاضر كذا وعلى المسافر كذا وعلى المستطيع كذا ونحو ذلك مما كان المخاطبة بنفس المواجهة من دون توسط اداة خطاب في البين.

ومنها: ما كان من قبيل قوله: يا ايها الناس و يا ايها الذين آمنوا ونحو ذلك ، مما كان الخطاب باداة النداء وكان موضوع الخطاب عنواناً عاماً قابلاً للانطباق على الموجود والمعدوم.

ومنها: ما كان من قبيل قوله: يجب عليكم كذا وقوله: كتب عليكم الصيام ونحو ذلك ، مما كان التخاطب باداة الخطاب وكان المكلف بالتكليف نفس المخاطب.

اما القسم الاول منها فلا ينبغي الاشكال في شمولها للغائبين بل المعدومين، بل الظاهر هو خروج مثل هذا القسم عن حريم النزاع وعن مورد النفي والا ثبات بينهم، كيف وانه لا وجه لتوهم اختصاص مثل هذا القسم من الخطابات بخصوص المشافهين وعدم شموله للغائبين والمعدومين بعد عموم العنوان وعدم ما يوجب الاختصاص بالحاضرين، ومن ذلك ترى انه قد يكون المكلف والمقصود بالخطاب غير المخاطب في مجلس الخطاب، كما في قولك لمن حضرك من الرجال: يجب على النساء كذا.

واما الاشكال في اصل شمول التكاليف المستفادة من الخطابات للمعدومين في زمن الخطاب، نظراً الى لا بدية وجود المكلف عقلاً في صحة توجيه التكليف اليه، فدفوع بانه كك في التكاليف الفعلية المستتعبة للبعث والزجر، فانها هي التي يحكم العقل باستحالة توجيهها نحو المعدوم فعلاً، واما الغير البالغة الى تلك المرتبة فلا محذور فيها، ضرورة انه لا مانع من توجيه التكليف على وفق ما تقتضيه الحكمة والمصلحة قانوناً نحو الموجود والمعدوم حين الخطاب، ليصير فعلياً منجزاً عند اجتماع الشرائط وفقد الموانع، كقوله: يجب على المستطيع كذا وعلى المسافر كذا، كما هو واضح.

واما القسم الثالث فالظاهر انه لا اشكال ايضاً في خروجه عن محل النزاع، وعدم شموله الا لخصوص الموجودين الحاضرين حال الخطاب، و ذلك من جهة وضوح ان الخطاب الحقيقي يستدعى وجود المخاطب فعلاً، لعدم صحة مخاطبة مع غير الموجود حال الخطاب بل ومع الغائب عن مجلس الخطاب ايضاً، و حينئذٍ فاذا فرضنا ان المكلف هو المخاطب بالخطاب، فقهرأ يلزم ذلك اختصاص التكليف الذي هو مضمون الخطاب ايضاً بخصوص الحاضرين وعدم شموله للغائبين، فضلاً عن المعدومين حال الخطاب، واما توهم انه في الخطاب الحقيقي يكنى وجود المخاطب ولو ادعاء ولا يعتبر فيه وجود المخاطب حقيقة، فدفوع بانه في الموجود الادعائي لا يكون الخطاب ايضاً الا ادعائياً، من جهة ما

عرفت من عدم صحة الخطاب الحقيقي بقصد التفهيم الا الى الوجود الحقيقي، كما هو واضح.

وحينئذٍ فينحصر محلّ النزاع ومورد النفي والاثبات بالقسم الثاني الذي يكون موضوع الخطاب فيه من العناوين العامة القابلة للانطباق على الموجود والمعدوم حين الخطاب، كقوله: يا ايها الناس و يا ايها الذين آمنوا، حيث ان مقتضى عموم التلو هو الشمول للغائبين والمعدومين ايضاً كما ان مقتضى ظهور الاداة في الخطاب الحقيقي هو الاختصاص بخصوص الحاضرين المشافهين، فيدور الامر حينئذٍ بين الاخذ بظهور الاداة في الخطاب الحقيقي و تخصيص عموم ما في التلو بخصوص الحاضرين، و بين الأخذ بعموم ما وقع في التلو وحل الاداة على الخطاب الایقاعی، وفي مثله قد يقال في تعميم الحكم المتكفل له الخطاب للغائبين والمعدومين بوجه:

منها: ما افاده في الكفاية (١) من دعوى ان ظهور تلك الادوات في الخطاب الحقيقي انما كان من جهة الانصراف، والا فهي موضوعة للخطاب الایقاعی الانشائي، وان الاختلاف انما كان من جهة الدواعی، فالتكلم ربما يوقع النداء لكن لا بداعي الخطاب الحقيقي، بل بدواع اخرى كالتحسر والتأسف كقوله أيا كوكباً ما كان اقصر عمره، وربما يوقعه بداعي الخطاب الحقيقي كما كان ذلك هو الشأن ايضاً في التمتي والترجي ونحوهما، فانها ايضاً موضوعة للایقاعی منها لا لخصوص الحقيقي منها، وحينئذٍ فاذا كان ظهورها في الخطاب الحقيقي من جهة الانصراف دون الوضع نقول: بان الانصراف الى الخطاب الحقيقي انما يكون اذا لم يكن هناك ما يمنع عنه كما في المقام، حيث يكفي في المانعية عمومية ما وقع في التلو، خصوصاً بعد ملاحظة عدم اختصاص الاحكام الملقى من الشارع غالباً في نحو هذه الخطابات من نحو قوله: يا ايها الناس اتقوا، و يا ايها الذين آمنوا، بخصوص من حضر مجلس الخطاب، وعليه فيؤخذ في مثل هذه الخطابات بعموم العنوان التلو للموجود والمعدوم حال الخطاب، و يحمل الخطاب على الخطاب الایقاعی الانشائي من دون استلزام قضية العمومية ايضاً لاستعمال كلمة (يا) في غير معناها الحقيقي. ولكن فيه ان ظهور الیاء في الخطاب الحقيقي بمقتضى الانصراف او الغلبة او غير ذلك انما كان

ظهوراً مستقراً، فيزاحم حينئذ مع ظهور المثلث في العموم، فيوجب تخصيصه بالحاضرين، خصوصاً مع احتمال مدخلة قيد الحضور في التكليف المتكفل له الخطاب، حيث يكفي في القرينية عليه نفس الخطاب.

ومنها: ان الياء وان كان ظاهراً في الخطاب الحقيقي وضعاً او انصرافاً و يحتاج الى وجود المخاطب حين الخطاب، الا انه يكفي في صحة الخطاب مطلق الوجودية ولو ادعاء، بادعاء المعدم بمنزلة الموجود، فان ذلك امر متداول عند اهل اللسان في محاوراتهم واستعمالاتهم، ومن ذلك ترى كثيراً انهم يدعون مالا شعور له بمنزلة ذى الشعور ومخاطبون معه، كقوله: «ايا جيلي نعمان بالله خلياً» بل يثبتون للوجود الادعائى آثار الوجود الحقيقي كما في «ان شئت النية اظفارها» ونحو ذلك من الاستعمالات المتداولة فى المقام ايضاً اذا ادعى المعدم منزلة الموجود يصلح معه المخاطبة، فلا محذور حينئذ في شمول الخطابات للمعدومين. ولكن فيه انه وان لم ينكر وقوع مثل هذه الادعاءات في نحو تلك الاستعمالات ولكنه بعد عدم صلاحية المعدم للخطاب الحقيقي فلا محالة يكون الخطاب ايضاً ادعائياً من جهة ان الخطاب الحقيقي بقصد التفهيم يستحيل توجيهه نحو المعدم حال الخطاب. على انه لو اغمض عن ذلك وقلنا بصحة الخطاب الحقيقي نحو الموجود الادعائى لا يكاد يفيد ايضاً فى المطلوب من شمول الخطابات للمعدومين في زمان الخطاب، من جهة ان ذلك كما ذكر يحتاج الى ادعاء المعدم بمنزلة الموجود الحقيقي، ومثل ذلك مما لا طريق الى احرازه، اذ لم يعلم بان الشارع في خطابه ادعى المعدومين بمنزلة الموجود، ومعه يشك لاحالة في شمول الحكم المتكفل له الخطاب للمعدومين، خصوصاً بعد احتمال مدخلة قيد الحضور ايضاً فى التكليف، كما في وجوب صلاة الجمعة والعديد ونحوهما، واما قضية اطلاق الخطاب فهو ايضاً غير منتج لاثبات ذلك، من جهة عدم تكفله لاحراز موضوعه، وعليه فكيف يمكن دعوى التعميم للغائبين والمعدومين؟

ومنها: دعوى تساوى الموجود والمعدم في خطاباته سبحانه، لاحاطته سبحانه بالموجود حال الخطاب والموجود فى الاستقبال الى يوم القيمة، وفيه ايضاً ما افاده في الكفاية (١) بان احاطته سبحانه وتعالى بالموجود فى الحال والاستقبال لا يقتضى

صلاحية المدوم للمخاطبة، وعدم صحة المخاطبة الحقيقية معهم أيضاً لا يقتضى نقصاً في ناحيته سبحانه بوجه اصلاً، كما لا يخفى.

ثم انه من التأمل فيما ذكرنا أيضاً من احتمال مدخلية قيد الحضور ظهر عدم اجداء قاعدة الاشتراك ايضاً في اثبات التعميم للمعدومين، وذلك من جهة ان الذى تقتضيه القاعدة المزبورة انما هو نفي مدخلية الخصوصيات الذاتية، كخصوصية الزيدية والعمرية والبكرية. واما الخصوصيات العرضية الصنفية كخصوصية الحضور وكونهم موجودين في زمان الخطاب فلا يكون من شأن القاعدة الغائها ونفيها، ومن ذلك ايضاً ترى اختصاص بعض الأحكام كوجوب صلاة الجمعة بل وصلاة العيدين واقامة الحدود - على قول - بحال الحضور، وحينئذٍ فمع احتمال مدخلية خصوصية الحضور في تكليف الحاضرين الموجودين في زمان صدور الخطاب، فلا مجال للتشبيث بقاعدة الاشتراك لا ثبات الحكم المتكفل له الخطاب في حق المدومين ايضاً، كما هو واضح.

وحينئذٍ فالاولى في اثبات تعميم الحكم المتكفل له الخطابات للمعدومين هو التشبيث بعموم الناس او المؤمنون الواقع في حيز الخطاب، بدعوى ان الخطاب من جهة ظهوره في الخطاب الحقيقي وان كان غير شامل عقلاً لغير الحاضرين في مجلس الخطاب الا ان مقتضى عموم العنوان الواقع في التلو هو شمول الحكم المتكفل له الخطاب لغير الحاضرين ايضاً من الغائبين والمعدومين، حيث لا منافاة بين اختصاص الخطاب بخصوص الحاضرين في مجلس الخطاب وبين عموم الحكم المتكفل له الخطاب لغير الحاضرين، بل قد عرفت امكان الحكم والتكليف بغير الحاضرين مخاطبين بالخطاب، كما في قوله مخاطباً لجماعة من الرجال: يجب على الحائض من النساء كذا وكذا.

واقا ما ذكرنا من احتمال مدخلية قيد الحضور في التكليف فيدفعه قضية الاطلاق، حيث ان مقتضاه هو عدم مدخلية قيد الحضور في التكليف المستفاد من الخطاب.

واما توهم ان الاخذ بالاطلاق في نفي مدخلية القيد انما يصح فيما لو كان القيد المحتمل دخله من القيود المفارقة كالقيام والقعود ونحو ذلك، لافي مثل القيود اللازمة الغير المفارقة كما في المقام.

وذلك لانه في نحو هذه القيود لا يلزم من عدم بيانها اخلال للمتكلم بفرضه، كى

بعدم بيان دخلها في الغرض يتم الاطلاق، بخلاف القسم الاول فانها من جهة قابليتها للانفكاك ففي فرض دخلها في الغرض يجب اقامة البيان على دخلها في الغرض، والا يلزم الاخلال بالغرض الذي هو مستحيل من الحكيم، فيستكشف من عدم بيانه عدم دخلها في المطلوب، وعليه فاذا كان قيد الحضور المحتمل دخله من القيود اللازمة الغير المفارقة عن الموجودين الحاضرين في زمن الخطاب، بحيث لا يلزم من عدم ذكره وبيانه على تقدير دخله اخلال بالغرض، فلا جرم لا يتم امر الاطلاق كما لا يخفى.

فدفع بانه كك اذا لم يكن القيد المحتمل دخله من القيود الخفية المغفول عنها غالباً، والا ففرض كونه غير ملتفت اليه بحسب الغالب فلا يكاد يفيد مجرد وجدان القيد في الاكتفاء به عن ذكره وبيانه، بل لابد من اقامة البيان على دخله في غرضه ومطلوبه لئلا يأخذ المكلف باطلاق كلامه حتى في غير مورد وجود القيد، والا لاخل بغرضه ومرامه. وبهذه الجهة ايضاً قلنا بصحة التمسك بالاطلاق لنفي دخل مثل قصد القربة والوجه والتميز في العبادة، بملاحظة كونها من القيود الخفية المغفول عنها غالباً. ففي المقام ايضاً نقول: بان قيد الحضور وان كان من القيود اللازمة الغير المنفكة عن الموجودين في زمان الخطاب، ولكن لما كان مغفولاً عنه وغير ملتفت اليه غالباً فعلى تقدير دخله في التكليف لابد للمولى من بيانه والتصريح بدخله في مرامه ومطلوبه، كي لا يأخذ المكلفون باطلاق الحكم والتكليف الذي هو مفاد الخطاب، ولا يصح له الاكتفاء عن ذكره وبيانه بوجود مخاطبين في مجلس الخطاب للخصوصية، والآ لاخل بغرضه ومرامه. وحينئذٍ فعلى ذلك فنفس الخطاب وان كان غير قابل للشمول لغير الحاضرين في مجلس الخطاب الا ان الحكم المتكفل له الخطاب بمقتضى عموم العنوان الواقع في التلويع الغائبين والمعدومين ايضاً.

بل ومن ذلك البيان ظهر صحة التمسك بقاعدة الاشتراك ايضاً في اثبات التعميم وذلك انما هو باجراء اصالة الاطلاق أولاً في حق الموجودين المخاطبين في نفي احتمال مدخلية خصوصية قيد الحضور ثم تسرية الحكم بقاعدة الاشتراك القاضية بعدم مدخلية الخصوصيات الذاتية في حق غيرهم من الغائبين، حيث انه بمقتضى هاتين القاعدتين يثبت التكليف المستفاد من الخطابات في حق غير المشافهين ولو كان الخطاب بمثل قوله: يجب عليكم كذا وكذا.

ويمكن استفادة التعميم من وجه آخر؛ وهو استفادته من جهة نفس الخطاب وظهوره في الكشف عن المصلحة المطلقة وعن فعالية التكليف بالنسبة الى كل من وجد وبلغ من افراد المكلفين، بتقريب ان عدم صحة توجيه الخطاب الحقيقي الى المعلوم لما لم يكن من جهة وضع الاداة، بل ولا من جهة قرينة متصلة لفظية او عقلية ارتكازية بل كان ذلك من جهة قرينة عقلية غير مرتكزة، بلحاظ ان حكمه بعدم صحة توجيه الخطاب الحقيقي نحو المعلوم انما هو بعد التفاته الى ان المواجهة بالخطاب الحقيقي لا بد لها من طرف موجود ذى شعور، فلا جرم يكون من قبيل القرائن المنفصلة الغير الكاسرة لظهور الخطاب، نظير حكمه باشتراط القدرة في صحة توجيه التكليف، وفي مثله فيؤخذ بظهور الخطاب في الكشف عن المصلحة المطلقة في الفعل وعن فعالية التكليف بالنسبة الى كل من وجد وبلغ من افراد المكلفين، كما يؤخذ بظهور الحياة في الكشف عن المصلحة في المتعلق حتى في حال العجز وعدم القدرة، وبهذا التقريب ايضاً امكن استفادة التعميم لغير المشافهين في الحكم الذي هو مفاد الخطاب وان كان نفس الخطاب بمقتضى تلك القرينة العقلية لا يعم غير المشافهين، ولكن الاستاد لم يتعرض لبيان هذا التقريب بل اقتصر على بيان التقريب الاول.

ثم ان الفرق بين التقريبين هو انه على التقريب الاول يختص استفادة التعميم بما لو كان الخطاب مصدراً باداة النداء، مثل قوله: يا ايها الناس و يا ايها الذين آمنوا، بخلاف التقريب الاخير الذي ذكرناه، فانه عليه امكن استفادة التعميم ولو كان التخاطب باداة الخطاب، كقوله: كتب عليكم الصيام ونحوه، كما هو واضح.

ثم انه لو ابيت عن ذلك كله نقول بانه يكفى في تعميم الحكم المتكفل له الخطاب القرينة النوعية العرفية على الغاء مثل هذه الخصوصيات في التكاليف الشرعية، حيث انه من جهتها يقطع بانه لامدخلية لخصوصية الحضور في التكليف وان توجيه التكليف الى الحاضرين انما هو من جهة كونهم من افراد المكلفين لا من جهة خصوصية حضورهم.

ومن ذلك ايضاً ترى بناء الاصحاب رضوان الله عليهم على الغاء مثل تلك الخصوصيات في التكاليف الشرعية المستفادة من الخطابات الواردة في الكتاب والسنة، حيث لم يتوهم احد اختصاص حرمة النقض في مثل قوله عليه السلام لزارة: «لا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» بخصوص زارة، وكذا في قوله عليه السلام لزينة بنت

جحش: «تغتسل» في الاختصاص بها دون غيرها، وهكذا غير ذلك من الخطابات المتكفلة للاحكام الشرعية، بل ولعل مثل تلك القرينة النوعية السارية في جميع الخطابات هي المدرك ايضاً لقاعدة الاشتراك المعروفة، والا فلا دليل عليها بالخصوص فتأمل. واما الاجماع فدركه ايضاً تلك القرينة النوعية وعليه فلا ينبغي الاشكال في عدم اختصاص الاحكام المتكفلة لها الخطابات بخصوص المشافهين و شمولها للغائبين والمعدومين ايضاً، وان كان نفس الخطاب الحقيقي يقصر عن الشمول لغيرالحاضرين من جهة تلك القرينة العقلية المتقدم ذكرها، كما لا يخفى.

بقي الكلام فيما قيل من الثمرة بين القولين وهي ثمرتان:

الاولى: حجية ظهورالخطابات لغيرالمشافهين من الغائبين والمعدومين كالمشافهين بناء على الشمول وعدم حجيته بناء على الاختصاص بالمشافهين، نظراً الى دعوى احتمال ارادة المتكلم خلاف الظاهر واتكاله في تفهيم مرامه على قرينة حالية او مقالية معهودة بينه وبين المخاطب.

الثانية: صحة التمسك بالاطلاقات وظهورالخطابات القرآنية لكل من وجد وبلغ من المعدومين على التعميم وعدم صحته على الاختصاص بالمشافهين حيث انه على اختصاص الحكم بالمشافهين يحتاج اثبات تعميمه للمعدومين بمقتضى الاطلاق الى احراز الاتحاد مع المشافهين في الصنف حتى يحكم بقاعدة الاشتراك بالاشتراك معهم في الحكم، والا فمع عدم اثبات الاتحاد لا يكاد يفيد التشبث بالاطلاقات وظهورالخطابات في التعميم للمعدومين، وحيث انه لا دليل على ذلك ولا تقتضيه ايضاً قاعدة الاشتراك من جهة ماتقدم من عدم اقتضاها الانفي مدخلية الخصوصيات الذاتية دون الخصوصيات العرضية كخصوصية الحضور ونحوه، فلا جرم بعد احتمال عدم الاتحاد مع المشافهين لاجمال لا ثبات الحكم وتعميمه للمعدومين.

والفرق بين الثرتين واضح، فان الكلام في الأولى في صحة التمسك بظواهر الخطابات وجوازه بالنسبة الى غيرالمشافهين والمخاطبين بالخطاب وعدم صحته، نظراً الى احتمال ارادة المتكلم خلاف الظاهر واتكاله في تفهيم مرامه من خطابه على قرينة معهودة بينه وبين المخاطبين، من غير نظر الى اشتراك غيرالمشافهين مع المشافهين في الحكم والتكليف او اختصاصه بخصوص المخاطبين، ومن ذلك يجري هذاالكلام حتى في موارد عدم الاتحاد

في الصنف كما في تمسك المجتهد بالظاهر لا ثبات حكم صنف غير شامل له كتمسكه بظهور ما دلّ على الحكم المتعلق بالنساء لا ثبات الاحكام المختصة بهنّ. ففي الحقيقة يكون البحث من الجهة الاولى، وحجية ظهور الخطابات كلية لغير مخاطبين المقصودين بالافهام، من جملة المقدمات في البحث للثمرة الثانية حيث انه يحتاج في الثمرة الثانية الى اثبات حجية الظهورات للمعدومين كي يتمسكوا بالظاهر لا ثبات حكمه للموجودين ثم اثباته لنفسهم بمقتضى قاعدة الاشتراك بعد احرار الاتحاد في الصنف، وهذا بخلافه في الثمرة الثانية، فان الكلام فيها في صحة التمسك لكل من وجد و بلغ من المعدومين بالظواهر على التعميم، وعدم صحته على الاختصاص، واحتياج التعميم الى قاعدة الاشتراك و احرار الاتحاد في الصنف.

و على كل حال فالثمرة الأولى منها مبنية على القول بحجية الظهورات لخصوص من قصد افهامه، والا فبناء على عدم الاختصاص بمن قصد افهامه كما هو التحقيق ايضاً فلا مجال لهذه الثمرة، حيث انه كان لغير المشافهين ايضاً الاخذ بظهور الخطابات في استفادة مرام المتكلم من خطابه، خصوصاً مع ما عرفت من منع كون المشافهين مخصصين بكونهم مقصودين بالافهام من الخطابات المتكفلة للاحكام الشرعية، بل وان جميع الناس الى يوم القيمة كانوا كذلك وان لم يعتمهم الخطابات.

واما الثمرة الثانية: فهي ايضاً غير ظاهرة من جهة ما بينا سابقاً من اقتضاء الاطلاقات نفي مدخلة قيد الحضور في تكليف الحاضرين باعتبار كونه من القيود المغفول عنها غالباً، واما ما قيل: من عدم الاحتياج الى ذكره والتنبيه عليه بعد كونه من القيود اللازمة للمشافهين، فلا يلزم من عدم ذكره في دخله في التكليف اخلال منه بغرضه فدفع بان مجرد ذلك غير مجد في دفع محذور نقض الغرض بعد كونه من القيود المغفول عنها غالباً، خصوصاً بعد فرض كون المتكلم في مقام بيان مرامه على الاطلاق، حتى بالنسبة الى غير المشافهين، بل لا بد حينئذٍ من بيانه والتصريح بمدخلة قيد الحضور في تكليف الحاضرين لئلا يأخذ غير الحاضرين باطلاق تكليف الحاضرين ويستكشفوا من الخطاب المتوجه اليهم تكليف انفسهم، هذا كله مع امكان منع كون خصوصية الحضور من القيود اللازمة غير المنفكة عن الحاضرين من جهة وضوح عدم كون قيد الحضور في زمان الخطاب او النبى مثلاً من القيود اللازمة

الغير المفارقة عن اشخاص الحاضرين مجلس الخطاب، بل وانما ذلك من قبيل الاوصاف المفارقة، من جهة جواز كون مخاطبين فاقدين للحضور في اثناء عمرهم. وحينئذٍ فاذا جرى اصالة الاطلاق في نفي اعتبار قيد الحضور في تكليف الحاضرين فصَحَّ تمسك المدومين لامحالة بظهور الخطابات لاثبات تعميم الحكم، حيث انه باجراء اصالة الاطلاق في حق المشافهين ينفي احتمال مدخلة خصوصية الحضور ثم ينفي احتمال دخل الخصوصيات الذاتية بقاعدة الاشتراك، فيستفاد من اجل هاتين القاعدتين تعميم التكليف المستفاد من الخطاب لكل من وجد وبلغ من المدومين، ومعه فينتفي الثمرة المزبورة ايضاً، من جهة انه على كل تقدير يصحَّ تمسك المدومين باطلاقات الخطابات القرآنية وغيرها.

ومن ذلك كان الحرى هو اسقاط هذا البحث من رأسه حيث انه لا يزيد الا اغتشافاً في الازدهان الصافية، والآ فلا اشكال في جواز التمسك بالاطلاق الواردة في الكتاب والسنة للمدومين كالمشافهين، كما عليه ايضاً ديدن الاصحاب من الصدر الاول الى زماننا هذا، حيث لا يزال يتمسكون عند الشك في مدخلة شئ في التكليف بالاطلاقات الواردة في الكتاب والسنة، فكان مثل هذه التشكيكات تشكيكات في البديهيات، كما هو واضح.

الجهة السادسة

اختلفوا في ان الاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعددة هل هو راجع الى الجميع او الى خصوص الاخيرة؟ وذلك بعد الفراغ منهم على مرجعية الاخيرة لكونها القدر المتيقن في المرجعية، وظاهر عنوان البحث يقتضي تخصيص النزاع بما لو كان المحخص متصلاً؛ بان كان الخاص والجمل المتعددة في كلام واحد، والآ ففي فرض انفصاله وكونها في كلامين مستقلين لاجمال لعنوان البحث بالاستثناء ولا لدعوى القطع بمرجعية الأخيرة لكونها القدر المتيقن من التخصيص، اذ حينئذٍ يكون نسبة المحخص الى الاخيرة والى غيرها على حد سواء، فيحتاج تعين الاخيرة كغيرها الى قرينة معينة، والا فيسقط الجميع عن الحجية من جهة العلم الاجمالي بتخصيص الجميع او احديها المرددة بين الاخيرة وغيرها، فلا بد حينئذٍ من الحكم عليها بالاجمال.

ولكن محل الكلام كما عرفت حسب عناوهم البحث بالاستثناء انما هو في فرض اتصال المخصص، وعليه فلا كلام في مرجعية الاخيرة لكونها القدر المتيقن من التخصيص وانما الكلام في رجوعه الى غيرها من الجمل الأخرى، والكلام فيه ايضاً يقع تارة في اصل امكان رجوعه الى الجميع ثبوتاً، واخرى في وقوعه وترجيح احتمال الرجوع الى الجميع على احتمال عدمه بعد الفراغ عن اصل امكان رجوعه الى الجميع؛ فهنا مقامان:

اما المقام الاول: فقد يقال بعدم امكان رجوعه الى الجميع باعتبار استلزامه لمحدور استعمال الآ في اخراجات متعددة باستعمال واحد، ولزوم هذا للمحدور انما هو من جهة خصوصية الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف والهيئات. ولكن فيه انه - مضافاً الى منع اصل المبني كما قررناه في محله من عموم الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف كالوضع - لا يكاد يتم فيما لو كان الاستثناء بغير الحروف من الاسماء الموضوعية للاخراج كغيره وسوى وعدا وخلا ونحو ذلك، حيث انها باعتبار عمومية الموضوع له فيها يمكن رجوعها الى الجميع باستعمالها في طبيعة الاخراج غايته احتياجه في ارادة الخصوصيات الى تعدد الدال والمدلول.

وعلى فرض كون الاستثناء بمثل الآ وتسليم خصوص الموضوع له فيها نقول: بان ما ذكر من المحدور انما يتوجه اذا اريد كل واحدة من الاضافات الخرجية من اللفظ بالاستقلال والا ففى فرض لحاظ المجموع بلحاظ واحد فلا محذور يرد عليه، وبيان ذلك هو ان المعاني الحرفية بعد ما كانت من سنخ النسب والاضافات المتقومة بالطرفين ففى مثل الفرض تارة يلاحظ في مقام الاستعمال الاضافة الخرجية بين شىء وبين امور متعددة بنحو يكون كل واحد من تلك الأمور طرفاً للاضافة في لحاظه بالاستقلال ويلزمه استقلال كل واحد من تلك الاضافات الاخراجية في مقام اللحاظ واخرى يلاحظ الاضافة الاخراجية بينه وبين مجموع امور متعددة يجعل المجموع طرفاً للاضافة في لحاظه، نظير ملاحظة نسبة التقابل بين الشىء وصف من العسكر من حيث لحاظ نسبة التقابل تارة بينه وبين كل واحد من افراد داك الصف بالاستقلال، واخرى لحاظها بينه وبين مجموع الصف.

وبعد ذلك نقول: بان الاشكال المزبور انما يتوجه على الفرض الاول من لحاظ اخراجات متعددة على الاستقلال، والا فعلى الفرض الثانى من لحاظ الجمل المتعددة

بمجموعها طرفاً للاضافة الخارجية فلا يتوجه الاشكال، حيث انه عليه لا يكون في البين الا اضافة واحدة شخصية قائمة بالخرج و مجموع الجمل، ولا يكون الاداة ايضاً الا مستعملة في اخراج واحد شخصي ومجرد تعدد المخرج منه والمخرج مثلاً خارجاً حينئذ لا يوجب تعدداً في الاضافة الخارجية القائمة بالمجموع، كما هو واضح. وعليه فلا مجال للاشكال في امكان رجوع الاستثناء الى الجميع بمثل البيان المزبور.

وحينئذٍ فالاولى في الاشكال في المقام هو الاشكال عليه من جهة المستثنى في مثل قوله: اكرم العلماء والشعراء والتجار الا زيدا، مريداً به خروج زيد عن كل واحد من العمومات، حيث انه يلزمه حينئذٍ ارادة معان متعددة من لفظ واحد وهو زيد، ومن هذه الجهة يتعين رجوعه الى الاخيرة لا غيرها، هذا.

ولكن يمكن ان يدفع ذلك ايضاً بارادة المسمى بزيد من اللفظ المزبور ولو كان بعيداً في نفسه، حيث انه عليه يكون زيد مستعملاً في معنى كلى له مصاديق متعددة، غاية انه يحتاج الى توسيط دوال آخر على ارادة الخصوصية، ولكن مع ذلك كله يبعد جداً الحمل على المسمى، فلا محيص في مثله بعد بُعد الحمل المزبور من تعين رجوعه الى خصوص الاخيرة.

ثم ان ذلك ايضاً اذا لم يكن في البين من هو مجمع العناوين الثلاث، والا فمع وجوده فلا بأس باخراجه من الجميع، كما لو فرض كون المسمى بزيد منحصرأ في زيد بن عمرو وكان ذلك مجمعا للعناوين الثلاث، حيث ان في هذا الفرض يصح اخراجه من الجمل المتعددة، من دون استلزامه لمحدور اصلاً ولا احتياج الى التأويل بالمسمى، كما هو واضح.

ومن ذلك ظهروا حال ايضاً فيما لو كان الاستثناء من قبيل الصنف كالفساق مثلاً حيث يجوز رجوعه حينئذٍ الى الجميع ايضاً من غير استلزامه لمحدور استعمال اللفظ في اكثر من واحد.

ثم انه بعد الفراغ عن اصل امكان رجوع الاستثناء المتعقب لجمل متعددة الى الجميع يبقى الكلام في المقام الثاني في مقام اثبات ذلك واستظهاره، وفي ذلك نقول: انه قد عرفت ان الاخيرة هي القدر المتيقن في المرجعية لانه على كل تقدير يعلم بتخصيصها، واما غير الاخيرة فلا ظهور للكلام يقتضي رجوعه اليه، وفي مثله لو بنينا على حجية اصاله

العموم من باب التبعد فلاشكال في ان لازمه جريان اصاله العموم بالنسبة الى ما عدا الاخيرة، من جهة الشك في اصل التخصيص بالنسبة اليها. واما لو بنينا على حجيتها من باب الظهور فيشكل جريان اصاله العموم فيها، من جهة ان اتصالها بما يصلح للقرينية يوجب اجمالاً فيها فلا يبقى لها ظهور حتى يتمسك بها عند الشك في تخصيصها، فلا بد حينئذٍ من الحكم عليها بالاجمال والرجوع فيها الى ما تقتضيه الاصول العملية من استصحاب ونحوه، فيما لم تكن الدلالة في طرف العام بالوضع وفي المستثنى بالاطلاق ومقدمات الحكمة، والآ فيؤخذ فيها باصاله العموم ولا يعنى الى احتمال تخصيصها برجوع الاستثناء الى الجميع،

و توضيح ذلك هو ان الدلالة في كل من العمومات والاستثناء المتصل بها اما ان تكون بالوضع، واما بالاطلاق ومقدمات الحكمة، وثالثة تكون الدلالة في العام بالوضع وفي الاستثناء بالاطلاق، ورابعة بعكس ذلك .

فعلى الاولين تسقط العمومات عن الحجية، لتصادم الظهورات، ولابد من الرجوع الى الاصول العملية من استصحاب ونحوه، من جهة اختلاف الحال حينئذٍ حسب اختلاف الحالة السابقة، من حيث العلم بكونه محكوماً بحكم العام تارة وبحكم الخاص اخرى والجهل بالحالة السابقة ثالثة.

وعلى الثالث لابد من الاخذ بالعام وعدم الاعتناء باحتمال رجوع الخاص اليه، ولاجمال حينئذٍ ايضاً لتوهم اجمال العام باتصاله بالخاص المحتمل رجوعه اليه، من جهة ان ذلك انما هو في فرض صلاحية الخاص المتصل للقرينية عليه، وبعد فرض كون الدلالة فيه من جهة الاطلاق لا يكاد صلاحيته للقرينية على العام، بل الامر حينئذٍ بالعكس، فان العام من جهة كون الدلالة فيه بالوضع يصلح للبيان عليه، فينفي موضوع الاطلاق في طرف الخاص، لكونه من قبيل الدليل بالنسبة اليه، كما هو واضح.

ولئن شئت قلت بان ظهور العام في العموم بعد كونه بالوضع ظهور تنجيزي غير معلق على شيء بخلاف الخاص، فان ظهوره لما كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة يكون تعليقاً منوطاً بعدم ورود بيان على خلافه، وفي مثله يكون الاثر قهراً للظهور التنجيزي، فيقدم على الظهور التعليقي من جهة صلاحيته للبيان عليه، بخلاف العكس فان صلاحية هذا الظهور التعليقي للقرينية على الظهور التنجيزي دوري، ففي مثله لا يكاد تصل النوبة مع

هذا العام الى الظهور الاطلاقى فى طرف الخاص، حتى يجىء فيه احتمال الصلاحية للقرينية على العام، وهو ظاهر.

وعلى الرابع يجىء فيه احتمال صلاحية الخاص للقرينية والبيانية للعمومات عند عدم ظهوره فى الرجوع الى الجميع، فلا بد من الحكم فى غير الاخيرة من سائر الجمل بالاجمال والرجوع فيها الى الاصول العملية من استصحاب ونحوه، هذا كله فى الخاص المتصل بالجمل المتعددة.

واما الخاص المنفصل عنها فقد عرفت عدم تعين مرجعية الاخيرة فى مثله، من جهة تساوى الاخيرة وغيرها فى المرجعية، وعليه فعند الدوران فى رجوعه الى بعضها او الى الجميع يسقط الجميع عن الحجة، من جهة العلم الاجمالى، ولا بد من الحكم عليها اى على الجميع بحكم الاجمال والرجوع الى الاصول العملية، من غير فرق فى ذلك بين كون الدلالة فى كل واحد من العمومات والخاص المنفصل بالوضع، او بالاطلاق، او كون الدلالة فى طرف العمومات بالوضع وفى طرف الخاص بالاطلاق، او بالعكس، وذلك لما سيجىء انشاء الله تعالى من ان عدم البيان الذى هو مقوم الاطلاق انما هو عدم البيان فى الكلام الذى وقع به التخاطب لاعداء البيان على الاطلاق ولو فى كلام آخر منفصل عن الكلام الذى وقع به التخاطب، فاذا فرض حينئذ وقوع العام والخاص فى كلامين مستقلين فقهرأ يستقر الظهور الاطلاقى للمطلق منها، من غير صلاحية ما كان بالوضع منها للقرينية والبيانية عليه، ومع استقرار الظهور فيه فقهرأ بمقتضى العلم الاجمالى يتصادم الظهوران ويتساقتان عن الحجة، ومعه لا بد من الرجوع الى ما يقتضيها الاصول العملية فتدبر.

الجهة السابعة

اذا تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده فهل يوجب ذلك تخصيصه به ام لا؟ فيه خلاف بين الاعلام. وليكن الكلام فيما لو كان العام مستقلاً فيما حكم عليه فى الكلام كقوله سبحانه: «والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء الى قوله: وبعولتهن احق بردهن» والاّ فاذا لم يكن كك بان كان العام قد ذكر توطئة لحكم الضمير كقوله: والمطلقات ازواجهن احق بردهن، فلا شبهة فى تخصيصه به، كما انه لا بد وان يكون محل

الكلام فيما لو كان العام والكلام الذى يتصل به الضمير فى كلام واحد، على نحو كان الكلام المشتمل على الضمير من توابع ما اشتمل على العام، من جهة عدم تصور فرض استقلال كل من العام والضمير الراجع اليه فى الكلام، على معنى كونها فى كلامين مستقلين، نعم لا بأس بذلك فى مثل اساء الاشارة حيث امكن فرض كونها فى كلامين مستقلين كما يمكن فرضهما فى كلام واحد وقع به التخاطب.

وعلى اى حال فحيثما لا يمكن ابقاء العام على ظهوره فى العموم مع حفظ ظهور الضمير فى المطابقة مع المرجع من جهة العلم بمخالفة احد الظهورين للواقع يدور الامر بين التصرف فى العام وتخصيصه بما اريد من الضمير الراجع اليه، بحمله على خصوص الرجعيات لا الاعم منها ومن البيانات، وبين التصرف فى الضمير: اما بنحو الاستخدام بارجاعه الى بعض ما هو المراد من المرجع، واما بنحو المجاز فى الاسناد بارجاعه الى تمام المرجع توسعاً.

وفى مثله قد يقال - كما فى الكفاية وغيرها - بتقديم اصالة الظهور فى العام على اصالة الظهور فى الضمير فى التطابق مع المرجع، لكونه اى العام بما شك فيه فى المراد مع العلم باصل الوضع، حيث يحتمل فيه كون المراد منه هو خصوص الرجعيات والاعم منها ومن البيانات، فيجرى فيه اصالة الظهور، بخلافه فى الضمير، فانه لاشك فيه فى المراد من جهة العلم بارادة خصوص الرجعيات، وانما الشك فى كيفية الاستعمال، وفى مثله لا يجرى فيه لاصالة الظهور والحقيقة، فان القدر المتيقن من السيرة وبناء العقلاء على الحجة انما هو فى صورة الشك فى المراد لا فى صورة الشك فى كيفية الاستعمال مع القطع بالمراد، ومن ذلك ايضاً قلنا بعدم جريان اصالة الظهور والعموم لاجراء ما يقطع بخروجه عن حكم العام عن موضوعه، اقتصاراً على المتيقن من السيرة وبناء العقلاء على الحجة، وحينئذ فاذا لا يجرى اصالة الظهور فى طرف الضمير، بملاحظة معلومية المراد منه بالارادة الجدية من كونه خصوص الرجعيات، فلا دوران فى البين بين اصالة الظهورين، فتجرى اصالة الظهور حينئذ فى طرف العام، و يتصرف فى الضمير اما بنحو الاستخدام او بنحو المجاز فى الاسناد. ولئن شئت قلت: ان عدم جريان اصالة الظهور فى طرف الضمير انما هو من جهة انتفاء الاثر عليه بخلافه فى طرف العام فانه مما يترتب عليه الاثر فتجرى اصالة الظهور فيه دون الضمير.

ولكن يدفع ذلك بانه وان كان لا يجرى لاصالة الظهور فى طرف الضمير، فلا دوران

بين اصاله الظهور في الضمير في التطابق و بين اصاله الظهور في العام، الا ان مجرد ذلك لا يقتضى جريانها في طرف العام، فانه لا اقل من صلاحية الضمير باعتبار اتصاله بالكلام للقرينية على العام، من جهة احتمال كون استعماله على طبق وضعه، وفي مثله من المعلوم انه لا يبقى مجال ظهور للعام في العموم، حتى يجرى فيه دليل التعبد بالظهور، نعم لو كان العام والضمير في كلامين مستقلين - كما قلنا بتصويره في مثل اساء الاشارة - او قلنا بحجية اصاله العموم من باب التعبد المحض لكان للقول بجريان اصاله الظهور في العام كمال مجال، ولكنك عرفت عدم تصور فرض استقلال العام والضمير في الكلام، وعدم كون مدار الحجة في اصاله الحقيقة على التعبد، بل على الظهور التصديق النوعي، وعليه فالضمير حسب اقترانه بالعام يكون مما يصلح للقرينية على العام، ومعه فلا يكون له ظهور في العموم حتى يشمل دليل التعبد الأمر بالغاء احتمال الخلاف، كما لا يخفى.

الجهة الثامنة

اختلفوا في جواز تخصيص العام بالمفهوم المخالف وعدم جوازه، كقوله عليه السلام: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء»^١ وقوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كثر لم ينجسه شيء»^٢ وذلك بعد الوفاق منهم ظاهراً على تخصيصه بالمفهوم الموافق. ولكن تحقيق القول فيه هو ان العام وماله المفهوم مطلقاً تارة يكونان في كلام واحد وقع به التخاطب واخرى في كلامين مستقلين، وعلى التقديرين فالدلالة فيها تارة تكون بالوضع واخرى بالاطلاق وقرينة الحكمة، وثالثة بالوضع في العام وبالاطلاق في المفهوم، ورابعة بعكس ذلك.

فعلى الاولين لا بد من الحكم عليها بالاجمال والرجوع الى الاصول العملية، الا اذا كان احدهما اقوى من الآخر فيقدم على الآخر، من غير فرق في ذلك بين كون العام وماله المفهوم في كلام واحد وفي كلامين مستقلين، ادعى الاول فظاهر، لعدم استقرار الظهور في واحد منها حينئذ بعد صلاحية كل منهما للقرينية على الآخر و تساويهما في الوضع

والاطلاق، وعلى الثاني ايضاً كك من جهة تصادم الظهورين وصيرورتها بحكم المجمل في عدم حجية واحد منها، حيث انه لابد حينئذٍ من الحكم عليهما بالاجمال والرجوع الى الاصول العملية، الا اذا كان في البين ما يوجب قوة في احدهما فيوجب استقرار ظهوره لو كانا في كلام واحد واقوائيته لو كانا في كلامين مستقلين. ولكن في مثل ذلك حيث لاضابط كل لذلك، من جهة اختلافه باختلاف خصوصيات المقامات والمناسبات بين الاحكام وموضوعاتها، لا يمكن تأسيس قاعدة كلية سارية في جميع الموارد في تقديم احدهما على الآخر، بل لابد من لحاظ القرائن الخاصة وخصوصيات الموارد الخاصة من مناسبات الحكم والموضوع ونحوها، فربما توجب قوة في العام، واخرى في المفهوم سواء في ذلك ايضاً بين الموافق والمخالف.

وعلى الثالث من فرض كون الدلالة في العام بالوضع وفي المفهوم بالاطلاق: فان كانا في كلام واحد فلا اشكال في الاخذ بالعام ورفع اليد عن المفهوم، بل لا دوران حينئذٍ حيث انه مع الظهور الوضعي للعام لا يبقى مجال للظهور الاطلاقي في المفهوم، حتى يجيء فيه احتمال التخصيص، فان الظهور الاطلاقي من جملة مقدماته عدم البيان على خلافه، والعام بعد كون الدلالة فيه بالوضع صالح للبيان، فيرتفع به موضوع الاطلاق. وامالو كانا في كلامين مستقلين فقد يقال: بانه ايضاً كذلك وانه يقدم العام الوضعي عليه نظراً الى تجزئة الظهور الوضعي في العام وتعليقته في الخاص والمفهوم، وانا طنه بعدم البيان على خلافه.

ولكنه فاسد لما تقدم، وسيجىء بان عدم البيان الذي هو مقوم الاطلاق انما هو في الكلام الذي وقع به التخاطب لاعدم البيان بقول مطلق ولوالى الابد بكلام منفصل آخر عن الكلام الملقى الى المخاطب في مقام مخاطبه، ومن ذلك ترى اخذ العرف واهل المحاورة بظهور الكلام الملقى اليهم عند عدم نصب المتكلم قرينة على الخلاف في مخاطبه، من غير حالة منتظرة منهم في الاخذ بالظهور الاطلاقي بانه لعله ياتي البيان من قبله في الازمنة الآتية بعد شهر او شهرين او سنة او غير ذلك، ومن المعلوم انه لا يكون ذلك الا من جهة استقرار الظهور الاطلاقي للمطلق عند عدم نصب المتكلم قرينة على المراد في كلامه الذي اوقع به التخاطب. وعليه فاذا فرض كون العام وماله المفهوم في كلامين مستقلين فقهرماً يستقر الظهور الاطلاقي للمطلق في قبال الظهور الوضعي للعام، من غير

صلاحية الظهور الوضعى فى العام للقرينية والبيانية عليه بنحو يرتفع موضوع الاطلاق، وفى مثله لا مجال لتقديم ظهور العام عليه بمقتضى البيان المزبور، بل بعد استقرار الظهور فى الطرفين يقع بينهما المزاخمة فلا بد من الحكم عليهما بحكم الاجمال والرجوع الى الاصول العملية ان لم يكن اقوائية فى احدهما، والا فيؤخذ بما هو الاقوى والاطهر منهما، ويرفع اليد عن ظهور الآخر كما هو واضح.

ومن ذلك البيان ظهر حكم الفرض الرابع اعنى فرض كون الدلالة فى المفهوم بالوضع وفى العام بالاطلاق فانه فى فرض كونها فى كلام واحد يقدم المفهوم على العام، من جهة تنجزية ظهوره وتعليقية ظهور العام، وفى فرض كونها فى كلامين مستقلين يحكم عليهما بحكم الاجمال بمقتضى البيان المتقدم، الا اذا كان احدهما اقوى من الآخر فيؤخذ به ويرفع اليد عن ظهور الآخر، فتدبر.

الجهة التاسعة

اختلفوا فى جواز تخصيص العموم الكتابى بالخبر الواحد وعدم جوازه بعد الاتفاق منهم على تخصيصه بالخبر المتواتر. ولكن التحقيق هو الجواز، للسيرة المستمرة من الاصحاب من قدیم الازمان الى زماننا هذا على تخصيص العمومات الكتابية بالخبر الواحد الغير المحفوف بالقرائن القطعية كتخصيص غيرها به، وعدم صلاحية ما تمسك به المانعون للمانعية، تارة بقطعية العام الكتابى سنداً وظنية سند الخبر فلا دوران بينهما من جهة عدم مقاومة الظنى مع القطعى، واخرى بما ورد من الاخبار الكثيرة القطعية على طرح مالا يوافق الكتاب او يخالفه من نحو قوله عليه السلام: «ما خالف قول ربنا لم اقله»،^١ او فاضربه على الجدار،^٢ او زخرف^٣ على اختلاف السنن، بدعوى ان المخالفة تعم المخالفة بنحو العموم من وجه والمطلق، فيجب حينئذ طرح ما يخالف العموم الكتابى من الاخبار الآحاد، اذنية

(١) اصول الكافي ج ١ ح ٥. وسائل الشريعة، ج ١٨ الباب ٩ من ابواب صفات القاضى، ح ١٥.

(٢) لم نثر عليه فى كتب الحديث.

(٣) اصول الكافي ج ١ ص ٦٩ ح ٤٠٣ ووسائل الشريعة، ج ١٨ الباب ٩ من ابواب صفات القاضى، ح ١٤ و١٢.

مالايخنى:

اما الاول فبانه لادوران بين سندالعام الكتابى و سندالخاص الظنى حتى يقال بعدم مقاومة الظنى للمعارضة مع القطعى، بل ولا دوران ايضاً بين دلالتها، من جهة معلومية اقوائية الدلالة فى الخاص من العام فى العموم، كيف وان لازمه عدم جواز تخصيص العام المتواتر السند بالخبر الواحد، مع انه ليس كك قطعاً، بل وانما الدوران انما كان بين دلالة العام الكتابى وسندالخاص الظنى، وفى مثله يكون الدوران والمعارضة بين الظنيتين من جهة ظنية دلالة العام ايضاً، لا بين القطعى والظنى، فكان الخاص حينئذٍ بسنده يعارض دلالة العام الكتابى لاسنده حتى يتوجه الاشكال المزبور، ولا بدلالته من جهة ما عرفت من اقوائية ظهوره من ظهور العام، ومن ذلك يقدم عليه بلا كلام مع القطع بصدوره، كما يكشف عنه اطباقهم على جواز تخصيصه بالمتواتر والمحفوف بالقرينة القطعية.

واما الوجه الثانى فيه ايضاً منع اطلاق تلك النصوص وشمولها للمخالفة بنحوالعموم المطلق بل ومن وجه ايضاً، بل نقول باختصاصها بمقتضى الانصراف بخصوص المخالفة بنحوالتباين الكلى، كيف وانه من المقطوع صدور اخبار كثيرة مخالفة للكتاب بنحوالعموم المطلق ومن وجه، فلا بد حينئذٍ من الالتزام بالتخصيص بما صدر عنهم عليهم السلام من الاخبار المخالفة بنحوالعموم المطلق ومن وجه، وهو كما ترى! من اباء هذه الاخبار بملاحظة ما اشتمل عليها من التعبيرات عن التخصيص، فان قوله عليه السلام: «ماخالف قول ربنا لم اقله، او زخرف، او فاضربه على الجدار» و نحوها ممّا لا يكاد يتحمل التخصيص، فلا يحصى حينئذٍ بقرينة صدور مثل هذه الاخبار المخالفة بنحوالعموم من وجه والمطلق عنهم عليهم السلام من حملها على خصوص المخالفة بنحوالتباين الكلى لو فرض اطلاق فيها.

كما ان ما دل منها على طرح مالا يوافق ايضاً لا بد من الحمل على ذلك، لولم نقل باختصاصها بمورد تعارض الخبرين ومقام ترجيح احدهما على الآخر.

ثم ان كل ذلك ايضاً فى فرض صدق المخالفة عرفاً على المخالفة بنحوالعموم المطلق، والا فمع عدم صدق المخالفة على مثل ذلك عرفاً يخرج موضوعاً عن تلك الاخبار. وحينئذٍ فعلى كل حال لا مجال للتشكيك فى جواز تخصيص العام الكتابى بالخبر الواحد بمثل البيانات المزبورة بل لا بد بمقتضى القواعد المقررة فى محله من تخصيصه به كتخصيصه

بالخبر المتواتر والمخفوف بالقرائن القطعية.

نعم بعد ما ظهر ان الدوران في المقام كان بين سند الخاص الظني وبين دلالة العام الكتابي لابين سنديها ولا بين دلالتها يبقى الكلام في ترجيح اصاله التعبد بالسند في الخاص على اصاله التعبد بالدلالة في طرف العام القطعي، ووجه تقديمه عليه بانه من جهة الحكومة - كما قيل - بدعوى مسيئة الشك في حجة الظهور في العام عن الشك في صدور الخاص الاظهر في قبالة، باعتبار ان موضوع الحجية في اصاله الظهور هو الظهور الذي لم يرد اظهر في قبالة او من جهة ورود مناهضة وتقديم اقوى الحجتين او بمناسبات آخر. وقد اشبعنا الكلام في ذلك مفصلاً في مبحث التعادل والترجيح فراجع هناك تعرف.

الجهة العاشرة

اذا ورد عام وخاص متخالفان، ففي كون الخاص ناسخاً او منسوخاً او مخصصاً للعام وجوه.

وقد يقرب قاعدة كلية في تنقيح ذلك وتعيين كونه ناسخاً للعام او منسوخاً به او مخصصاً له، وهي اعتبار كون الخاص وارداً قبل حضور وقت العمل للعام واعتبار كون الناسخ وارداً بعد حضور وقت العمل للعام لاقبله حيث يقال حينئذ بان الخاص ان كان مقارناً مع العام او وارداً بعده قبل حضور وقت العمل للعام يتعين كونه مخصصاً للعام وبياناً له، لا ناسخاً له، من جهة انه يعتبر في النسخ ان يكون رافعاً لحكم ثابت فعلى من جميع الجهات، وقبل حضور وقت العمل للعام لا يكون حكم فعلى في البين حتى يكون قضيته رفع الحكم الثابت، فن ذلك يتعين فيه كونه مخصصاً للعام وبياناً له لا ناسخاً. واما ان كان وروده بعد حضور وقت العمل للعام يتعين كونه ناسخاً له، لا مخصصاً وبياناً له، فان مقتضى كونه بياناً هو لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح بل محال، لانه نقض للغرض الذي هو محال من الحكيم واما لو كان ورود الخاص قبل ورود العام ففيه يحتمل الامران؛ حيث يحتمل كونه مخصصاً للعام ويحتمل كونه منسوخاً به. هذا ملخص ما افيد في وجه التفصيل بين صورة ورود الخاص قبل

حضور وقت العمل بالعام او بعده.

وقد عرفت ابتناؤه على تسليم مقدمتين: الاولى قبح تأخير البيان عن وقت حضور عمل المكلف بالعام، والثانية اعتبار كون النسخ رفعاً للحكم الفعلي على الاطلاق، حيث انه على تقدير تمامية هاتين المقدمتين لا بد من التفصيل المزبور و ملاحظة كون الخاص وارداً قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده، بالالتزام بالتخصيص في الاول و بالنسخ في الثاني.

ولكن كلتا المقدمتين ممنوعة وذلك: اما المقدمة اولى - وهى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة - فان اريد من وقت الحاجة وقت حاجة المولى الى بيان مراده فقبحه مسلم لا اشكال فيه بل هو محال، من جهة استلزامه نقض الغرض الذى هو من المستحيل فى حق الحكيم، ولكن صغراه فى المقام ممنوعة، حيث نمنع تعلق غرض الشارع فى مثل تلك العمومات ببيان المرام الواقعى، وبمجرد احتياج المكلف الى العمل لا يقتضى كون وقت حاجته هو وقت حاجة المولى، من جهة جواز التفكيك بينها. وان اريد بذلك وقت حاجة المأمور والمكلف ولولم يكن وقتاً لحاجة المولى الى البيان فقبحه غير معلوم بل معلوم العدم، حيث انه من الممكن كون المصلحة فى القاء ظهور العام الى المكلف على خلاف المرام الواقعى ليأخذ به ويتكل عليه حجة وبياناً الى ان يقتضى المصلحة بيان المرام الواقعى، كيف وانه كفاك فى ذلك ما فى موارد التعبّد بالاصول والامارات المؤدّة على خلاف الواقعيّات مع تمكن المكلف من تحصيلها بالاحتياط او بالسؤال عن الأئمة عليهم السلام بل وكثير من الاحكام التى بقيت تحت الحجاب الى قيام الحجة عجل الله فرجه مع احتياج العباد اليها، ومن المعلوم حينئذ انه مع امكان ذلك واحتمال وجود المانع عن ابراز المرام النفس الامرى اما مطلقا او الى وقت خاص او قيام المصلحة الالهية فى عدم الابرار لا مجال لا ثبات كون الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام ناسخاً لا مخصصاً، بل حينئذ كما يحتمل فيه كونه ناسخاً يحتمل ايضاً كونه مخصصاً. نعم لو قيل بان وقت حاجة المأمور ووقت العمل بالعام هو بعينه وقت حاجة المولى الى بيان المرام النفس الامرى وهو الخصوص لا تجزئ الحمل على النسخ فى الخاص المتأخر، ولكن ودن اثباته خرط القتاد، لما عرفت من عدم السبيل الى هذه الدعوى بعد احتمال وجود مانع او مزاحم اقوى فى البين اقتضى اخفاء الواقعيّات بالقاء الظهور الى المكلف على خلافها اما الى

الابد او الى وقت خاص بعد العمل بالعام.

واما المقدمة الثانية ففيها ايضاً ان كون النسخ رفعاً للحكم الثابت وان كان لاسبيل الى انكاره، ولكن نقول بانه لا يلزمه كون ذلك الحكم الثابت فعلياً على الاطلاق، بل يكفي في صحته كونه رفعاً لحكم ثابت في الجملة ولو بمرتبة انشائه الحاصل بجعل الملازمة بينه وبين شرطه و سببه، كما في الواجبات المشروطة، كيف وان النسخ في الشرعيات كالبدء في التكوينيات المتصور في الموقتات والمشروطات بالنسبة الى المخلوقين، وحينئذٍ فكما انه يصح في الاحكام العرفية نسخ الحكم في الموقتات والمشروطات قبل حصول شرطها، ويكفي في صحته مجرد كونه رفعاً لما هو المنشأ بالانشاء السابق، ولو كان ذلك مجرد احداث الملازمة بين الامرين، كك في الاحكام الشرعية، فيكفي في صحته ايضاً مجرد كونه رفعاً لما تحقق بالانشاء السابق ولو لم يكن حكماً فعلياً على الاطلاق، بل كان عبارة عن صرف قضية تعليلية ومحض الملازمة بين وجود شيء ووجوب امر كذا، اذ لافرق بينها الا من جهة انه في العرفيات عبارة عن ظهور الواقع بعد خفائه من جهة ما يبدو لهم لما يرون فيه من المفساد او المزاخمة لما هو الأهم بخلافه في الشرعيات فانه من جهة علمه سبحانه بعواقب الامور واحاطته بالواقعيات عبارة عن اظهار الواقع بعد اختفائه لمصلحة تقتضيه. ومن ذلك نقول: بان باب النسخ اشبه شيء بباب التورية والتقية، في كونه من باب التصرف في الجهة، من حيث اظهاره سبحانه حكماً بنحو الدوام والاستمرار لمصلحة تقتضيه، مع علمه سبحانه بنسخه فيما بعد حسب ما يرى في علمه من المصالح المقتضية لذلك، وعليه فصّح ان يقول: ان جاء وقت كذا يجب كذا، ثم يقول بعد حين قبل مجيء الوقت: نسخت ذلك الحكم، فكان المرفوع هو تلك الملازمة الثابتة بين وجوب شيء و مجيء وقت كذا، و نتيجة ذلك هو عدم وجوب ذلك الشيء عليه عند تحقق الوقت الكذا. ثم ان ذلك ايضاً بناء على المشهور في المشروطات من عدم فعلية التكليف فيها الا بعد حصول المنوط به والشرط خارجاً، والا فبناء على ما اخترناه من فعلية الارادة والتكليف فيها بجعل المنوط به هو الشيء في فرضه ولحاظه طريقاً الى الخارج فلا يحتاج الى جعل المرفوع هو الملازمة، حيث كان المرفوع حينئذٍ هو الحكم الفعلي المنوط، بل لو قلنا برجوع المشروطات الى المعلقات بارجاع القيود الواقعة في الاحكام الى الواجب والمأمور به كان الامر اظهر، من جهة فعلية الارادة المطلقة الغير المنوطة بشيء حتى في فرضه ولحاظه

فتأمل.

وعلى ذلك فلا يبقى مجال للتفصيل المزبور بين فرض ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده، فانه على كل تقدير يتأتى فيه احتمال النسخ والتخصيص كما فى الفرض الثالث، فلا بد حينئذٍ بعد جريان احتمال النسخ والتخصيص فى كل من الفروض الثلاثة من ترجيح احدا لآخر.

وقبل الشروع فى بيان ترجيح احدا لآخر نذكر ما يقتضيه الاصل العملى فى المسئلة عند الشك فنقول : اما اذا كان الخاص مقدماً على العام بحيث يحتمل كونه منسوخاً بالعام الوارد بعده او مخصصاً وبياناً له، فعلى الدوران يجرى استصحاب حكم الخاص، من جهة الشك فى ارتفاعه لاحتمال كونه مخصصاً للعام لا منسوخاً به، فيستصحب، واما اذا كان الخاص وارداً بعد العام، بحيث يحتمل فيه النسخة والمخصصية، فتارة يكون حكم الخاص المتأخر نقيضاً لحكم العام، كما لو كان حكم العام هو وجوب اكرام العلماء؛ وكان حكم الخاص عدم وجوب اكرام الفساق منهم، واخرى يكون حكمه ضد الحكم العام، كان كان حكم الخاص فى الفرض المزبور حرمة اكرام الفساق منهم او كراهته. فعلى الاول يجرى فيه ايضاً حكم التخصيص بمقتضى الاصل العدمى قبل ورود العام، من جهة انه قبل ورود العام يعلم بعدم وجوب اكرام الفساق من العلماء، وبورود العام وهو قوله: اكرم العلماء، يشك فى وجوب اكرامهم، من جهة احتمال كون الخاص المتأخر مخصصاً للعام و بياناً له فى عدم دخول الفساق منهم من الاول تحت حكم وجوب الاكرام، فيستصحب الحالة السابقة وهى عدم وجوب اكرامهم فينتج حكم التخصيص دون النسخ. واما على الثانى فلا اصل يجرى فى البين من جهة القطع التفصيلى بانتقاض الحالة السابقة على كل تقدير اما بوجوب الاكرام بمقتضى العام على فرض النسخة واما بحرمته الاكرام الثابت للخاص على فرض المخصصية، فعلى كل تقدير فلاشك فيه فى البقاء حتى يجرى استصحاب العدم السابق على العام، كما انه بالنسبة الى حكمه الفعلى ايضاً مقطوع بحرمته على تقدير المخصصية والنسخة. نعم لو كان مفاد العام هو وجوب الاكرام او حرمة وكان مفاد الخاص المتأخر استحباب الاكرام او كراهته امكن دعوى جريان حكم التخصيص بمقتضى استصحاب عدم المنع السابق، حيث انه بالاصل المزبور مع ضمنية رجحانه الفعلى او المرجوحية الفعلية امكن اثبات الكراهة والاستحباب، فتأمل.

هذا هو مقتضى الاصول العملية عند الشك وعدم ترجيح احدا لآخر، ولقد عرفت ان مقتضاها جريان حكم التخصيص في جميع صور المسألة عدا فرض تضاد الحكم الثابت للخاص مع الحكم الثابت للعالم.

واما مقام الترجيح فقد يقال: بترجيح احتمال التخصيص على احتمال النسخ، بتقريب ان التخصيص اكثر واشيع من النسخ حتى قيل من جهة كثرته وشيوعه: بانه مامن عام الا وقد خصّ، وبان النسخ في الحقيقة تخصّص في الازمان قبال التخصيص في الافراد، ومع الدوران يقدم الثاني على الاول لكونه اكثر من تخصّص الازمان. ولكن فيه مالا يخفى، فانه اولاً منعه كون النسخ من باب التخصيص في الازمان الراجع الى باب التصرف في الدلالة، بل هو كما عرفت اشبه شيء بباب التقية الراجع الى التصرف في الجهة قبال التخصيص الراجع الى مقام التصرف في الدلالة، كما يكشف عنه ايضاً صحة النسخ بزمان يسير عقيب قوله: اكرم زيداً في كل زمان، مصرحاً بعمومه الازماني، حيث يرى بالوجدان انه يصح له نسخ ذلك الحكم بعد يوم او ساعة، بقوله: نسخت ذلك الحكم، من دون استهجان اصلاً، مع عدم صحة ذلك بنحو التخصيص من جهة كونه من تخصّص الاكثر المستهجن، حيث ان نفس ذلك اقوى شاهد واعظم بيان على عدم ارتباط النسخ بباب التخصيص في الازمان وكونه من نسخ الاكاذيب والتقية الراجعة الى مقام التصرف في الجهة دون الدلالة، وثانياً منع اقتضاء مجرد الشيوع والأكثرية لترجيح التخصيص والتصرف الدلالي على النسخ والتصرف الجهتي، والا لاقتضى ذلك تقديم التقية على غيرها عند الدوران بينها وبين غيرها، نظراً الى شيوع التقية في زمان صدور هذه الاخبار، مع انه لا يكون كك، حيث ان بنائهم على عدم الاعتناء باحتمال صدور الخطاب تقية الا في بعض الموارد الخاصة التي كان الاصل الجهتي فيها موهوناً في نفسه، كما في مسألة طهارة الكتابي، ومسألة حلية اكل ذبائحهم وطهارتها، ومسألة عدم تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة، بل ومنع اصل اكثرية التخصيص من غيره ايضاً، فان لنا فرض الكلام في الخصوصيات الواردة في صدر الشريعة وبدوها، ولئن قيل بان الاكثرية والاشيعة انما هي بلحاظ الاحكام العرفية لا بلحاظ خصوص الخطابات الشرعية حتى يتوجّه الاشكال المزبور، يقال انه من الممنوع ايضاً اكثرية التخصيص في الاحكام العرفية من النسخ لولا دعوى اكثرية النسخ فيها بلحاظ جهلهم بالموانع

والمزاحمات الواقعية النفس الامرية، ولا اقل من عدم كون التخصيص فيها في الكثرة بمثابة
يوجب انس الذهن به كى يوجب الحمل عليه في الخطابات الشرعية عندالدوران
والترديد. وبالجمله فالمقصود من هذاالبيان انما هوالمنع عن كون وجه تقديم التخصيص
على النسخ من باب الاكثرية والاشيعية، والا فربما نحن نساعد ايضاً على اصل المدعى
من تقديم التخصيص على النسخ عندالعرف والعلاء بحسب ارتكازاتهم في الخطابات
الشرعية والاحكام العرفية الجارية بنياتهم.

وقد يقرب وجه تقديم التخصيص على النسخ بما قرب في وجه تقديم اصالة السند
والجهة على اصالة الظهور والدلالة، من دعوى ان الاصل الجارى في السند كما كان في
رتبة سابقة على اصالة التعبد بالظهور لكونها منقحة موضوعها، كك الاصل الجارى
في الجهة ايضاً، بلحاظ ان موضوع الجهة في الظهور هوالكلام الصادر عن المعصوم
عليه السلام عن داعى الجد لبيان حكم الله الواقعى، لا للتقية ونحوها، وانه لولا احراز
اصل صدورالكلام عن الامام عليه السلام واحراز جهة صدوره وكونه لبيان الحكم
الواقعى لايتهى التوبة الى مقام التعبد بظهوره ودلالته، فبذلك يكون اصالة التعبد
بالصدور والجهة في رتبة سابقة على اصالة التعبد بالظهور والدلالة، لكونهما منفتحى
موضوعها، باعتبار كون الاول مثبتاً لاصل الموضوع وهو كون الكلام صادراً عن الامام
عليه السلام، والثانى لكيفية صدوره وكونه لبيان الحكم الواقعى لا للتقية ونحوها، وعليه
فعندالدوران بين التصرف الدلالى والتصرف الجهتى يقدم الاصل الجهتى على الاصل
الدلالى، من جهة تقدمه عليه رتبة في المشمولية لدليل الاعتبار. وبذلك يقال في المقام
ايضاً بان النسخ بعد ان كان سنخه من باب التقية الراجع الى التصرف في الجهة، لامن
باب التخصيص في الازمان الراجع الى التصرف الدلالى، فع الدوران في العام بين كونه
منسوخاً بالخاص المتأخر او مخصصاً به يقدم الاصل الجارى في جهته على الاصل الجارى
في ظهوره ودلالته، من جهة جريان اصالة الجهة فيه حينئذ في الرتبة السابقة بلامزاحم،
ومعه لابد من رفع اليد عن ظهوره ودلالته في العموم بمقتضى ما في القبال من الخاص
اللاظهر، من غير فرق في ذلك بين ظهورالخاص في ثبوت حكمه على فرض المخصصة من
بدوالشرعية او عدم ظهوره فيه بل ظهوره في ثبوت حكمه في زمان صدوره، وان كان على
الاخير لاثمرة عملية في البين، من جهة القطع بمجبة العام على كل تقدير الى زمان

صدور الخاص ولزوم الاخذ بالخاص من حينه ورفع اليد عن العام على كل تقدير ايضاً سواء على الناسخية او المخصية، هذا.

ولكن قد يورد على هذا التقريب بعدم اجداء هذا المقدار من الترتب والطولية لتقديم الاصل الجهتي على الاصل الدلالي عند الدوران، بدعوى انه كما لا مجال للتعبد بظهور الكلام بدون احراز اصل صدوره وجهته كك لا مجال ايضاً للتعبد بسنده وجهته مع عدم ظهوره واجماله، حيث لا يترتب عليها اثر عملي في البين حتى يجري فيها اصاله التعبد، بل وانما ترتبه على ظهور الكلام الصادر عن الامام عليه السلام لاجل بيان الحكم الواقعي، وعلى ذلك فكان كل من السند والجهة والدلالة مما له الدخول في ترتب الاثر على الخبر في عرض واحد، حيث كان ترتب الاثر عليه ووجوب المعاملة معه معاملة الواقع منوطاً بسد امور ثلاثة: احدها احتمال عدم صدوره، وثانيها احتمال صدوره لا لاجل بيان حكم الله الواقعي بل لاجل التقية ونحوها، وثالثها احتمال كون المراد غير ما هو ظاهره، وفي ذلك يكون مجموع الأمور الثلاثة من قبيل العلة المركبة لترتب الاثر وهو وجوب العمل؛ بحيث بانتفاء احدها ينتفي الاثر المقصود من التعبد بالبقية، وحينئذٍ فاذا كان كل من اصاله السند والجهة والدلالة في عرض واحد بالنسبة الى ترتب الاثر والنتيجة فقهرأ لايبقى مجال تقديم احدها على الآخر في المشمولية لدليل الاعتبار بمحض تقدمها الطبيعي.

ولكن يمكن دفع ذلك بان الأمر وان كان كما ذكر من احتياج كل من التعبد بالسند والجهة والدلالة في الجريان الى جريان التعبد بالآخر، ولكن نقول: بان ذلك غير قادح في تقدم الاصل الجهتي على اصاله الظهور بعد اختلاف نحوى التوقف والاحتياج فيها، وكون التوقف والاحتياج في بعضها من جهة عدم احراز الموضوع، وفي البعض الآخر من جهة عدم الاثر ولغوية التعبد بدونه، حيث ان من العلوم حينئذٍ ان الاصل الجهتي لكونه منقح موضوع الاصل الدلالي وفي رتبة سابقة عليه مقدم لا محالة على الاصل الدلالي في مقام الدوران في المشمولية لدليل الاعتبار، فلا بد حينئذٍ من رفع اليد عن اصاله الظهور والدلالة، وذلك ايضاً ينطبق على ما عليهديدن الاصحاب من تقديم التصرف الدلالي على التصرف الجهتي ولو بنحو التقية مع كثرتها وشيوعها في زمن الائمة عليهم السلام. وعليه فحيث ان باب النسخ كان من سنخ التورية والتقية في كونه من قبيل التصرف في الجهة لا من قبيل التصرف في الدلالة فعند الدوران بين كون الخاص مخصصاً للعام او ناسخاً

له يقدم التخصيص على النسخ و يحكم بكونه مخصصاً له لانا نسخاً، هذا.
ولكن مع ذلك كله فالتحقيق هو عدم اثمار هذا الترتب والطولية بين الاصل الجهتي
والدلالى لشيء بوجه اصلا؛ وذلك :

اما فى مقام الدوران بين التصرف الدلالى والتقية: فع استلزام الاصل الجهتي لطرح
الدلالة رأساً فظاهر، من جهة لغوية التعبد بالجهة حينئذ مع انتفاء اصل الدلالة، واما مع
عدم استلزامه لذلك وامكان الاخذ بالعام ولو ببعض مدلوله فبانه وان كان يجرى الاصل
الجهتي و يؤخذ بالعام مثلاً فى بعض مدلوله بلا كلام لكنه لا يتوقف هذا المقدار على ما
ذكر من الترتب والطولية بينهما، من جهة وضوح كون الامر كك ولو على القول بالعرضية،
من جهة العلم التفصيلى حينئذ بخروج مقدار من المدلول عن تحت الحجية سواء على
تقدير التخصيص او التقية، واما فيما عدا هذا المقدار من المدلول فحيث لا تنافى بين الاصلين
يؤخذ بهما، فيترتب عليهما وجوب العمل على طبقه سواء فيه بين طولية الاصلين او عرضيتها
هذا اذا كان الدوران بين التقية والتخصيص.

واما اذا كان الدوران بين النسخ والتخصيص كما فى المقام، فان كان الخاص
مقدماً على العام وقد احتمل فيه كونه مخصصاً للعام او منسوخاً به، ففى ذلك يقع
التعارض بين الاصل الجهتي فى الخاص المقدم وبين الاصل الدلالى فى العام المتأخر،
وحيث انه لا يكون لاحدهما تقدم رتبى على الآخر كما فى فرض اعتبارهما فى دليل واحد
فلاجرم ينتهى الأمر فيها بعد المعارضة الى التساقط، وفى مثله يكون المرجع هو استصحاب
حكم الخاص. واما ان كان الخاص متأخراً عن العام فان كان ذلك قبل حضور وقت
العمل بالعام فلا ثمرة تترتب على كونه ناسخاً او مخصصاً، من جهة انه على كل تقدير
يكون العمل على طبق الخاص المتأخر من حين صدوره، واما اذا كان صدوره بعد حضور
وقت العمل بالعام بمدة فتارة لا يكون له ظهور فى ثبوت مدلوله من الاول من حين ورود
العام واخرى كان له هذا الظهور، فعلى الاول فلا دوران فى البين بين الاصلين اذ كما انه
يجرى فيه الاصل الجهتي كك يجرى فيه الاصل الدلالى ايضاً الى حين ورود الخاص، ومعه
يكون المتبع هو اصاله العموم الى حين ورود الخاص، ومن حين ورود الخاص يكون العمل
على طبق الخاص المتأخر سواء كان ناسخاً او مخصصاً، واما على الثانى من فرض اقتضاء
الخاص المتأخر على تقدير كونه مخصصاً ولو من جهة اطلاقه لثبوت حكمه من حين ورود

العام، كما كان ذلك شأن اغلب الخصوصات، ففي مثله وان دار الأمر بين التصرف في ظهور العام و بين التصرف في جهته وكان يثمر ايضاً فيما قبل ورود الخاص من الازمنة المتقدمة من جهة القضاء والكفارة لو كان الواجب مما يترتب على تركه ذلك، الا ان طرف المعارضة بدأ لما كان هو اطلاق الخاص المتأخر في ثبوت مفاده من اول الامر، من جهة منافاته بالضرورة مع قضية ظهور العام في العموم، فلاجرم ينتهي الأمر فيها الى التساقط، ومع سقوط اصل الظهور في العام عن الحجية في العموم يجرى عليه قهراً حكم التخصيص. ولئن شئت قلت بان اصل الجهة في العام في مثل الفرض من جهة اناطته بجريان اصاله الظهور في العام و شمول عمومه لزيد ايضاً في نحو قوله: اكرم كل عالم- اناطة الشيء بموضوعه - كان غير جار على كل تقدير من جهة وضوح عدم المجال للتعبد بالجهة بالنسبة الى زيد مع عدم التعبد بعموم العام و شموله له، فيكون حينئذ طرف المعارضة قضية اطلاق الخاص المتأخر في ثبوت حكمه على تقدير التخصيص من حين ورود العام، و مع التعارض و سقوط اصاله الظهور في العام عن الحجية فقهرأ يجرى عليه حكم التخصيص، ولا بد فيه من الرجوع الى الاصول التي توافق بحسب النتيجة مع التخصيص تارة، كما في فرض كون مفاد العام هو وجوب اكرام العلماء ومفاد الخاص عدم وجوب اكرام زيد العالم، واخرى مع النسخ، كما في فرض كون مفاد العام عدم وجوب اكرام العلماء ومفاد الخاص وجوب اكرام زيد حيث ان قضية البرائة عن القضاء مثلاً حينئذ توافق النسخ، هذا.

ولكن الذي يسهل الخطب عدم ترتب اثر عملي على مثل هذا الفرض بالنسبة الينا بعد تأخر زماننا عن زمان العام والخاص، من جهة وضوح انه على كل تقدير كان الواجب علينا الاخذ بالخاص والعمل على طبقه ناسخاً كان او مخصصاً. نعم في الخاص المتقدم كان له ثمرة مهمة من حيث كونه مخصصاً للعام المتأخر او منسوخاً به، ولكنتك عرفت فيه ايضاً أنّ اللازم فيه هو الرجوع الى استصحاب حكم الخاص من جهة معارضة الاصل الجهتي في الخاص حينئذ مع الاصل الدلالي في العام المتأخر وتساقطها فتدبر. هذا تمام الكلام في العام والخاص.

المقصد الخامس في المطلق والمقيّد

و قد عرف المطلق بأنه ما دل على شايع في جنسه، والظاهر ان المراد من الجنس في المقام هو السنخ، لا الجنس المصطلح عند المنطقيين: اى الكلى المقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة في جواب ما هو؛ قبال النوع، ولا ما هو المصطلح منه عند النحويين: اى الماهيات الكلية المقصورة باسمى الاجناس، كيف وان من المعلوم صحة اطلاقه على الافراد المعينة الشخصية بلحاظ الحالات الطارئة عليها، كما في زيد، حيث انه مع شخصيته يكون مطلقا بلحاظ حال القيام والقعود والمجىء وغيرها من الحالات، فكان ذلك حينئذ شاهداً على ان المراد من الجنس المأخوذ في تعريفه هو مطلق السنخ الصادق على الذوات الشخصية الخارجية ولو بلحاظ تحليل الذوات الشخصية الى حصص سارية في ضمن الحالات المتبادلة، وعلى الحصص السارية في ضمن افراد الطبيعى كالحيوان والانسان مثلاً، غير ان الفرق بينهما هو استقلال كل حصة من حصص الطبيعى في عالم الوجود، بخلافه في الحصص السارية من الذوات الشخصية بلحاظ الحالات المتبادلة حيث انها موجودات بوجود واحد ومجتمعات تحت حدة واحد في الخارج، ولا يكون التعدد فيها الا بحسب التحليل، ولكن مجرد هذا المقدار من الفرق لا يضرباً هو المطلوب من شمول تعريف المطلق لمثله، كما لا يفتق. فكان المراد من المطلق حينئذ في المقام ما هو المعبر عنه بالفارسية بـ «رهاى در مقام انطباق» الغير المنوع عن الصدق على ما هو من سنخه، في قبال المقيّد المعبر عنه بالفارسية بـ «بسته در مقام انطباق» المنوع عن الصدق على هو من سنخه، فان تقيّد الشئ ببعض القيود كتقيّد زيد بالقيام يمنع عن شيوع الحصة المحفوظة

في ضمنه بالنسبة الى ما كان من سنخه من بقية الحصص، ومن ذلك لا يصدق زيد القائم بلحاظ توصيفه بالقيام على زيد القاعد، وان كان هو ايضاً مطلقاً باعتبار ما في ضمنه من الحصص بلحاظ الحالات المتبادلة الطارئة كالضحك والتكلم والكتابة وغيرها، وهو واضح. واما الشياخ فالمراد به تارة هو سريان الطبيعة في ضمن جميع الافراد، وهو المعبر عنه في اصطلاح بعضهم بالعموم السرياني، واخرى قابلية الطبيعي للانطباق على القليل والكثير انطباقاً عرضياً. والمطلق بالمعنى الاول يطلق غالباً على المواد المأخوذة في طي النواهي النفسية، كقوله: لا تشرب الخمر، وفي طي الأحكام الوضعية، كقوله: احل الله البيع ونحوه، حيث انه وان كان نحوضيق في الطبيعة حينئذ باعتبار عدم الانطباق الآ على الكثير، الا انه من جهة لحاظ سريانها في ضمن الافراد كان له اطلاق، في قبال المقيد بقيد خاص غير قابل للانطباق الا على المقيد. وبالمعنى الثاني يطلق غالباً على المواد المأخوذة في طي كثير من الاوامر، والمطلق بهذا المعنى اوسع دائرة من المطلق بمعنى السريان، من جهة عدم اعتبار تقيده بشيء من الخصوصيات حتى خصوصية السريان، فكان من جهة ارساله وعدم تقيده بشيء من الخصوصيات الوجودية والعدمية مجامعاً مع كل خصوصية ونقيضها وقابلاً للانطباق على القليل والكثير، ومثل هذا المعنى هو المعروف عندهم باللابشرط المقسمي.

ثم انه بعد بعد ما اتضح لك هذه الجهة، يبقى الكلام فيما هو مركز التشاجر والنزاع في مداليل اسماء الأجناس بين المشهور من القدماء وبين السلطان في انها هل هي الطبيعة المطلقة المأخوذة لا بشرط وعلى وجه الارسال؟ او هي الطبيعة المهمة المجامعة مع التقييد والاطلاق كما عليه السلطان؟ وفي ان المراد من الطبيعة المهمة ما هو؟ وقبل الخوض في المقصود ينبغي بيان امرين لكي ينكشف بها الحجاب عن وجه المرام:

الاول انه لاشبهة في ان للماهية تصورات بحسب التعقل الاولى: منها: تعقلها مقيدة و مع الضميمة والشرط، كالانسان الملحوظ معه خصوصية الزيدية وكالرقبة الملحوظ معها خصوصية الايمان مثلاً ونحو ذلك من الخصوصيات والضمائم، وقد شاع التعبير عن ذلك بالماهية بشرط شيء، وربما عبر عنه ايضاً بالخلوطة قبال المجردة. ومنها: تعقلها مجردة و بلا شرط و ضميمة، وهذا على قسمين: تارة اعتبارها بقيد التجرد عن جميع القيود والخصوصيات، واخرى اعتبارها بنفسها مجردة من غير اعتبار قيد التجرد عن الخصوصيات

فيها، فكان تجرّدها حينئذٍ من جهة عدم تعدى اللحاظ عن ذات المهية الى شىء آخر معها، و بعبارة اخرى: الملحوظ في هذا القسم عبارة عما هو مصداق المجرد للطبيعة متقيدة بقيد التجرد عن الخصوصيات، بخلاف سابقه فانه قد اعتبر فيه قيد التجرد عن الخصوصيات، وقد عبروا عن الاول بالابشرط القسمى وعن الثانى بالابشرط المقسمى، وقالوا بامتناع صدق الاول وانطباقه على الخارجيات لكونه كلياً عقلياً لا موطن له الا في الذهن، بخلاف الثانى فانه من جهة عدم اعتباره مقيداً بقيد التجرد كان قابلاً للانطباق على الخارج وللصدق على القليل والكثير. ومنها اعتبارها بنحو السريان في ضمن جميع الافراد الملازم لعدم انطباقها الا على الكثير دون القليل.

ولكن من الواضح ايضاً لزوم ان يكون في البين امر واحد في هذه الاعتبارات يكون هو الجامع، والمقسم لهذه الاقسام في قولك: الماهية اما ان تكون كذا واما ان تكون كذا، وان لم يمكن تصوره مستقلاً، و ذلك من جهة وضوح مبائة كل واحدة من هذه الاعتبارات في الذهن مع الاعتبار الآخر حتى المهية المجردة على النحو الثانى، فانها ايضاً في ظرف اعتبارها كك تبين المهية المقيدة والماخوذة بنحو السريان بحيث لا يكاد انطباقها في ظرف اعتبارها كك على المقيدة، وان كانت تنطبق على مصداقها وما بازاؤها خارجاً، ومن ذلك ايضاً ترى بناء المشهور على كون استعمال لفظ المطلق في المقيد مجازاً، وليس ذلك الا من جهة ما ذكرنا من تبائن كل من المطلق والمقيد بحسب الاعتبار مع الآخر، وعليه فلا يمكن ان تكون المهية المجردة المعبر عنها في مصطلحهم بالابشرط المقسمى هي المقسم حقيقة في هذه الاعتبارات، بل لا بد وان يكون ما هو المقسم لها عبارة عن القدر المشترك بين تلك الاعتبارات. والمرجع للضمير في التقسيم في قولك المهية اما ان تكون كذا واما ان تكون كذا، وان لا يمكن تعقله مستقلاً ولا كان له وجود في الذهن بحسب التعقل الاولى الآ في ضمن تلك الاعتبارات المختلفة، نظير المادة المأخوذة في المشتقات المحفوظة في ضمن الصبغ الخاصة والهيئات المخصوصة، وذلك لان كلاً يتصور و يوجد في الذهن من الصور حسب التعقل الاولى لا يخلو من كونها اما صورة واجدة للقيد والخصوصية او فاقدة لها، فلا صورة ثالثة في البين مستقلاً في ذلك الوعاء تكون هي الجامع والقدر المشترك بين الواحد والفاقد الا بالتحليل العقلى حسب التعقل الثانوى، بتحليل كل صورة الى ذات وخصوصية، ولو كانت الخصوصية هي خصوصية التجرد والفقدان.

ولئن شئت فاستوضح ذلك بالطبيعي في الخارج، فانه كما لا يكون للطبيعي وجود مستقل في الخارج، بل كان وجوده في ضمن افراده، كك الجامع في المقام، فلا يكون له في الذهن ايضاً وجود الا في ضمن الصور الخاصة، ولا يكون له وجود مستقل الا بالتحليل العقلي حسب التعقل الثانوى، بتحليل كل صورة الى ذات و خصوصية، كتحليل الموجود الخارجى الى ذات وهو الطبيعى وخصوصية، غايته ان الفرق بينهما هو ان التحليل في الموجود الخارجى كان بحسب التعقل الاولى و فى الصور الذهنية بحسب التعقل الثانوى، كما هو واضح.

وعلى ذلك فما افادوه فى الطبيعة المجردة المطلقة من التعبير عنها باللابشرط المسمى، يجعلها مقسماً لهذه الاعتبارات، وجعل القسمى هى الطبيعة المتقيدة بقيد التجرد عن جميع الخصوصيات منظور فيه، من جهة ما عرفت من عدم كون المجردة مقسماً حقيقة لتلك الاعتبارات، وان المقسم لها حقيقة انما هو القدر المشترك المحفوظ فى ضمن المجردة وغيرها الذى لا يكون له فى الذهن وجود منحاز مستقل الا بحسب التعقل الثانوى.

الأمر الثانى لاشكال ظاهراً فى ان المراد من المهية المطلقة لدى المشهور فى نحو مداليل اسامى الاجناس انما هو القدر المشترك بين المهية المجردة المعبر عنها عندهم باللابشرط المسمى و بين الطبيعة الماخوذة بنحو السريان فى ضمن جميع الافراد كالمواد الماخوذة فى طى النواهى، لان المراد هو خصوص الطبيعة المجردة التى من شأنها قابلية الانطباق على القليل والكثير، كيف ولازم ذلك هو المصير الى المجاز فى موارد ارادة السارى منها، مع انه كما ترى لا يظن منهم الالتزام به، فان المشهور كما بنوا على كونها حقيقة فى الطبيعة المطلقة المعبر عنها باللابشرط المسمى كك بنوا على كونها حقيقة فى الماخوذة بنحو السريان فى ضمن جميع الافراد، وانما خصصوا المجازية فى خصوص المقيدة ببعض الخصوصيات، فى قبال السلطان القائل بوضعها للطبيعة المهمة وكونها حقيقة مطلقاً حتى فى المقيدة. وعلى ذلك فبعد اختلاف الاعتبارين: اعتبار المجردة والسارية وبطلان الاشتراك اللفظى لابد لهم من الالتزام بوضعها للقدر المشترك بينهما، كما لا يخفى.

واذا عرفت ذلك نقول: ان المراد من المهية المهمة لدى السلطان ومن تبعه انما هو القدر المشترك بين ما يقبل الانطباق على القليل والكثير كالطبيعة المطلقة وبين ما لا يقبل الانطباق الا على الكثير والقليل كالطبيعة السارية والمقيدة، فكان دعوى السلطان

على ان اسامى الاجناس كالرقبة مثلاً كانت موضوعة للقدر المشترك المحفوظ في جميع تلك الاعتبارات المختلفة الذى هو المقسم الحقيقى لها من دون دخل شىء من تلك الخصوصيات حتى خصوصية التجرد والاطلاق في الموضوع له فيها اصلاً وان استفادة الخصوصيات انما كانت بدوالاً أخرى، في قبال المشهور القائلين بوضعها للطبيعة المجردة القابلة للانطباق على القليل والكثير او للقدر الجامع بينها وبين الطبيعة السارية. ومن ذلك يحتاج مثل السلطان ومن تبعه في هذا المسلك الى التشبث بقريضة الحكمة في استفادة معنى الشيع والاطلاق عند الاطلاق، باعتبار ملائمة قضية الوضع مع ارادة كل من المطلق والمقيد، بخلاف المشهور فانهم يغنيهم قضية وضع اللفظ للمعنى الاطلاقى عن التشبث بقريضة الحكمة.

و حينئذٍ فحيث اتضح ذلك نقول بانه لا ينبغي التأمل في ان التحقيق هو ما عليه السلطان من الوضع لنفس الهمية المهمة والقدر الجامع المحفوظ بين جميع تلك الصور المختلفة من المجردة والمقيدة والمأخوذة على نحو السريان، كما يشهد له قضية الارتكاز والوجدان في كونها على نحو الحقيقة في جميع الموارد، عند ارادة الخصوصيات بدوالاً أخرى لا من نفس اللفظ باستعماله في الخصوصية، حيث يرى ان استعمال الرقبة مثلاً في الرقبة المؤمنة مع ارادة الخصوصية بدالاً أخرى، بعينه كاستعمالها في المجردة عن قيد الايمان، من دون احتياج الى رعاية عناية في البين اصلاً، وان المقصود من الرقبة في قولك: اعنتى رقبة، هو المراد والمقصود منها في استعمالها في المقيدة في قولك الرقبة المؤمنة، بلا ارتكاب تجسّز وعناية في البين، حيث ان ذلك كاشف ان الموضوع له هو المعنى الجامع والقدر المشترك بين المطلقة والمقيدة، كيف وقد عرفت ان المشهور لا بد لهم ايضاً من الالتزام بالوضع للقدر المشترك بين الطبيعة الشائعة بنحو السريان وبين الطبيعة الصرفة القابلة للانطباق على القليل والكثير، من جهة ما عرفت من مباينة الهمية بكل واحد من الاعتبارين في عالم اعتبارها مع الآخر. وعليه فبعد لابدية الالتزام بالقدر الجامع بين نحوى الاعتبارين المزبورين: اى اعتبار الشيع، بمعنى السريان، والشيع بمعنى القابلية للانطباق على القليل والكثير، يتوجه الاشكال بأنه لم لم يحدد دائرة الجامع بما يعم المقيد بل يقتصر في تحديده بما هو في ضمن الشيعين فتدبر. فلا بد حينئذٍ بعد عدم وجه وجيه للتخصيص بذلك من الالتزام بما عليه السلطان «قدس سره» من الوضع للهمية المهمة والقدر المحفوظ بين المقيدة وبين الشيعين. هذا كله في

اسامى الاجتناس كالانسان و الاسد.

واما علم الجنس كاسامة فهو ايضاً من هذه الجهة كاسم الجنس، فعند المشهور كان موضوعاً للطبيعة المطلقة، وعند السلطان ومن تبعه للطبيعة المهملة، وانما الكلام في انه هل فيه مزية زائدة على اسم الجنس من حيث التعيين بالاشارة الذهنية كما عليه المشهور ايضاً، بشهادة المعاملة معها معاملة التعريف ولوبدون اداته؟ ام لا، بل كان كاسم الجنس وكان التعريف فيه لفظياً لا معنوياً؟ فيه وجهان ثانيهما مختار الكفاية، حيث قال^١ ما محصله: ان التحقيق انه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ كونه متعيناً بالتعین الذهني، وان التعريف فيه كان لفظياً محضاً لا معنوياً، كالتأنيث اللفظي في غيره، والا لما صح حمله على الافراد وانطباعه على الخارجيات، من جهة رجوع التقيد المزبور حينئذ الى التقيد بالوجود الذهني المانع عن الصدق على الخارجيات، فيحتاج حينئذ الى التجريد في مقام الحمل على الافراد عن تلك الخصوصية والمصير الى المجاز، مع انه كما ترى، حيث يرى بالوجدان صحة حمله على الافراد وصدقه على الخارجيات من دون تجريد و رعاية عناية مجاز اصلاً، خصوصاً مع بعد الوضع لمعنى يحتاج الى التجريد عن الخصوصية دائماً عند الاستعمال، فان مثل هذه الجهة مما لا ينبغي صدوره عن جاهل فضلاً عن الواضع الحكيم، هذا.

ولكن فيه انه بعد كون الاشارة الذهنية الى الشئ غير وجوده في الذهن - لكون الاشارة الذهنية الى الشئ عبارة عن توجه النفس اليه في ظرف الفراغ عن وجوده في الذهن، بشهادة صحة تصوّر امور متعددة في الذهن والاشارة الى بعضها بانه احسن من ذلك - نقول بانه من الممكن حينئذ الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس بحسب المعنى، بدعوى ان الأول موضوع لنفس الطبيعة المطلقة او المهملة على اختلاف المسلكين، والثاني موضوع للطبيعة بما انها معروضة للاشارة الذهنية ولولا متقيدة بها، وبعبارة اخرى الموضوع له في علم الجنس هو حصة من الطبيعي تعلّقت بها الاشارة الذهنية بلا اخذ جهة التقيد بها في مدلوله ومعناه، وعليه فالفرق بين اسم الجنس وعلمه كان بحسب المعنى حيث انه كان لاسم الجنس سعة اطلاق يشمل ما يشار اليه من الحصص وما

لا يشار اليه منها، بخلافه في علم الجنس، فانه لما اعتبر فيه كونه حصة من الطبيعى وقعت معروضة للاشارة فقهرأ لم يكن له تلك السعة من الاطلاق بنحو يشمل مالا يشار اليه من الحصاص، بل يختص بالحصاص المعروضة للاشارة، كما انه من جهة عدم اخذ التقيد بالاشارة فيه كان قابلاً للحمل على الافراد و للانطباق على الخارجيات. و بالجملة فعلى هذا البيان امكن دعوى الفرق بين علم الجنس واسمه بالمصير الى ما عليه المشهور من اهل العربية من كون التعريف في علم الجنس معنوياً. ثم ان ذلك كله بحسب مقام اصل الثبوت.

واما في مقام الاثبات والتصديق باحد المسلكين فهو راجع الى اللغة ويتبع التبادر ونحوه، مع انه لا يكون البحث فيه بهم ايضاً في كون التعريف فيه لفظياً او معنوياً، من جهة عدم ترتب ثمرة مهمة عليه، كما هو واضح.

ثم انه مما ذكرنا ظهر الحال في الجنس المحلى باللام ايضاً، حيث انه يمكن دعوى كون اللام فيه موضوعاً للتعريف ومفيداً للتعين من دون اقتضائه للمنع عن صحة انطباقه على الخارج كى يلزمه التجريد في مقام الحمل على الافراد، كما لا يخفى. نعم في مثل «هذا الرجل» لا بأس بدعوى كون اللام فيه للزينة، كما في الحسن والحسين، وذلك ايضاً انما هو من جهة ما يلزمه من لزوم تحقق الاشارتين في آن واحد الى الطبيعة، الذى هو من المستحيل، بلاك استحالة استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد، فتأمل. فلا بد حينئذ من جعل اللام لمحض الزينة، ولكن لا يلزمها كونها للزينة على الاطلاق حتى في غير مورد تعين المدخول بمثل هذا ونحوه، حيث انه من الممكن حينئذ الالتزام بكونها مفيدة للتعريف وتعين المدخول عند عدم تعينه من جهة اخرى. وحينئذ فاللازم هو اثبات هذه الجهة من وضع اللام لغة للتعريف وتعين المدخول، ولا يبعد دعوى كونه كك بحسب اللغة من جهة ما هو التبادر والمنساق منه في مثل قولك: الرجل، والاسد، والحيوان. والامر سهل.

ومن مصاديق المطلق النكرة، وهى عبارة عن الطبيعة المتقيدة باحدى الخصوصيات، على ان يكون الاحد بياناً ومقدراً لكم القيد، وانه احدى الحصاص قبال التمام والبعض والعشرة والعشرين ونحوها، من دون ان يكون عنوان الاحد بنفسه قيداً للطبيعة بوجه اصلاً، والى ذلك ايضاً نظر من عبر عنها بالفرد المنتشر حيث كان المقصود

منه هو الطبيعة المتقيدة بخصوصية كمها ومقدرها الواحد، لا ان القيد هو هذا العنوان كما يظهر من الكفاية^١، من حيث ارجاعه النكرة الى الطبيعة المتقيدة بعنوان الواحد بما هو هذا المفهوم، كيف وان لازمه هو عدم خروجها عن قابلية الانطباق بانطباق عرضي على القليل والكثير، لان مثل هذا العنوان ايضاً عنوان كلي كاسامي الاجناس، وتقيدته بمفهوم الواحد لا يوجب خروجه عن القابلية للانطباق عرضاً على القليل والكثير، وان كان قضية التقيد المزبور تضيق دائرته من جهة اخرى، مع انه كما ترى، فان شأن النكرة انما هو عدم الانطباق على المتكررات الا بانطباق تبادلي. وهذا بخلاف ما لو كان الاحد بياناً ومقدراً لما هو كمّ القيد، وانه احدى الحصص، وكان القيد نفس الحصص والخصوصيات، فان لازم ذلك هو عدم صلاحيتها للانطباق على المتكثر الا بنحو البديلية دون العرضية. وبالجمله فرق واضح بين ان يكون عنوان الواحد بنفسه قيداً للطبيعة وبين ان يكون مقدراً لكمّ القيد وكان القيد هي الخصوصية، حيث انه على الاول يصدق الطبيعة المتقيدة بالواحد على الكثيرين بانطباق عرضي، بخلافه على الثاني من فرض كونه مقدراً لكمّ القيد، فانه عليه لا يصدق على الكثيرين الا بانطباق تبادلي، والنكرة المعبر عنها بالفرد المنتشر في قوله «رجل» بنحو التنكير انما كانت من قبيل الثاني دون الاول كما هو واضح.

ثم انه مما يترتب على المسلكين هو تحقق الامتثال على مسلك اخذ عنوان الوحدة قيداً للطبيعة بازيد من واحد فيما لواقى في مقام الامتثال بعشر واحداث دفعة واحدة، فانه على هذا المسلك يتحقق الامتثال بالجميع، بخلافه على مسلك اخذ عنوان الواحد مقدراً لكمّ ما هو القيد، فانه عليه لا يتحقق الامتثال الا بواحد منها

ومن لوازم ذلك ايضاً هو دخول الخصوصية طراً تحت الطلب دونه على المسلك الاول حيث كانت الخصوصية عليه من لوازم المطلوب و خارجة عنه. وربما يثمر هذه الجهة فيما لو قصد الخصوصية في مقام الامتثال، فانه على المسلك الاول يكون تشريعاً في قصده من جهة خروجها عن حيز المطلوبية، بخلافه على المسلك الثاني، فانه لا يكون فيه تشريع، بل ويتحقق القرب به ايضاً.

وعلى كلّ حال فالنكرة آتت قلنا برجوعها الى الطبيعة المتقيدة بخصوصية كمها

ومقدرها الواحد لا يفرق فيها ولا يختلف مدلولها بين وقوعها في حيز الطلب كقوله: جئني برجل وبين وقوعها في حيز الاخبار كقوله: جاء رجل من اقصى المدينة، بل هي في الموردين كانت مستعملة في معناها الحقيقي، غايته أنه في الثاني قد علم المراد منها ببدال آخر خارجي، وانه حبيب التجار مثلاً.

ثم اعلم انّ الحمل على الاطلاق لا يختص بالالفاظ المطلقة الغير المقيدة بشيء من الخصوصيات، بل يجري في كل ما يمكن ان يفرض لها الاطلاق والارسال ولو بجهة من الجهات، وعليه فيجرى مقدمات الاطلاق في النكرة ايضاً، فانها وان كانت مقيدة باحدى الخصوصيات، ولكنها من غير تلك الجهة لما كانت يمكن ان يفرض لها الاطلاق والارسال، فعند الشك في مدخلة بعض الخصوصيات الأخر فيها تجرى فيها مقدمات الاطلاق، بل وقد عرفت جريان الاطلاق حتى في نحو الاعلام الشخصية ايضاً بلحاظ ما يفرض لها من الاطلاق والارسال بلحاظ الحالات، كما لا يخفى.

وكيف كان فبعد ان اتضح وجه الفرق بين المسكين نقول بانه على مسلك المشهور من وضع الالفاظ للطبيعة المطلقة لا بد بمقتضى الوضع من الحمل على الاطلاق والارسال عند عدم القرينة على التقييد، من دون احتياج الى التمسك بقضية مقدمات الحكمة، واما على مسلك السلطان ومن تبعه من الوضع للطبيعة المهمة والجامع المحفوظ بين تلك الصور المجردة الفاقدة للخصوصية والواجدة لها، فحيث ان وضع اللفظ بنفسه غير مقتض للحمل على الاطلاق والارسال من جهة ملائمتها مع التقييد ايضاً بنحو تعدد الدال والمدلول، فيحتاج في استفادة الاطلاق والشيع الى ضم قرينة الحكمة التي هي مؤلفة على التحقيق - كما سنذكرها ان شاء الله - من امور:

منها: كون المتكلم بمدلول لفظه في مقام البيان على مراده لا في مقام الاهمال والاجمال.

ومنها: عدم نصبه قرينة على التقييد واردة الخصوصية .

ومنها: عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب او مطلقاً ولو من الخارج على وجه يأتي ان شاء الله تعالى.

حيث انه باجتماع هذه الامور يتم امر الاطلاق ويستكشف منها عدم تقييد موضوع طلبه بشيء من الخصوصيات وانه مأخوذ في اعتباره على نحو الاطلاق

والارسال، وبانتفاء بعضها ينتفى امرالاطلاق.

نعم ربما يختلف تلك المقدمات بحسب اللوازم ايضاً فانّ المقدمة الاولى مما ينتفى بانتفائها موضوع الاطلاق بحيث لا يكاد وقوع المعارضة بينه وبين ما في القبال من مطلق آخر ولو مع احراز وحدة المطلوب، بل يقدم ذلك المطلق الآخر عليه بلا كلام، بخلاف المقدمة الثانية، فان انتفائها موجب لوقوع المعارضة بينه وبين ما في القبال من مطلق آخر، فينتهى الأمر فيها الى مقام الجمع والترجيح.

وكيف كان فقبل الشروع في شرح مقدمات الاطلاق ينبغي بيان ان نتيجة تلك المقدمات هل هي الحمل على الطبيعة المطلقة الصرفة التي من شأنها عدم قابلية انطباقها الا على اّول وجودالطبيعي، كما قيل؟ اوالحمل على الطبيعة المهملة وما هوالمقسم للطبيعة الصرفة والمقيدة والمأخوذة بنحوالسريان فيضمن جميع الافراد التي من شأنها سعة قابلية الانطباق على القليل والكثير من الافراد العرضية والطولية؟ حيث ان فيه وجهين اظهر هما الثاني، فان غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الوجه الاول هو دعوى ان كون المتكلم في مقام بيان المراد وعدم نصبه للقرينة على الخصوصية والتقييد يقتضى ان ما اعتبره فيالحاظه هو تلك الصورة المجردة الفاقدة لجميع القيود والخصوصيات حتى خصوصية السريان في ضمن الافراد اعنى الطبيعة الصرفة التي من شأنها قابلية الانطباق على القليل والكثير عرضياً، ومن لوازمها سقوط الطلب والامر عنها باّول وجودها كما في اغلب المواد الماخوذة في حيزالاورام، من غير مدخلية في ذلك في مقام طلبه ايضاً لشيء من الخصوصيات، والا كان اللازم عليه البيان على مدخلية الخصوصية بمقتضى برهان استحالة نقض الغرض.

ولكن يدفعه ان كينونة المتكلم في مقام بيان مراده بعد ان كانت بتوسيط لفظه واظهار ان مدلوله تمام مراده، فلا جرم قضية ذلك بعد عدم نصب القرينة على دخل الخصوصية هو الاخذ بما هو مدلول لفظه الذى هو عبارة على هذاالمسلك عن الطبيعة المهملة والمعنى اللابشرط المقسمى المحفوظ في ضمن جميع الاقسام من الصور والاعتبارات المتقدمة التي من شأنها سعة الانطباق على الافراد العرضية والطولية، لالحمل على الطبيعة المطلقة الصرفة التي من شأنها عدم قابلية الانطباق الا على اّول وجود كما هو واضح، كيف وان لازم ذلك هوالمصير الى اختلاف نتيجة الحكمة بوقوع الطبيعى في حيزالأمر والتهى، والالتزام بكونهامنتجة في الاوامر لصرف الطبيعى المنطبق على اول وجوده و في النواهي للطبيعة

السارية من جهة ما هو المعلوم من انحلالية التكليف غالباً فيها خصوصاً في النواهي النفسية الشرعية فانه لم يوجد فيها مورد يكون النهى فيه من قبيل صرف الوجود مع انه كما ترى يبعد الالتزام به جداً. وهذا بخلافه على ما ذكرنا فانه لا يلزمه اختلاف نتيجة الحكمة بوقوع الطبيعى في حيز الأمر والنهى، بل النتيجة على هذا المسلك في جميع الموارد عبارة عن معنى وحدانى، وهو ذلك المعنى اللابشرط المسمى المحفوظ في ضمن جميع الاقسام والصور المتقدمة الذى من شأنه الانطباق على الافراد العرضية والطولية ولو بتوسط انطباقه على الطبيعة الصرفة والمأخوذة بنحو السريان.

غاية ما هناك ان الفرق حينئذ بين الاوامر والنواهي - من حيث سقوط التكليف باول وجود في الاول، وعدم سقوطه وانحلالية التكليف الى تكاليف متعددة في الثانى واقتضائه لامتناعات متعددة - انما كان من جهة المصلحة والمفسدة القائمة بالطبيعى من حيث الشخصية والسنخية، فحيث ان الغالب في الاوامر هو كون المصلحة فيها على نحو الشخص، وكان من لوازم شخصيتها عقلاً حصولها و تحققها بتمامها باول وجود الافراد، بخلافه في طرف النواهي، فان الغالب في المفسد فيها هو كونها على نحو السنخ الموجب لمبغوضية الطبيعى منها وجد وفي ضمن اى فرد تحقق من الافراد العرضية والطولية بالبغض المستقل، اوجب ذلك الفرق المزبور بين الاوامر والنواهي.

و بالجملة فتمام الفرق على هذا المسلك انما هو من جهة المصلحة والمفسدة القائمة بالطبيعى من حيث الشخصية والسنخية، والا ففى طرف معروض المصلحة والمفسدة لا يكاد اختلاف نتيجة الحكمة بحسب الموارد، فانه على كل تقدير وفي جميع الموارد عبارة عن ذلك المعنى اللابشرط المسمى المحفوظ في جميع الاقسام من الاعتبارات المتقدمة الذى عرفت انطباقه على القليل والكثير وعلى الافراد العرضية والطولية، غاية الأمر في فرض كون المصلحة والمفسدة على نحو الشخص يسقط التكليف عن الطبيعى بامتنال واحد فعلاً او تركاً، من جهة تحقق تمام المصلحة حينئذ بايجاد واحد. وامامى فرض قيام سنخ المصلحة والمفسدة بالطبيعى فلا يسقط التكليف عن الطبيعى رأساً بامتنال واحد، بل لا بد من امتناعات متعددة، من جهة اقتضاء المصلحة السنخية لمطلوبية الطبيعى مهما وجدت ولو في ضمن الافراد الطولية. ففى الحقيقة الاكتفاء باول وجود في موارد قيام شخص المصلحة او المفسدة انما هو من جهة القصور في التكليف والمصلحة عن الشمول للوجود بعد الوجود،

لامن جهة القصور في ناحية المتعلق في قابلية الانطباق على ثانی الوجود وثالثه ورابعه، وبينهما فرق واضح. وهذا بخلافه على المسلك الاول فانه عليه لاجمال للفرقة بين الاوامر والنواهي من جهة المصلحة والمفسدة من حيث الشخصية والسخرية، وذلك لان مقتضى الطبيعة الصرفة بعد ان كان هو الانطباق على خصوص اول وجود فلازمه انما هو سقوط التكليف رأساً باتيان اول وجود، من غير فرق فيه بين كون المصلحة والمفسدة على نحو الشخص او السخرية، من جهة حصول تمام السخرية حينئذ تبعاً للمتعلق باول وجود، فلا بد حينئذ من المصير في الفرق المزبور بين الاوامر والنواهي الى اختلاف نتيجة الحكمة وانها في الاوامر هي الطبيعة الصرفة و في النواهي بملاحظة القرينة النوعية هي الطبيعة السارية كما هو واضح، فتدبر.

وحينما اتضح هذه الجهة فلنشرع في شرح مقدمات الاطلاق فنقول:

اما المقدمة الاولى التي هي عمدتها وهي كون المتكلم في مقام البيان فتارة يراد به كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده بوصف التامة باعم من كلام به التخاطب و بكلام آخر له ولو منفصلاً عن ذلك، في مقابل السلب الكلي، وهو ما اذا لم يكن في مقام البيان رأساً بل في مقام الاهمال والاجمال، وبعبارة اخرى كون المتكلم في مقام بيان مراده الواقعي بلفظه او به و بكلام آخر منفصل عن هذا الكلام، واخرى يراد به كون المتكلم في مقام بيان مراده باعطاء الحجة الى المخاطب على المراد بلفظه به التخاطب او به وبما يتصل به من كلام آخر على نحو بعد المجموع عرفاً كلاماً واحداً، لا مجرد كونه في مقام الجدل لبيان المرام الواقعي النفس الامري، في قبالة اهماله من رأس ولو لم يكن في مقام اعطاء الحجة والظهور على المراد الى المكلف.

وربما يختلف هذان المعنيان بحسب اللوازم ايضاً، فانه على الاول لو ورد في قبالة عام وضعي منفصل يلزمه تقديم ذلك العام الوضعي عليه بلا كلام ورفع اليد به عن اصل ظهوره الاطلاقي وذلك بلحاظ ان اصل ظهوره في الاطلاق و في كونه تمام المراد حينئذ منوط ومعلق بعدم بيان المتكلم جزء مراده بكلام آخر فيما بعد، والا فمع وجود البيان على بعض مراده فيما بعد لا يكاد يكون له هذا الظهور الاطلاقي، فكان اصل ظهوره في الاطلاق و كونه تمام المراد حينئذ من لوازم عدم مجيء القيد ولو بالأصل، وفي مثله من المعلوم انه بالظفر بكل بيان وحجة على القيد يرتفع هذا الاصل بالمرّة، كارتفاع اللابيان الذي هو

موضوع حكم العقل بالقيح بوجود البيان على التكليف، وعليه فلا يبقى مجال لتوهم المعارضة بينها بوجه أصلاً، وهذا بخلافه على الثاني فإن قضية كون المتكلم في مقام اعطاء الحجّة حينئذٍ إنما كان ملازماً مع ظهور لفظه في الاطلاق الكاشف عن كونه تمام المراد، بظهور فعلٍ تنجزى، من جهة ان اعطاء الحجّة على المراد حينئذٍ لا يكون الا باعطاء الظهور الكاشف عنه، والا فلا يكون في البين حجة غيره، وحينئذٍ فتى لم ينصب في كلام به التخاطب قرينة على القيد والخصوصية، فلا جرم يلزمه استقرار الظهور الاطلاق للفظه، ومع استقرار الظهور الاطلاق فيه يقع لامحالة التعارض بينه وبين ما في القبال من المقيدات المنفصلة، وفي مثله لا يلاحظ قضية وضعية الظهور اللفظي في المقيدات المنفصلة في تقديمها على ظهوره الاطلاق، بل بعد استقرار الظهور الاطلاق فيها ايضاً لابد من ملاحظة اقوى الظهورين منها وتقديمه على الآخر، وهذا بخلافه على الاول فانه عليه لا مجال لتوهم المعارضة بينها بل لابد من تقديم الظهورات الوضعية في المقيدات المنفصلة على ظهوره الاطلاق من جهة صلاحيتها للبيان عليه ورافعتها لاصل ظهوره الاطلاق، والوجه فيه ما عرفت بان عدم البيان على القيد فيما بعد على ذلك كان مقوم اصل انعقاد الظهور الاطلاق فيه، فمع مجيء البيان بالوجدان والظفر بالحجة على القيد يرتفع هذا الاصل بالمرّة، وبارتفاعه لا يكاد يكون ظهور اطلاق لكلامه بوجه أصلاً حتى يلاحظ التعارض بينهما، كما لا يخفى.

لا يقال بان ذلك كك لولا ظهور حال المتكلم في المشي على طبق ما اقتضته الجبلة الاولى والفطرة الارتكازية من ابرازه تمام مقاصده بلفظ به التخاطب لابه وبكلام آخر منفصل عن هذا الكلام، فانه لا اشكال في ان الجبلة والفطرة في كل متكلم بكلام به التخاطب تقتضى كونه بصدد ابراز تمام مرامه الواقعي بمدلول لفظه الملقى الى المخاطب على نحو كان مدلول لفظه تمام مراده بوصف التامة، لا في مقام الاهمال رأساً، ولا في مقام بيان مجرد ان المدلول هو المراد ولولم يكن تمام المراد بوصف التامة بل كان ذلك جزء مراده، وجزئه الآخر شىء يذكره فيما بعد بكلام آخر غير هذا الكلام، فان ذلك كله وان امكن في نفسه، حيث لا محذور في ذكر المتكلم جزء مرامه بهذا الكلام وجزئه الآخر بكلام منفصل آخر فيما بعد، وبعبارة اخرى لا محذور في كينونة المتكلم في بيان تمام مرامه لكن باعم من هذا الكلام وكلام آخر فيما بعد، الا انه خلاف ما تقتضيه الجبلة الاولى والارتكاز

الفطرى، ومن ذلك ترى بانه لا يرتاب احد في الخطابات الشفاهية في الحمل على الاطلاق في قوله: ادخل السوق واشتر اللحم ونحو ذلك، والكشف عن كون مدلول اللفظ تمام المراد، من دون اعتناء باحتمال كون المدلول جزء المراد في حكمه وان جزئه الآخر شىء يذكره فيما بعد بكلام آخر، وعلى ذلك فاذا كان الظاهر من حال المتكلم كونه على طبق تلك الجبلية من كونه بصدد بيان تمام مراده بكلام به التخاطب في قوله: اعتق رقبة مثلاً، ولم يقم متصلاً بكلامه ذلك ما يدل على اعتبار قيد فيها من الايمان او الكتابة او غيرها، فلا جرم في مثله الجبلية المسطورة تقتضى ظهور لفظه في الاطلاق الكاشف عن كونه تمام المراد، من دون احتياج في ذلك الى التشبث باصالة عدم مجىء القيد فيما بعد، بل نفس ظهور الحال يكفى في اطلاق المرام، وحينئذ فمع استقرار الظهور الاطلاق لكلامه بمقتضى المقدمات المزبورة عن الجبلية المسطورة قهراً يلزمه التعارض بينه وبين ما في القبال من المقيدات المنفصلة، من جهة كشف ذلك حينئذ عن كون المدلول تمام المرام وكشف المقيدات المنفصلة عن كون المدلول من الاول جزء المرام لا تمامه الملازم لعدم كون المتكلم من اول الامر على طبق الجبلية من بيان تمام مراده بلفظ به التخاطب، وعليه فلا فرق بين التقريبيين من جهة انه على كل تقدير يستقر الظهور الاطلاق للفظه، ولا ينثلم ظهوره بقيام دليل منفصل فيما بعد على القيد، سواء فيه على تفسير البيان باعطاء الحجة والظهور على المراد او تفسيره ببيان المرام الواقعى النفس الامرى بلفظ به التخاطب.

فانه يقال بعد الفرق الواضح في المقام بين مسلك المشهور من وضع اللفظ للاطلاق كسائر الحقائق، وبين مسلك السلطان «قدس سره» من حيث استتباع المقدمة المزبورة بالجبلية المسطورة على الاول لمطابقة اللفظ الظاهر في نفسه لواقع مراده لا لاصل انعقاد الظهور، من جهة اقتضاء الوضع فيه لاصل انعقاد الظهور، بخلافه على مسلك السلطان حيث كانت الجبلية المزبورة مقومة لاصل انعقاد الظهور الاطلاق للفظ. نقول بان من المعلوم حينئذ ان احراز هذا الظهور وجداناً فرع احراز الجبلية المسطورة كذلك، والا فمع عدم احراز الجبلية واحتمال عدم كون المتكلم فعلاً في مقام بيان تمام مراده بهذا الكلام واحتمال مجىء القيد فيما بعد لا مجال لانعقاد الظهور الاطلاق على هذا المسلك، وعليه فرجع احراز تلك الجبلية بظهور حال المتكلم، مع احتمال كونه على خلاف الجبلية والارتكاز وجداناً، بعد ان كان الى اصالة عدم المانع عن الجبلية، الراجعة

الى اصاله عدم كونه في مقام بيان تمام مراده بكلام آخر غير هذا الكلام فلا جرم بمجرد مجيء البيان على القيد يلزمه لاحالة ارتفاع هذا الاصل بالمرة، لان مرجع اصاله عدم البيان على القيد التي يناط بها ظهور اللفظ انما هو الى عدم الحجة عليه ولو بلفظ آخر منفصل عن هذا اللفظ، فع الظفر بكل بيان وحجة على القيد فيما بعد يرتفع لاحالة هذا الأصل الحاكم بكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده بهذا اللفظ، ومع ارتفاعه لا يبقى مجال للظهور الاطلاق في طرف المطلق حتى يعارض الظهور التنجيزي في طرف المقيدات المنفصلة، وذلك ايضاً من غير فرق بين فرض احراز القيد بالكشف القطعي او احرازه بالكشف الظني، فانه على كل تقدير يكون الظفر بكل بيان وحجة على القيد رافعاً حقيقة للاصل المزبور الذي به قوام الظهور المزبور. نعم لو كان الارتكاز والجلبة المزبورة في المقام كسائر الحقائق وعلى مسلك المشهور مستتباً لمطابقة اللفظ الظاهر في نفسه لواقع مراده ورافعاً لاحتمال ارادة خلاف الظاهر لا مقوماً لاصل الظهور، او كان ظهور اللفظ في مقام اناطته منوطاً بعدم وجود القيد واقعاً لا بعدم الحجة والبيان عليه الذي هو موضوع قبح العقاب بلا بيان لكان لدعوى المعارضة بين ظهور حال المتكلم الكاشف عن عدمه واقعاً مع دليل القيد الكاشف عن وجوده كك كمال مجال، والآ فمع فرض تسليم اناطة اصل ظهوره بعدم الحجة وبيان القيد ولو فيما بعد فلا يبقى مجال لدعوى المعارضة بين ظهور الحال مع دليل القيد، بل مهما ظفر بالحجة على القيد فيما بعد يقطع بمخالفة الظهور للواقع.

وبالجملة نقول: ان موضوع حكم العقل بعدم نقض الغرض الذي هو مفاد مقدمات الحكمة انما هو كون المتكلم في مقام البيان وعدم اقامة حجة على مدخلة قيد في مراده، اذ لو اقام حجة عليه لا يلزم عليه نقض غرض بوجه اصلاً، وحينئذ فيها ظفرنا بحجة على القيد فيما بعد يلزمه ارتفاع موضوع حكم العقل، من جهة انقلاب اللابيان بوجود البيان، كما هو واضح. وعليه فلا بد من تنقيح هذه الجهة بان البيان الذي هو عمدة تلك المقدمات عبارة عن اعطاء الحجة والظهور على المراد، كى يلزمه المعارضة مع المقيدات المنفصلة بالتقريب المتقدم، او هو عبارة عن كون المتكلم في مقام الجد لبيان تمام مراده الواقعي بلفظ به التخاطب حتى يلزمه تقديم المقيدات المنفصلة عليه.

ثم ان من لوازم هذين المعنيين ايضاً هو عدم اضرار القدر المتيقن الخارجى بالاطلاق

على الأول واضراراً به على الثاني، من جهة عدم محذور نقض غرض عليه في فرض ارادة التقييد واتكاله عليه بياناً وحجة على القيد، بخلافه على الاول فانه لما كان لا يوجب مثله انشلاًماً لظهور اللفظ كما في كلية القرائن المنفصلة لا يكاد يصح له الاكتفاء بذلك القدر المتيقن الخارجى في فرض عدم ارادة الاطلاق من لفظه، كما هو واضح.

و حيث ان بنائهم طراً على عدم الاعتناء بوجود القدر المتيقن الخارجى في المضرة بالاطلاق. فالأقوى منها هو المعنى الاول، مضافاً الى كونه هو الغالب في هذه الخطابات خصوصاً الخطابات الشرعية المتكفلة للاحكام الشرعية، فانها طراً بصدد اعطاء الحجة على المراد الى المكلف ليكون له بياناً وحجة في الموارد المشكوكة في نفي ما شك في اعتباره وجوداً ام عدماً في المأمور به الى ان يظهر الخلاف، كما كان ذلك هو الشأن ايضاً في القاء العمومات اللفظية و سائر الحقايق، فان المقصود منها طراً انما هو مجرد اعطاء الحجة على المراد الى المكلف، لان يتكل بها بياناً على التكليف وجوداً و عدماً في مقام العمل عند الشك في القرينة او التخصيص، فتدبر.

واقام المقدمة الثالثة: وهى انتفاء القدر المتيقن مطلقاً ولو من الخارج او في خصوص مقام التخاطب فلاحتياج اليها في صحة الاخذ بالاطلاق وعدمه ايضاً مبني على ان المراد من البيان في المقدمة الاولى هو كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده على وجه يعلم مخاطب ايضاً بان المدلول تمام المراد، او مجرد كونه في مقام بيان تمام مراده بنحو لا يشذ عنه شئ، بل انظر الى فهم المخاطب بانه تمام المراد، فعلى الاول لا يحتاج الى تلك المقدمة ولا يكاد يضر وجود القدر المتيقن ولو في مقام التخاطب بقضية الاطلاق، مالم يصل الى حد الانصراف الكاشف عن دخل الخصوصية في المطلوب، فان مجرد القطع بكونه مراداً لا يقتضى عدم كون غيره مراداً ايضاً، بل على فرض ارادة المتكلم للقيد لا بد بمقتضى برهان نقض الغرض من نصب البيان على مدخلة الخصوصية، والا فليس له الاكتفاء بمحض كونه القدر المتيقن في مقام التخاطب، واما على الثاني من كونه في مقام بيان تمام مراده من دون تعلق بغرضه بفهم المخاطب ايضاً بان مدلول اللفظ تمام المراد بوصف التامة فلازمة الاحتياج الى عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب وعدم جواز التعدى عنه مع وجوده الى غيره، فانه على تقدير ارادة المقيّد حينئذ لا يلزم من عدم بيانه نقض غرض في البين كما يلزم في الصورة الاولى، ومعه لا طريق الى احراز الاطلاق حتى

يتعدى عن القدر المتيقن الى غيره، كما هو واضح.

ولكن التحقيق حينئذ هو الثاني، وذلك من جهة ان غاية ما تقتضيه تلك المقدمات بمقتضى برهان نقض الغرض انما هو عدم اخلال المتكلم بما هو واقع مرامه في خطابه، وانما من حيث فهم المخاطب ايضاً بانه تمام المراد فلا، لان ذلك امر زائد قلماً يتفق تعلق الغرض به، وعليه فع احتمال ارادة المتكلم للمقيد وهو المتيقن واتكاله في ذلك على حكم العقل بلزوم الاخذ به لاجمال للأخذ بالاطلاق، حيث لا يلزم من ارادته بالخصوص محذور نقض غرض في البين، وهذا بخلافه في الفرض الاول فانه بعد فرض تعلق غرضه بمعرفة المخاطب ايضاً بكون المدلول تمام المراد لا بد له في فرض ارادته للمقيد من نصب بيان عليه، والا فجرد القطع بدخول القدر المتيقن في المطلوب وكونه مراداً للمتكلم لا يقتضى القطع بكونه تمام المراد بوصف التامة الآ مع بلوغه الى حد الانصراف الكاشف عن دخل الخصوصية، فعلى ذلك فلا اشكال في الاحتياج الى المقدمة الثالثة، وهي انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب.

واما اضرار القدر المتيقن الخارجى وعدم اضراره فقد عرفت ابتناؤه ايضاً على كون البيان في المقام بمعنى اعطاء الحجة على المراد او بمعنى كون المتكلم في مقام الجدل بابرار مرامه الواقعى. وقد عرفت ايضاً ان التحقيق هو الاول وانه لا يضر مجرد وجود القدر المتيقن ولو من الخارج بالاخذ بالاطلاق.

ثم لا يخفى عليك انه مع وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب وان كان لاجمال للاخذ بالاطلاق، بل كان اللازم هو الاقتصار عليه وعدم التعدى عنه الى غيره، الآ انه لا يوجب التقيد بالخصوص حتى يلزمه معارضته مع مطلق آخر في قبالة، بل وانما غايته هو مانعيته عن الاخذ باطلاق ذلك، وهو واضح.

ثم ان من القرائن المانعة عن الاخذ بالأطلاق كما عرفت هو الانصراف، ولكنه لا مطلقاً بل البالغ منه الى حد مبين العدم او المضرّ الاجمالى دون ما يوجب التشكيك البدوى، وتوضيح ذلك هو ان للانصراف مراتب متفاوتة شدة وضعفاً، حسب زيادة ما يوجه من انس الذهن الناشى من كثرة الاطلاق وغلبة الاستعمال وغير ذلك.

فمن تلك المراتب ما يوجب التشكيك البدوى الزائل بالتأمل والتدقيق كما في انصراف الماء في الكوفة مثلاً الى الفرات، فانه لا يوجب الا مجرد التشكيك البدوى الذى

يزول بادنى تأمل وتدبر.

ومنها: ما يكون انس الذهن بمرتبه يوجب الشك المستقر بنحو لا يزول بالتأمل والتدبر ايضاً، كما في القدر المتيقن.

ومنها: ما يكون انس الذهن بمثابة يكون كالتقيّد اللفظي، فهذه مراتب ثلاثة: فالمرتبة الاولى: منها هي المعبر عنها بالتشكيك البدوى وهى لا توجب شيئاً ولا تمنع عن الاخذ بالاطلاق.

والثانية: هي المضرة الاجالية فتمنع عن الاخذ بالاطلاق خاصة كما في القدر المتيقن في مقام التخاطب.

والثالثة: هي المعبر عنها بمبين العدم، باعتبار اقتضاها لتحديد دائرة المطلوب وتقيده بالخصوصية الموجبة لصلاحيته للمعارضة مع ما في القبال من مطلق آخر، فيفترق حينئذ هذه المرتبة مع المرتبة السابقة وهى المضرة الاجالية، من حيث عدم اقتضاء الضر الاجالى الا مجرد الاضرار بالاطلاق والمنع عن التمسك به، بخلاف هذه المرتبة، فانها مضافاً الى منعها عن الاطلاق توجب تحديد دائرة المراد المطلوب وتقيده بالخصوصية كالتقييدات اللفظية.

ثم ان الانصراف الى الخصوصية ايضاً تارة يكون على الاطلاق من دون اختصاصه بحال دون حال، واخرى يكون مخصوصاً بحال دون حال آخر كحال الاختيار والاضطرار وغير ذلك، كما لو كان من عادة المولى مثلاً اكل البطيخ في الحضر واكل ماء اللحم في السفر، فان المنصرف من امره حينئذ باحضار الطعام في حضره شىء وفي سفره شىء آخر، لا انه كان المنصرف اليه شيئاً واحداً في جميع تلك الاحوال.

ومن ذلك ايضاً انصراف وضع اليد مثلاً على الارض، حيث ان المنصرف منه في حال الاختيار والتمكن ربما كان هو الوضع بباطن الكف لابطاهاها، وفي حال الاضطرار وعدم التمكن من وضع باطن الكف كان المنصرف منه الوضع بظاهر الكف، ومع عدم التمكن من ذلك هو الوضع بالساعد، وهكذا، كل ذلك بملاحظة ما هو قضية الجيلة والقطرة من وضع الانسان باطن كفيه على الارض في حال القدرة في مقام الوصول الى مقاصده، و بظاهرها عند العجز وعدم التمكن من ذلك، و بالساعدين عند العجز من ذلك ايضاً. وعليه فلا بأس بالتمسك باطلاقات اوامر المسح باليد في وجوب المسح بظاهر الكفين مع

عدم التمكن من المسح بباطنها، بل وجوبه ببقية اليدين عند تعذر المسح بظاهر الكفين ايضاً كما هو المشهور

فلا يرد عليه حينئذٍ ان المنصرف من الامر بالمسح باليد لو كان هو المسح بباطن الكفين بحيث كان بمنزلة التقييد اللفظي لما كان وجه لدعوى وجوبه بظاهرها مع العجز عن المسح بباطنها، من جهة ان مقتضى الانصراف المزبور بعد كونه بمنزلة التقييد اللفظي حينئذٍ انما كان سقوط وجوب المسح رأساً، فيحتاج اثبات وجوبه بظاهر الكفين الى دليل خاص، والا فلا يجديهِ اطلاق اوامر المسح باليد.

اذ نقول بان ذلك انما يتم فيما لو كان الانصراف المزبور اولاً بنحو الأطلاق، والا فمع فرض اختصاصه بحال القدرة وعدم العجز لا مجال لهذا الاشكال، بل حينئذٍ كما يتمسك باطلاق اوامر المسح عند التمكن لوجوب المسح بباطن الكفين، كذلك يتمسك به ايضاً لوجوبه بظاهرها في حال عدم التمكن من المسح بباطنها، من دون احتياج في اثبات وجوبه بظاهر الكفين الى قيام دليل خاص عليه، كما لا يخفى.

ثم اعلم انه اذا كان للمطلق جهات فلا بد في الاخذ بالاطلاق من كل جهة من احراز كون المتكلم في مقام البيان من تلك الجهة والا فلا يكتفى بمجرد كون المتكلم في مقام البيان من جهة من الجهات في الاخذ بالاطلاق مطلقاً ولو من غير تلك الجهة، بل بعد امكان كونه في مقام الاهمال لا بد من الاقتصار في الاخذ بالاطلاق على الجهة المعلومة التي كان المتكلم بالنسبة اليها في مقام البيان وعدم التعدى عنها الى غيرها، الا اذا كانت الجهة المهملة من اللوازم الغالبة للجهة المعلومة التي كان المتكلم بالنسبة اليها في مقام البيان، بحيث يوجب الحكم بالاهمال فيها من هذه الجهة صرف الاطلاق الى الموارد النادرة، فانه في مثل ذلك ربما يلزم الاطلاق من هذه الجهة الاطلاق من غير تلك الجهة ايضاً فيؤخذ حينئذٍ باطلاقه من الجهتين، وعلى ذلك فيمكن الأخذ باطلاق ما دل على طهارة سؤراهرة حتى من جهة الحالات من حيث طهارة فم الهرة وعدم طهارة فمها وتلطخها بالنجاسة، بدعوى ان سوق الكلام وان كان من جهة افراد السؤردون الحالات ولكنه لما كان الاهمال من جهة نجاسة فم الهرة وطهارته موجباً لحمل اطلاق طهارة سؤرها على المورد النادر، بملاحظة انه قلماً يتفق خلقو فم الهرة عن النجاسة ولو في زمان، فيوجب حينئذٍ حمل اطلاق طهارة سؤرها على الموارد النادرة

التي لم يتلخص فيها بالنجاسة او تلطخ بها ولكنه صار طاهراً بالماء الكثر والجارى ونحوهما، فقهرأ في مثله يلزم الاطلاق من تلك الجهة الاطلاق في الجهة المهمة فيؤخذ حينئذ باطلاق الطهارة من الجهتين.

وحينئذ فلا بد اولاً من ملاحظة جهات القضية وان الكلام مسوق لبيان اى واحدة من الجهات، ثم بعد ذلك ملاحظة تلك الجهات المهمة التي لم يحرز كون المتكلم بالنسبة اليها في مقام البيان بانها من اللوازم الغير المنفكة العقلية والغالبية للجهات المطلقة ام لا، هذا كله في اصل كبرى المسئلة.

واما تشخيص صغريات ذلك فوكول الى نظر الفقيه حيث لاضابط كلى لذلك يؤخذ به في جميع الموارد، وانما ذلك يختلف باختلاف خصوصيات الموارد حسب ماتقتضيه القرائن الخاصة ومناسبات الحكم والموضوع ونحو ذلك، فن ذلك لابد للفقيه من بذل الجهد في تشخيص صغريات ذلك بملاحظة خصوصيات الموارد والقرائن الخاصة فيها من مناسبات الحكم والموضوع ونحو ذلك، فتدبر.

تتمة

اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يكونا متوافقين في الايجاب والسلب او متخالفين. اما اذا كانا متوافقين وكانا مثبتين كقوله: اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة فاما ان يحرز ولو من الخارج كونها بنحو وحدة المطلوب او تعدده، واما ان لا يحرز شيء منها.

فعلى الاول فان احرز كونها على نحو وحدة المطلوب فلا اشكال في المعارضة بينهما، فلا بد حينئذ اما من حل المطلق على المقيد واما من حل المقيد على بيان افضل الافراد برفع اليد عن ظهوره في دخل الخصوصية، وان احرز كونها على نحو تعدد المطلوب على معنى كون مطلق الرقبة الجامع بين الواحدة للايمان والفاقدة له مطلوباً، والرقبة المتقيدة بقيد الايمان مطلوباً آخر فلا تعارض بينهما، حيث يؤخذ بكل واحد منهما، ونتيجة ذلك هو سقوط كلا التكليفين بايجاد المقيد في مقام الامثال، وبقاء التكليف بالمقيد في صورة الاقتصار على المطلق.

واما على الثاني من عدم احرار احد الامرين من وحدة المطلوب و تعدده والشك في

ذلك فلا اشكال ايضاً في ان مقتضى الاصل هو الحمل على تعدد المطلوب، لانه مع احتمال كونها بنحو تعدد المطلوب لم يحرز التنافي بينها حتى يحتاج في مقام العلاج الى حمل المطلق على المقيّد، فكان نفس الشك في كونها على نحو وحدة المطلوب واحتمال كونها بنحو تعدد المطلوب كافياً في عدم ترتيب آثار وحدة المطلوب بينها، وهذا ممّا لا اشكال فيه ظاهراً.

واما الكلام في ان طبع ظهور القضية في مثله يقتضى اى الامرين منها؟ وفي مثله نقول: بان كل واحد من الامرين في قوله: اعتق ربة واعتق ربة مؤمنة، لما كان له ظهور في ارادة مستقلة محدودة بمحد خاص متعلقة بصرف وجود الشيء الذى هو غير قابل للتعدد والتكرّر، وكان الجمع بين ظهور الامرين في الاستقلال و بين ظهور المتعلق في صرف الوجود غير ممكن عقلاً، من جهة استحالة توارد الحكيم التماثلين كالضدين على موضوع واحد، فلا بد في مقام العلاج من رفع اليد عن احد الامور الثلاثة:

اما عن ظهور المتعلق في الصّرف بمحملة على وجود ووجود ليختلف متعلق الحكمين.

واما عن ظهور الأمرين في الاستقلال والتعدد فجعل المنكشف منها ارادة واحدة لا ارادتين، ليكون النتيجة وحدة المطلوب، فيجمع بينها اما بحمل المطلق على المقيّد او حمل المقيّد على افضل الافراد، فيكون المنكشف في الامر بالمطلق على الاول عين الارادة الضمنية في طرف الامر بالمقيّد، وعلى الثانى يكون المنكشف في الامر بالمقيّد عين الارادة المكشوفة في طرف المطلق مع زيادة الندية مثلاً.

واما من رفع اليد عن استقلال الامرين في الحدّ خاصة مع حفظ اصل ظهورهما في تعدد الارادة والطلب، فيحمل بعد الغاء الحدود الخاصة فيها على التأكّد في الجمع.

ولكن في مقام الترجيح لا ينبغي اشكال في ان اردأ الوجوه هو الوجه الاول، حيث ان رفع اليد عن ظهور المتعلق فيها في صرف الوجود والمصير الى لزوم تعدد الوجود في مقام الامتثال بعيد جدّاً، وحينئذ فيدور الامر بين الوجهين الآخرين: من رفع اليد اما عن اصل ظهور الأمرين في الاستقلال ذاتاً والمصير الى كون المنكشف من الأنشائين ارادة واحدة فينتج وحدة المطلوب، واما من رفع اليد عن خصوص الحدود مع ابقاء اصل ظهور الأمرين في الاستقلال على حاله كى ينتج تعدّد المطلوب والتأكّد في الجمع، وفي مثله لا يبعد دعوى تعيين الاخير من جهة اهوية التصرف في الحدّ من التصرف

في ظهور الامرين في تعدد الارادة ، خصوصاً مع امكان منع اصل ظهور الامرين في استقلالهما في الحد من جهة ان غاية ما يقتضيه الظهور المزبور انما هو الكشف عن تعدد اصل الارادة والطلب وانما محدوديتها بخدين مستقلين فلا .

وبالجملة نقول بان التصرف في ظهور الامرين في تعدد الارادة وان كان ممكناً في نفسه ، من حيث انه يكون الانشاء في باب التكاليف كالانشاء في باب العقود في اقتضائه السببية لتحصل مضمونه في الخارج حتى يلزمه تعدد المسبب عند تعدد السبب ، بل وانما ذلك كان من قبيل الاخبار كاشفاً عن الارادة وحاكياً عنها ، فامكن ان يقال حينئذ بعدم كشف الانشائين في المقام عن ازيد من ارادة واحدة . ولكنه مع ذلك كله عند الدوران بين التصرفين كان التصرف الاخير وهو التصرف في الحد اهن من التصرف في ظهور الامرين في تعدد الارادة .

ثم ان ما ذكرنا من الدوران بين الوجوه المزبورة انما هو على المبني المختار من استقرار الظهور للمطلق وعدم انثلامه بقيام القرينة المنفصلة على الخلاف ، والا فبناء على المبني الآخر الذي تقدم شرحه فلامحالة يكون دليل المقيد حاكماً عليه ، فلا بد من التقييد ، ومعه فلا ينتهي التوبة الى مقام الدوران بين الوجوه المتقدمة ، اللهم الا ان يقال بانه كك فيما لو كانت الدلالة في المقيد المنفصل وضعياً والا فبناء على كون الدلالة فيه ايضاً من جهة الاطلاق وقرينة الحكمة فلا ، من جهة ان التعليق حينئذ كان من الطرفين ومعه لا وجه لتقديم دليل المقيد وتحكيمه على المطلق ، والمقام انما كان من قبيل الثاني ، حيث انه كما كان ظهور المطلق في استقلال الطلب من جهة مقدمات الحكمة كذلك ظهور دليل المقيد ايضاً : في قوله اعتق رقة مؤمنة ، في اول مرتبة الارادة كان من جهة الاطلاق ، بحيث لو تم ظهور الاول لابد من حل الثاني على المرتبة الاكيدة من الارادة ، ومعه لا وجه لتقديم دليل المقيد وتحكيمه على ظهور المطلق وحل الامر المتعلق به على الأمر الضمني .

الهمم الا ان يدفع ذلك ويقال بان ظهور كل امر في اول مرتبة الطلب ظهور وضعي لا اطلاق ، فتدبر .

ثم ان هذا كله بناء على عدم ثبوت المفهوم للمقيد وانما بناء على ثبوت المفهوم له فقد يقال بانه لا اشكال حينئذ في التقييد . ولكن فيه اشكال : اذ نقول بانه انما يلزم التقييد فيما لو كان القيد بحسب ظهور القضية راجعاً الى اصل الوجوب ، والا فبناء على ظهور رجوعه الى المرتبة الاكيدة من الوجوب او احتمال رجوعه اليها فلا يلزم التقييد ، من غير فرق في

ذلك بين القول بثبوت المفهوم والقول بعدمه.

وبالجملـة نقول: بانه على فرض ظهوره في رجوع القيد الى اصل الحكم لابد من التقييد، قلنا بالمفهوم ام لم نقل، وعلى فرض عدم ظهوره في ذلك ورجوعه الى المرتبة الأكيدة من الحكم او ترده بين الامرين فلا يحكم بالتقييد وان قلنا بالمفهوم، فعلى كل تقدير لا ينفع قضية القول بالمفهوم في اثبات التقييد، كما هو واضح. وعلى كل حال فهذا كله فيما لو كان لسان دليل المقيد بنحو قوله: اعتق رقبة مؤمنة.

واما لو كان لسانه بنحو قوله: يجب ان تكون الرقبة مؤمنة او ما يفيد ذلك، فلا يبعد في مثله دعوى ظهوره في مطلوبة الايمان فيها مستقلاً من باب المطلوب في المطلوب.

كما انه لو كان بلسان الاشتراط كقوله: فليكن الرقبة مؤمنة، لابد من التقييد من جهة ظهوره حينئذ في مدخلية قيد الايمان في المطلوب.

وعلى ذلك لابد حينئذ من ملاحظة كيفية لسان دليل المقيد في انه بنحو قوله: اعتق رقبة مؤمنة، او بنحو قوله: يجب ان تكون الرقبة مؤمنة، الظاهرة في كونه من باب المطلوب في المطلوب، او بنحو الارشاد الى الاشتراط، فعلى الاول يتأتى فيه الوجوه المتقدمة، وعلى الثاني يؤخذ بظهور كل واحد من المطلق والمقيد ولا تعارض ولا تنافي بينهما، وعلى الثالث لابد من التقييد وحمل المطلق على المقيد فتدبر. هذا كله في المثبتين.

واما المنفيان كقوله: لا تعتق الرقبة ولا تعتق الرقبة المؤمنة، فلا اشكال في عدم التنافي بينهما بل في مثله ربما كان ذلك مؤكداً في الحقيقة للاطلاق لامتنافياً له، الا على فرض القول فيه بالمفهوم، فيلحق حينئذ بالمتخالفين من جهة اقتضائه حينئذ بمفهومه لعدم حرمة المطلق، ومثله ما لو كانا بنحو قوله: لا يجب عتق الرقبة ولا يجب عتق الرقبة المؤمنة، فان ذلك ايضاً على فرض المفهوم كان ملحقاً بالمتخالفين، وعلى فرض عدم المفهوم كان مؤكداً للاطلاق لامتنافياً له، هذا، ولكن في عدالمثال الاول مثلاً للمنفين نحو خفاء ينشأ من كونه اشبه بالمثبتين، كما هو ظاهر. وعلى كل حال فهذا كله في المتوافقين في الايجاب والسلب.

واما المتخالفان فهو يتصور على وجهين: الاول ما كان التخالف بينهما على وجه التناقض بنحو الايجاب والسلب كقوله: اعتق رقبة ولا يجب عتق الرقبة المؤمنة، وذلك

ايضاً باحد النحويين: اما بنحو كان الحكم في طرف المطلق اثباتاً وفي طرف المقيد نفياً كما في المثال المزبور، واما بعكس ذلك كقوله: لا يجب عتق الرقبة و يجب عتق الرقبة المؤمنة. فان كان الاول ففيه احتمالات: احتمال التقييد كما هو الظاهر وعليه العرف، واحتمال نفي الوجوب الأكيد لانفي اصل الوجوب، واحتمال رجوع النفي الى خصوص القيد، ومع الدوران و عدم الترجيح قد عرفت ان الحكم هو عدم التقييد، وان كان الثاني فالمتعين كان هو التقييد.

الثاني ان يكون التخالف على وجه التضاد كقوله: اعتق رقبة و يحرم عتق الرقبة الكافرة، او بالعكس كقوله: يحرم عتق الرقبة و يجب عتق الرقبة المؤمنة، وحكم هذا القسم في الصورتين ايضاً هو التقييد وتخصيص الوجوب في الصورة الاولى بما عدا الافراد الكافرة والحرمة في الصورة الثانية بما عدا الافراد المؤمنة.

نعم يحتمل ايضاً رجوع الحكم في هذا القسم في الصورتين الى ذات القيد على معنى اختصاص الحكم في طرف المقيد بذات القيد، نظير الأمر بالجامع مع النهي عن بعض الخصوصيات او بالعكس، وعليه فيبتنى على مسألة الاجتماع، فعلى القول بالجواز خصوصاً في الفرض فلا تنافي بينهما اصلاً، من جهة اختلاف المتعلق حقيقة حينئذ في الأمر والنهي وكونه في احدهما هو الطبيعي والجامع و في الآخر هو القيد والخصوصية، واما على القول بعدم الجواز حتى في مثل الفرض يقع بينهما التنافي. ولكن قد عرفت ان الجمع العرفي في نحوه هو التقييد لا غير. هذا تمام الكلام في المطلق والمقيد. والحمد لله رب العالمين.

المقصد السادس في المجمل والمبين

وقد عرف المجمل بتعاريف: منها: ان المجمل عبارة عما لا يكون بحجة ولا يستطرق به الى الواقع فيقابلة المبين وهو الذى يستطرق به الى الواقع.

ومنها: ولعله هو الظاهر أنه عبارة عما لا يكون له الدلالة والظهور فى معنى خاص والمبين فى قبالة وهو الكلام الذى كان له الدلالة والظهور على المعنى. والمراد من الدلالة والظهور انما هو الدلالة التصورية التى هى بمعنى انسباق المعنى من اللفظ فى الذهن عند اطلاقه، لا الدلالة التصديقية التى هى موضوع الحجة، ولعله اليه ايضاً يرجع ما فى الفصول من تعريفه بانه عبارة عما دل على معنى لم يتضح دلالتة. وعليه فيخرج المهملات طراً لأنها ليس لها معنى اصلاً، والظهور والدلالة فرع اصل وجود المعنى لللفظ، كما انه يخرج ايضاً عن هذا التعريف الالفاظ الظاهرة التى قام على خلافها القرينة الخارجية المنفصلة، كالعمومات المخصصة بالمنفصل؛ و موارد تعارض الظهورين المنفصلين، ويدخل ذلك كله فى المبين، من جهة ان مجرد قيام القرينة الخارجية على عدم ارادة الظاهر منه على هذا التعريف لا يخرجها عن المبين. وهذا بخلافه على التعريف الاول فانه عليه يدخل الموارد المزبورة فى المجملات نعم يدخل فيه المشتركات اللفظية بل المعنوية والكلام المحفوف بالقرينة الجملة ونحوها مما لا يكون له ظهور فى معنى وان علم من الخارج ما اريد منه، هذا.

ولكن الذى يسهل الخطب هو عدم ترتب ثمرة مهمة على هذا النزاع، لان موضوع الحجية بعدما كان عبارة عن الظهور التصديق الملازم لاحراز كون المتكلم فى مقام الافادة

والاستفادة، فلا جرم كان تمام العبرة في مقام الحجية والاستطرأ وجوداً وعدمياً على هذا الظهور؛ قلنا بكون المجمل عبارة عما لا يستطرق به الى الواقع وكون موارد تعارض الظهورين المنفصلين من المجملات حقيقة، او يكونه عبارة عما لا يكون له ظهور و دلالة على المعنى المراد بالظهور التصورى وان الموارد المزبورة مبيّنات حقيقة ولكنها محكومة بحكم الاجمال، من جهة انه ليس لنا حكم في آية او رواية كان مترتباً على العنوانين المزبورين حتى يصحّ لاجله النزاع والنقض والابرام في تعريفها، كما هو واضح.

ومن ذلك ظهر عدم المجال ايضاً لما افادوه من النقض والابرام في بعض الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة في انها من المجملات او المبيّنات، كآية السرقة، وآية تحريم الاتمهات، وقوله: لا صلاة الا بطهور، ونحو ذلك، من حيث حكم بعضهم باجمال اليد في الآية وتردد هابن الكف والزند والمرفق، وحكم بعض آخر بعدم الاجمال فيها، وهكذا في آية تحريم الاتمهات، وقوله: لا صلاة الا بطهور، وذلك لما عرفت من عدم ترتب ثمرة مهمّة على ذلك بعد كون مدار الحجية في باب الظهورات وجوداً وعدمياً على الظهور التصديقي، هذا، مع امكان دعوى كون الامثلة المزبورة ايضاً من المبيّنات بالمعنى الذى شرحناه، نظراً الى ظهور اليد في المجموع حسب الظهور التصورى الذى بمعنى الانسباق، و ظهور استناد تحريم الاتمهات والاخوات الى خصوص وطبها، وحلية البهيمه الى اكلها، و ظهور النفي في لا صلوة الا بطهور في نفي الحقيقة، وعليه فكانت الامثلة المزبورة من قبيل المبيّنات من غير ان يضر بذلك قيام القرينة في بعضها على الخلاف كما في آية السرقة، حيث علم من الخارج بعدم ارادة مجموع اليد في الآية المباركة، وعدم ارادة نفي الحقيقة مثلاً في تركيب لا صلوة الا بطهور ونحوه، وذلك من جهة ما عرفت مراراً من عدم اقتضاء القرائن المنفصلة كلية لكسر صلوة الظهورات رأساً وجعلها حقيقة من المجملات بل وانما غايتها اقتضاؤها لعدم حجيتها.

تنبيه: لا يخفى عليك ان الاجمال والتبيين في الكلام امران اضافيان بالنسبة الى الاشخاص فربما يكون الكلام مجملاً بالاضافة الى شخص لمكان جهله وعدم معرفته بالوضع او من جهة تصادم ظهوره عنده بما يصلح للقرينة عليه من الأمور المحفوفة بالكلام، ومبيّناً عند شخص آخر لعلمه ومعرفته بالوضع وعدم تصادم ظهوره بما حق به بنظره، وهو واضح.

هذا تمام الكلام في مباحث الالفاظ على ما تيسر لنا من تحرير ما استفدناه بفهمنا القاصر. والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

وقد وقع الفراغ عن تسويده في التاسع عشر من ربيع المولود على يد الأقل محمد تقى البروجردى ابن عبد الكريم عفى الله عنها انشاء الله تعالى بجاه محمد وآل محمد سنة ١٣٥٦.

بسمه تعالى

لقد فوّض الّتى امر تصحيح النسخة الاصل
من حيث رعاية اصول اللغة العربية فاجلت
النظر فيها وصحّحت ما وجدت منها غير موافق
لتلك الاصول، الآ ما زاغ عنه البصر، مراعيّاً
لكمال الامانة وربما غيّرت بعضاً طفيفاً من
الالفاظ بما لا يخرج عن حذّ الاصلاح او التزيين.
ومن اليقين رضى المؤلف قدس سره وابتهاجه به
رزقنا الله تعالى الاخلاص في القول والعمل
بمحمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم
اجمعين.

قم المشرقة - محمد مؤمن
١٣٦٢/٩/٢٠



فهرس اقهاا المطالب

العنوان	الصفحة
المقدمة	الف
الامر الاول: في بيان تعريف العلم وموضوعه	٣
حقيقة كل علم قواعده الخاصة	٥
تمايز العلوم بالاغراض	٧
هل لكل علم موضوع واحد	٩
تمايز العلوم بالاغراض لا بالموضوعات	١١
العرض الذاتي ما هو	١٣
تعريف علم الاصول وبيان موضوعه	١٨
تعريف علم الاصول وموضوعه	١٩
حول تعريف علم الاصول	٢١
الامر الثاني: في الوضع	٢٣
شرح حقيقة الوضع - تعريف الوضع	٢٥
نقد القول بان الوضع هو التعهد	٢٧
اقسام الوضع	٣٢
تصوير اقسام عموم الوضع والموضوع له	٣٣
تصوير اقسام عموم الوضع وخصوص الموضوع له	٣٥
بيان الممكن من اقسام الوضع	٣٧

٣٨	شرح المعاني الحرفية
٣٩	فساد القول بان الحروف علامات
٤١	حول مختار الكفاية في معاني الحروف
٤٣	شرح القول بان المعاني الحرفية روابط
٤٥	نقد مختار الكفاية
٤٧	نقد القول بان معاني الحروف ايجادية
٤٩	معاني الحروف انبائية لا ايجادية
٥١	الحروف مطلقا انبائية
٥٣	وضع الحروف من ائى الاقسام
٥٤	شرح معاني الهيئات
٥٥	معاني هيئات المركبات التامة والتاقصة
٥٧	معنى الجمل الخبرية والانشائية
٥٨	فى المبهمات
٥٩	معنى المبهمات
٦١	الامر الثالث: فى اطلاق اللفظ وارادة شخصه اونوعه
٦٣	الامر الرابع: هل الالفاظ موضوعة للمعاني المرادة
٦٥	الامر الخامس: لا وضع آخر للمركبات
٦٥	الامر السادس: لاوضع للمعاني المجازية
٦٦	الامر السابع فى الحقيقة والمجاز
٦٧	علائم الحقيقة والمجاز
٦٩	الامر الثامن فى ثبوت الحقيقة الشرعية
٧١	هل الحقيقة الشرعية ثابتة
٧٣	الامر التاسع فى الصحيح والاعم
٨٧	المختار هو القول بالأعم وادلته
٨٩	ما استدل به للقول بالصحيح
٩١	ما استدل به للقول بالأعم
٩٥	ثمرة القول بالصحيح والأعم

- الكلام في الفاظ المعاملات ٩٦
- الصحيح والأعم فى المعاملات ٩٧
- اقسام مطلوبة الشيء في العبادة ١٠١
- الامر العاشر فى امكان الاشتراك ووقوعه ايضاً ١٠٣
- الامر الحادى عشر فى استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد ١٠٤
- استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد ١١١
- الامر الثانى عشر فى المشتقات ١١٨
- بيان المراد من الحال ١١٩
- بيان المراد بفعلية التلبس ١٢١
- خروج المصادر والافعال عن محل النزاع ١٢٣
- الاصل فى المشتقات ما هو؟ ١٢٥
- الزمان خارج من مدلول الافعال ١٢٧
- هل اسم الزمان داخل فى محل النزاع؟ ١٢٩
- عموم النزاع لكل ما كان معناه وصفا جاريا على الذوات ١٣١
- اختلاف المبادى لا يخرج المشتقات عن محل النزاع ١٣٣
- الحق وضع المشتقات لخصوص المتلبس ١٣٥
- تقرير ادلة القول المختار ١٣٧
- ادلة القول بالأعم ونقدها ١٣٩
- ينبغى التنبيه على امور: الامر الاول: فى ان المشتق بسيط ام مركب؟ ١٤٠
- حول بساطة مفهوم المشتق وتركبه ١٤٥
- الكلام فيما استدل به السيد الشريف على البساطة ١٤٦
- حول استدلال الشريف على البساطة ١٤٩
- الامر الثانى جريان النزاع المذكور فى اوصاف الممكن والواجب تعالى ١٥١
- الامر الثالث قيام المبدأ بالذات لازم فى صدق جميع المشتقات ١٥٣
- الادعاء كاف فى صدق المشتق حقيقة ١٥٥

المقصد الاول فى الاوامر

وفيه مباحث: «المبحث الاول فيما يتعلق بمادة الامر»

- ١٥٧ معنى مادة الامر
- ١٥٩ حول اعتبار العلوق في معنى المادة
- ١٦١ هل المادة حقيقة او ظاهرة في الوجوب ؟
- ١٦٣ اطلاق المادة يقتضي الوجوب
- ١٦٥ حول اتحاد الطلب والارادة
- ١٧٧ المبحث الثاني فيما يتعلق بصيغة الامر
- ١٧٩ دلالة الصيغة على الوجوب
- ١٨١ الجمل الخبرية المستعملة في مقام الانشاء
- ١٨٣ التعبدى والتوصلى
- ١٨٥ التعبديات على قسمين
- ١٨٧ مقدار القرب المعتبر في العبادات
- ١٨٩ امتناع اخذ قصد القربة في متعلق الامر
- ١٩٣ الامر يدعو الى ما اتى به بقصد القربة
- ١٩٥ اخذ القربة في المتعلق بتعدد الامر
- ١٩٧ وجه دقيق لاخذ قصد الامر في متعلق نفسه
- ١٩٩ اطلاق الاوامر يقتضى التوصلية
- ٢٠١ الاصل العملى في المقام هو البرائة
- ٢٠٣ هل اطلاق الامر يقتضى اعتبار المباشرة
- ٢٠٥ اطلاق الخطاب يقتضى اعتبار المباشرة
- ٢٠٧ مقتضى الاطلاق بالنسبة الى الاختيار
- اطلاق الصيغة يقتضى كون الوجوب نفسيا تعينياً عينياً وهل الامر الواقع عقيب الحظر
- ٢٠٩ ظاهر فى الوجوب ؟
- ٢١١ فى المرة والتكرار
- ٢١٤ ما استدل به للقول بالتكرار ونقده

٢١٧	ثمره الاقوال في المرة والتكرار
٢١٩	في الفور والتراخي
٢٢٢	المبحث الثالث في الاجزاء
٢٢٣	شرح الالفاظ الواقعة في العنوان
٢٢٥	اجزاء الاتيان بكل مأمور به عن امر نفسه
٢٢٧	اجزاء الماتى به الاضطرابي عن الاختياري
٢٤٥	حول الاجزاء في الامارات
٢٤٧	حول اجزاء الماتى به بالامر الاستصحابى
٢٤٩	حول الاجزاء في العمل بالبرائة الشرعية
٢٥١	هل العمل بأصالة الحل يقتضي الاجزاء
٢٥٣	حول الاجزاء في العمل بأصالة الطهارة
٢٥٥	تنبيهات البحث، عدم الاجزاء في العمل بالقطع اذا انكشف الخلاف
٢٥٧	القول بالاجزاء غير التصويب
٢٥٨	المبحث الرابع: في مقدمة الواجب
٢٥٩	مسألة مقدمة الواجب من المسائل الاصولية
٢٦١	مسألة مقدمة الواجب مسألة اصولية عقلية
٢٦٣	هل المقدمات الداخلية داخلة في محل النزاع
٢٦٥	نفي مناط المقدمة عن اجزاء المركب الاعتباري
٢٦٧	نفي المقدمة عن اجزاء المركب الاعتباري
٢٦٩	المقدمات الداخلية خارجة عن محل النزاع مطلقا
٢٧٠	تقسيم المقدمة الى العقلية والشرعية والعادية
٢٧١	تقسيمها الى مقدمة الوجود والصحة، والعلم
٢٧٣	تقسيم المقدمة الى المقتضى والشرط وعدم المانع
٢٧٥	هل عدم المانع مقدمة
٢٧٧	بيان كيفية دخل الشرائط والموانع
٢٧٩	دفع اشكال الشرط المتأخر
٢٨٣	دفع اشكال الشرط المتأخر للتكليف او المكلف به

٢٨٦	تصوير الشرط المتأخر في الاحكام الوضعية
٢٨٩	مقتضى الاطلاق ان الشرط مقارن
٢٩١	تقرير الاشكال في وجوب المقدمات المتعددة ودفعه
٢٩٢	تقسيم المقدمة الى مقدمة الوجوب والواجب وتقسيم الثانى الى المعلق والمنجز
٢٩٣	بيان الفرق الماهوي بين شرائط الوجوب وشرائط الواجب
٢٩٥	فى تصوير الواجب المشروط على المختار
٢٩٧	حق المقال فى تصوير الواجب المشروط
٢٩٩	وجوب المقدمات المفوتة قبل وجوب ذيلها
٣٠١	تصوير فعلية الوجوب قبل وجود شرطه فى الخارج
٣٠٣	فى تصوير الواجب المعلق
٣٠٥	ما قيل فى ابطال الواجب المعلق، ونقده
٣٠٧	نقد التقريب الاولى لنفى الواجب المعلق
٣٠٩	نقد سائر ما قيل فى ابطال المعلق
٣١١	توهم رجوع المعلق الى المشروط
٣١٣	حول امتناع رجوع الشرط الى الهياة وامكانه
٣١٥	بيان امكان رجوع القيد الى الهياة
٣١٧	نقد جواب آخر فى هذا المقام
٣١٩	حول وجوب المقدمات المفوتة
٣٢٣	دوران الامر بين رجوع القيد الى الوجوب والواجب
٣٢٤	تقسيم الواجب الى النفسى والغيرى
٣٢٧	تقريبية الاوامر الغيرية
٣٢٩	ملاك عبادة الطهارات الثلاث
٣٣١	تقسيم الواجب الى النفسى والتبئى
٣٣٢	تقسيم الواجب الى الاصلى والتبئى
٣٣٣	هل الواجب خصوص المقدمة الموصلة ؟
٣٣٥	الحق ان الواجب مطلق المقدمة
٣٣٧	تشديد القول بوجوب مطلق المقدمة

٣٣٩	حول عاذير القول بخصوص الموصلة
٣٤١	بيان دقيق للقول بالمقدمة الموصلة
٣٤٣	تأييد اختصاص الوجوب بخصوص الموصلة
٣٤٤	حول ثمرة القول بوجوب الموصلة
٣٤٧	حول ثمرة القول بالمقدمة الموصلة على المختار
٣٤٨	ثمره اصل المسألة
٣٤٩	حول ثمره القول بوجوب المقدمة
٣٥٠	تأسيس الاصل في المسألة
٣٥١	ادلة الاقوال في وجوب المقدمة
٣٥٣	ادلة القول بوجوب المقدمة
٣٥٥	حول التفصيل بين السبب وغيره
٣٥٦	مقدمة المستحب والحرام والمكروه
٣٥٩	المبحث الخامس في الضد
٣٦١	حول تقريب الاقتضاء من ناحية المقدمة
٣٦٣	حول تقريب المقدمة ونقده
٣٦٥	اقسام ضد الأمور به
٣٦٧	امكان الامر بالضدين المتساويين معاً بوجوب ناقص
٣٦٩	اسراء التصوير المذكور الى الواجبات التخيرية
٣٧١	جواز الامر بالاهم والمهم معاً بالتصوير المذكور
٣٧٣	اغناء البيان المذكور عن القول بالترتب
٣٧٤	الكلام في الترتب
٣٧٥	صحة الامر بالضدين بنحو الترتب
٣٧٧	اقتضاء الأمر بالشئ النبي عن الضد العام
٣٧٨	المبحث السادس في جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه
٣٨٠	المبحث السابع في انه هل الأمر والطلب متعلق بالوجود والطبيعي
٣٨١	الأمر متعلق بالطبيعة لا بوجودها
٣٨٣	في امكان المصالحة بين الفريقين

المبحث الثامن اذا تعلق الامر بعنوان فهل يسرى الى افرادة ام لا؟	٣٨٤
ذكر مقدمة نافعة لوضوح الحق في المقام	٣٨٥
توضيح المختار من تعلق الامر بالطبيعة	٣٨٧
المبحث التاسع في انه اذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز ام لا؟	٣٨٩
المبحث العاشر في الواجب التخييري	٣٩١
التخير بين الاقل والاكثر	٣٩٣
المبحث الحادى عشر في الواجب الكفائى	٣٩٤
تصوير الواجب الكفائى	٣٩٥
المبحث الثانى عشر في الواجب الموقت	٣٩٦
هل القضاء بالامر الاول	٣٩٧
المبحث الثالث عشر هل الامر بالأمر بالشئ أمر بذلك الشئ ام لا؟	٣٩٩
المبحث الرابع عشر هل الامر الثانى تأسيس ام تأكيد	٤٠١

المقصد الثانى: فى النواهى

وفيه مباحث: المبحث الاول فى مفاداهية فى النهى

فى ان النهى عن الطبيعة يقتضى ترك جميع الافراد	٤٠٣
توجيه اقتضاء النهى عن الشئ لترك جميع افرادة	٤٠٥
المبحث الثانى: فى اجتماع الامر والنهى	٤٠٧
فى ان النزاع فى المسألة صفروى	٤٠٩
الفرق بين هذه المسألة والنهى عن العبادة	٤١١
هل الجمع على الامتناع داخل فى باب التزاحم والتعارض	٤١٣
فى ان اختلاف العناوين لا يقتضى كونها مقولات	٤١٥
انحاء العناوين المختلفة	٤١٧
مجرد اختلاف العناوين لا يقتضى كونها مقولتين	٤١٩
فى ان الحكم المتعلق بالجامع يسرى الى حصته المحفوظة فى الفرد	٤٢١
انواع تزاحم ملاكات الاحكام وبيان مقتضاها	٤٢٣
فى بيان المختار فى المسألة و هو التفصيل	٤٢٥

٤٢٧	توضيح نتيجة المختار في الموارد المختلفة
٤٢٩	مسألة الصلاة في محل المصوب
٤٣٣	تلخيص ما تقدم على المختار
٤٣٥	تنبيهات المسألة، جريان النزاع في المعاملات
٤٣٧	ابتناء جريان النزاع على احراز ملاك الحكيم في الجمع
٤٣٩	احراز الملاك من اطلاق المادة
٤٤١	لوازم باب التعارض والتزاحم
٤٤٥	حكم صور الاضطرار الى الغصب
٤٥٠	المبحث الثالث في اقتضاء النهي للفساد
٤٥١	تحرير محل النزاع
٤٥٣	النواهي التحريمية خارجة عن محل النزاع
٤٥٥	التأكيد على خروج النهي التحريمي عن محل النزاع
٤٥٦	المقام الاول في النهي المتعلق بالعبادة
٤٥٧	مجرد النهي عن العبادة لا يقتضي الفساد
٤٥٩	المقام الثاني في النهي المتعلق بالمعاملة
٤٦١	نقد الاستدلال بالنصوص لاقتضاء الفساد
٤٦٣	حول القول باقتضاء النهي للصحة
٤٦٥	اقسام التشريع وحكمها
٤٦٧	تأكيد ان التشريع لا يوجب الفساد

المقصد الثالث في المفاهيم

٤٦٩	حول تعريف المفهوم
٤٧١	ابتناء ثبوت المفهوم على تعليق سنخ الحكم
٤٧٣	الارشاد الى طريق استخراج المفهوم
٤٧٥	حول الاشكال على استفادة تعليق السنخ
٤٧٧	دفع الاشكال بوجهين
٤٧٨	مفهوم الشرط

٤٨٣	تنبيهات مفهوم الشرط
٤٨٥	التداخل فيما تعدد الشرط واتحد الجزء
٤٩١	التداخل فيما تعدد الشرط وتعدد الجزء
٤٩٣	التداخل فيما كان الجزء واحد صورة لا حقيقة
٤٩٥	مقتضى الاصل عند الشك في التداخل
٤٩٧	مفهوم الغاية
٤٩٩	مفهوم الوصف
٥٠١	مفهوم الاستثناء
٥٠٢	مفهوم الحصر واللقب
٥٠٣	مفهوم العدد

المقصد الرابع في العموم والخصوص

٥٠٥	العموم واقسامه
٥٠٧	دخول اداة العموم على التثنية والجمع
٥٠٩	هل استفادة العموم متوقفة على مقدمات الاطلاق
٥١١	اختلاف انواع ادوة العموم
٥١٢	حجية العام بعد التخصيص وعدمها
٥١٣	حجية العام المخصص بالمبين في الباقي
٥١٥	حكم الرجوع الى العام في الشبهة المفهومية للمخصص
٥١٧	التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص
٥١٩	التمسك بالعام في الشبهة المصادقية للمخصص
٥٢١	تقريب جواز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية للمخصص
٥٢٣	نقد التقريب المذكور للمجاز
٥٢٥	بيان عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية
٥٢٧	مرجعية الاصل العملي في الشبهة المصادقية
٥٢٩	اشتراط حجية العام بالفحص عن المخصص
٥٣١	الخطابات الشفاهية

- ٥٤١ الاستثناء الواقع عقيب الجمل
- ٥٤٤ تعقب العام بضمير بعض افراده يوجب تخصيصه به ام لا؟
- ٥٤٦ جواز تخصيص العام بالمفهوم مخالف وعدمه
- ٥٤٨ جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد وعدمه
- ٥٥٠ دوران الامر بين النسخ والتخصيص
- ٥٥٣ الاصل العملي في دوران الامر بين التخصيص والنسخ
- ٥٥٥ دوران الامر بين النسخ والتخصيص

المقصد الخامس في المطلق والمقيد

- ٥٦١ اعتبارات الماهية بالنسبة الى القيد
- ٥٦٣ تأييد مسلك السلطان في اسامي الاجناس
- ٥٦٥ علم الجنس، المحلى باللام، النكرة
- ٥٦٧ الاحتياج الى الاطلاق في مقدمات الحكمة
- ٥٦٩ نتيجة المطلقات ارادة الطبيعة المطلقة
- ٥٧١ من المقدمات كون المتكلم في مقام البيان
- ٥٧٥ حول مقدمة عدم القدر المتيقن
- ٥٧٩ الجمع بين المطلق والمقيد

المقصد السادس في المجمل والمبين

- ٥٨٦ الفهارس