



Princeton University Library



32101 073547760

المجلد الاول
Nihāyat al-uṣūl

كتاب نهاية الاصول

تقرير لما استفدته من بحث حضرة الاستاذ الاكبر جامع المعقول والمنقول وحاوي
الفرع والاصول سيد الفقهاء والمجتهدين وآية الله العظمى في الارضين المنتهى اليه
رياسته الامامية في القرن الحاضر مولانا الاعظم وسيدنا الانجمن
الحاج آقا حسين البروجردى الطباطبائي

مد ظله العالى على رؤس المسلمين
في المسائل الاصولية

يقدم
العبد الراجي حسين على المنستظري التجف اباد

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

١٣٧٥ قمرى

مطبعة الكلمة - قم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي خلق الانسان علمه البيان ، ثم هداه بالفطرة التي فطره عليها الى اصول الدين ومسالك الايمان ، وأوضح له بالسفر المقيمين معالم الايقان و سبل الرضوان . والصلوة والسلام على نبيه المبعوث لتمهيد قواعد الاسلام وتبيين ضوابط الاحكام محمد ﷺ وعلى آله الهداة المهديين ، وأوصيائه الكرام الطيبين ، مادامت كلماتهم المكنونة لتوضيح قوانين الدين معدة ، وفرائد آثارهم الباقية لتشريح حقايق الاسلام ذخيرة وعدة .

(وبعد) فيقول العبد المفقير الى رحمة ربه الغنى ؛ حسين علي النجف آبادي الاصفهاني : لا يخفى أن علم اصول الفقه علم شريف ، يحتاج اليه كل من تصدى لاستنباط الاحكام الشرعية من مداركها ؛ وأطلق عنان فكره في طرق الجهد والاجتهاد لتنتج المسائل الفقهية وتقييد شواردها ، فانه الموضوع لبيان ما هو الحجة في أثبات الاحكام ؛ و به يعرف حال الاخبار المروية عن سيد الانام وأوصيائه الكرام ، وحال ساير الادلة الشرعية والاصول العملية التي عليها بنى أساس الفقه وعلى قطبها يدور رحاه .

وكم قد صنف فيه الاعاظم والاجلاء من علمائنا الامامية ، فرتبوا فصوله ، ونقحوا مسائله ؛ وشهدوا أركانه ودعائمه . ولكنه بمرور الزمان ، قد استغذى بعروقه المهتعبة من سائر

العلوم المتشعبة ، بحيث قد افراط فيه الباحثون و كبر حجم الكتب المؤلفة فيه .
وصار امهات المسائل المبتلى بها كالمضالعة في اثناء سائر المسائل ، بنحو يعسر اقتضاها
و الاطلاع عليها ، و كم سلكوا في توضيح مسائله سبل اشتى ، كلها بعيدة عن اصل
المقصود بمراحل ، وبقى اصول المسائل غير منقحة كما كانت في الاوائل .

الى ان انتهت رئاسة الشيعة الامامية ، و زعامة حوزاتهم العلمية ، الى قطب فلك
الفقاهة والاجتهاد ، و مركز دائرة البحث والانتقاد ، جامع المعقول والمنقول ، و حاوى
الفروع والاصول ، زبدة الفقهاء والمجتهدين ، وآية الله العظمى فى الارضين ، محيى مدارس
الشرع الباقى ، و مرجع كل قريب و نائى (**الحاج آقا حسين البروجردى**)

(**الطباطبائى**) لا زال اطناب ظلاله على رؤس الانام باقية ، و له فى ظل لواء
بقية الله (عجل الله تعالى فرجه) صحة و عافية . فهو (مدظله) كان يحذف فى اثناء
تدريسه الزوايد و الحواشى ، و يهيم بالمسائل المهمة التى كثر الابتلاء بها ، و كان
يسلك فى تنقيحها و الوصول الى الحق فيها ، الصراط الاقوم ، و المنهج الاتم ،
لا شرقية ولا غربية . و كنت أنا أيضاً ممن يستضيء بنور علمه ، و يستفيد من بياناته
الشفافية ، و تحقيقاته الكافية ، و كنت أضبط بقدر فهمى و مبلغ استعدادى ما استفيد من بياناته
(مدظله) . فهذا الذى تراه هو ما استفدته من دروسه العالية ، فى المسائل الاصولية ، جمعبه

و نظمته فى سلك التحرير ، و جعلته بصورة التقرير ، و سميته (**نهاية الاصول**)
او بداية الوصول الى الحق المأمول ، و من الله (تعالى) اسئل التوفيق ، فانه خير مسئول .
واقول مخاطباً لمن راجع كتابى هذا : انه ربما كان لا يساعدنى التوفيق لضبط
بعض المطالب فى بعض المباحث ، و كان هذا هو السبب فى تأخير نظم هذه الوجيزة و نشرها ،
ولكن قد التمس منى بعض من لاحب مخالفته من الاصدقاء و الاخوان بذل الجهد فى
نشر ما ضبط منها فسنحلى وقتئذ ان الميسور يجب ان لا يترك بالمعسور ، و ما لا يدرك كله
لا يترك كله ، فبادرت الى ترتيب ما ضبط ، فتصورت بصورة تراها .

واقول ايضاً معذراً : انه لم يكن من عادتي ضبط كل درس بعد استفادته ، بل كنت
اصبر لضبط كل مبحث الى ان فراغه .

2269

2196

361

6-30-64 194L

فلو خطر ببال بعض القراء والباحثين ان فى بيان بعض المطالب وتوضيحه نحو قصور واضطراب ، فاستناده الى اقرب من ان يسند الى الاستاد (مدظله العالى) .

نعم مبانى الاستاد كلما كانت عالية ، وبراهينه على اثبات مقاصده قوية ، ولكنها فى مقام التقرير تنزل و تنقدر بقدر استفادة المقرر واستعداده ، هذا . ولكنى مع ذلك كله لم آل جهداً فى تقرير مبانيه (مدظله) وتبيينها ، ليكون لى تذكرة ولغىرى تبصرة وحيث كان هو (مدظله) يراعى غالباً ترتيب الكفاية ، فأنا ايضا اذكر عناوين المباحث على وفق ما فيها ، ليتيسر للطالب ارتياد المسائل من مواردها ، وعليهذا فيكون كتابى هذا مشتملا على مقدمة ومقاصد . اما المقدمة ففى بيان امور

الامر الاول

فى ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ، وانه ما هو موضوع العلم ، وأى شىء هو الموضوع فى علم الاصول ؟

اعلم ان القدماء قد تسالوا على امرين (الاول) ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات . (الثانى) ان موضوع كل علم ما يبحث فى هذا العلم عن عوارضه الذاتية ، ولما كان علم الاصول ايضا علماً برأسه تصدى القوم لبيان موضوعه ، فقال بعضهم : أن موضوعه الادلة الاربعة واستشكل عليه بعض المحققين بان مقتضى ذلك كون حجية الادلة الاربعة ووصف دليليتها من مقومات الموضوع لا من عوارضه . ولازم ذلك ان تصير امهات المسائل (اعنى ما يبحث فيها عن حجية الادلة) خارجة من علم الاصول ، و تدخل فى سلك المبادئ .

واختار هذا المستشكل كون الادلة الاربعة بذواتها ، لا بما انها متصفة بوصف الدليلية موضوعاً لعلم الاصول ، حتى يكون البحث عن حجيتها ودليليتها ايضا بحثاً عن عوارضها الذاتية .

ويرد عليه (مضافا الى ما فى الكفاية) ان موضوعية امور متشعبة لعلم واحد ، انما هى باعتبار وجود جامع بينها يكون هو الموضوع حقيقة ، ولا جامع بين ذوات الادلة

الاربعة (١) الاوصاف الدليلية ، والمفروض جعلها من العوارض الذاتية للموضوع . و
عليهذا فلا يبقى بينها جامع وحداني يكون هو الموضوع حقيقة وبه يتحقق وحدة العلم
اذا الملاك في عد المسائل المتشعبة علما واحداً هو وحدة الموضوع كما سيأتى (هذا) .
واما شيخنا الاستاذ صاحب الكفاية (قدس سره) فقد خالف القدمة **وقال**
ما حاصله : ان تمايز العلوم بتمايز الاغراض الباعثة على جمع المتشعبات وتسميتها علما
و احداً لا الموضوعات و الالكان كل باب بل كل مسألة علما برأسه . **وبالجملة**
فالحشية المشتركة بين المسائل المتشعبة التي يلحظها سميت علما واحداً ، وبسببها
يمتاز هذا العلم من غيره من العلوم ، هو الغرض الداعي الى التدوين ، لا الموضوع .

نعم جميع المحمولات المختلفة في مسائل العلم ، من عوارض موضوع وحداني وهو
عبارة عن حشية جامعة لموضوعات المسائل ، متحدة معها خارجا ، وان كان يغيرها مفهوما ،
تغير الكلي ومصاديقه والطبيعي وافراده ، وربما لا يكون له عنوان خاص واسم مخصوص ،
ولا يلزم لنا تشخيصه . (انتهى) هذه خلاصة ما ذكره في هذا المقام . والحق التحقيق بالتصديق
هو ما اختاره القدماء : من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ويتضح ذلك بتמיד مقدمات .
(المقدمة الاولى) لا يخفى انا اذا راجعنا كل واحد من العلوم المدونة ،
و قصرنا النظر على نفس مسائله ، من غير التفات الى ما يكون خارجا من ذات
المسائل من المدون والاغراض ونحوهما ، علمنا علما وجدانيا باشتراك جميع
تلك المسائل المتشعبة في جهة وحشية لا توجد هذه الجهة في مسائل ساير العلوم ، و
تكون هذه الجهة جامعة بين تلك المسائل ، وبسببها يحصل الميز بين مسائل هذا العلم
وبين مسائل ساير العلوم . وكذلك وجدنا في كل مسألة من مسائل هذا العلم جهة و
خصوصية ، تميز هذه المسألة من غيرها من مسائل هذا العلم . مثلا اذا راجعنا مسائل
علم النحو وقطعنا النظر عن مدونه والاغراض الباعثة على تدوينه ، رأينا ان جهة البحث
في جميعها كيفية آخر الكلمة من المرفوعة والمنصوبة والمجرورية ، فهي خصوصية
ذاتية ثابتة في جميع مسائله ، مع قطع النظر عن المدون والاغراض ونحوهما ، وهي

(١) اقول : يمكن ان يقال : ان الجامع بينها صلاحيتها للدليلية ، فيكون الموضوع

عبارة عما يصلح للدليلية ، و يكون فعليتها من العوارض . ح ع

الجهة الجامعة بين هذه المسائل المتشعبة ، وبسببها تمتاز هذه المسائل من مسائل ساير العلوم . ومع ذلك رأينا ان فى نفس كل مسألة منها خصوصية ذاتية بها تمتاز من غيرها من مسائله . وحيث لم تكن هاتان الجهتان خارجيتين من ذوات المسائل بحكم الوجدان فلا محالة ليستا خارجيتين من الموضوع والمحمول ، اذ النسبة معنى آلى توجد فى جميع القضايا بنحو واحد ، ولا تختلف باختلاف المسائل .

(المقدمة الثانية) انك اذا تتبععت العلوم المدونة ، ودققت النظر فى مسائل كل واحد منها ، رأيت ان بعض العلوم الموجودة يكون ماهو المحمول فى جميع مسائله امراً واحداً كعلم الالهى بالمعنى الاعم ، فان المحمول فى جميع مسائله مفهوم واحد وهو قولنا : (موجود) فيقال : الله موجود ، العقل موجود ، الجسم موجود ، الجوهر موجود ، الكم موجود ، وهكذا ، و ان بعضها مما يختلف المحمول فى مسائله ولكنه يوجد بين محمولاته المختلفة جهة جامعة ، بل ربما يكون المحمول فى مسائل فصل منه امراً واحداً كعلم النحو ، فان المرفوعية (مثلاً) تارة تحمل على الفاعل ، و اخرى على المبتداء ، ويتحصل بذلك مسألتان ، ومع ذلك فالمرفوعية و ان كانت تغاير المنصوبية ، ولكن بينهما جهة جامعة ذاتية ، حيث ان كلا منهما من تعيينات الاعراب الحاصل لآخر الكلمة .

وبالجملة فليس المحمول يختلف دائماً فى جميع مسائل العلم . واما موضوعات المسائل فهى مما تختلف دائماً فى جميع المسائل من اى علم كانت .

وحيث عرفت فى المقدمة الاولى ان فى كل مسألة من مسائل العلم يوجد جهتان : جهة ذاتية جامعة بين جميع مسائل هذا العلم ، وبها تمتاز من مسائل ساير العلوم ، وجهة ذاتية بها يمتاز هذه المسألة من غيرها من مسائل هذا العلم ، و عرفت (ايضاً) ان الجهتين ليستا خارجيتين من الموضوع والمحمول فلا محالة تنحصر الجهة الاولى فى المحمول ، والجهة الثانية فى موضوع المسائل لانه الذى يختلف فى جميع المسائل بخلاف المحمول .

وبعبارة اخرى تمايز مسائل العلم بتمايز موضوعاتها ، و تمايز العلوم بتمايز ماهو الجامع لمحمولات مسائلها .

(المقدمة الثالثة) ان المراد بالعرض فى قولهم (موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية) هو العرض باصطلاح المنطقى لا الفلسفى ، فان العرض الفلسفى عبارة عن مية شأن وجودها فى الخارج ان يكون فى الموضوع ، ويقابله الجوهر . والعرض المنطقى عبارة عما يكون خارجا من ذات الشيء متحدا معه فى الخارج ، ويقابله الذاتى . وبين الاصطلاحين بون بعيد فان العرض المنطقى قد يكون جوهر ا من الجواهر (كالناطق) بالنسبة الى (الحيوان) وبالعكس ، حيث ان كلا منهما خارج من ذات الاخر و محمول عليه فيصدق عليه تعريف العرض المنطقى ، وان كان كل منهما ذاتيا بالنسبة الى الانسان ، فالعرض باصطلاح الفلسفى مطلق ، و باصطلاح المنطقى امر نسبي ، فان (الفصل) مثلا بالنسبة الى (الجنس) عرض خاص ، وبالنسبة الى (النوع) المؤلف منه ذاتى له . واما المقولات التسع العرضية باصطلاح الفلسفى فلا تتغير عن وصف العرضية باختلاف الاعتبارات و النسب

المقدمة الرابعة لا يخفى ان كل واحد من الموضوع والمحمول فى مسائل العلم عرض بالنسبة الى الاخر ، ولا يقصر وصف العروض على المحمول ، اذ المراد بالعرض هنا (كما عرفت) هو العرض باصطلاح المنطقى ، و هو عبارة عما يكون خارجا من ذات الشيء و متحدا معه فى الخارج ، ففى قولنا فى علم الالهى : (الجسم موجود) كل واحد من وصفى الجسمية والوجود خارج من ذات الاخر مفهوما ، و متحد معه خارجا ، فكل واحد منهما عرض ذاتى بالنسبة الى الاخر ؛ بمعنى انه لا يكون عينا بالنسبة الى الاخر ، ولا جزء له . وكذلك كل واحد من وصفى الفاعلية و المرفوعية فى قولنا : (الفاعل مرفوع) يكون عرضا منطقيا بالنسبة الى الاخر ، وهكذا فى جميع مسائل العلوم ؛ فالموضوعات فى مسائل كل علم اعراض ذاتية لما هو الجامع بين محمولات مسائله ، وليست الموضوعات ذاتية له ؛ اذ الذاتى منه حصر فى النوع والجنس والفصل بالنسبة الى النوع المؤلف منهما ؛ ولا تجد مسألة من مسائل العلوم يكون الموضوع فيها نوعا او جنسا او فصلا لجامع محمولات مسائل العلم ، اذ كل واحد من نوع الشيء و جنسه و فصله البعيد اعم منه ، والفصل القريب مسا ولما هو فصل له ؛ مع انك ترى ان موضوع كل مسألة اخص

من جامع محمولات المسائل
والحاصل ان الموضوع فى كل مسألة عرض بالنسبة الى جامع محمولات المسائل
وبالعكس غاية الامر ان المتداول فى عقد القضية جعل الاخص موضوعا والاعم محمولا .
(المقدمة الخامسة) ان المتداول وان كان جعل الاخص موضوعا والاعم محمولا
ولكن النظم الطبيعى يقتضى جعل المعلوم من الامرين موضوعا ، و المجهول منهما
محمولا ، فالموضوع بحسب الحقيقة هو المعلوم من الامرين ، والمحمول هو تعيينه المجهول
الذى اريد فى القضية اثباته ؛ سواء كان الامر المجهول اعم بالنسبة الى الموضوع او مساويا له .
(اذا عرفت هذه المقدمات) تبين لك ان الحق مع القدماء ؛ حيث قالوا : ان
تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ، اذ المراد بموضوع العلم هو ما يبحث فيه عن
عوارض الذاتية وليس هو العبارة عن جامع محمولات المسائل الذى عرفت فى
المقدمة الثانية ان تمايز العلوم بتمايزه . ووجه كونه موضوعا ان جامع محمولات
المسائل فى كل علم هو الذى ينسب اولاً الى الذهن ؛ ويكون معلوما عنده ؛ فيوضع
فى وعاء الذهن ويطلب فى العلم تعييناته وتشخصاته التى تعرض له . مثلاً فى علم الالهى
بالمعنى الاعم يكون نفس الوجود معلوما لنا وحاضراً فى ذهننا ؛ فنطلب فى العلم تعييناته
وانقساماته اللاحقة له : من الوجوب والامكان والجوهرية والعرضية والجسمية ونحوها ،
فصورة القضية وان كان هو قولنا : (الجسم موجود) مثلاً ؛ ولكن الموضوع حقيقة هو عنوان
الموجودية ، فمحصل مسائله هو ان الوجود المعلوم لك ؛ من خصوصياته وتعييناته وصف
الجوهرية ؛ ومن تعييناته وصف الجسمية وهكذا ؛ واذلك تريهم يقولون : ان موضوع
الالهى بالمعنى الاعم هو الوجود ؛ مع ان الوجود يصير محمولا فى القضايا المعقودة .
وكذلك فى علم النحو ؛ فان اول ما ينسب الى ذهن المتتبع لاستعمالات العرب ؛
انما هو اعراب آخر الكلمة والاختلافات الواقعة فيه : من المرفوعة والمنصوبة و
المجرورية ؛ فيطاب فى علم النحو الخصوصيات التى بسببها يتحقق الاعراب واختلافاته
من الفاعلية والمفعولية ونحوهما ؛ فالمسئلة المعقودة و ان كانت بصورة قولنا : الفاعل
مرفوع ؛ ولكن الموضوع حقيقة هو وصف المرفوعة ، فمحصل مسائل علم النحو هو ان

ما يختلف آخره بالمرفوعية والمنصوبية والمجرورية انما يتعين بتعينات مختلفة : من الفاعلية و المفعولية و نحوهما ، و ان المعرب بالاعراب الرفعى فاعل ، و المعرب بالاعراب النصبى مفعول و هكذا .

(والخاص) ان جامع المحمولات اعنى الحيشية المشتركة بين مسائل العلم هو الذى ينسب الى الذهن اولاً ؛ ويطلب فى العلم جهاته و تعيناته ؛ فهو الموضوع للعلم ؛ والتعينات المختلفة التى يجعل كل واحد منها موضوعاً لمسئلة ؛ عوارض ذاتية لموضوع العلم ؛ لما عرفت فى المقدمة الرابعة ان كل واحد من الموضوع والمحمول فى المسئلة عرض بالنسبة الى الآخر ؛ وفى المقدمة الخامسة ان ماهو الموضوع حقيقة هو المعلوم من الامرين **فتلخص** مما ذكرنا ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات اعنى بها جامع محمولات المسائل ؛ و تمايز المسائل بتمايز الموضوعات فيها .

وقد تبين لك بما ذكرناه فساد ما ربما يتوهم فى المقام من انه لم لا يجوز ان يكون الجهة المشتركة بين مسائل العلم المايضة اياها من ساير العلوم ؛ عبارة عن الكلى الجامع لموضوعات المسائل ؛ والجهة التى بها يمتاز كل مسئلة من غيرها ؛ عبارة عن خصوصيات موضوعات المسائل و عليها هذا فتوجد كلتا الجهتين فى عقد الوضع ؛ و يكون موضوع العلم عبارة عن الكلى الجامع لموضوعات المسائل .

توضيح الفساد انك قد عرفت ان موضوع العلم هو الحيشية المعلوملة التى يطلب فى العلم تعيناته ؛ ويبحث فيه عن عوارضه التى تحمل عليه ؛ وليس هذا الا ما هو الجامع للمحمولات ؛ فانه الحيشية المنسبقة الى الذهن التى يبحث فى العلم عن عوارضها .

والظاهر ان ما ذكرناه هو مراد القوم ايضا ؛ حيث اضافوا قيد الحيشية فى بيان موضوع العلوم الادبية ؛ فقولهم : ان موضوع علم النحو هو الكلمة من حيث الاعراب والبناء ، و موضوع علم الصرف هو الكلمة من حيث الصحة و الاعتلال ؛ وهكذا ؛ انما يريدون بذلك كون حيشية الاعراب والبناء موضوعاً لعلم النحو ؛ وحيشية الصحة و الاعتلال موضوعاً لعلم الصرف . وعليه هذا فيكون تمايز جميع العلوم بتمايز الموضوعات .

فما فى الفصول : من ان تمايز العلوم قديكون بتمايز الموضوعات وقديكون بتمايز

الحشيات ؛ قد نشأ من الغفلة والذهول عما هو لب مراد القوم حيث اضافوا قيد الحشية .
وقد اتضح بما ذكرنا ايضا فساد ما ذكره شيخنا الاستاد (قدس سره) في الكفاية
حيث قال : ان موضوع العلم هو نفس موضوعات مسائله عينا وما يتحد معها خارجا ، وان
كان يغير هامفهوماً تغاير الكلى ومصاديقه والطبيعى و افراده . (انتهى) ووجه الفساد
ما عرفت من ان موضوع العلم هو محمولات المسائل والجامع بينها ؛ وهو وان كان متحدا مع
موضوعات المسائل خارجا ؛ الا انه ليس التغير بينه و بين موضوعات المسائل من
سنخ تغاير الطبيعى و افراده ؛ بل من سنخ تغاير العرض المنطقى ومعرضه ؛ فان الطبيعى
ذاتى لافراده ؛ وهذا بخلاف جامع المحمولات بالنسبة الى خصوصيات الموضوعات ؛
حيث ان كلا منهما خارج من ذات الاخر ؛ كما عرفت توضيحه .

و اتضح ايضا فساد ما قال (قدس سره) : من ان تمايز العلوم بتمايز الاغراض ؛ حيث
عرفت ان الجهة التى بها يمتاز مسائل كل علم من مسائل ساير العلوم ؛ هى جهة ذاتية
موجودة فى نفس المسائل ؛ ومالم يتمايز العلوم بذواتها لم يتمايز الاغراض المطلوبة
منها ؛ فانها امور متفرعة عليها ؛ والاختلاف فيها يكشف عن نوع اختلاف فى نفس الذات ؛
فالغرض من علم النحو مثلا هو العلم والاحاطة بالاختلافات الواقعة فى اواخر الكلمات
وجهة الاختلاف فيها ؛ والغرض من علم الصرف هو العلم بالاختلافات الواقعة فى نفس
الابنية ؛ فلا محالة تكون مسائل علم النحو بذواتها مربوطة بالاختلافات الواقعة فى آخر
الكلمة ؛ وتكون هى الجهة المبحوث عنها فيه ؛ ومسائل الصرف بذواتها مربوطة بالاختلافات
الواقعة فى نفس الابنية ؛ و باعتبار هذا الميز الذاتى بينهما يختلف الغرض منهما .

(فان قلت) كما يمكن ان يتصور بين محمولات مسائل النحو جامع يساويها
يمكن ايضا ان يتصور جامع اعم بحيث يعم مسائل النحو و الصرف مثلا ، او جامع
اخص بحيث يعم بعض مسائل النحو كما بحث المعربات مثلا فى قبيل المبنيات ، وعليه
لا يصح جعل جامع المحمولات ميزا لنا لتمييز العلوم ؛ بعد مالم يكن لاعتبار الجامع
ميزان ثابت لا يتغير . فان جعلت الملاك فى اعتبار الجامع ان يعتبر بين المسائل الدخيلة
فى غرض واحد رجع الكلام الى جعل الميز ان فى تمايز العلوم تمايز الاغراض .

قلت (١) فرق بين ما هو الملاك فى تمايز العلوم ؛ وبين ماهو الملاك لتكثيرها فنحن ايضا لانابى كون العلوم فى الوحدة و الكثرة تابعة للجهات الخارجية ؛ مثل انه كان علم النحو والصرف معاً يعدان علماً واحداً ، فلماتكثرت مسائله وتشعبت فروعه انحل الى علمين . و كذلك ترى العصريين يقسمون علم الطب مثلاً الى شعب مختلفة ، ويسمون كل قسمة منها بعلم خاص ، له موضوع خاص ، وطلاب مخصوصون ، فالعلوم فى الوحدة والكثرة تابعة للجهات الخارجية ، ولكنه بعدما حظت علمين من العلوم المدونة ، وازنت احدهما مع الآخر ، تريهما بحسب الذات متميزين ، من جهة ان حيشة البحث فى احدهما تغاير حيشة البحث فى الآخر ، وهذا التغاير والاختلاف يرجع الى جامع المحمولات فتدبر . (هذا كله) خلاصة ما يقتضيه التحقيق فى بيان مهية الموضوع للعلوم بنحو العموم (و مما ذكرنا يظهر لك) ماهو الموضوع فى علم الاصول ، فانه على التحقيق عبارة عن عنوان (الحجة فى الفقه) اذ بعدما علمنا بأن لنا احكاماً شرعية ، يحصل لنا العلم أجمالاً بوجود حجج فى الدين بها يحتج المولى علينا ، نحتاج عليه ، فى اثبات الاحكام الشرعية وامثالها ، فوجود أصل الحجة والدليل معلوم لنا ، والمطلوب فى علم الاصول تعيينات الحجة و تشخيصاتها ، كخبر الواحد والشهرة والظواهر ونحوها ، ففى قولنا (خبر الواحد حجة) وان جعل وصف الحجية محمولاً ، ولكنه بحسب الحقيقة هو الموضوع ، فإنه الامر المعلوم ، والمجهول تعييناته وأفراده ، فحصل مسائل الاصول هو أن الحجة التى نعلم بوجودها أجمالاً ، لها تعيينات وأفراد ، منها خبر الواحد ومنها الشهرة وهكذا ، فكل مسألة يرجع البحث فيها الى تعيين مصداق للحجة مسألة اصولية ؛ كمسألة حجية الخبر والشهرة والاجماع وحجية أحد الخبرين فى باب التعارض ، ومسألة حجية القطع بقسميه من التفصيلى والاجمالى ، فان حجية القطع التفصيلى وان كانت امرأ واضحاً ، ولذا لم يتعرض لها القدماء ، إلا أن توهم عدم الحجية فى بعض اقسامه اوجب البحث عنها ، ففى ايضا من مسائل علم الاصول ، ولا ريب لها بالمسائل الكلامية كما فى الكفاية ، وليس الحجة فى اصطلاح الاصولى عبارة عن حد الوسط

(١) ويمكن أيضاً ان يقال : ان الجامع المعتبر بين مسائل النحو والصرف جامع جنسى ، وبين بعض مسائل النحو جامع صنفى ، ومرادنا بجامع المحمولات هنا هو الجامع النوعى ، فيندفع الاشكال فتامل حـع

بل هي بمعناها اللغوي ، اعني ما يحتاج به المولى على العبد وبالعكس في مقام الامتثال ، فيكون القطع بقسميه ايضاً من مصاديقها حقيقة . وعليه اذا فمبحث الاشتغال من مباحث الاصول حيث يرجع البحث فيه الى البحث عن حججة العلم الاجمالي ، وكذلك مبحث حججة الاستصحاب ، بل ومبحث البرائة ايضاً ، اذ حصل البحث فيه هو أن صرف احتمال التكليف يكفي لتنجيز الواقع ويصحح احتجاج المولى ومؤاخذته ام لا . وكذلك مسألة التخيير .

حيث ان المبحوث عنه فيها انه في مقام دوران الامر بين المحذورين هل يكون الاخذ باحد الطرفين كافياً في احتجاج العبد على المولى ؟ وهكذا البحث عن حججة المفاهيم ، فان البحث فيها ليس في اصل ثبوت المفهوم ، بل في حجيتها ، حيث ان لذكر القيد الزايد مثل الشرط والوصف وأمثالهما ظهوراً ما في الدخالة بلا اشكال ، وانما يقع البحث عن حجيتها ، وسيأتي تحقيقه في محله (وبالعامة) فكل مسألة يكون حيشة البحث فيها حججة امر من الامور التي تصلح للحججة او يتوهم حجيتها فهي مسألة اصولية .

نعم لما كان حججة بعض الحجج امراً او اضحاً لم يتصدى القدماء للبحث عنها كمسألة حججة القطع مثلاً ، وكحججة الظواهر ، حيث ان اصل حججة الظواهر كانت امراً مفروغاً عنها ، وانما كان يقع الاشكال في بعض الموارد التي حصل فيها للكلام نحو اضطراب واختلال كالعام المخصص او اللفظ المستعمل كثيراً في المعنى المجازي ونحو ذلك .

(وكيف كان) فهذه المسائل كلها مسائل اصولية . **نعم** بعض المباحث التي لم يكن المبحوث عنه فيها حيشة الحججة تكون خارجة من الاصول ، وتدخل في سلك المبادئ كمسألة مقدمة الواجب ومبحث الضد وأمثالهما ، فندير . (وقد تلخص) من جميع ما ذكرنا ان موضوع علم الاصول هو عنوان (الحججة في الفقه) ، ومحصل مسائله تشخيص مصاديق الحججة وتعيناته .

ولذلك ترى الشافعي يبحث في رسالته التي الفها في هذا الفن عن حججة الحجج الشرعية من الكتاب والسنة وأمثالهما ، فتأمل في المقام ؛ فانه بالتأمل حقيق .



الامر الثانى فى الوضع

قال شيخنا الاستاد (قدس سره) فى الكفاية : الوضع نحو اختصاص للفظ بالمعنى وارتباط خاص بينهما ناش من تخصيصه به تارة ، ومن كثرة استعماله فيه أخرى ، وبهذا المعنى صح تقسيمه الى التعيينى والتعيينى (انتهى)

(اقول) : لا يتبين بهذا التعريف أهمية الوضع وحقيقته بل هو نحو فرار من تعريفه ، كيف ! والافمن الممكن ايضا ان يقال فى تحديد الانسان مثلاً : انه نحو موجود فى الخارج ، وهكذا بالنسبة الى كل امر مجهول . والتعريف الحقيقى للوضع عبارة عما يعرف به حقيقة العلة الحاصلة بين اللفاظ ومعانيها ، هذا مضافا الى أنه يرد عليه (اولاً) أن الاختصاص والارتباط المذكور من قبيل معانى اسماء المصادر ، فيعتبر امراً باقيا بين اللفظ والمعنى ، ولا محالة يكون لتحقيق هذا الارتباط منشأ هو الوضع حقيقة فليس الارتباط عين الوضع ، بل هو امر مترتب على الوضع ومتحصل بسببه ، ويعبر عن هذا الارتباط بالدلالة الشأنية المعرفة بكون اللفظ بحيث اذا سمع او تخيل فهم منه المعنى (وثانياً) ان الارتباط المذكور لا يحصل بصرف تعيين الوضع ، بل يحصل اما بكثرة الاستعمال ، واما بتعيين الوضع ، واستعماله بداعى الوضع بشرط الاتباع .

والحاصل ان الارتباط الذى هو عين الدلالة الشأنية لا يكفى فى تحقيقه صرف تعيين الوضع ما لم يتبع ؛ فان صرف التعيين لا يوجب انس اللفظ بالمعنى بحيث اذا سمع فهم منه المعنى . (ثم انه) لا بد فى تحقيق الوضع من ان يلاحظ لفظ ومعنى فالمعنى الملحوظ حين الوضع اعمام او خاص ؛ (وعامى الاول) اما ان يوضع اللفظ بازاء نفسه ، او يوضع بازاء مصاديقه (واما على الثانى) فلا محالة يكون الموضوع له نفس المعنى الملحوظ فالاقسام بحسب مقام الثبوت ثلاثة .

(وربما يتوهم) امكان قسم رابع وهو ان يكون المعنى الملحوظ خاصا والموضوع لعماماً . وهو كما ترى فان الخاص بما هو خاص وجزئى لا يصير وجهاً مرآتاً للعام دون العكس ، فان العام وان لم يعقل حكايته عن الافراد بخصوصياتها المفردة والمشخصة ولكنه

يحكيها بما انها وجودات له .

(فان قلت) العام والخاص بحسب المفهوم متغايران ولكنهما يتحدان بحسب الوجود والتحقق ، بل مفهوم العام جزء من مفهوم الخاص ايضا بحيث لو القى منه الخصوصيات المفردة لم يبق الاحيثية العام ؛ وحينئذ فان اريد بحكاية الخاص اياه حكاية الخاص بما هو خاص ومشوب بالخصوصيات سلمنا امتناعه ولكن الامتناع بهذا اللحاظ يجرى في العكس ايضا ، وان اريد بها حكاية الخاص بحيشته الذاتية مع قطع النظر عن الخصوصيات الزائدة لم نسلم امتناعه كما هو المفروض في العكس ايضا حيث ان المحكى هو الافراد لا بخصوصياتها .

(قلت) فرق بين ان يكون لحاظ شيء لحاظا لشيء آخر بوجه ، وبين ان يكون لحاظه سببا للحاظ شيء آخر مستقلا بحيث يكون هناك لحاظان تولدا احدهما من الآخر . ففي ما نحن فيه يكون لحاظ العام بنفسه لحاظا لمصاديقه بوجه ، حيث انه يلحظ العام بما انه مرآت لها ، واما الخاص فليس لحاظه لحاظا للعام لعدم كونه مرآة له .

(نعم) يمكن ان ينتقل الذهن من لحاظه الى العام فيلاحظه مستقلا فيصير الملحوظ حين الوضع كال موضوع له عاما فتأمل . والحاصل ان الاقسام بحسب التصورات اربعة ، ولكن الممكن منها في مقام الثبوت ثلاثة .

(واما في مقام الاثبات) فمثال القسم الاول الاعلام الشخصية ، و مثال القسم الثاني اسماء الاجناس ، واما القسم الثالث فر بما يمثل له بالحروف فيكون الوضع فيها عاما و الموضوع له خاصا ، وربما يقال فيها ايضا : يكون الموضوع له كالوضع عاما ، ولا بد في تعيين ماهو الحق في المسئلة من بيان حقيقة المعنى الحرفي في قبال المعاني الاسمية .

(فنقول) قد ذكر في الفرق بين معاني الحروف ومعاني الاسماء المراد دفعا بحسب الظاهر (كلفظة من و الابتداء مثلا) اقوال يمكن ارجاعها الى معنى واحد . قال ابن الحاجب في الكافية في حد الاسم : انه مادل على معنى في نفسه ، وفي تعريف الحرف : انه مادل على معنى في غيره . (وقال الشارح الرضى) في ذيل التعريف الاول ما حاصله : ان الضمير البارز في (نفسه وغيره) لكلمة (ما) المراد بها الكلمة ، ثم نقل قول المصنف

برجوعهما الى المعنى ثم قال : ومعنى الكلام على ما اخترناه الاسم كلمة دلت على معنى ثابت فى نفس تلك الكلمة ؛ والحرف كلمة دلت على معنى ثابت فى لفظ غيرها (الى ان قال) : معنى من ولفظ الابتداء سواء الا ان الفرق بينهما ان لفظ الابتداء ليس مدلوله مضمون لفظ آخر بل مدلوله معناه الذى فى نفسه مطابقة ؛ ومعنى من مضمون لفظ آخر يضاف ذلك المضمون الى معنى ذلك اللفظ الاصلى . (انتهى) ومحصل ما ذكره (قدس سره) فى تحقيق المعنى الحرفى ان الحرف وحده لا معنى له اصلاً ، بل هو كالعلم المنسوب بجنب شىء ليدل على ان فى ذلك الشىء فائدة ما ، فيكون الحرف دالاً على خصوصية معنى هو مضمون لفظ او الفاظ اخر ، والمعنى الحرفى بمنزلة الكيفية المشخصة لمعنى ذلك اللفظ او الالفاظ مثلاً معنى كلمة سرت فى قولنا : سرت من البصرة هو صدور السير من الفاعل ، و لكن الامتداد السيرى محدود لا محالة ، ومتخصص بانقطاعه او لاو آخرأ ؛ فمضمون كلمة (سرت) عبارة عن هذا السير المحدود المتخصص ، وجئى بكلمة (من) للدلالة على الانقطاع الابتدائى الذى هو من خصوصيات هذا المضمون ومن كيفياته .

(وقال صاحب الجامى) نقلاً عن المصنف فى الايضاح : ان الضمير يرجع الى المعنى اى ما دل على معنى باعتباره فى نفسه وبالنظر اليه فى نفسه . ثم ذكر لبيان ذلك حاصله ومحصولا لا يهمننا ذكرهما ؛ ومحصل ذلك ان المعنى الاسمى مفهوم متحصل بنفسه لا يحتاج فى تحصيله ذهناً الى معنى اخر ؛ بخلاف المعنى الحرفى فانه متحصل فى الذهن ومتحقق فيه بتبع غيره من المعانى

(وقال المحقق الشريف) فى حاشيته على المطول : ان معانى الاسماء معان استقلالية ملحوظة بذواتها ؛ ومعانى الحروف معان آلية حيث انها تلحظ بنحو الآلية والمرآتية لملاحظة غيرها . (وقال المحقق) صاحب الحاشية على المعالم : ان معانى الاسماء معان متحصلة فى نفس الامر ، ومعانى الحروف معان انشائية ايقاعية توجد بانشاء المتكلم .

(وقال) بعض محشى القوانين : ان المعنى الحرفى عبارة عن حقايق الارتباطات الواقعة بين المفاهيم المستقلة بحسب اللحاظ ، والمعنى الاسمى عبارة عن نفس تلك المفاهيم المستقلة المشتتة التى لا ارتباط بينها فى حد ذاتها مع قطع النظر عن المعانى الحرفية .

هذا ملخص ما ذكره في المقام ، ولا يخلو بعض تعبيراتهم من الخلل ، وان امكن ارجاع جميعها ولو بالتاويلات البعيدة الى ما سنحققه ؛ فلو اجب هو تحقيق المسئلة بنحو ينحل به اجمال هذه الكلمات ايضا .

(فنقول) (بعد جعل مدار الكلام حول المثال المعروف اعنى قولهم سرت من البصرة الى الكوفة) : انا اذا خرقتنا حجب الالفاظ ؛ وتوجهنا الى الخارج بعدما صدر فيه سير عن فاعل خاص ، مبتدئاً فيه من البصرة ؛ ومنتها الى الكوفة ؛ لانرى فيه في هذه الواقعة الاربعة اشياء موجودة متصلة ، ذات الفاعل ؛ والسير الذى هو من عوارضه وافعاله وبلدتى البصرة والكوفة ؛ ولانرى فيه وراء هذه الاربعة شيئاً يسمى بالصدور عن الفاعل او الا بتدائية او لانتهاية . نعم مانراه فى الخارج فى هذه الواقعة ليس هو السير المطلق ، بل هو سير وامتداد خاص يرتبط بالفاعل بصدوره عنه ؛ وبالبصرة والكوفة بانقطاعه عندهما اولاً واثراً ؛ ولكنه ليست هذه الخصوصيات الثلاثة موجودة فى الخارج بحيلها فى قبال تلك الوجودات الاربعة ، بل تكون مندكة فيها وموجودة بتبعها ؛ هذا حال الخارج .

(واما الذهن) فلا تساعه بحيث ربما يوجد فيه مستقلاً مالا وجود له فى الخارج يكون ادراكه لهذه الواقعة على نحوين (الاول) ان يوجد وينتقش فيه عين ما فى الخارج ونقشه اعنى السير المتخصص بالخصوصيات الثلاثة ، بحيث تكون المعانى الاربعة (اعنى ذات الفاعل ؛ والسير الذى هو امتداد خاص ؛ وبلدتى البصرة والكوفة) فى هذا اللحظ ملحوظة بحيلها واستقلالها ، والخصوصيات الثلاثة (اعنى ارتباط السير بالفاعل بصدوره عنه ، وبالبصرة بانقطاعه عندها اولاً ؛ وبالكوفة بانقطاعه عندها اثراً) مندكة فيها .

وبالجملة تكون هذه الخصوصيات الثلاثة فى الوجود الذهنى ايضا مندكة وفانية فى تلك المعانى الاربعة على حسب ما فى الخارج . (الثانى) ان يلاحظ الخصوصيات الثلاثة ايضا بحيلها فى قبال تلك المعانى الاربعة من غير ان يلاحظ بعضهما من خصوصيات غيره و مندكافيه ، فيتصور فى هذا النحو من اللحظ مفهوم الصدور والا بتدائية والانتهاية كما يتصور مهية السير و ذات الفاعل والبلدتان . ويقال فى مقام حكايتهما :

السير - الصدور - انا - الابتداء - البصرة - الانتهاء - الكوفة . فيكون الموجود فى
الذهن فى هذا اللحاظ سبعة معان مستقلة متفرقة لارتباط بينها اصلا يعبر عنها بسبعة الفاظ
غير مرتبطة ، فما كان بحسب اللحاظ الاول رابطة بالحمل الشائع يصير بحسب اللحاظ
الثانى مفهوما مستقلا يحتاج فى ارتباطه بالغير الى رابط فيقال مثلا : ابتدأت من البصرة
او يقال : ابتداء السير البصرة ، فيرتبط مفهوم الابتدائية بغيره بوسيلة كلمة (من) او بهيئة
الاضافة . (والحاصل) ان عالم الذهن والتصور لما كان اوسع من عالم الخارج والتحقق
فيمكن ان يوجد فيه نقش الخارج من دون تفاوت ، فيكون المعانى مرتبطة فيه بحقيقة
الارتباط على وزان ما فى الخارج ، ويمكن ايضا ان يوجد فيه ما كان بحسب اللحاظ الاول
حقيقة ربطية من دكة ، بنحو الاستقلال فى قبيل سائر المعانى المستقلة .

(اذا عرفت هذا فنقول) المعنى الحرفى عبارة عن المفهوم الاندكاكى الذى
به يحصل الربط بين المفاهيم المستقلة ؛ ويكون بحسب اللحاظ من خصوصيات المفاهيم
المستقلة ، والمعنى الاسمى عبارة عن المفاهيم المستقلة المتفرقة فى حد ذاتها .

(وبعبارة اخرى) حقيقة الارتباط والتخصص المتحقق فى الخارج بنحو الفناء
والاندكاك فى الطرفين ان وجدت فى الذهن على وزان وجودها الخارجى يكون معنى ادويا
وان انتزع عنها مفهوم مستقل ملحوظ بحاله فى قبيل مفهومى الطرفين يصير مفهوم اسميا .
فلفظ الابتداء مثلا موضوع لمفهوم الابتدائية المنتزعة عن الطرفين والملاحظة بحالها فى
قبيل الطرفين ، بحيث صارت بنفسه طرفا يحتاج الى الربط ، ولفظة من موضوعة لحقيقة
الارتباط الابتدائى التى توجد فى الذهن بنحو الاندكاك فى الطرفين كما فى الخارج ، وبها
يحصل الربط بينهما « وبهذا البيان ظهر » ان الفرق بين المعنى الحرفى والمفهوم الاسمى
رق جوهرى ذاتى وانهما سنخان من المعنى ، وضع لاحد هما الاسم ، وللآخر الحرف .
(وظهر ايضا) ان الموضوع له فى الحروف لا يعقل ان يكون عاما ، لما عرفت من ان
الموضوع له لكلمة من مثلا ، ليس هو مفهوم الابتدائية الذى هو معنى كل ، بل هو حقيقة
الارتباط الابتدائى الخاص المندك فى الطرفين (وبعبارة اخرى) المعنى الحرفى عبارة عن
حقيقة الربط ومصداقه الخاص المتحقق بتبع الطرفين ، وهى الموضوع له لكلمة من مثلا ،

فيكون الموضوع له للحروف خاصا لا محالة .

(و قال شيخنا الاستاد) صاحب الكفاية (قد سره) في المقام، باحاصله : ان حال الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف حالهما في الاسماء ، اذ الخصوصية المتوهمة ان كانت هي الموجبة لكون المعنى جزئيا خارجيا فمن الواضح ان كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك ؛ بل كلياً ، ولذا التجأ بعض الفحول الى جعله جزئياً اضافياً ، وهو كما ترى ؛ وان كانت هي الموجبة لكونه جزئياً ذهنياً ؛ حيث انه لا يكون المعنى حرفياً الا اذا لوحظ حالة للمعنى آخر ومن خصوصياته ؛ فالمعنى وان صار بهذا اللحاظ جزئياً ؛ الا ان هذا اللحاظ لا يكون مأخوذاً في المستعمل فيه (اما ا و لا) فلانه يلزم وجود لحاظ آخر متعلق به حين الاستعمال ؛ بداهة ان تصور المستعمل فيه مما لا بد منه في الاستعمال ؛ وهو كما ترى (واما ثانياً) فلانه يلزم ان لا يصدق على الخارجيات ؛ فامتنع امتثال مثل سر من البصرة الا بالتجريد (و اما ثالثاً) فلانه ليس لحاظ الالية في الحروف الا كالحاظ الاستقلال في الاسماء وكما لا يكون هذا اللحاظ معتبراً في المستعمل فيه فيها ؛ فكذلك ذاك اللحاظ في الحروف . (ان قلت) عليهما يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى ، ولزم كون مثل كلمة من ولفظ الابتداء مترادفين صح استعمال كل منهما في موضع الآخر .

(قلت) : الفرق بينهما انما هو في اختصاص كل منهما بموضع حيث انه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه ؛ والحرف ليراد منه معناه لا كذلك ، باختلافهما في الوضع يكون موجبا لعدم جواز استعمال احدهما في موضع الاخر وان اتفقا فيما له الوضع ، وقد عرفت ان نحو ارادة المعنى لا يكاد يمكن ان يكون من خصوصياته ومقوماته . (انتهى)

(اقول) : قد عرفت مما ذكرنا ان الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي فرق جوهرى ذاتى ، وان المفهوم الاسمي مفهوم مستقل كلي ؛ والمعنى الادوى حقيقة ربطية مندكة في الطرفين ، واين احدهما من الاخر ؛ وليس الفرق بينهما بصرف اشتراط الواضع ، وبذلك يعلم ايضا ان الخصوصية في المقام ليست هي الموجبة لكونه جزئياً ذهنياً حتى يرد عليه الاشكالات الثلاثة ، بل المعنى الحرفي جزئى حقيقى حيث ان المراد به حقيقة الربط ومصادقه المتحقق

تتبع الطرفين ، ولما معالجة يكون جزئياً حقيقياً ، ولا ينفي ذلك كلية الطرفين والمرتبطين ، فالنسبة الخبرية الموجودة في قولنا : الانسان كاتب مثلاً نسبة جزئية خاصة بها تحقق الربط بين الموضوع والمحمول ؛ مثل النسبة المتحققة في قولنا (زيد قائم) وذلك لان النسبة المتحققة في القضية الملفوظة والمعقولة ليست الا عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع ؛ وقولنا : (الانسان كاتب) قضية واحدة فلها موضوع واحد ومحمول واحد ونسبة واحدة ؛ وكذلك الربط الابتدائي المتحقق في قولنا : سر من البصرة ، ربط جزئي بها تحقق الارتباط بين مفهوم السير والبصرة ، مثل الربط المتحقق في قولنا : سرت من البصرة بـ لا تفاوت اصلاً .

(وبالجملة) فحقيقة الربط ليست الاتصال الطرفين والمرتبطين ، لامفهوم الاتصال بل ما يكون بالحمل الشائع اتصالاً ، وهو معنى شخصي متقوم بالطرفين وان كان الطرفان كليين (واما ما التجأ اليه) بعض الفحول من جعله جزئياً اضافياً فواضع الفساد ، كما اشار اليه في الكفاية بقوله (كماتري) اذا الجزئي الاضافي ليس امراً متحققاً في الخارج ؛ بل هو مفهوم كلي ، غاية الامر كونه تحت مفهوم آخر ، ولا يعقل في مقام الوضع ان يتصور مفهوم ويجعل مرآة لمفهوم آخر وان كان اخس منه ، اذا المفاهيم بأسرها متباينة وليس حكاية الكلي للافراد ايضاً باعتبار خصوصياتها المفردة او المشخصة ؛ بل بما انها وجودات له . (وبالجملة) فالكلي لا يحكي الوجوداته بما هي وجوداته ، ولا يعقل ان يحكي خصوصيات الافراد ولا مفهوماً آخر .

(وقد تلخص لك) مما ذكرنا امتياز الموضوع له في الحروف مما هو الموضوع له في الاسماء ذاتاً ، وانهما سخران من المفاهيم .

(واما المحقق الخراساني) (قدس سره) فظاهر كلامه كون الآلية والاستقلالية من انحاء الاستعمال مع وحدة الموضوع له ذاتاً نظير حيثية الانشائية والاخبارية ، ولكن نحن نسلم رجوع بعض الحيثيات كحيثية الانشائية والاخبارية والتصورية والتصديقية الى نحو الاستعمال ؛ لكن الآلية والاستقلالية كما عرفت ترجعان الى الفرق الذاتى بين المعنى الاسمى والمفهوم الادوى .

(وحيث انجر الكلام الى هنا) فاللازم بيان انحاء الاستعمال بنحو الاجمال ، فنقول :

ان الانسان لما كان محتاجا في ادامة حيوته وامرار معاشه الى تفهيم مقاصده والقائها الى ابناء نوعه ليتعاونوا ويتوازرروا ؛ وكانت الالفاظ اقرب الوسائل الى ذلك واءدها نفعاً، من جهة ان التنفس كان امر اضوريا قهريا لجميع البشر ؛ وكان الهواء عند خروجه من الرية واصابته المقاطع ، مما يمكن ان يوجد بوسيلته اصوات موزونة يخالف بعضها بعضا ، بحيث يتولد منه الحروف أولا ؛ ويتولد منها الكلمات بسبب التركيب ثانيا ، فلاجل ذلك اختار البشر هذا الامر الطبيعي وجعله وسيلة لفهام مقاصده بالوضع والمواضعة ، وحيث ان الوضع كان لرفع الاحتياجات ؛ وكانت الحوائج مختلفة والمقاصد متفاوتة ، فلامحالة لاحظ الواضع حين وضعه انواع المقاصد و اصناف المفاهيم والانحاء المتصورة لالقائها وافهامها ، ثم وضع الالفاظ بمقدار ينسد به جميع طرق الحاجة .

(وبالجملية) فالواضع حين الوضع لاحظ انواع احتياجات المتكلمين ، فرأى انهم ربما يحتاجون الى القاء المفاهيم المستقلة المتشعبة في حد ذاتها ؛ وربما يحتاجون الى القاء المعاني الربطية الاندكائية ؛ وانهم قد يقصدون اعلام المعنى وافهامه بوسيلة اللفظ ؛ وقد يقصدون ايجاده بوسيلته ، وفي اعلام المعاني الربطية ربما يكون داعيهم الى اعلامها تصور المخاطب اياها ؛ وقد يكون داعيهم تصديقه بوقوعها ؛ فوسع دائرة وضعه بمقدار يفى بتلك الحوائج .

(وزبدة اقسام اللفظ) بحسب انواع المعاني وانحاء الاستعمالات المتصورة خمسة اقسام (بيان ذلك) ان استعمال المتكلم لللفظ وطلبه عمل اللفظ في المعنى ؛ (تارة) يكون بنحو الاعلام والافهام وهذا انما يكون فيما اذا فرض للمعنى مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص نفس امرية ما ؛ فاريد باستعمال اللفظ فيه افهام المخاطب اياه حتى يتصوره او يصدق بوقوعه (وتارة) يكون بنحو الايجاد بحيث يكون صدور اللفظ عن الالفاظ آلة لايجاده وهذا انما يتصور فيما اذا كان المعنى من الامور الاعتبارية التي امر ايجادها بيد المتكلم .

(اما القسم الاول) اعنى المعنى الذى كان عمل اللفظ فيه عملا فافهاميا فهو على نوعين اذ المعنى الافهامى اما ان يكون من المفاهيم المستقلة ؛ واما ان يكون من المفاهيم الربطية الاندكائية .

(أما النوع الاول) فكمفهوم الرجل و الضرب ونحوهما من المفاهيم المستقلة الغير

المرتبطة ، وتسمى هذه المفاهيم بالمعاني الاسمية ، ويكون الاسماء موضوعة بازائها ولا محالة يكون عمل اللفظ فيها عملا افهاميا تصوريا ، حيث ان مقصود المتكلم من ذكر اللفظ فيها ، هو ان يفهم المخاطب معناه ويتصوره بنحو الاستقلال .

(واما النوع الثانى) فكالمعانى الحرفية والنسب الاضافية والايقاعية ، وقد وضع بازاء هذا النوع من المعانى الفاظ الحروف والهيئات ، وهذا النوع من المعانى ايضا ينقسم الى صنفين ، فان عمل اللفظ فى المفهوم الاندكاكى اما ان يكون بنحو الافهام والاعلام التصورى بان يريد المتكلم باستعماله القاء المعنى الاندكاكى الى المخاطب ليتصوره بنحو الاندكاك فى الطرفين واما ان يكون بنحو الاعلام التصديقى بان يريد باستعماله القائه اليه ليصدق بوقوعه .
(فالصنف الاول) كالمعانى الحرفية التى يتحقق بسببها الارتباط بين المعانى الاسمية من دون ان تكون متعلقة للتصديق كالربط الابتدائى الرابط بين السير والبصرة ، و الربط الانتهاى الرابط بين السير والكوفة ، وكالنسبة الاضافية الغير التامة المتحققة بين المضاف والمضاف اليه فى نحو سبرى وسير زيد مثلا .

(والصنف الثانى) كالنسبة التامة المتحققة بين الفعل وفاعله بين المبتدأ والخبر فانها معنى اندكاكى وضع بازائه هيئة الجملة ، ويكون المقصود من القائه الى المخاطب ان يصدق بوقوعه .

(واما القسم الثانى) اعنى المعنى الذى كان عمل اللفظ فيه عملا ايجاديا بحيث جعل آلة لايجاده فهو ايضا على نوعين : (الاول) ما لا يكون معنى فانما مند كافى غيره ، وهذا مثل الطلب الموجد بمثل اضرب مثلا ، او اطلب منك الضرب او تضرب اذا استعملا بقصد الانشاء ومثل جميع مضامين العقود والايقاعات الموحدة بسبب صيغها فى عالم الاعتبار (الثانى) ما يكون فانما فى غيره فيكون الموجد بسبب اللفظ معنى اندكاكيا ؛ وهذا مثل حقيقة الاشارة التى توجد باسماء الاشارة والضمائر والموصولات ، فان التحقيق كون جميع المبهمات من واحد ، وقد وضعت لان يوجد بها الاشارة فيكون الموضوع له فيها نفس حيشية الاشارة التى هى معنى اندكاكى وامتداد موهوم متوسط بين المشير والمشار اليه ، ويكون عمل اللفظ فيها عملا انشائيا فقولك (هذا) بمنزلة توجيه الاصبع الذى يوجد به الاشارة ويكون آلة لايجادها .

(وما قيل) : من كون كلمة (هذا) موضوعاً للمفرد المذكور المشار اليه فاسد جداً

بداهة عدم وضعها لمفهوم المشار اليه ، ولم يوضع لذات المشار اليه الخارجى الواقع فى طرف الامتداد الموهوم ايضا ، اذ ليس لنا مع قطع النظر عن كلمة (هذا) اشارة فى البين حتى يصير المفرد المذكور مشار اليه ويستعمل فيه كلمة هذا .

(وبالجملة) لفظة هذا مثلاً وضعت لنفس الاشارة ، ويكون عمل اللفظ فيها عملاً إيجابياً ولم توضع للمشار اليه كما قيل . وقد اشار الى ما ذكرنا فى الالفية حيث قال : بذالمفرد مذكر أشر ؛ (الى آخر مقال) .

(نعم) لما كان حقيقة الاشارة امرأً اندكاً كما فانيا فى المشار اليه ، فلا محالة ينتقل الذهن من كلمة هذا الى المشار اليه ، ويترتب على هذا اللفظ احكام اللفظ الموضوع للمشار اليه ؛ فيجعل مبتدأً مثلاً ويحمل عليه احكام المشار اليه ؛ فيقال : (هذا قائم) كما يقال : (زيد قائم) . (ونظير ذلك) الضمائر والموصولات ؛ فيشار بضمير المتكلم الى نفس المتكلم وضمير المخاطب الى المخاطب ، وضمير الغائب الى المرجع المتقدم ذكره حقيقة او حكماً ؛ فيوجد بسببها فى وعاء الاعتبار امتداد موهوم بين المتكلم وبين نفسه او المخاطب او ما تقدم ذكره ، ويشار بالموصول ايضا الى ما هو معروض الصلة .

(والحاصل) ان جميع المبهمات قد وضعت بازاء الاشارة ؛ ليوحد بسببها الاشارة الى امور متعينة فى حد ذاتها اما تعييناً خارجياً كما فى الغلب او ذكرها كما فى ضمير الغائب ؛ او وصفاً كما فى الموصولات حيث انه يشار بها الى ما يصدق عليه مضمون الصلة ، ولاجل ذلك يستفاد من الموصولات العموم بتبع عموم الصلة ، فهذه هى انواع الالفاظ المستعملة فى المعانى . (وقد عرفت) ان بعض الحيشيات يرجع الى الاختلاف الذاتى بين المفاهيم : كحشية الآلية والاستقلالية حيث ان المعانى كانت على سنخين ، والواضع كما لاحظ المفاهيم المستقلة ووضع بازائها بنذا من الالفاظ ، كذلك لاحظ المعانى الربطية ووضع لها قسمة من الالفاظ والهيئات ، وبعض الحيشيات يرجع الى نحو الاستعمال كحشية الافهامية والانشائية والتصورية والتصديقية ، فان هذه الحيشيات ليست مأخوذة فى الموضوع له ، وانما هى انحاء عمل اللفظ فى المعنى وقد لاحظها الواضع حين وضعه

من جهة ان وضعه كان لرفع الحوايج وكان يلاحظ حين الوضع ان الناس ربما يحتاجون الى افهام المعنى ؛ وربما يحتاجون الى ايجاده ، والافهام ربما يكون بداعي التصور وربما يكون بداعي التصديق ، فلامحالة كان عليه ان يوسع دائرة الوضع ويضع بعض الالفاظ لبعض المعاني حتى يستعمل فيها بنحو اليجاد ؛ وبعضها المعان اخر حتى يستعمل فيها بنحو الافهام : افهاماً تصوريا او تصديقا كما مر تفصيله ؛ فلغة (هذا) مثلا لم يوضع بازاء ايجاد الاشارة ، بل الموضوع لنفس حيثية الاشارة ، وحيثية اليجاد انما جاءت من قبل الاستعمال ولكنها ملهوظة حين الوضع . وكذلك هيئة الفعل او الجملة مثلا لم يوضع بازاء التصديق بوقوع النسبة بل وضعت بازاء نفس النسبة غاية الامر انها وضعت لها يستعمل فيها استعمالا افهاميا تصديقا ، كما ان هيئة الاضافة وضعت لها يستعمل فيها استعمالا افهاميا تصوريا (وبذلك يعلم) الفرق بين قوانا: صدر الضرب من زيد ، وقولنا: صدور الضرب من زيد مثلا فافهم .

(وقد تبين لك) من جميع ما ذكرنا ما به يفتقر الانشاء عن الاخبار ، وانه يرجع الى الاختلاف في نحوه عمل اللفظ من دون ان يكون حيثية الانشائية او الاخبارية مأخوذة في الموضوع له ؛ ولاجل ذلك ترى كثيرا اشتراك لفظهما فيستعمل لفظ واحد تارة في الاخبار واخرى في الانشاء كلفظ (بعت) وامثاله ؛ وكالجملة الاسمية او الفعلية المستعملة ليجاد الطلب ، فالموضوع له في لفظة بعت مثلا ليس الانسبة المادة الى الفاعل ويكون هذا المعنى متحققا في صورتين ؛ و انما الاخبارية والانشائية من دواعي الاستعمال وانجائه .
(وهيهنا اشكال) في خصوص العقود يجب ان ينبه عليه ،

(و تقريره) ان المنشأ في باب العقود لا يتحقق في وعاء الاعتبار الابد القبول ، ولا يعتبر احد من العقلاء حتى الموجب تحققه قبله ، والسرفي ذلك ان تحقق المنشأ في باب العقود يستلزم نحو تصرف في حدود سلطنة الطرفين ، وليس لاحد اعمال السلطنة الا فيما هو سلطان عليه . فمال ينضم اظهار سلطنة القابل (في ما هو مسلط عليه) الى اظهار سلطنة الموجب لاي تحقق المنشأ ، وقد عرفت ان اللفظ في باب العقود آلة ليجاد المضمون ويكون عمله فيه ايجابيا ؛ وعليهذا فيكون الموجب قاصدا بلفظه انشاء المضمون وايجاده ، والمفروض انه لا يتحقق الابد القبول ، فيلزم من ذلك تفكيك المنشأ من الانشاء والوجود من اليجاد .

(ويمكن ان يجاب) عن ذلك بان تفكيك الوجود من اليجاد انما لا يعقل فى اليجاد الحقيقى ؛ واما الامور الاعتبارية فتكون فى التحقق والوجود تابعة لاعتبار المعبر ؛ فاذا اعتبر الموجب بايجابه وجود الانتقال والملكية مثالا بعد انضمام القبول من جهة العلم بعدم امكان تحققهما قبله وان ايجابه جزء للسبب ، فلامحالة يكون انضمام القبول شرطاً لتحقيقهما فتدبر .

الامر الثالث فى الحقيقة والمجاز

قال شيخنا الاستاد العلامة (قدس سره) فى الكفاية : صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له هل هو بالوضع او بالطبع ؟ وجهان بل قولان ، اظهرهما انها بالطبع ، بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولومع منع الواضع عنه ، وباستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه ولومع ترخيصه ، ولا معنى لصحته الاحسنه . (انتهى)

(ونقول) توضيحاً لكلامه : انه ان سمي رجل ولده زيداً مثلاً ، واتفق شجاعة هذا الولد بحيث صار معروفاً بها وصارت من اظهر خواصه ، نرى بالوجدان صحة استعمال لفظ زيد واستعارته لمن اريد اثبات شجاعته ، وان لم يطلع على ذلك اب الولد (الذى هو الواضع) بل لو اطلع وصرح بالمنع عنه ، كيف ! ولو احتاج الى اجازة الواضع ووضعه شخصاً او نوعاً ، لم يكن ذلك استعمالاً مجازياً ، بل يكون على نحو الحقيقة بسبب وضع عليه (هذا) .

(ولكن يرد فى المقام) ان المصريح به فى كلامه (قدس سره) كون صحة الاستعمال فى الاستعمالات المجازية عين حسنه وانهما يستندان الى الطبع (وهو عندنا محل نظر) اذا الظاهر كون صحته غير حسنه ، وان المستند الى الطبع هو الحسن دون الصحة فانها تستند الى الوضع دائماً ولو فى الاستعمالات المجازية

(ومنشأ الخلط فى المقام) ما قرع سمعهم من كون الاستعمال المجازى استعمالاً لللفظ فى غير ما وضع له ، وهو فاسد جداً ، اذ اللفظ لا يستعمل الا فيما وضع له من جهة ان الدلالة اللفظية الوضعية بنحو المطابقة لا يعقل بدون الوضع وهو المصحح للاستعمال

(غاية الامر) انه قد يكون مراد المتكلم من استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له ايجاد المعنى في ذهن المخاطب ليقدر بنفسه في ذهنه ، ويحكم عليه او به فيكون نفس المعنى الموضوع له مراداً جدياً كما هو المراد في مقام الاستعمال . (وقد يكون) مراده منه ايجاد المعنى الموضوع له في ذهن المخاطب ، ليصير هذا المعنى معبراً أو منشئاً لانتقال ذهنه الى معنى آخر ؛ من جهة كون المعنى الثاني عين الموضوع له او من افراده ادعاء أو تنزيلاً ، فيكون المراد جداً غير ما هو المستعمل فيه حقيقة وان كان عينه ادعاءً (فأسد) مثلاً في قولك (رايت اسداً يرمى) لم يستعمل في الرجل الشجاع ، بل استعمل في نفس ما وضع له اعنى الحيوان المقترس ، غاية الامر انه اريد في هذا الاستعمال انتقال ذهن المخاطب من اللفظ الى ما وضع له ، ثم انتقاله مما وضع له الى معنى آخر اعنى الرجل الشجاع ، فكأن اللفظ استعمل في المعنى الموضوع له ، واستعمل المعنى الموضوع له في معنى آخر ادعى كونه عين الموضوع له او من افراده .

(ويسمى القسم الاول) من استعمال اللفظ في ما وضع له حقيقة ، والقسم الثاني مجازاً ؛ ووجه التسمية على ما ذكرنا واضح ، فان الحقيقة مأخوذة من حق بمعنى ثبت ؛ والمجاز اسم مكان بمعنى المعبر ، والمقصود من استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له في القسم الاول هو ثبوت نفس المعنى في ذهن المخاطب ، وفي القسم الثاني صيرورة المعنى الموضوع له معبراً يعبر به الذهن الى المعنى الثاني .

(وبالجملة) فنحن ندعى في جميع المجازات ما دعاه السكاكي في خصوص الاستعارة ؛ ولطافة الاستعمالات المجازية مستندة الى ما ذكرناه من ادعاء كون المعنى المقصود عين ما وضع له اللفظ او من افراده ؛ ويختلف درجات لطافة الكلام وملاحظته باختلاف مراتب الادعاء المذكور بحسب الدقة والحسن ، وربما يبلغ في ذلك حد الاعجاب والاعجاز ، كيف ! وصرف استعمال اللفظ في غير ما وضع له من دون توسيط الادعاء المذكور لا يوجب لطافة وحسناً ، فلاسد في قولنا : (رايت اسداً يرمى) لو استعمل في زيد الشجاع لا يوجب مزية وحسناً زائداً على قولنا : (رايت زيدا يرمى) ما لم يتوسط في البين ادعاء كونه بالغافى الشجاعة حداً ضاراً من افراد الاسد ؛ واستحق ان يستعمل فيه لفظ الاسد . وكذلك اطلاق

لفظ يوسف مثلاً بعلاقة التضاد على من قبح منظره لا يوجب ملاحظة وحسنه في الكلام ما لم يتوسط في البين ادعاء كونه عين الموضوع له لهذا اللفظ ، كيف ؛ ولو كان اطلاق لفظ يوسف على زيد الذي قبح منظره او اطلاق لفظ أسد عليه لغاية جنبه استعمال اللفظ في غير ما وضع له من دون ان يتوسط الادعاء المشار اليه ؛ لكان احضاره وايجاده في ذهن المخاطب بسبب هذا اللفظ مثل احضاره في ذهنه بلفظ زيد من دون ان يكون هناك ملاحظة ولطافة زائدة .

(والحاصل) ان اللفظ يستعمل دائماً في نفس ما وضع له ، غاية الامر ان المراد الجدى اما ان يكون نفس الموضوع له حقيقة ، واما ان يكون عينه او من افراده ادعاءً وتنزيلاً ، ففي الحقيقة تنحل القضية المشتملة على استعمال مجازي الى قضيتين : قضية منطوقة حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع ، وقضية ضمنية حكم فيها بكون المراد الجدى عين الموضوع له او من افراده ادعاءً

ومراتب اللطافة و المزية الموجودة في انحاء الاستعمالات المجازية انما هي بحسب درجات الحسن في مفاد القضية الثانية ، وربما يكون الادعاء المذكور مما لا يقبله ذائقة الطبع ، وربما يقبله ويستحسنه ، وربما يصل الى حد الا عجز والخروج من طاقة البشر . (وكيف كان) ففي جميع الموارد التي يدعى كونها من قبيل استعمال اللفظ في غير ما وضع له يكون اللفظ عندنا مستعملاً في نفس ما وضع له ، اما بلا تو سيط ادعاء في البين كما في قولنا (ضربت زيداً) فان الضرب وان وقع على وجهه مثلاً ، ولكنه لم يستعمل لفظ زيد في الوجه ولم يتوسط في البين ايضاً ادعاء كون وجه زيد نفسه ، بداهة ان الضرب الواقع على وجه زيد واقع على زيد حقيقة بعد ما ظله موجوداً واحداً من الرأس الى القدم واما مع تو سيط ادعاء كون المراد الجدى عين الموضوع له او من افراده .

(ومما ذكرنا ظهر لك) ان المصحح لاستعمال اللفظ دائماً هو الوضع ليس الا ، فانه يستعمل دائماً في نفس الموضوع له (نعم) حسن الكلام ولطافته في المجازات مستند الى حسن الادعاء المذكور ، وهو مقول بالتشكيك وربما يصل الى حد الاعجاز ، فصحة الاستعمال غير حسنه ، و الاولى مستندة الى الوضع دائماً ولا يوجد لها مراتب ؛ بل يدور امرها بين الوجود والعدم ، فان كان وضع في البين صح استعماله والا فلا ؛ (والثاني) يستند الى الطبع

ويختلف مراتبه باختلاف مراتب قبول الطبع واستحسانه .
(وقد تلخص) مما ذكرناه ان ما ذكره (قدس سره) في الكفاية من كون الاستعمالات المجازية مستندة الى الطبع امر صحيح ، ولكن يرد عليه أن المستند الى الطبع هو حسنها وأما صحتها فمستندة الى الوضع ؛ وليس صحة الاستعمال عين حسنه كما اوضحناه فتأمل جيدا .

الامر الرابع في ذكر اللفظ واردة نوعه او مثله او شخصه

قال شيخنا الاستاد (قدس سره) في الكفاية ما حاصله : انه لاشبهة في صحة اطلاق اللفظ واردة نوعه به اوصفه او مثله ؛ واما اطلاقه واردة شخصه ففي صحته بدون تاويل نظر ؛ لاستلزامه اتحاد الدال والمدلول (الى اخر ما قال قدس سره) .

(اقول) الظاهر عدم كون المقام من قبيل استعمال اللفظ في المعنى كما ذكر (قدس سره) ايضا في آخر كلامه ، وتحقيق ذلك يتوقف على ذكر مقدمة وهي انك قد عرفت سابقا ان الانسان لما كان محتاجا في ادامة الحيوية الى اظهار ما في ضميره والقاءه الى ابناء نوعه ليتعاونوا ويتوازرؤا ، وكان اللقاء المعنى الى الغير بدون الوسيلة امر أعير معقول ، فلامحالة اختاروا لذلك اسهل الوسائل واعمها نفعا وهي التلفظ ، من جهة ان التنفس كان امرا ضروريا قهريا لجميع ابناء النوع ، وكان يحصل من الهواء الخارج من الرية بسبب اصابته المقاطع اصوات موزونة يخالف بعضها بعضا ، بحيث يتولد منها الحروف المختلفة و يتولد من الحروف بسبب التركيب الكلمات والجمل ، فوضع كل منها بازاء معنى خاص و يكون طريق الافادة فيها ان الالفاظ الموضوعة كلها من تعيينات الصوت الذي هو من مقولة الكيف المسموع ، فلامحالة يتأثر منها العصب السمعي وبسببه ينتقل صورة اللفظ الى الحس المشترك ، فيدركه المخاطب أولا ثم ينتقل منه ذهنه الى المعنى المراد من جهة العلة الحاصلة بين اللفظ والمعنى بوسيلة الوضع ، فمما يوجد في ذهن المخاطب أولا هو اللفظ ، ومنه ينتقل الى المعنى ، ولكن انس الذهن الحاصل بسبب الوضع وكثرة استعماله في المعنى يوجب ان فنائه فيه ، بحيث يغفل عنه ذهن المخاطب ويصير تمام توجهه الى المعنى .

(ثم ان) الموضوع بازاء المعنى وان كان طبيعة اللفظ بماهى هى ، ولكن ما يصدر عن المتكلم ويلقى الى المخاطب شخص خاص من هذه الطبيعة ، من جهة ان الوجود مسافق للشخص فلا محالة يكون اللفظ الملقى الى المخاطب وجودا شخصيا متخصا بصدوره عن هذا الالفاظ بالكيفية الخاصة فى زمان خاص ومكان مخصوص ، بحيث ان تكرر هذا اللفظ من هذا الالفاظ اولافظ آخر تحقق هنا وجودان متميزان من هذه الطبيعة (وبالجملة) ما يلقي الى المخاطب ويوجد فى ذهنه شخص خاص من طبيعة اللفظ الموضوع ؛ ولكن المخاطب لو خلى وطبعه يغفل عن هذه الخصوصيات والعوارض المشخصة ؛ ويتوجه ذهنه الى طبيعة اللفظ ومنه الى المعنى .

(اذا عرفت هذه المقدمة) فنقول : ان فى موارد استعمال اللفظ فى المعنى كما عرفت انما يوجد المتكلم اللفظ ليتقل بوسيلة العصب السمعى الى ذهن المخاطب أولا ، ثم يعبر به ذهنه الى المعنى ، وفى هذه الموارد يصح اطلاق لفظ الاستعمال من جهة كونه عبارة عن طلب عمل اللفظ فى المعنى وكونه معبرا لذهن المخاطب اليه ، و اما فى موارد ارادة النوع او الصنف او المثل او الشخص فلا يراد من ايجاد اللفظ فى ذهن المخاطب ان ينتقل منه ذهنه الى شىء آخر ، بل يراد ثبوت نفس اللفظ وتقرره فى ذهنه حتى يحكم عليه اوبه ، فلا يصح اطلاق لفظ الاستعمال فى هذه الموارد .

(بيان ذلك) انك قد عرفت ان فى موارد الاستعمال يكون المتحقق فى ذهن المخاطب بسبب السماع شخص خاص من اللفظ ؛ ولكنه لو خلى وطبعه يغفل عن هذه الخصوصيات المشخصة ؛ بل عن اصل اللفظ ؛ ويتوجه الى المعنى من جهة انس الذهن بالعلقة الوضعية التى هى امر عرضى . (وعليهذا) فاذا كان منظور المتكلم ايضا ذلك يخلى المخاطب وطبعه ، واما اذا كان مراده هو الحكم على نفس طبيعة اللفظ من دون نظر الى المعنى ؛ فحينئذ يذكر اللفظ بقصد ان يوجد بنفسه فى ذهن المخاطب . ويصير الحكم المذكور فى القضية قرينة صارفة لذهن المخاطب عن المعنى ، فيتقرر نفس اللفظ فى ذهنه والموجود فى ذهنه وان كان شخصا خاصا من اللفظ ؛ ولكنك عرفت ان ذهنه غافل عن العوارض المشخصة فيرى طبيعة اللفظ . (واذا كان مراد) المتكلم هو الحكم على شخص اللفظ فلا محالة يذكر

اللفظ بقصد ان يوجد بشخصه في ذهنه ، ويصير الحكم المذكور في القضية قرينة صارفة عن المعنى ومعينة لارادة هذا اللفظ الصادر بشخصه .

(واذا كان مراد المتكلم) هو الحكم على مثل هذا الشخص الصادر فهو يدكر اللفظ لينتقل بطبيعته الى ذهن المخاطب ، فيتوجه ذهنه الى صرف الطبيعة فلا عن خصوصياتها وينتقل بقرينة الحكم الى الحصة المتحققة منها في ضمن الشخص المراد ، فلا تنتقل الى المثل بسبب القرينة نظير تعدد الدال والمدلول ، لا باستعمال هذا اللفظ الخاص في مثله وبالجملية في هذه الموارد لا يراد من القاء اللفظ الى المخاطب واجاده في ذهنه ان ينتقل منه الى شيء آخر .

(بل يراد في الاول) ان يوجد اللفظ (بما انه طبيعة اللفظ وملقاة عنه خصوصية صدوره عن هذا المتكلم في هذا الزمان) في ذهن المخاطب ، ويقف عليه ذهنه فيحكم عليه اوبه ، (وفي الثاني) ان يوجد بخصوصية صدوره عن هذا المتكلم في هذا الزمان في ذهنه ويقف عليه (وفي الثالث) ان يوجد بطبيعته في ذهنه ، ويقف ذهنه بسبب القرينة على حصة خاصة منها متحققة في ضمن شخص آخر مماثل . والحكم المذكور في القضية في الموارد الثلاثة قرينة على المراد ، وموجب لعدم عبور ذهن المخاطب من اللفظ الى شيء آخر ، فلا يكون في هذه الموارد استعمال افناء لللفظ في شيء آخر ، فلا يصح اطلاق لفظ الاستعمال .

(فان قلت) اذا قال قائل (زيد لفظ مثلاً) فقلت انت حاكيا عنه (زيد المذكور في قول هذا القائل اسم) يكون قولك (زيد) مرآتاً لللفظ الواقع في كلامه ، وسبباً للانتقال اليه فيصير من قبيل الاستعمال .

(قلت) لا يكون المراد من ذكر لفظ (زيد) افناء في اللفظ الواقع في كلام القائل افناء اللفظ في المعنى ، بل يكون المراد كما عرفت وجوده بطبيعته في ذهن المخاطب . واما انتقال ذهنه الى الشخص منه (الواقع في كلام القائل) فبالقرينة المذكورة في الكلام فليس في هذا القسم ايضاً استعمال .

(فان قلت) اذا قيل (ضرب فعل ماض) مثلاً او قيل (لوحرف شرط) فلا يصح ان يراد نفس هذا اللفظ بل يكون مرآتاً للأشخاص الاخر ، فيصير من قبيل الاستعمال ، بداهة ان

كلمة ضرب (فى هذا الكلام) ليست فعلا، وكلمة لو ليست حرف شرط بل هما اسمان حكم عليهما.
(قلت) قد عرفت ان المقصود فى امثال ذلك هو ايجاد صرف طبيعة اللفظ فى ذهن
المخاطب ملقا تاغنها العوارض المشخصة، والطبيعة فيها ملحوظة بنحو المراتبة لافرادها
فلذا يحكم عليها بالحكم الثابت للافراد؛ وليس لحاظ الطبيعة بنحو المراتبة استعمالا
لها فى افرادها.

(وبالجملة) فليس اللفظ فى المثالىن مستعمالا فى الاشخاص الاخر بل المقصود من ذكر
اللفظ هو تحقق نفس طبيعة اللفظ فى ذهن المخاطب لا بماهى هى بل بما انها مراتب لافرادها.
وحيث ان المراد فى امثال ذلك نفس اللفظ صح جعله محكوما عليه، اذ ما يمنع ان يصير
محكوما عليه هو الفعل والحرف بما لهما من المعنى.

الامر الخامس

قال شيخنا الاستاذ فى الكفاية (ماحصله): انه لا ريب فى كون الالفاظ موضوعة بازاء
معانيها من حيث هى، لامن حيث هى مرادة للالفاظ، لما عرفت من ان قصد المعنى من مقومات
الاستعمال؛ فلا يكون من قيود المستعمل فيه (الى ان قال) وامام احكى عن العلمين (الشيخ
الرئيس والمحقق الطوسى) من مصيرهما الى ان الدلالة تتبع الارادة؛ فليس ناظرا الى
كون الالفاظ موضوعة للمعاني بماهى مرادة؛ بل ناظرا الى ان دلالة الالفاظ على معانيها
بالدلالة التصديقية (اي دلالتها على كونها مرادة للالفاظ) تتبع ارادتها منها؛ ويتفرع عليها
تبعية مقام الاثبات للثبوت.

(ان قلت) عليهذا يلزم ان لا يكون هناك دلالة عند الخطاء والقطع بما ليس بمراد،
او الاعتقاد بارادة شئ ولم يكن له من اللفظ مراد.

(قلت) نعم لا يكون حينئذ دلالة، بل يكون جهالة و ضلالة يحسبها الجاهل دلالة،
ولعمري ما بينه العلمان (من التبعية) على ما بيناه واضح، (انتهى كلامه طاب ثراه)

(اقول) قد عرفت مناسبا فى انحاء الاستعمال ان عمل اللفظ فى المعنى اما ان يكون
ايجاديا واما ان يكون افهاميا اعلاميا؛ والعمل الافهامى ايضا على نوعين: افهام تصويرى،

وافهام تصديقى ، فالافهام التصورى كدلالة الاسماء على معانيها الاستقلالية ، و كدلالة الحروف على معانيها الربطية . و كدلالة هيئة الاضافة على النسبة الاضافية فالمقصود من الاستعمال فى هذا النوع القاء المعنى الاسمى او الحرفى الى المخاطب ، وافهامه ياه ليتصوره من دون ان يراد تصديقه بالوقوع ؛ والدلالة فى هذا النوع دلالة تصورية . واما الافهام التصديقى فكدلالة هيئة الجملة الفعلية او الاسمية على النسبة التامة الخبرية ، حيث ان المقصود فى هذا النوع القاء المعنى اى النسبة الى المخاطب ليصدق بوقوعها ، فالدلالة حينئذ دلالة تصديقية .

(اذا عرفت ذلك) فنقول : اماما وضع من الالفاظ والهيئات بداعى الافهام التصورى فلا يكون دلالتها على معانيها متوقفة على شىء ، بل يكون نفس سماعها مع العلم بالوضع موجبا لتصور معانيها الاستقلالية او الربطية من دون توقف على ارادة المتكلم . واما ما وضع بداعى الافهام التصديقى بان كان المراد من استعمالها فى معناها تصديق المخاطب بوقوعها ، فترتب ذلك عليه يتوقف على ان يحرز المخاطب امورا اربعة فى ناحية المتكلم ، (الاول) ان يكون المتكلم عالما بالوضع ، (الثانى) ان يكون مريداً لتصديق المخاطب بان يكون القاءه للمعنى بداعى التصديق لابداع آخر (الثالث) ان يكون عالما جازما بالنسبة لاشاكا فيها (الرابع) ان يكون علمه مطابقاً للواقع كما فى الانبياء والمرسلين . فاذا حرز المخاطب تحقق هذه الامور فى ناحية المتكلم يحصل له التصديق قهرا بمقاد النسبة التى القاها المتكلم والافلا . (وبالجملة) فالدلالة التصديقية بالمعنى الذى ذكرناه تتوقف مضافا الى علم المخاطب بالوضع على احراز هذه الامور الاربعة فى ناحية المتكلم ، ومنها ارادة المتكلم لتصديقه من دون ان يكون لتلك المقدمات الاربعة دخل فى الموضوع له ، بل هى مما يتوقف عليها تحقق التصديق خارجا . واما الدلالة التصورية فلا تتوقف على شىء سوى علم المخاطب بالوضع . فالمراد بالدلالة التصديقية التى تتبع الارادة هو ما ذكرناه ، لا ما ذكره فى الكفاية (هذا) مضافا الى انه (يرد عليه اولاً) ان الظاهر عدم انطباق ما نسب الى العلمين على ما ذكره (قده) كما لا يخفى على من راجع كلاهما فى مبحث المفرد والمركب من منطق الاشارات . (وثانياً)

اننا نسلم توقف الازعان والاعتقاد بثبوت شيء على ثبوت هذا الشيء في الواقع ، اذا الازعان بالشيء ليس الاعبارة عن القطع به ، فهو ينحل الى القطع والى شيء يتعلق القطع به ، اما القطع فهو حالة نفسانية لا يتوقف حصولها على ثبوت شيء خارجا ، واما الشيء فهو هو ، ولا معنى لتوقفه على نفسه . ثم لا يخفى - ان الدلالة التصديقية بالمعنى الذى ذكرناه اخص مما ذكره (قدس سره) فان ما ذكرناه لا يجرى الا فيما وضع بداعى العمل التصديقى كهيئة الجمل ، واما ما ذكره (قده) فيجرى في التصورات ايضا كما لا يخفى .

الامر السادس

اعلم انهم قسموا اللفظ الى المفرد والمركب ، فالمركب ما اريد بجزء منه الدلالة على جزء من المعنى ، والمفرد بخلافه (اقول) لا يخفى عدم صحة هذا التقسيم ؛ اذا الوحدة معتبرة في الاقسام ، وليس المركب من لفظين مثلا لفظا واحدا بل كل واحد منهما لفظ مستقل له معنى فمثل (عبد الله) بالمعنى الاضافى ليس مصداقا واحدا لللفظ ، بل يكون هنا لفظان كل منهما يدل على معنى مستقل وهيئة لها ايضا وضع نوعى .

(نعم) هو بالمعنى العلمى اعتبار لفظا واحدا ، ولذا يكون له معنى واحد . وبما ذكرناه يظهر انه ليس للمركب بما هو مركب وضع عليه وحدة وراء وضع المواد والهيئة ، اذ ليس هو شيئا بجسمه ولفظا خاصا ورائها حتى يثبت له وضع عليه وحدة .

الامر السابع فى علائم الحقيقة والمجاز

لا يخفى انه بناء على ما ذكرناه سابقا لا يكون الاستعمال المجازى استعمالا لللفظ في غير ما وضع له ، بل يكون مستعملا في نفس ما وضع له ، ولكنه توسط في البين ادعاء كون المراد الجدى عين ما وضع له او من افرادة ، فيكون الذهن منتقلا من الموضوع له الى شيء آخر

وحينئذ فاذا ذكر اللفظ ينبغى تدقيق النظر فى ان الذهن هل يتجاوز عما تنقل اليه اولا الى شىء آخر اولا؟ فان ثبت على نفس ما تنقل اليه اولا يعلم انه معنى حقيقى ، وان عبر به الى معنى آخر كان الاستعمال استعمالا مجازيا .

واما العلامىء التى ذكرها القوم (فاوليها) التبادر فهو علامة للحقيقة ، كما ان عدم التبادر او تبادر الغير علامة للمجاز .

واستشكل على هذه العلامة بلزوم الدور ، فان التبادر يتوقف على العلم بالوضع ، اذ لا يتبادر عند الجاهل به شىء ، فلو كان العلم بالوضع ايضا متوقفا على التبادر لزم الدور . و تقرير بطلان الدور بوجوده (منها) انه يلزم ان يكون الوضع مثالا (كما فيمانحن فيه) موجودا قبل التبادر وفى رتبة من حيث كونه علة له . وغير موجود فى رتبة من حيث كونه معلولا له ، فيلزم وجوده فى رتبة التبادر وعدمه كذلك ؛ فيؤل الامر الى اجتماع النقيضين وهو محال بالذات ؛ هذا . (واحيب) عن الدور فى المقام بوجهين (الاول) بنحو الاجمال والتفصيل ، (بيان) ان العلم التفصيلى بالوضع يتوقف على التبادر واما التبادر فهو يتوقف على العلم الاجمالى الارتكازى ، وهذا الجواب مبنى على كون المراد بالتبادر ، التبادر عند المستعلم (الثانى) ان حصول العلم للجاهل بالوضع والمستعلم له يتوقف على التبادر ، ويراد به التبادر عند العالمين بالوضع ، لالدى هذا الشخص المستعلم ، (هذا) . ويمكن ان يستشكل على جعل التبادر علامة للوضع هنا بان المراد بالوضع هنا خصوص التعيينى منه او الاعم منه ومن التعيينى ؟ فان اريد خصوص التعيينى لم يكن التبادر علامة له ، اذ لا يحرز به خصوصه . وان اريد الاعم قلنا : انه عين التبادر اذ لا معنى للوضع الجامع لقسميه الا كون اللفظ بحيث اذا سمع فهم منه المعنى . و هو بعينه التبادر والدلالة الشأنية ، كما عرفت فى مبحث الوضع (١)

(١) اقول : يمكن ان يقال ان التبادر عبارة عن انسباق المعنى من اللفظ ، ولا يمكن هذا الانسباق الا لسبق خصوصية بين اللفظ والمعنى ، تكون بمنزلة العلة للانسباق الفعلى و هى انس اللفظ بالمعنى و العلاقة المحاصلة بينهما المعبر عنها بالدلالة الشأنية . و ان ايت وجود الخصوصية بين اللفظ والمعنى اعتبارا ، وتحاشيت عنه ، فالاقل من وجود انس وحالة فى ذهن المخاطب سابقا على سماع هذا الاستعمال وبسببه يتحقق الانسباق الفعلى ، فالتبادر عبارة عن الانسباق الفعلى ، والوضع امر سابق عليه يكون بمنزلة العلة لهذا الانسباق فافهم - ح - ع

(وبالجملة) فيتحء الوضع والدلالة والتبادر ؛ وليس الوضع بمعناه الجامع امر اراء التبادر حتى يصير علامة له فافهم .

(١١ الثانية) من علامىء الحقيقة عدم صحة السلب ، وبعبارة اخرى صحة الحمل ، كما ان صحة السلب علامة المجازية ؛ وحيث ان كلا من الحمل والسلب يتوقف على موضوع ومحمول تصدى المحقق القمى (قدس سره) لبيانهما (بما حاصله) : ان المحمول المسلوب فى علامة المجاز جميع المعانى الحقيقية بمعنى ان صحة سلب جميع المعانى الحقيقية عن المستعمل فيه فعلا علامة المجازية ، والمحمول المثبت للموضوع فى علامة الحقيقة واحد من المعانى الحقيقية لاجمعيها . (انتهى) وكان الداعى الى هذا التفكيك هو عدم ورود النقص فى اللفظ المشترك . ولا يخفى ان تقرير العلامتين بهذا النحو لا يخلو من الفساد اذ بعد احرار جميع المعانى الحقيقية لا يبقى شك حتى يجعل لنا علامة . ولجل الفرار من هذا الاشكال ذكر شيخنا الاستاذ (طاب ثراه) فى الكفاية تقرىبا آخر وحاصله (بتوضيح منا) ان الموضوع فى القضية هو المعنى الذى ارىء بيان حاله ، والمحمول عبارة عن نفس اللفظ لا بما انه صوت من الاصوات ، بل بما انه منءك فى ما وضع له وفان فيه ومرآت له ، وبعبارة اخرى بما انه يعد من مراتب وجود المعنى ؛ ولجل ذاك يعبر عنه بالوجود اللفظى ؛ وصحة حمل اللفظ بهذا الملحظ على المعنى الذى ارىء بيان حاله بالحمل الاولى علامة كونه عين الموضوع له ، وبالحمل الشايع علامة كونه من افراده . وكذا لك فى طرف السلب فصحة سلب اللفظ عنه بالسلب الاولى علامة لعدم عين الموضوع له و ان بقى احتمال كونه من افراده ، وبالسلب الشايع علامة لعدم كونه من افراد الموضوع له وان بقى احتمال كونه عينه (انتهى) .

(اقول) : تقسيم الحمل الى القسمين صحيح ، ولكن السلب ليس على قسمين فان الملاك لصحة الحمل هو الاتحاد . فان كان الاتحاد بحسب المفهوم كان الحمل اوليا ذاتيا وان كان بحسب الوجود الخارجى كان شايعا صناعيا ، واما السلب فملاكه عدم الاتحاد ، وعدم الطبيعة بعدم جميع افرادها . فمادام يوجد نحو من الاتحاد بين الموضوع والمحمول لا يصح سلبه عنه ، (وبالجملة) فملاك السلب عدم الاتحاد ولا يتحقق ذلك الا بعد عدمه مفهوماً ووجوداً ، فله حمل قسمان ؛ وللسلب قسم واحد .

(وبهذا البيان) ايضا نجيب عن الاشكال الوارد فى باب التناقض ، حيث حصروا الوحدات المعبرة فيه فى ثمانية (وحاصل الاشكال) ان الوحدات الثمانية لا تكفى لحصول التناقض مالم يضاف اليها وحدة الحمل ، فانه يصدق زيد كاتب بالحمل الشايع وليس بكاتب بالسلب الاولى ، وكذلك الجزئى جزئى بالحمل الاولى وليس بجزئى بالسلب الشايع ، فيشترط فى تحقق التناقض وراء الوحدات الثمانية وحدة الحمل والسلب بمعنى كونهما معا اوليين او صناعيين . (وحاصل الجواب) منع صدق السلب فى المثالين بعد تحقق نحو اتحاد بين الموضوع والمحمول كما هو المفروض .

(وكيف كان) ففى تقرير صاحب الكفاية نحو اختلال . (فلاولى ان يقال) : انه ان صح سلب اللفظ بما هو منك وفان فيما وضع له عن المعنى الذى اريد بيان حاله علم من ذلك انه لا ربط بينهما اصلا ، فليس المستعمل فيه عين اللفظ بماله من المعنى ولا من افراده وان لم يصح السلب وتنافر منه الطبع يكشف ذلك عن نحو اتحاد بينهما ، اما كون المستعمل فيه عينه بماله من المعنى اول كونه من افراده . ثم ان اشكال الدور الوارد فى التبادر آت هنا ايضا والجواب الجواب كما لا يخفى .

(الثالثة من علامى الحقيقة) الاطراد ، كما ان عدم الاطراد من علامى المجاز .
(قال المحقق الفهمى) (قدس سره) فى هذا المبحث (ما حاصله) : ان المراد بعدم الاطراد فى المجاز ان كان عدم اطراد الاستعمال بالنسبة الى انواع العلائق فعدم الاطراد صحيح ؛ لكن لا من جهة وجود المانع من الاستعمال فى بعض الموارد ، بل من جهة عدم مقتضى له فان المرخص فيه فى باب المجازات ليس هو الاستعمال باعتبار انواع العلائق المعهودة ، بل المرخص فيه هو الاستعمال باعتبار بعض الاصناف منها ، فليس كلما وجد السببية والمسببية مثالا يجوز استعمال لفظ السبب فى المسبب او بالعكس ، فان لفظ (اب) مثالا يطلق على الابن ولا لفظ الابن على الاب مع وجود نوع السببية فيهما .

وان كان المراد عدم اطراد الاستعمال بالنسبة الى الصنف المرخص فيه (اعنى الموارد التى كانت العلاقة فيها من اظهر خواص المعنى الحقيقى كالشجاعة مثلا للاسد) فالمجاز ايضا مطرد مثل الحقيقة لصحة الاستعمال فى كل مورد وجد فيه هذا الصنف من العلاقة (انتهى).

وقال شيخنا الاستاد في الكفاية (ما حاصله): ان جعله علامة للمجاز لعله بملاحظة نوع العالقي ، والا فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال فالمجاز ايضا مطر د كالحقيقة (انتهى). (اقول) : الظاهر صحة جعل الاطراد و عدمه علامتين بتقريب لا يرد عليه ما ذكره المحقق القمي و صاحب الكفاية (بيان ذلك) انك قد عرفت (في الامر الثالث) ان اللفظ في الاستعمالات المجازية ايضا لا يستعمل الا فيما وضع له ، غاية الامر انه في الاستعمالات الحقيقية يكون المراد الجدى عين الموضوع له حقيقة ؛ وفي الاستعمالات المجازية يكون عينه او من افراده ادعاء وتنزيلا ؛ وملاحظة جميع المجازات ولطافتها مستندة الى هذا الادعاء (فأسد) في قولك (رأيت أسدا يرمى) لم يستعمل الا في الحيوان المفترس ، غاية الامر انه توسط في البين ادعاء كون زيد الشجاع من افراده ، فهذه القضية تنحل الى قضيتين يحتاج الاخبار في كل منهما الى جهة محسنة ؛ مفاد احدى القضيتين تعلق الرؤية برجل يرمى ، ومفاد الاخرى كون هذا الرجل بالغافي الشجاعة حدا يصح جعله من افراد الاسد و استعمال لفظ الاسد فيه ، وملاك الحسن في الاخبار الاول ماهو الملاك في قولك (رايت رجلا يرمى) وهو كون المقام مقام هذا الاخبار بان يفيد فائدة الخبر او لازمها . وملاك الحسن في الاخبار الثاني امر ان

(الاول) حسن هذا الادعاء ذاتاً بان يكون بين الموضوع له والمراد الجدى كمال المناسبة بحيث يحسن ادعاء كون المراد الجدى عين الموضوع له او من افراده ، و ان شئت فسم ذلك بمصحح الادعاء .

(الثاني) كون المقام مقام هذا الادعاء ، فانه ربما يوجد كمال المناسبة والعلاقة بينهما بحيث تصحح الادعاء ذاتاً ولكن المقام غير مناسب لظهار هذا الادعاء ، (مثلا) ان كان جليسا رجلا شجاعا بالغافيا حدا يصح ادعاء كونه من افراد الاسد ، حسن هذا الادعاء واستعمال لفظ الاسد فيه اذا كان المقام مقام اظهار شجاعته كأن يكون المقصود مثلا تحريكه الى الجهاد فيقال له : (يا اسد الهيجا فرق الاعداء) ولا يحسن هذا الادعاء والاستعمال في مقام دعوته الى الاكل مثلا بان يقال له : (يا اسد تفضل بأكل الطعام). وبالجمله فاذا لم يكن المقام مقام اظهار شجاعته كان ادعاء كونه اسدا واطلاق الاسد عليه قيحا بنظر العقلاء

(والحاصل) ان الاخبار في قولنا : (رأيت رجلا يرمى) يحتاج الى محسن واحد ؛ وهو كون المقام مقام الاخبار بوقوع الرؤية على الرجل . واما الاخبار في قولنا (رأيت أسدا يرمى) فيحتاج الى احرار ازامورث (الاول) كون المقام مقام الاخبار بتعلق الرؤية به . (الثاني) حسن ادعاء كونه أسدا بان يكون بالغاً اعلى درجات الشجاعه او الجبن . (الثالث) كون المقام مقام اظهار شجاعته او جبنه .

(اذا عرفت ما ذكرناه فنقول) : ان جعل عدم الاطراد علامة للمجاز ليس باحاط نوع العلاقة بل باحاط الصنف منها اعنى الموارد التي يوجد فيها بين الموضوع له والمراد الجدى كمال المناسبة بحيث تكون العلاقة من اظهر خواص الموضوع له . و قولكم : (فالمجاز ايضا عليه هذا طرد) واضح الفساد بعد ما ذكرناه من ان صرف تحقق صنف العلاقة ومصحح الادعاء لا يكفي في الاستعمال ما لم يكن المقام مقام اظهار هذا الادعاء .

والحاصل انه بعد ما كان المقام مقام الاخبار بوقوع الرؤية على الرجل في المثال المذكور يكون اطلاق الرجل عليه حسناً بنحو الاطلاق ، و اما استعمال الاسد فيه فيتوقف (مضافا الى تحقق صنف العلاقة ومصحح الادعاء) على كون المقام مقام اظهار شجاعته ، وذلك يختلف بحسب الموارد ، فجعل عدم اطراد الاستعمال من علائم المجاز صحيح بلا اشكال .

الامر الثامن في الحقيقة الشرعية

لا يخفى ان ثبوت الحقيقة الشرعية في الفاظ العبادات (كالصلوة والصوم والحج و نحوها) يتوقف على كون مهيئاتها اموراً مخترعة لشارع الاسلام ، والظاهر فساد ذلك فان سنخ هذه العبادات كان معمولاً متداولاً بين جميع افراد البشر وارباب الملل حتى مثل عبدة الاوثان ، فان افراد البشر كانت في طول التاريخ تعتقد بشريعة ودين صحيح او فاسد وكان كل واحد من الاديان الصحيحة والباطلة يوجد فيه عمل مخصوص وضع مثلاً لان يتوجه به العبد الى مولاه ويتخضع لديه بنحو يليق بساحة من يعتقده مولى له ، ولا محالة كان لهذا السنخ من العمل في كل لغة لفظي خصه ، وكان في لغة العرب وعرفهم يسمى بالصلوة فاستعمال هذا اللفظ في تلك العبادة الخاصة ليس بوضع شارع الاسلام ، بل كان مستعملاً

فيا فى اعصار الجاهلية ايضا . غاية الامر ان ما هو مصداق لهذه الطبيعة بنظر شارع الاسلام مغاير لما فى ساير الاديان ، فانظر الى قوله (تعالى) (وما كان صلوتهم عند البيت الامكء و تصدية) حيث سمي ما كان يصدر عنهم بقصد التوجه المخصوص الى المولى صلوة ، غاية الامر انه (تعالى) خطأهم فى اتيان ما يشبه اللهو بعنوان الصلوة ، (وقال) (تعالى) ايضا حكاية عن عيسى (ع) (واوصانى بالصلوة والزكوة مادمت حيا) . (و كذلك) لفظ الصوم والحج ونحوهما كما يظهر ذلك بمراجعة الايات والاخبار (وبالجملة) كان سنخ هذه العبادات متداولا فى اعصار الجاهلية ايضا ، وكان يستعمل فيها هذه الالفاظ المخصوصة ، وعلى طبقها ايضا جرى استعمال الشارع ، غاية الامر انه تصرف فى كيفيتها واجزائها وشرائطها كماتبت ذلك بالدلائل الخاصة ، هذا بالنسبة الى نفس هذه العبادات ، واما الالفاظ المستعملة فى اجزائها (كلفظ الركوع والسجود والقيام ونحوها) فلا اشكال فى كون الاستعمال فيها بلحاظ معانيها اللغوية الاصلية بلا تصرف اصلا كما لا يخفى .

الامر التاسع فى الصحيح والاعم

لا يخفى ان الصحة (لغة) بمعنى التمامية ، ويقابلها الفساد نحو تقابل العدم والملكة ويعبر عنهما بالفارسية (درست و نادرست) ، ولا يوصف بهما العناوين والمفاهيم بما هى هى ، اذ لا معنى لفساد المفهوم فى عالم المفهومية فان كل مفهوم وعنوان هو هو ويحمل على نفسه بالحمل الاول . واتصافه بالفساد وعدم التمامية انما هو بان لا يكون هذا العنوان هذا العنوان ، وهو يساوق سلب الشئ عن نفسه

ولا يوصف بهما الوجودات الخارجية ايضا بلحاظ ذواتها التى هى من سنخ الوجود ، (و انما) يتصف بهما الوجودات بالقياس الى العناوين الخاصة المترقب انطباقها عليها ؛ فالوجود الخارجى من افراد الدواء او الشمرة مثلا ربما يتصف بالصحة ، وربما يتصف بالفساد ولكنه لا بلحاظ هذا الوجود بماله وجود خارجى بل بالقياس الى العنوان الذى يترب انطباقه عليه ، ليرتب عليه آثار هذا العنوان ، (فان وجد) بنحو ينطبق عليه هذا العنوان و يترتب عليه اثره اتصف هذا الوجود بالصحة ،

(وان وجد) بنحو لا ينطبق عليه اتصف بالفساد ؛ و كذلك العمل الخارجى الصادر عن المكلف بترقب كونه مصداقاً للصلوة او الحج او نحوهما قد يتصف بالصحة وقد يتصف بالفساد ، لكن لا بما أنه وجود خاص ولا بلحاظ عنوان الحركة مثلاً ، فانه بلحاظ هذا العنوان تام حيث ينطبق عليه عنوان الحركة ويترتب عليه اثرها ، بل بلحاظ عنوان الصلوة المترقب انطباقها عليه ؛ فان كان بنحو ينطبق عليه العنوان المترقب اتصف هذا الوجود بالصحة ، والا اتصف بالفساد .

فالصحة عبارة عن كون الوجود (الذى وجد بداعى انطباق عنوان خاص عليه) بحيث ينطبق عليه هذا العنوان المترقب و يترتب عليه اثره ، والفساد عبارة عن كونه بحيث لا ينطبق عليه ذلك ، فهما وصفان للموجودات لالعناوين و المفاهيم ، ولكن اتصاف الموجودات بهما انما هو بالقياس الى العناوين المترتبة ، وربما يكون موجود خاص بالقياس الى عنوان تاماً ؛ وبالقياس الى عنوان آخر غير تام ، فيتصف بالصحة بالنسبة الى الاول وبالفساد بالنسبة الى الثانى

وقد اتضح بما ذكرناه ان اتصاف الموجودات بالصحة والفساد ليس بلحاظ الاثار من دون توسيط العناوين ، فان الاثار آثار لامحالة لعناوين خاصة ، فالانصاف بالوصفين انما يكون بالقياس الى العناوين المترتبة ، ولامحالة يترتب الاثر بعد تحقق العنوان الذى هو موضوع له .

ثم ان المهم فى مسألة الصحيح والاعم انما هو تصوير الجامع بين الافراد والمراتب ولا سيما على القول بالاعم ؛ (قال شيخنا الاستاد) فى الكفاية (ما حاصله) : انه لا اشكال فى وجود الجامع بين الافراد الصحيحة و امكان الاشارة اليه بخواصه و آثاره ، فان الاشتراك فى الاثر كاشف عن الاشتراك فى جامع واحد ، فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلوة مثلاً بالناحية عن الفحشاء ؛ وما هو معراج المؤمن ونحوهما (انتهى) .

(اقول) : اماتة تصوير الجامع الذاتى بين افراد الصلوة مثلاً بغير معقول ؛ فان الصلوة ليست من الحقائق الخارجية ، بل هى عنوان اعتبارى يتنزع عن امور متباينة كل واحد منها من نوع خاص ، ودخل تحت مقولة خاصة ، وليس صدق عنوان الصلوة على هذه الامور المتباينة

صدقاً ذاتياً بحيث يكون ماهية هذه المتكثرات عبارة عن الحيثية الصلوتية ؛ ثم انه يختلف اجزائها وشرائطها باختلاف حالات المكلفين ، من الحضر والسفر ، والصحة والسقم والاختيار والاضطرار ؛ ونحو ذلك ؛ وعليهذا فلا يعقل تصوير جامع ذاتى بين اجزائها فى مرتبة واحدة فكيف بين مراتبها المتفاوتة !

(وما الجامع العرضى) فتصويره معقول حيث ان جميع مراتب الصلوة مثلاً بما لها من الاختلاف فى الاجزاء والشرائط تشترك فى كونها نحو توجه خاص وتخضع لمخصوص من العبد لساحة موله ، يوجد هذا التوجه الخاص بايجاد اول جزء منها ويبقى الى ان تتم ؛ فيكون هذا التوجه بمنزلة الصورة لتلك الاجزاء المتباينة بحسب الذات ، وتختلف كمالاتها ونقصا باختلاف المراتب .

(والحاصل) ان الصلوة ليست عبارة عن نفس الاقوال و الافعال المتباينة المتدرجة بحسب الوجود حتى لا يكون لها حقيقة باقية الى آخر الصلوة محفوظة فى جميع المراتب و يترتب على ذلك عدم كون المصلى فى حال السكونات والسكونات المتخللة مشغولاً بالصلوة ، بل هى عبارة عن حالة توجه خاص يحصل للعبد ويوجد بالشروع فيها ، و يبقى بقاء الاجزاء والشرائط ، و يكون هذا المعنى المخصوص كالطبيعة المشككة ، لها مراتب متفاوتة تنتزع فى كل مرتبة عما اعتبر جزء لها لا قول ان هذا الامر الباقي يوجد بوجود عليحدة وراء وجودات الاجزاء حتى يكون الاجزاء محصلات له ؛ بل هو بمنزلة الصورة لهذه الاجزاء فهو موجود بعين وجودات الاجزاء ، فيكون الموضوع له للفظ الصلوة هذه العبادة الخاصة والمعنى المخصوص ؛ ويكون هذا المعنى محفوظاً فى جميع المراتب ، فيكون وزان هذا الامر الاعتبارى وزان الموجودات الخارجية كالانسان ونحوه ، فكذلك طبيعة الانسان محفوظة فى جميع افراده المتفاوتة بالكمال والنقص والصغر والكبر ؛ ونقص بعض الاجزاء وزيادته ، مادام الصورة الانسانية محفوظة فى جميع ذلك ، فكذلك طبيعة الصلوة . ولعل ما ذكرناه هو المراد من الوجه الثالث المذكور فى الكفاية فى تصوير الجامع على القول بالاعم ؛ الا ان التمثيل لذلك بالاعلام الشخصية مما يبعد ذلك فتدبر . (ومثل) هذا المعنى يمكن ان يفرض فى سائر العبادات

ايضامن الصوم والحج ونحوهما

واما ما في الكفاية : من تصوير المسمى بلفظ الصلوة مثلاً بالناحية عن الفحشاء و ماهو معراج المؤمن ونحوهما فيرد عليه ان المتبادر من لفظ الصلوة ليس هذا السنخ من المعاني والاثار ، كيف ! ولو كان لفظ الصلوة موضوعاً لعنوان الناهي عن الفحشاء مثلاً لصار قوله تعالى (ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر) بمنزلة ان يقول : الذي ينهى عن الفحشاء والمنكر ينهى عن الفحشاء والمنكر ، وهذا واضح الفساد .

ثم انه اشار هنا في الكفاية الى مسألة البرائة والاشتغال في الاقل والاكثر الارتباطيين فالاولى ان نتعرض لها بمقدار يناسب المقام : (فنقول) . ان المولى وان كان يلاحظ حين الامر بالمركب مجموع الاجزاء بالاسر شيئاً واحداً ، و يعتبرها حقيقة فاردة و يجعلها متعلقة لامر واحد ؛ ولكن وحدة المتعلق بحسب اللحاظ والاعتبار فقط ، فهو بحسب الواقع امور متكررة لكل منها وجود عليه حدة ، وعليهذا فالامر المتعلق بها وان كان واحداً ، ولكنه يتبع بعض ويتكرر اعتباراً بتبع بعض المتعلق وتكرره ، فيمكن ان يصير معلوماً منجزاً ببعضه ، ومجهولاً غير منجز ببعضه الاخر ، فكما ان المتصل الواحد كماء الحوض مثلاً مع كونه واحداً حقيقياً (من جهة ان الاتصال مساوق للوحدة الشخصية) يتجزى ويتبع بعض ، ويتبع بعض يتبع بعض ما يعرضه من اللون ، وربما يخالف لون بعض الاجزاء لون غيره ومع ذلك لا ينشلم به وحدة الماء ، فكذلك الواحد الاعتباري المتكرر حقيقة كالصلوة مثلاً ؛ فحيث انها متكررة حقيقة يتبع بعض الامر الواحداني المتعلق بها ، ويمكن ان يعرض لبعضه لون العلم و يبقى بعضه مجهولاً . فاذا علم المكلف بتعلق الامر ببعض الاجزاء وشك في تعلقه بشيء آخر ، وبالع في الفحص اللازم عليه ولم يعثر على ما يدل على جزئيته يكون العقاب المستند الى ترك هذا الجزء المشكوك عقاباً بلا بيان (لاقول) ان الامر يتبع بعض ويتكرر حقيقة بل نقول انه مع وحدته و بساطته لما تعلق بما هو متكرر حقيقة يتحقق فيه نحو تكرر اعتباري بحيث يمكن ان يتعلق العلم ببعضه ويبقى البعض مجهولاً ؛ فماتعلق به العلم تنجز لا محالة وليس العقاب من قبله عقاباً بلا بيان ؛ وما بقي مجهولاً يكون العقاب المستند اليه عقاباً بلا بيان ؛ فيكون الامر بعكس متعلقه ، ، فالمتعلق كثير حقيقة و واحد بحسب

اللاحاظ والاعتبار ، والامر واحد حقيقى ومتكثرا اعتبارا باتباع متعلقه .

و الحاصل ان تبعض الامر الواحد بحسب العلم والجهل والتنجز وعدمه لامحذور فيه بعد تكثر المتعلق حقيقة ، فترك الاجزاء المعلومة يوجب العقاب سواء كان الواجب فى متن الواقع هو الاقل او الاكثر ، وترك الجزء المشكوك فيه لا يوجب .

(وان شئت قلت) ان الاقل منجز مطلقا بمعنى ان تركه يستلزم استحقاق العقاب اما على نفسه او على ترك الاكثر المستند اليه ، وما لا يوجب العقوبة هو ترك الاكثر المستند الى ترك الجزء المشكوك فيه فقط . (وبعبارة اوضح) محل البحث ليس صورة كون التكليف انشائيا فقط بحيث لم يصدر بداعى البعث والتحريك ؛ فان العلم بهذا التكليف لا يوجب استحقاق العقوبة على تركه ، بل النزاع انما هو فى التكليف الفعلى الصادر بداعى البعث والتحريك ، ولكن صرف فعلية التكليف وتمايمته من قبل المولى لا يكفى فى استحقاق العبد للعقوبة ما لم يحصل له علم ، لاقصو فى ناحية التكليف فانه مطابق بالنسبة الى العلم والجهل ، بل لقصو فى ناحية العبد ، فالتكليف قبل تعلق العلم به فعلى ليس لتنجزه حالة منتظرة سوى علم العبد ، ونعبر عنه بالفعل قبل التنجز فاذا علم به العبد صار فعليا منجزا واستحق بتركه العقوبة ، فيكون العقاب على التكليف بعد فعليته وتمايمته من ناحية المولى دائرا مدار علم العبد ، فيستحق العقوبة على مخالفة التكليف بمقدار حصل له العلم

(وقد عرفت) ان الامر مع وحدته يتبع بعض متعلقه ، فاذا علم العبد بالاقل وشك فى الزائد كان ترك الواجب المستند الى ترك الاقل موجبا للعقوبة ، وتركه المستند الى ترك الجزء المشكوك فيه غير موجب له ، فيكون التكليف بعد فرض فعليته منجزا بنحو الاطلاق ان كان بحسب متن الواقع متعلقا بالاقل ، ومتوسطا فى التنجز ان كان متعلقا بالاكثر فترك الاكثر المستند الى ترك جميع الاجزاء يوجب العقاب ؛ وتركه المستند الى ترك الجزء المشكوك فيه لا يوجب . (وبالجملة) فترك الاقل يوجب استحقاق العقوبة مطلقا ، وانما الذى لا يوجب هو ترك الاكثر المستند الى غير الاقل ، والتكليف على اى حال فعلى ، غاية الامر ان تركه المستند الى ترك الجزء المشكوك فيه لا يوجب العقوبة من جهة القصور فى ناحية العبد .

(فان قلت) سلمنا ان العلم الاجمالى بالوجوب المردين الاقل والاكثر ينحل الى

العلم التفصيلي بوجوب الاقل والشك البدوي بالنسبة الى الجزء المشكوك فيه ، لكننا نقول : ان الاشتغال اليقيني بالاقل يقتضى البرائة اليقينية منه ، والمفروض ان الاقل يتردد امره بين كونه تمام المطلوب وبين كونه واجبا في ضمن الاكثر ؛ وعلى الثاني فيتوقف صحته على اتيان الاكثر ؛ فان المفروض كون الاقل والاكثر ارتباطيين ؛ فلا تيان بالجزء المشكوك فيه دخيل في صحة الاقل على فرض كون الواجب بحسب متن الواقع هو الاكثر

و الحاصل انا نسلم انحلال العلم الاجمالي في مقام اثبات التكليف وارتفاع العقاب من ناحية الجزء الزايد ، ولكن نقول : ان الاشتغال اليقيني بالاقل يقتضى قهر الاتيان بالجزء المشكوك فيه حتى يحصل الفراغ اليقيني من ناحية الاقل .

(قلت) هذه هي عمدة ما استدلل به القائل بالاشتغال ، (و يرد عليه) انه (ان كان المراد) ان العلم بترتب الغرض على الاقل يتوقف على الاتيان بالاكثر ، فيه ان تحصيل الغرض الذي لم يقم عليه حجة شرعية غير لازم ، والمفروض عدم قيام الحجة على وجوب الاكثر .

(وان كان المراد) ان اتيان الاقل و امتثال امره مشروط باتيان الاكثر ، (ففيه) ان معنى الارتباط ليس اشتراط كل واحد من الاجزاء بالاجزاء الاخر واخذها قيداله ؛ بل معناه (كما عرفت) وقوع الاجزاء المتباينة المتكثرة بحسب الذات تحت امر واحد ؛ فالاجزاء بالاسر تعلق بهامر واحد ، ولا محالة يتكثر الامر و يتبعض بتكثر المتعلق تكثرا اعتباريا نحو تكثر العرض و تبعضه بتبع المعروض ، فكل واحد من الاجزاء مأمور به بالامر الانبساطي ؛ والعلم به يوجب تنجزه ولزوم الفراغ من قبله وذلك يحصل باتيانه قهرا .

(و بالجملة) فكما يتبعض الامر في مقام التعلق يتبعض في مقام التنجز والامتثال ايضا ؛ فاذا تلى المكلف بما تنجز عليه حصل له الامن من العقاب .

(ومما ذكرنا ظهرا) ان الامر المتعلق بالاجزاء ليس امر اغيريا ؛ بل هو عين الامر النفسي الوجداني المتعلق بالمركب سواء كان متعلقا بحسب متن الواقع بالاقل او الاكثر .

و يظهر من الشيخ (قدس سره) تردد الامر بالاقل بين كونه نفسيا و غيريا ، ومع ذلك

التزم بالبرائة ، من جهة انحلال العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي بوجوب الاقل والشك في وجوب الزائد ،

ويرد عليه (مضافا الى ما اشرنا اليه ونحققه في مبحث مقدمة الواجب من عدم كون الامر بالاجزاء غريبا) ان الامر النفسي بالاكثر على تقريره (قدس سره) غير منجز فلا يمكن ان يكون الامر المترشح منه على الاقل ايضا منجزاً بداهة ان الامر الغيري المقدمي تابع محض لما ترشح منه ، وعليه هذا فيلزم عدم كون الاقل منجزا بنحو الاطلاق ، ولازم ذلك عدم الانحلال . واما على ما ذكرنا فالامر بالاقل امر نفسي مطلقا والعلم به يوجب تنجزه كذلك فيترتب على تركه العقاب ولو كان الواجب هو الاكثر كما مر بيانه

(هذا كله) بناء على تعلق الامر بنفس المركب ، واما بناء على تعلقه بعنوان بسيط ففيه تفصيل ، اذ هذا الامر البسيط (تارة) يكون شيئا متحصلا و مسببا من هذا المركب من الاجزاء بحيث يكون وجوده غير وجود الاجزاء خارجا ، فحينئذ يتعين القول بالاحتياط اذ المأمور به عنوان مبين علم الاشتغال به ، ولازم ذلك وجوب تحصيل الفراغ اليقيني . (واخرى) يكون هذا الامر البسيط عنوانا منتزعا عن نفس هذه الاجزاء و منطبقا عليها فيكون وجوده عين وجودها لا مسببا منها ، فيمكن ان يقال (حينئذ) بالبرائة ايضا ، فان المطلوب حقيقة انما هو وجود هذا الامر البسيط الانتزاعي ؛ و المفروض ان وجوده عين وجود الاجزاء فيتبعض الامر اعتبارا بتبعض المركب الذي هو عين المأمور به خارجا . ولاجل ذلك قال في الكفاية في هذا المقام (ما حاصله) ان تصوير الجامع البسيط بين الافراد الصحيحة لا ينافي جريان البرائة مع الشك في الاجزاء (انتهى) .

وكيف كان فلنرجع الى اصل المقصود ، فنقول : تصوير الجامع بين الافراد الصحيحة على ما بيناه بلا اشكال ، وانما المشكل تصويره بين الصحيح والفاسد ، وقد ذكر في الكفاية وجوها خمسة لتصويره مع الجواب عنها ، ولا يهمننا ذكرها فلنذكر ا دلة الطرفين في اصل المسئلة .

(فنقول) قد استدل للصحيحة بوجوه ، (منها) التبادر . (ويرد عليه) ان ادعائه انما يصح بعد تصوير مفهوم مبين يكون هو الجامع بين الافراد الصحيحة والمتبادر من

اللفظ عرفاً ، والمفروض انه مما اشكل لدى القوم .

(واما ما ذكره) في الكفاية : من تصوير المسمى بلفظ الصلوة مثلاً بالناحية عن الفحشاء وما هو معراج المؤمن ونحوهما ، فقد عرفت ما فيه وان المتبادر من لفظ الصلوة ليس امثال هذه المفاهيم والاثار ، بل قلما يلتفت اليها ذهن المخاطب عند سماع لفظ الصلوة .
(ومنها) الاخبار الظاهرة في اثبات بعض الخواص والاثار للمسميات ؛ كقوله ^{عليه السلام} (الصلوة عمود الدين ، او معراج المؤمن ؛ او انها تنهى عن الفحشاء والمنكر ونحو ذلك) ، وتقريب الاستدلال بها بوجهين .

(الاول) انه لا شك في ان هذه الاثار آثار لخصوص الافراد الصحيحة لا الاعم ، وحينئذ فان كان الموضوع له اللفظ الصلوة مثلاً هو الاعم كان الموضوع في القضية ملحوظاً بنحو الاهمال ، وان كان الموضوع له لخصوص الصحيح كان الموضوع ملحوظاً بنحو العموم والسعة وحيث ان ظاهر تعليق الحكم على الطبيعة المجلاة بالام هو كون الطبيعة بوجودها السعي موضوعاً للحكم ، فاللازم منه كون الموضوع له لالفاظ خصوص الصحيح .

(الثاني) انه بعد ما نعلم ان المراد من الموضوع في هذه القضايا باحاط الاثار الثابتة له هو خصوص الصحيح ، يتردد الامر بين ان يكون الموضوع له لخصوص الصحيح فيكون الاستعمال في هذه القضايا بنحو الحقيقة و بين ان يكون هو الاعم فيكون بنحو المجازية ، فباصالة الحقيقة يثبت ان الموضوع له لخصوص الصحيح ، هذا .

(ويرد) على الاستدلال بهذه الاخبار ان التمسك باصالة العموم واصالة الحقيقة انما يصح فيما اذا كان المراد الجدى مشكوكاً فيه فاريد تشخيصه لا فيما اذا علم المراد وشك في كيفية الاستعمال . (توضيح ذلك) انه ربما يشك في ان المراد الجدى للمولى و ما هو الموضوع لحكمه هو جميع الافراد او بعضها فبناء العقلاء (حينئذ) على التمسك باصالة العموم لتشخيص ما هو المراد ؛ وربما يكون مراد المولى معلوماً ، غاية الامر وقوع الشك في كيفية استعماله و ارادته كما في دوران الامر بين التخصيص و التخصص ، ففي هذه الموارد ليس بناء العقلاء على التمسك باصالة العموم ، فاذا قال المولى (اكرم العلماء) مثلاً وعلم ان زيدا عالم وشككنا في انه مراد ايضاً كان بناء العقلاء حينئذ على التمسك

باصالة العموم لاحراز وجوب اكرامه ، واما اذا علم عدم وجوب اكرام زيد وشك في انه من افراد العلماء حتى يكون خروجه من باب التخصيص ، وانه ليس من افرادهم حتى يكون خروجه من باب التخصص ، فليس بناء العقلاء في امثال المقام على التمسك باصالة العموم لاحراز خروج زيد تخصصا بحيث يثبت له آثار غير العالم .

(اذا عرفت هذا فنقول) : ان المفروض في الاخبار المذكورة هو العلم بالمراد وانه خصوص الصحيح ، وانما الشك في كيفية الاستعمال ؛ فالتمسك باصالة العموم او اصالة الحقيقة لاحراز كون الصحيح هو الموضوع له خروج عما استقر عليه بناء العقلاء .

(ومما استدل به) للصحيحى ايضا الاخبار الظاهرة في نفى الماهية والطبيعة بمجرد فقد بعض الاجزاء او الشرائط مثل قوله (لا صلوة الا بطهور ؛ او بفتح الكتاب . (ويرد عليه) ان الاعمى ايضا يلتزم بان بعض الاجزاء والشرائط دخيل في صدق الحقيقة وان فقدانه يوجب انتفاء حقيقة ، نعم لو ثبت صحة نفى الحقيقة بانتفاء أى جزء او شرط ولو كان من الاجزاء او الشرائط الغير الدخيلة عرفا في صدق المسمى ، صح الاستدلال بذلك على كون الموضوع له خصوص الصحيح ، ولكن انى لكم باثباته .

(واستدل للاعمى) ايضا بوجوه (منها) التبادر (ويرد عليه) ايضا انه فرع تصوير الجامع حتى يكون هو المتبادر ، وقد عرفت الاشكال فيه . (ومنها) استعمال لفظ الصلوة وغيرها في بعض الاخبار في الفاسدة كقوله عليه السلام (بنى الاسلام على خمس : الصلوة والزكاة والحج والصوم والولاية ؛ ولم يناد احد بشيء كما نودى بالولاية ، فاخذ الناس بالاربع وتر كوا هذه ، فلوان احدا صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلوة) . فانه بناء على بطلان عبادة تاركى الولاية لم يمكن اخذهم بالاربع الا اذا كانت اسامى للاعم (ويرد عليه) ان المراد بها في الحديث بقرينة جعلها مما بنى عليها الاسلام ؛ هو خصوص الصحيح ، و المراد باخذ الناس بها هو اخذهم بها بحسب اعتقادهم .

(ومنها) انه لاشبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلوة في مكان تكره فيه وحصول الحنث بفعلها ، ولو كانت الصلوة المنذور تركها خصوص الصحيحة لا يكاد يحصل الحنث به اصلا لفساد الصلوة الماتى بها حرمتها ، بل يلزم المحال فان النذر حسب الفرض قد

تعلق بالصلوة الصحيحة ومع النذر لا تقع صحيحة ، فيلزم من فرض صحة الصلوة عدم صحتها ومن فرض تحقق الحث عدم تحققه ، وما يلزم من فرض وجوده عدمه محال

(قال فى الكفاية) فى مقام الجواب عن هذا الاستدلال : بانه لو صح ذلك لا يقتضى الا عدم صحة تعلق النذر بالصحيح ، لاعدم وضع اللفظ له شرعا ؛ مع ان الفساد من قبل النذر لا ينافى صحة متعلقه ؛ فلا يلزم من فرض وجودها عدمها ، ومن هنا نقدر ان حصول الحث انما يكون لاجل الصحة لولا تعلقه (انتهى) .

(اقول) : لا يخفى ان المراد بالصلوة المنذور تركها فى المثال عبارة عن طبيعة الصلوة الراتبة التى لها وقت موسع ويفرض لها افراد طولية بحسب امتداد الوقت وسعته ؛ وقد تعلق النذر بترك اتيانها فى الحمام (مثلا) لامن جهة مرجوحية ذاتية فيها بل من جهة كونها مرجوحة بالاضافة الى ساير الافراد ، وان تركها فيه يلازم الاتيان بهافى ضمن افراد اخر خالية عن المنقصة والحزاة ؛ فمرجع هذا النذر الى نذر الاتيان بهذه الطبيعة المأمور بهافى ضمن افرادها الراجحة الخالية عن الحزاة ، وليس المراد بها مطلق الصلوة وان كانت من النوافل المبتدئة ؛ اذ ليس للنافلة المبتدئة وقت وسيع حتى يترجح تركها فى بعض اجزائه باعتبار اختيار البديل ، فان كل وقت يسع مقدار كعتين من الصلوة يستحب اتيانها فيه من دون ان يكون له بديل ، ففى المكان المكروه كالحمام ايضا يستحب الاتيان بها ، ولا يصح تعلق النذر بتركها لعدم كونها مرجوحة .

والحاصل ان المراد بالصلوة المنذور تركها فى المكان المكروه هى طبيعة الصلوة الراتبة التى يفرض لها افراد طولية بحسب سعة الوقت ويكون تعلق النذر بتركها فى هذا المكان باعتبار مرجوحيتها بالاضافة الى ساير الافراد .

وعليهذا فيكون اشكال تعلق النذر مشترك الورود على كل من القول بالصحيح والقول بالاعم ، و يصير محصل الاشكال انه كيف يتعلق النذر بترك الصلوة المكتوبة التى تكون صحيحة ومرجوحة بالاضافة الى ساير الافراد مع انه يلزم من فرض صحتها وتعلق النذر بتركها عدم صحتها وعدم القدرة على الحث ، وهذا من غير فرق بين ان يكون اللفظ موضوعا بازاء الصحيح او الاعم .

(و بالجملة) فمثال النذر لا يرتبط بما هو محل النزاع بين الصحيحى والاعمى ؛ بل هو اشكال يرد على كلاً القولين فلا بد ان يتصدى للجواب عنه . وما ذكر فى الكفاية (من ان الفساد من قبل النذر لا ينافى صحة متعلقه) لا يفى بدفع الاشكال اذ الفرض تعلق النذر بترك ما هو من افراد المكتوبة ويكون صحيحه مرجوحه ؛ والحث لا يتحقق الا باثنيان نفس ما تعلق النذر بتركه فلا يقع ما هو فاسد بالحمل الشايح مصداقاً للحث والحاصل أن النذر لم يتعلق بترك مفهوم الصحيح بل يتعلق بترك ما هو مكتوب وصحيح بالحمل الشايح بمعنى كونه بوجوده مصداقاً للصحيح وعليهذا فلا يقع الفاسد مصداقاً له .

(ويمكن ان يقال) بطلان النذر فى المثال من جهة ان صرف تفاوت افراد الطبيعة الراجعة فى مرتبة الرجحان وكون بعضها مرجوحاً بالقياس الى غيره لا يكفى فى صحة النذر ، كيف ؛ و الا لزم صحة تعلق النذر بترك الصلوة فى البيت مثلاً من جهة ملازمته للاتيان بهافى المسجد ؛ وصحة تعلق النذر بتركها فى مسجد السوق مثلاً باعتبار ملازمته للاتيان بهافى مسجد افضل منه وهكذا ، والالتزام بذلك مشكل . ولعل منشأ الاشتباه فى المقام اطلاقهم لفظ الكراهة على الصلوة فى الحمام مثلاً فتوهم منه كون المراد بها المرجوحية الذاتية كما فى ساير موارد الكراهة فتدبر .

(تقمة) ربما يذكر للنزاع فى المسئلة ثمرتان (الاولى) جريان البرائة فيما اذا شك فى جزئية شىء للمأمور به او شرطيته على الاعم ، و عدم جريانها على الصحيح اذا لم يكن الجزء او الشرط المشكوك فيه دخيلاً فى المسمى عرفاً ، وهذا بناء على التفصيل فى جريان البرائة فى المسئلة ، والقول بجريانها فيما اذا كان منشأ الشك عدم النص دون اجماله ، فانه على القول بالاعم لا يكون فى الخطاب اجمال ، وانما الشك فى اعتبار قيد زائد و المفروض عدم الدليل عليه ، و اما على القول بالصحيح فيكون نفس الخطاب مجملاً .

(الثانية) انه على القول بالاعم يصح التمسك بالاطلاقات لنفى اعتبار ما زاد على المسمى دون القول بالصحيح اذ عليه يرجع الشك الى أصل المدق وهذا بعد تحقق شرائط التمسك بالاطلاق : من كون المتكلم فى مقام البيان ، وعدم العلم الاجمالى بورود التقيد او انحلاله

باحراز تقييدات كثيرة بعدد المعلوم بالاجمال ، هذا .

(والتحقيق في المسئلة) ان يقال : ان وضع الفاظ العبادات (كالصلوة والصوم ونحوهما لمهياتها) ليس بتعيين الشارع ؛ فان سنخ هذه العبادات كان معمولا متداولاً بين جميع افراد البشر وارباب الملل حتى في اعصار الجاهلية ايضاً ، و كان هذه الالفاظ المخصوصة موضوعة بازائها ومستعملة فيها كما عرفت تفصيل ذلك في مبحث الحقيقة الشرعية و على طبق استعمالهم جرى استعمال الشارع ايضاً غاية الامر انه تصرف في كيفيتها وما يكون معتبراً فيها من الاجزاء والشرائط وبين ذلك بالعمل او بتصريحات اخر ، فهذه الالفاظ لم تستعمل في لسان الشارع الا في نفس هذه المهيات وهذا السنخ من العبادات المتداولة في جميع الاعصار بين جميع ارباب الملل ؛ واعتبار القيود والخصوصيات الفردية المعتبرة في شرع الاسلام انما ثبت بالدلة الاخر ، وليس وضعها بتعيين الشارع حتى يتوهم كون الموضوع له خصوص ما صح عنده و كان واجداً للجميع ما اعتبر فيه من الاجزاء والشرائط فتدبر جيداً .

(تبصرة) قال في الكفاية (ما حاصله) «ان دخل شيء وجودي او عدمي في المأمور به تارة بنحو الجزئية ، واخرى بنحو الشرطية ، وثالثة بان يكون مما يتشخص به المأمور به فيكون جزء او شرطاً للفرد لا للمهية . »

(اقول :) تفصيل المقام هو ان الشيء الدخيل في المأمور به قد يكون جزء له ، و ذلك بان يكون المتعلق للامر شيئاً مؤلفاً منه ومن عدة اجزاء اخر وقد اعتبرها الشارع حقيقة واحدة ، وتعلق بها امر واحد من جهة تأثيرها في غرض وحداني ؛ وقد يكون شرطاً له وذلك على وجهين .

(الاول) ان يكون شرطاً شرعياً وذلك انما يتصور فيما اذا لم يكن هذا الشيء داخلاً في قوام المهية ؛ ولكن كان ترتب الغرض عليها متوقفاً على تحققه ؛ (فحينئذ) يتعلق الامر بالمهية مقيدة بهذا الشيء بنحو يكون التقيد داخلاً والقيود خارجاً فيكون المأمور به هو الطبيعة المقيدة .

(الثاني) ان يكون من الشرائط العقلية والمقدمات الوجودية للمأمور به ، وذلك

بان يكون المأمور به عنوانا بسيطا لا يتقيد بهذا الشيء في مقام الامر ؛ ولكن هذا العنوان البسيط انما ينتزع عن الاجزاء بالاسر حال كونها مسبقة او مقارنة او ملحقة بهذا الشيء ، فمنطبق هذا العنوان الانتزاعي نفس الاجزاء بالاسر ، ولكن انطباقه عليها يتوقف في متن الواقع على وجود هذا الشيء ، فيكون هذا الشيء شرطا عقليا لتحقيق المأمور به خارجا ، غاية الامر انه كشف عنه الشارع . فعنوان الصلوة مثلا انما ينتزع عن الامور المتكثرة التي اولها التكبير وآخرها التسليم ، ولكن انتزاعه عن تلك الامور والاجزاء وانطبق عنوانها عليها يتوقف على الاتيان بها حال الطهارة مثلا ؛ هذا .

(واما ما ذكره) شيخنا الاستاد قدس سره في الكفاية (من اخذ العدم شطرا او شرطا) فالظاهر فساده ، اذ العدم بما هو عدم لا يؤثر في المصلحة حتى يعتبر في المأمور به نحو اعتبار الاجزاء والشرائط .

(نعم) ربما يكون الشيء بوجوده مانعا ومخلا بتحقيق المأمور به وانطبق عنوانه على منطبقه فيعتبر عدمه من هذه الجهة ، لا بان يكون في عداد الاجزاء ، فالتأثير حينئذ ليس لعدم هذا الشيء بما هو عدم بل لوجوده ، واثره الاخلال ، وعد عدم المانع من اجزاء العلة التامة ايضا ليس بالابحاط كون الوجود مخلا ، والا فالعدم بنفسه لا يؤثر ولا يتأثر .

واما ما جعله في الكفاية جزءا او شرطا للتشخيص والفرد فالظاهر رجوعه الى نفس الطبيعة ايضا ولكن بحسب بعض مراتبها ، وبهذا التقريب يتصور الجزء الندي للمأمور به ايضا . (بيان ذلك) انه يمكن ان يفرض المأمور به كالصلوة مثلا عنوانا بسيطا ذات مراتب طولية ؛ ينتزع بعض مراتبها عن فاقد هذا الجزء وبعضها عن واجده ، ويصدق هذا العنوان البسيط بمرتبته الناقصة على الاقل ، وبمرتبته الكاملة على الاكثر ؛ فان كان الشيء دخيلا في جميع المراتبسمى جزءا وجوبيا وان كان دخيلا في المرتبة الكاملة فقطسمى جزءا نديا، وماتعلق به الامر هو صرف الطبيعة البسيطة المشككة ، فالصلوة مثلا عنوان بسيط له مراتب متفاوتة بحسب الكمال والنقص ، فينتزع مرتبتها الكاملة عن جميع الاجزاء الواجبة والمستحبة كالقنوت ونحوه بحيث يكون المنطبق للعنوان في هذه المرتبة جميع

هذه الاجزاء ، و مرتبة منها تنتزع عن الاجزاء الواجبة بضميمة بعض خاص من الاجزاء المندوبة ، ومرتبة منها تنتزع عن الواجبات بضميمة بعض آخر منها ؛ وهكذا تندرج من الكمال الى النقص الى ان تصل الى مرتبة هي اخس المراتب وهى التى يقتصر فيها على الواجبات فقط . وعليهذا فالقنوت ايضا له دخالة فى تحقق طبيعة الصلوة وانتزاع عنوانها ولكن بمرتبتها الكاملة فالمنتزع عنه لهذه المرتبة من الطبيعة هو جميع الاجزاء الواجبة والمستحبة ، ونفس الامر بالطبيعة يدعوا الى الاتيان بالقنوت ايضا من جهة كونه جزء لما ينطبق عليه عنوان المأمور به ببعض مراتبه ؛ والمكلف مخير عقلا فى اتيان اى مرتبة منها أراد هذا حال الجزء .

ومنه يعرف حال الشرط ايضا مثل اتيان الصلوة فى المسجد مثلا وبالجملة فماعدته فى الكفاية جزء او شرطا للفرد يرجع الى الجزئية او الشرطية لمرتبة خاصة من الطبيعة المشككة فتدبر .

الامر العاشر

اختلف الاصوليون فى جواز استعمال اللفظ المشترك فى الاكثر من معنى واحد وعدمه ، وقيل الخوض فى المطلوب ينبغى ذكر مقدمتين

(الاولى) ان استعمال اللفظ فى الاكثر من معنى واحد يتصور على وجوه

(الاول) ان يستعمل اللفظ فى مجموع المعنيين بحيث يكون المراد من اللفظ هو المركب منهما و يكون كل واحد منهما جزء من المستعمل فيه ، نظير العام المجموعى المصطلح عند القوم .

(الثانى) ان يستعمل فى مفهوم مطلق يصدق على كل واحد من المعنيين

(الثالث) ان يستعمل فى معنى عام يشترط العموم الاصولى و يكون كل واحد من المعنيين فردا له

(الرابع) ان يستعمل فى كل واحد من المعنيين بحياله و استقلاله بان يكون كل

منهما بشخصه مرادا بحسب الاستعمال مثل ما اذا لم يستعمل اللفظ الا فى واحد منهما .

(ولا يخفى) ان محل النزاع فى المسئلة هو هذا القسم دون الثلاثة الاول .

(المقدمة الثانية) ان المراد بالجواز فى عنوان المسئلة يتصور على وجهين

(الاول) ان يراد به الامكان العقلى فى مقابل الاستحالة العقلية .

(الثانى) ان يراد به الجواز اللغوى بمعنى عدم كون الاستعمال فى الاكثر غلطاً بحسب

الوضع اللغوى وقواعد المحاوره فى مقابل الاستعمال الغلط .

(يظهر) من بعض ادلة المنع المعنى الاول ، ومن بعضها مثل ما فى القوانين المعنى الثانى

(اذ اعرفت هذا فنقول) : ربما يستدل لعدم الجواز عقلاً بان الاستعمال فى المعنيين

موجب للتناقض ، لان المعنى الموضوع له مقيد بالوحدة ، فمرجع الاستعمال فى المعنيين

استعماله فى هذا وحده وذلك وحده وهما معا ، أما الاول فواضح ، وأما الثانى فلان

المفروض استعماله فى الاكثر من معنى واحد .

(اقول) هل المراد بالوحدة هى الوحدة بحسب المهيبة او بحسب الوجود او بحسب

مقام الاستعمال ؟ فان اريد الاول بمعنى كون المعنى الموضوع له مهيبة واحدة لامهيتين

(ففيه) ان ذلك امر صحيح ولا يلزم منه تناقض كما لا يخفى . (وان اريد الثانى فيرد عليه)

ان الوجود ليس ما خوذ فى المعنى الموضوع له ، اذ اللفظ يوضع بازاء نفس المفهوم فلا

يلحظ الوجود فضلاً عن وحدته وتعددده .

(وان اريد الثالث فيرد عليه) ان نحو الاستعمال غير مأخوذ فى الموضوع له ، فانه

امر مترتب على الوضع و متأخر عنه رتبة اذ هو عبارة عن افناء اللفظ فى معناه ، وقبل

الوضع لا معنى له .

واستدل فى الكفاية على الامتناع العقلى (بما حاصله بتوضيح هنا) : ان

حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لارادة المعنى ، بل هو عبارة عن

جعل اللفظ وجهاً وعنواناً للمعنى ، بل بوجه نفسه بحيث كانه هو الملقى فيكون

اللفظ مرآة للمعنى وفانيافيه ، فيكون النظرا الى نفس المعنى واللفظ يكون مغفولاً

عنه ، نظير التوجه الى المرآت ، فان المرآت ربما ينظر اليها بالنظر الاستقلالى ،

فترى شيئاً بحيالها فتكون مما ينظر فيها لتشخيص جنسها وتميز عيوبها لتشتري مثلاً ؛ و

ربما ينظر اليها بالنظر المرآتى فتكون فى هذا اللحاظ مما ينظر بها الى الصورة وتكون

نفسها مغفولا عنها فى هذا اللحاظ ، وعليهذا فلا يعقل استعمال اللفظ الا فى معنى واحد ؛ ضرورة ان لحاظه فانما فى معنى بحيث يكون التوجه الى نفس المعنى ينافى لحاظه كذلك بالنسبة الى معنى اخر مع وحدة اللفظ والاستعمال . (و بالجملة) فلا استعمال عبارة عن طلب عمل اللفظ فى المعنى . وكيف يمكن ان يكون اللفظ حال كونه عاملا فى هذا المعنى وفانياً فيه ، عاملا فى معنى اخر ! (انتهى) .

(أقول) : قد عرفت سابقا ان عمل اللفظ فى المعنى قد يكون افهاميا ؛ وقد يكون ايجاديا والاول على ثلاثة اقسام والثانى على قسمين ؛ فالجموع خمسة ولا يخفى ان ما ذكره (قدس سره) يجرى فى بعض الاقسام ؛ ولكن جريانه فى جميع الاقسام ولا سيما الايجادى منها مشكل فتدبر .

(ثم ان المهم) فى المسئلة هو اثبات الجواز عقلا فى قبال من ادعى الامتناع العقلى ، فلو ثبت الجواز عقلا فلا وجه للمنع عنه بحسب الوضع وان اصر عليه المحقق القمى

(قال « قد » فى القوانين) (ما حاصله) : ان اللفظ المفرد اذا وضع لمعنى فمقتضى الحكمة فى الوضع ان يكون المعنى مرادافى حال الانفراد ؛

(لا اقول) ان الواضع يصرح بأنى اضع اللفظ لهذا المعنى بشرط الوحدة ولا يجب ان ينوى ذلك حين الوضع ايضا ، (بل اقول) انما صدر الوضع عنه مع الانفراد وفى حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزء للموضوع له ، فالمعنى الحقيقى للمفرد هو المعنى فى حال الوحدة لا المعنى والوحدة ، وعليهذا فلا يجوز استعمال المفرد فى غير حال الانفراد لاحقيقة ولا مجازاً (أما الاول) فواضح (واما الثانى) فلان المجاز ايضا مثل الحقيقة فى انه لا يجوز التعدى عما حصل الرخصة فيه من العرب بحسب نوعه . ولم يثبت الرخصة منهم فى هذا النوع من الاستعمال (انتهى) .

(أقول) : ماهو شأن الواضع انما هو تعيين الموضوع له وبيان كيفية الاستعمال : من كونه ايجاديا او افهاميا ، تصوريا او تصديقا . وبمثل ذلك يفرق بين اضر ، وطلب الضرب و طلبت منك الضرب مثلا ، حيث ان المقصود من وضع اللفظ فى الاول أن يعمل فى المعنى بنحو اليجاد ؛ وفى الثانى أن يعمل فيه بنحو الافهام التصورى ، وفى الثالث

أن يعمل فيه بنحو الافهام التصديقى كما عرفت تفصيل ذلك فى أنحاء الاستعمال ، فالواجب متابعة الواضع فى تعيين الموضوع له وفى نحوه الاستعمال و كيفيته : من كونه ايجاديا أو افهاميا بقسميه ، وأما إذا فرض أن الواضع وضع اللفظ لهذا المعنى ثم وضعه بوضع آخر لمعنى آخر ولم يلاحظ فى الموضوع له قيد الوحدة ولم يكن مانع عقلى ايضاً من استعماله فى المعنيين ؛ فإى مانع من استعماله فيهما مع كون المستعمل فيه نفس ما وضع له ؛ إذا المفروض أنه لم يستعمل فى المجموع بما هو مجموع بل فى هذا المعنى مستقلاً ، وذلك المعنى مستقلاً ؛ ولا نحتاج فى هذا الاستعمال الى ترخيص الواضع بعد كون الموضوع له طبيعة المعنى لا بشرط الوحدة و كون المستعمل فيه ايضاً ذلك

(ثم انه) على فرض عدم المانع من استعمال اللفظ فى المعنيين لا عقلاً ولا وضعاً ، فهل يكون استعماله فيهما بطريق الحقيقة او المجاز او يفصل بين المفرد وغيره ؛ الظاهر انه بنحو الحقيقة مطلقاً ، إذا المفروض عدم المانع من الاستعمال لا عقلاً ولا بحسب الوضع ، والموضوع له فى كل من الوضعين كما عرفت ليس الانفس المعنى ، لا المعنى بقيد الوحدة ، والفرض أن المستعمل فيه ليس مجموع المعنيين بما هو مجموع بل نفس هذا المعنى باستقلاله وذلك المعنى كذلك ؛ فيكون اللفظ مستعملاً فى نفس ما وضع له فيكون حقيقة .

(وربما يتوهم) كونه مجازاً من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل . (و يرد عليه) ان محل الكلام كما عرفت ليس صورة استعمال اللفظ فى مجموع المعنيين بنحو العام المجموعى ، وانما النزاع فيما اذا كان اللفظ مستعملاً فى كل واحد من المعنيين بحياله واستقلاله ، بان يكون كل منهما بشخصه مراداً بحسب الاستعمال ومورد الألبات والنفى .

(وبالجملة) : ليس البحث فى صورة فرض المعنيين معنى واحداً مركباً ، بل البحث فى صورة لحاظ كل من المعنيين مستقلاً فى مقام الاستعمال ، ففى الحقيقة ينحل الاستعمال الى استعمالين .

(وربما يتوهم) كونه مجازاً من باب استعمال لفظ الكل فى الجزء بتقريب ان الوحدة

مأخوذة فى الموضوع له فالاستعمال فى المعنيين يوجب الغاء قيد الوحدة من المعنى ،
فصير اللفظ مستعملاً فى جزء المعنى .

(ويرد عليه) ان الموضوع له كما عرفت هو طبيعة المعنى اللا بشرط من دون ان يؤخذ
فيه قيد الوحدة . (هذا كله) بناء على مذاق القوم واما على ما بيناه فى باب المجاز (من عدم
كون الاستعمال المجازى استعمالاً لللفظ فى غير ما وضع له بل فى نفس ما وضع له بعد
ادعاء كون المراد الجدى من افراد الموضوع له) فعدم المجازية هنا اوضح من ان يتخفى ،
اذ المفروض استعمال اللفظ فى كل من المعنيين من دون ان يتوسط ادعاء فى البين .

(و اختار صاحب المعاليم) (قدس سره) كونه مجازاً فى المفرد وحقيقة فى التثنية
والجمع ، اما المجازية فى المفرد فلما توهمه من اخذ قيد الوحدة فى الموضوع له ؛ وقد عرفت
ما فيه ، واما كونه حقيقة فى التثنية والجمع فلانهما فى قوة تكرير المفرد بالعطف ولا يعتبر
فيهما ازيد من الاتفاق فى اللفظ .

(ويرد عليه) انه فرق بينهما وبين تكرير اللفظ ؛ فانه يوجد عند التكرير لفظان
مستقلان فيمكن ان يراد بكل منهما معنى يخصه ، وهذا بخلاف التثنية والجمع ، فان علامة
التثنية والجمع وضعت للدلالة على تعدد ما اريد من المفرد تعدداً بحسب الوجود ؛
فهما تابعان للمفرد فان كان المستعمل فيه للمفرد معنى واحد اذلت العلامة على الفردين او الافراد
من هذا المعنى ، وان كان المستعمل فيها اكثر من معنى دلت العلامة على الفردين او الافراد من
كل من المعانى . (واصله) ان التثنية مثلاً تنحل الى المفرد وعلامة التثنية ، فالمفرد
يدل على نفس المعنى والعلامة تدل على تعدد ما اريد من المفرد تعدداً بحسب الوجود
لا تعدداً بحسب الاستعمال . وبهذا البيان يظهر انه لو فرض اخذ قيد الوحدة فى الموضوع له
له لكانت باقية فى التثنية والجمع ايضا ؛ اذ المراد بالوحدة المأخوذة فى الموضوع له
على فرض القول به هى الوحدة بحسب الاستعمال ، ولا ينافيها التعدد بحسب الوجود
الذى هو مفاد التثنية والجمع فتدبر .

(ثم اعلم) انه على فرض القول بجواز استعمال اللفظ فى الاكثر من معنى واحد عقلاً
ووضعاً ، وجب حمل المشترك عند الاطلاق على جميع معانيه اذالم يكن فى البين ما

يعين بعضها وذلك لما عرفت من كون هذا النحو من الاستعمال على فرض جوازه بنحو الحقيقة ، والمفروض عدم وجود قرينة معينة ، فلامحالة يكون المراد هو الجميع نظير العمومات المحمولة على جميع الافراد عند عدم القرينة على الخصوص .

(تنبيهه) قال فى الكفاية (ما حاصله) «لعلك تتوهم ان الاخبار الدالة على ان للقرآن بطوناً سبعة او سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد فضلاً عن جوازه ، ولكنك غفلت عن انه لادلالة لها اصلاً على ان ارادتها كانت من باب ارادة المعنى من اللفظ ، فلعلها كانت بارادتها فى انفسها حال استعمال اللفظ فى معناه ، او كان المراد من البطون لوازم المعنى المستعمل فيه» .

(أقول) : يرد على ما ذكره انه لا وجه لعد الصور الادراكية المتحققة فى ذهن المخاطب حين استعمال اللفظ فى معناه بطوناً لهذا المعنى مع عدم الارتباط بينها وبين هذا المعنى ؛ وكذا عد لوازم المعنى بطوناً له ايضا بلا وجه .

(ويمكن أن يقال) : ان المراد بها عبارة عن المعانى المختلفة والمراتب المتفاوتة التى يستفاد من الايات بحسب اختلاف مراتب الناس ودرجاتهم ، فان ارباب النفوس الكاملة يستفيدون من الايات الشريفة ما لا يخطر ببال المتوسطين فضلاً عن العوام و ارباب النفوس الناقصة . فالبطون السبعة او السبعون اشارة الى اصول المراتب الكمالية لنفوس البشر التى باختلافها يختلف مراتب الاستفادة من الايات القرآنية فافهم .

الامر الحاد يعشر فى المشتق

اتفقوا على ان تطبيق المشتق واجرائه على الموضوع يكون حقيقة فيما اذا كان باحاطة حال التلبس بالمبدأ ، ومجازاً فيما اذا كان باحاطة انه يتلبس به بعد زمان التطبيق . (وانما) وقع الاختلاف فيما اذا كان باحاطة كونه متلبساً به قبل زمان الجرى والتطبيق .

ففقيل انه حقيقة ، وقيل بكونه مجازاً ، واما زمان التكلم فلا دخل له فى ذلك اصلاً كما لا يخفى .

(وقد مهد) شيخنا الاستاد صاحب الكفاية (فى المقام) مقدمات لادخاله لواحدة منها فى تحقيق اصل المسئلة فالاولى ان نذكر قبل الشروع فى المقصد مقدمات يتوقف عليها تميز الحق فى المسئلة .

(المقدمة الاولى) العناوين المنتزعة عن الموجودات الخارجية ، اما ان تنتزع عنها باعتبار ذواتها فى رتبها ، واما ان تنتزع عنها باعتبار عوارضها و فى الرتبة المتأخرة عن حاق الذات ،

(فالقسم الاول) عبارة عن الكليات الذاتية اعنى النوع والجنس والفصل ،
(والقسم الثانى) ايضاً على قسمين ، فان العناوين العارضة اما ان تكون ملازمة لمعنوياتها غير مفارقة عنها ، واما ان تكون مفارقة بان تكون موجودة فى بعض ازمنة وجود المعنونات ، والنزاع فى مسئلة المشتق انما يكون فى القسم الثانى من القسمين الاخيرين كما لا يخفى وجهه .

(المقدمة الثانية) اجراء مفهوم على مصداق وتطبيقه عليه لا بد من ان يكون باعتبار وجود حيثية وجهة صدق فى هذا الموجود تكون مفقودة فى غيره بحيث لو جردت هذه الحيثية من كل ما اتحد معها وجوداً من الحيثيات الذاتية والعرضية و وجدت مجردة من جميعها كانت فرداً لهذا العنوان وانطبق هذا العنوان عليها (١) والالزم ان يصدق كل عنوان على كل شىء او يصدق على بعض دون بعض من غير جهة فارقة فيكون ترجحاً بلا مرجح وكلاهما باطلان بالضرورة . وكما لا تنتزع المفاهيم عن المصاديق الفارقة للحيثية وجهة الصدق فى جميع الازمنة لا تنتزع ايضاً عما كان فاقداً لها فى بعض الازمنة الا اذا انتزعت عنه باعتبار زمان وجود الحيثية ، ففى زمن مفقوديتها لا تنتزع عنه ولا يصدق عليه لكونه فى هذا الحال مساوياً لما فقدت الحيثية فى جميع الازمنة .

(فان قلت) : هذا اول الكلام اذ الاعمى فى هذه المسئلة قائل : بان صرف وجود

(١) وقد حقق فى محله ان الحمل فى قولنا (كل جسم ابيض) حمل شائع مجازى ، والحمل الشائع الحقيقى انما هو فى مثل قولنا (البياض ابيض) اعنى فيما اذا كان المحمول ذاتياً للموضوع وكان الانار المترتبة من المحمول مترتبة على الموضوع . ح - ع

الحيشية آناً كاف فى صدق المفهوم على المصدق من زمن وجود الحيشية الى الابد وان زال تلبسه ولم يتلبس فى زمن الصدق .

قلت : كلام الاعمى يحتمل امرين (الاول) ان يكون مراده من ذلك ماهو ظاهر كلامه اعنى كفاية وجود الحيشية آناً فى صدق المفهوم على المصدق دائماً . (الثانى) ان يكون مراده ان مبدأ المشتق اذا وجد فى موضوع يصير سبباً لتحقيق حيشية انتزاعية و اعتبارية فى هذا الموضوع باقية فى جميع الازمنة وان زال نفس المبدء ، وباعتبار هذه الحيشية الانتزاعية يصدق المفهوم على المصدق لا باعتبار وجود نفس المبدء ، فليس (القائم) فى (زيد قائم) مثلاً كما لثبوت القيام لزيد ، بل لوجود حيشية اعتبارية له ثابتة له من زمن تلبسه بالقيام الى الابد ، وتلبسه بالقيام علة لحدوث تلك الحيشية الاعتبارية من دون ان تكون فى بقائها محتاجة اليه ، مثلاً كلمة (قائم) فى هذا المثال ليس معناه ثبوت القيام لزيد ، بل كون زيد متصفاً بانه ثبت له القيام فى زمان ؛ وهذا المعنى الانتزاعى لا ينفك من زيد ابداً وان انفك منه القيام . وعلى هذا فالبحث لغوى راجع الى بيان معنى المشتق بحسب اللغة ،

والنزاع على الاحتمال الاول كبرى ، اذا اخصى يوجب وجود ملاك الصدق و حيشته فى زمان الانطباق ، والاعمى قائل : بكفاية وجوده آناً فى الانطباق دائماً .
واما على الاحتمال الثانى فصغرى ، اذ كلاهما قائلان على هذا بلزوم وجود حيشية الصدق وملاكه فى زمن الانطباق الان الحيشية على قول الاخصى مبدأ المشتق ، وعلى قول الاعمى حيشية اعتبارية تعتبر فى الموضوع فى جميع الازمنة بعد تلبسه بالمبدأ آناً ، و الظاهر ان مراد الاعمى هو الثانى ولا يظن به كون مراده ما ذكرناه من الاحتمال الاول لما ذكرناه آنفاً : من ان صدق المفهوم على موجود يتوقف على وجود حيشية فى هذا الموجود بها يصدق عليه والالزم صدق كل عنوان على كل شىء او الترجيح من غير مرجح .

(المقدمة الثانية) المبدء الذى يكون وجوده مداراً لانطباق المفهوم على المصدق اما حدوثاً فقط واما حدوثاً وبقاءً ؛ اعم من ان يكون امرأ حقيقياً متأسلاً (كالبياض) مثلاً او انتزاعياً او اعتبارياً موجوداً بوجود منشأ انتزاعه او اعتباره ، (كالبوة والبنوة والفوقية والتحتية والملكىة و الزوجية) .

ثم ان بعض الامور الانتزاعية مما ينتزع قبل وجود منشأ انتزاعه كالاستقبال مثلاً؛ فانه ينتزع قبل وجود منشأ انتزاعه وهو مجيء المسافر ، وبعضها مما لا ينتزع الا بعد وجود منشأه ثم منه ما يفنى بفنائها فلا ينتزع بعده كالفوقية ، فانها تلازم ذات الفوق حدوثاً وبقاءً ، ومنه ما يبقى وينتزع بعد فناء المنشأ ايضاً (كالابوة) فانها تنتزع بعد فوت الابن ايضاً .

(المقدمة الرابعة) هي ما ذكرناه في المقدمة الثانية جواباً عن الاشكال، (ومحصله) انه يحتمل ان يكون مراد الاعمى ان وجود المبدء وحشية الصدق في زمان كاف في انطباق عنوان المشتق على الموجود الخارجي في هذا الزمان وبعده الى الابد من دون اعتبار حشوية اعتبارية باقية بعد زوال التلبس بالمبدء ، ويحتمل ان يكون مراده ان المبدء بعد تحققه آناً ما يصير منشأً لانتزاع حشوية انتزاعية اعتبارية باقية الى الابد ، و باعتبارها يصدق العنوان على المصداق لاعتبار نفس المبدء ؛ فان كان مراده الاول كان البحث عقلياً غير راجع الى اللغة وعالم الالفاظ ، وقد عرفت ان المظنون عدم كون هذا مراداً له ؛ اذ لازمه صدق المفهوم على المصداق من دون وجود حشوية الصدق اعني المصداق بالذات وهو باطل بالضرورة . على انه لا يجوز له على هذا الاحتمال ، الاستدلال على مختاره بالتبادر وعدم صحة السلب ونحوهما ما يرجع اليه في تعيين حقايق الالفاظ ومجازاتها ؛ لما عرفت من كون البحث على هذا عقلياً .

(وان كان مراده الثاني) فالبحث لغوي راجع الى البحث في ان الفاظ المشتقات هل تكون موضوعة لان تستعمل في التلبس بمبدءها باعتبار نفس المبدء حتى لا تستعمل فيه بعد انقضاءه ؛ او باعتبار حشوية اعتبارية باقية بعد انقضاء المبدء ايضاً ، فيجوز تطبيقها عليه بعده ايضاً ؟ وعلى هذا يجوز للاعمى ان يستدل لاثبات مطلوبه بعلائم الحقيقة والمجاز .

(والحاصل) ان نزاع الاخصى والاعمى عليهما يرجع الى هذا البحث اللغوي فهذه اربع مقدمات يتوقف عليها بحث المشتق فتدبرها وانتظر ترتيب النتيجة وقبل الورود في تحقيقها

﴿ ينبغي التنبيه على امور ﴾

(الاول) ان ما ذكرناه في تصوير مراد الاعمى احسن مما ذكره بعض اعاضل العصر وحاصل ما ذكرناه ان الاعمى انما يتصرف في المشتق المحمول على الذوات بان حمله

عليها ليس باعتبار وجود نفس المبدأ ؛ بل هو باعتبار وجود حيشة اعتبارية فيها بعد تلبسها بالمبدأ آناً ما وتلك الحيشة باقية مادام الذات باقية . (ومحصل) ما ذكره هذا البعض : ان الذوات المحمولة عليها المشتقات يعتبر لها ثلاثة ازمنة : زمن وجودها قبل التلبس بالمبدأ وزمن تلبسها به ، وزمن وجودها بعد انقضاء المبدأ عنها . (والنزاع) الواقع بين الاعمى والاخصى انما هو فى ان ما وضع له الفاظ المشتقات هى الحصص من الذوات الموجودة حين تلبسها بالمبدأ ، ام هى مع الحصص الموجودة بعد انقضاء المبدأ عنها بعد اتفاقها على عدم وضعها للحصص الموجودة قبل التلبس به ؟ . (ووجه) اولوية ما ذكرناه انه يلزم على زعم هذا المعاصر كون الموضوع له فى المشتقات هو الذوات وهو كما ترى ، وسنذكر انشاء الله ان الذوات ليست مأخوذة فى المشتقات .

(الامر الثانى) ان النزاع فى المسئلة لا يتوقف على كون الزمان مأخوذاً فى معانى المشتقات بحسب الوضع ، لانها وان لم تكن زمانيات وضعاً لكنها من الزمانيات طبعاً حيث ان معانيها ما توجد فى وعاء الزمان فيقع النزاع فى انه هل يشترط فيها ان يكون زمان انطباقها على المصاديق مساوياً لزمان التلبس ، او لا يشترط بل يكون اشمل منه ؟ .

(الامر الثالث) ان المراد بلفظ الاعم فى عنوان المسئلة ليس الاعم المنطقى (اي الاشمل بحسب الافراد) فان اجراء المشتق على الموجودات التى لم تلبس بمبدأه فى زمن من الازمان : من الماضى و الحال والاستقبال لا يصح الامجازاً على كلا القولين ، واجرائه على ما تلبس به آناً ما بنحو الحقيقة على كليهما ايضا ، الا ان زمان فردية كل فرد مساو لزمان التلبس والاتصاف على الاخصى ؛ واسع منه ومما بعده على الاعمى ، فالمراد بالاعمى اوسعية زمان الفردية من زمن الاتصاف .

(الامر الرابع) قال فى الكفايه (فى المقدمة الاولى من المقدمات التى مهدها) ما حاصله : ان النزاع لا يختص ببعض المشتقات ، غاية الامر اختلاف انحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات بحسب الفعلية والشأنية والصناعة و الملكية ، و ذلك لا يوجب تفاوتاً فى المهم من محل النزاع (انتهى) :

(اقول) : يمكن ان يقال : ان اختلاف انحاء التلبسات امر ، واختلاف المبادئ امر آخر

وايس الاول ناشئاً من الثانى كما هو ظاهر كلامه . (اما المبادئ) فعلى اقسام ؛ كما اشار اليها ، ففى بعضها اخذ الفعلية كغالب اسماء الفاعلين والمفعولين مثل ضارب وقائم ومضروب وامثالها ، وفى بعضها اخذ الشأنية كما تقول شجرة مشمرة ودواء مسهل ؛ وفى بعضها اخذ الملكة كالشاعر والمجتهد . وفى بعضها اخذ جهة الحرفة والصناعة كالبقال والتاجر ، وفى بعضها اخذ الكثرة (١)

واما انحاء التلبسات فهى ايضا مختلفة ، فان الضرب مثلاً يتلبس بالفاعل من حيث صدوره عنه ، وبالمفعول من حيث وقوعه عليه . وبالزمان والمكان من حيث وقوعه فيهما ، وباسم الالة من حيث كونها واسطة للصدور (٢) (وبالجملة) اختلاف المبادئ امر ؛ واختلاف انحاء التلبسات امر آخر ، وليس احدهما مربوط بالآخر ،

(الامر الخامس) قال فى الكفاية (فى المقدمة الاولى ايضا) ما حاصله : ان المراد بلفظ المشتق فى عنوان المسئلة ليس ما ذكره النحويون اعنى اللفظ المأخوذ من لفظ آخر بحيث يتوافقان فى الحروف الاصلية والترتيب ، بل المراد منه كل لفظ كان مفهومه جارياً على الذوات ومنزعا عنها بملاحظة اتصافها بما خرج من حقيقتها ولو كان جامداً كالزوج والزوجة والحرو والرق وامثالها .

ثم لو سلمنا كون المراد بلفظ المشتق فى المقام ما ذكره النحويون ، فالبحث يجرى فى تلك الجوامد ايضا ويشهد بذلك ما عن الايضاح (فى مسئلة من كانت له زوجتان كبيرتان

(١) اقول - لم يمثل لها سيدنا الاستاذ العلامة «مدظله العالى» ويمكن ان يمثل لها بصيغ المبالغة فان مبادئها لو كانت مبادئ اسماء الفاعلين من غير دخالة المكثرة فيها لزم صدق ضرب (على كلا القولين) على من انقضى عنه كثرة الضرب ولكن يضرب قليلا ، اذا المبدء بعد باق ، مع ان الاخصى لا يلتزم بذلك اللهم الا ان يقال : ان الكثرة مفاد الهيئة كما لا يخفى . ح ع

(٢) فى جعل مبدء اسم الافعال ومبدء اسم الالة امراً واحداً «كالضرب» مثلاً لعله مسامحة اذا لو كان مبدء اسم الافعال لزم ان لا يصدق اسم الالة على ما اعد لا يجاد المبدء قبل ايجاده بها ؛ او بعد انقضائه ، فلا يقال «مسواك» مثلاً اما اعد الاستياك الا زمن الاستياك به وهو بعيد جدا نعم يمكن ان يقال - ان مبدء عين مبدء اسم الافعال ولكن بتقريب آخر بان يقال - ان تلبس المبدء باسم الالة من حيث شأنه اوتوع المبدء بسببه والشأنية وصف فعلى لها . ح ع

ارضعتا زوجته الصغيرة) حيث قال : تحرم المرضعة الاولى و الصغيرة مع الدخول بالكبيرتين (١) واما المرضعة الاخرى ففي تحريمها خلاف ، فاختار والدي المصنف وابن ادريس تحريمها ، لان هذه يصدق عليها ام زوجته لانه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه (انتهى كلام صاحب الكفاية وما حكامه عن الايضاح) .

(قلت) : قد ذكرنا سابقا (في المقدمة الرابعة) ان مقصود الاعمى دائرين امرين يكون البحث على الاول منهما عقلياً ؛ وعلى الثاني لغوياً ، فان كان مقصوده الاول فظاهر ان ملاك البحث جار في تلك الجوامد ايضا ، اذ العقل لو حكم بكفاية التلبس آنما في انطباق المفهوم على المصداق حينه و بعده فلا يفرق بين كون المفهوم مفهوماً من لفظ مشتق او من غيره .

وان كان مقصوده الثاني ، وصار البحث لغوياً ؛ فلا يجري في تلك الجوامد (٢) اذ المبدء للصفات الجامدة مبدءاً جعلى مأخوذ من لفظ الصفة بتغييرها (كالزوجة) مثلاً فانها عبارة عن كلمة الزوج مع زيادة الياء المصدرية والتاء الناقلة ؛ فلا يصح ان يطلق الصفة على شئ مع انقضاء المبدء عنه ، فان المبدء (ح) هو نفس الصفة باى معنى استعملت ، فلا يصح ان يكون اقصر عمر أمها ، بل يجب ان يكونا متساويين فافهم .

(فان قلت) لم حكمت بابتناء حرمة الكبيرة الثانية فقط على مسألة المشتق ، مع ان حرمة الكبيرة الاولى والصغيرة ايضا مبتنية عليها ، اذ حرمة الكبيرة الاولى من جهة كونها ام الزوجة ، وحرمة الصغيرة من جهة كونها بنت الزوجة ، ولما كان آن تحقق

(١) الدخول بالكبيرة الثانية لادخاله له في حرمة الكبيرة الاولى والصغيرة ، ولا في جريان النزاع في الكبيرة الثانية ، اما الاول فواضح ، واما الثاني فلانها اذا ارضعتها تصير امها ، ولا يشترط في حرمتها الدخول ، وانما يشترط الدخول بالام في حرمة البنت والمفروض تحقق البنية قبل ذلك بارضاع الكبيرة الاولى . ح ع

(٢) اقول - ان كان مراده الامر الثاني ايضا ، امكن جريان النزاع في تلك الجوامد ، لان الظاهر ان المراد بالمبدء ليس كلمة الزوجة مثلاً حتى يقال : انها كلمة مأخوذة من الزوج فتكون تابعة له في الصدق ويكونان متساويين ، بل المراد بالمبدء (الذى يصير التلبس به انما منشأ لاعتبار الامر الاعتبارى الباقي بعد فناء المبدء ايضا) هو نفس العلاقة الواقعية الواقعة بين الزوجين ، اعني حقيقة الزواج . وبعبارة اخرى المبدء من مقولة المعنى لا من مقولة اللفظ . ح ع

الرضاع بشرائطه المعتبرة أن تحقق الامية والبنية وانقطاع الزوجية كان حرمة الكبيرة من جهة صيرورتها من كانت زوجة في الآن السابق على أن الحرمة وكذلك حرمة الصغيرة من جهة صيرورتها بنت من كانت زوجة في الآن السابق

قلت : انقطاع الزوجية مما يحتاج في تحققه الى العلة بالضرورة ، اذ الزوجية الموجودة لا ترتفع من غير سبب وبلا جهة ؛ ورتبة العلة مقدمة على رتبة المعلول بالبداهة ؛ و علة انقطاعها فيما نحن فيه ليس الا الامية والبنية ، ولما كانت الامومة والبنية متضائفين (و من لوازم المتضائفين وجودهما في رتبة واحدة) كان رتبتهما مقدمة على رتبة انقطاع الزوجية ، وهما في رتبة واحدة ، فالزوجية في رتبتها باقية لكل من الام والبنت ، ولاضير فيه اذ الدليل الدال على حرمة جمعهما في الزوجية انما يدل على حرمة الجمع في آن واحد ، لا في رتبة واحدة .

(فان قلت) : ما وجه التمثيل للمسئلة بمثل هذه المسئلة ، مع امكان التمثيل بما لو كانت له زوجة صغيرة فطلقها ، وبعد الطلاق ارضعتها زوجته الكبيرة ، او كانت له زوجة كبيرة فطلقها ، وبعد الطلاق ارضعت زوجته الصغيرة .

(قلت) - : التمثيل بخصوص تلك المسئلة من جهة كونها معركة للاراء باعتبار ماصدر فيها عن ابن شبرمة من الفتوى فراجع .

(الامر السادس) - قال في الكفاية في المقدمة الثانية (ما حاصله) : انه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات ، الا انه ربما يستشكل بعدم امكان جريانه في اسم الزمان ، لان الذات فيه (وهي الزمان) بنفسه ينقضى ويتصرم . ويمكن حله بان انحصار مفهوم عام بفرد كما في المقام ، لا يوجب ان يكون وضع اللفظ بازاء الفرد دون العام (انتهى) .

(اقول اولاً) يمكن ان يقال : ان الالفاظ الدالة على زمن صدور الفعل (كالقتل والمضرب ونحوهما) لم توضع لخصوص ظرف الزمان مستقلاً ، حتى تكون مشتركة لفظياً بين الزمان والمكان ، بل وضعت هذه الالفاظ للدلالة على ظرف صدور الفعل زماناً كان او مكاناً ؛ فتكون مشتركة معنويًا بينهما ، فيمكن النزاع فيها باعتبار كون بعض الافراد من معانيها (وهو الممكن) قاراً بالذات ، وبالجمله فليس الموضوع له في هذه الالفاظ امر أسىلاً

بل الموضوع له فيها طبيعة لها افراد بعضها سيال وبعضها غير سيال فافهم .

(وثانياً) ان الزمان وان كان من الامور الغير القارة ، ولكنه امر متصل ، والالزم تتالي الانات ، وقد ثبت في محله بطلانه ، والاتصال يساقق الوحدة والتشخص ، فهو مع امتداده وتدرجه موجود ووجداني يمكن ان يتلبس بالمبدأ ثم يزول عنه فيصير من مصاديق المسئلة .

اذ اعرفت هذه الامور وتلك المقدمات ، فنقول : ان الاقوال في المسئلة كثيرة

فقال بعضهم : ان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس مطلقا . واختار آخرون كونه حقيقة في الاعم منه ومن انقضى عنه المبدأ مطلقا . وفصل بعضهم بين ما كان مأخوذاً من المبادئ المتعدية الى الغير وما لم يكن كذلك ، فالمتعدي حقيقة في الاعم ، والازم حقيقة في خصوص المتلبس ، وقال بعضهم : ان محل النزاع ما اذا كان المشتق محكوماً به ؛ ونقل الاتفاق على كونه حقيقة في الاعم ان كان محكوماً عليه . وقال بعضهم : انه حقيقة في الاعم ان كان مبدئه مما ينصرم ؛ وفي الاخص ان كان مما يمكن بقائه وثباته ؛ وقد كان هذا القول وجيهاً عندنا في السابق ، ولكن الظاهر بطلانه ايضا والحق هو القول الاول ، وعمدة الدليل عليه هو التبادر .

تقريره : انك قد عرفت في المقدمة الثانية و الرابعة ان الاعمى اما ان يقول : ان وجود المبدأ آنا ما يكفي في صدق المفهوم على الذات ولو بعد انقضاء المبدأ ؛ من دون ان يكون صدقه باحاطة حشيشية اعتبارية باقية

(واما ان يقول) ان وجوده آنا ما يوجب تحقق حشيشية اعتبارية باقية الى الابد ، تكون هي الملاك للصدق والمحكية بلفظ المشتق دون نفس المبدأ ، (اما الاول) فيبطل بالضرورة وقد عرفت بيانه وانه لا يظن بالاعمى ايضا ارادته ، فتعين ان يكون مراده الثاني ؛ وحينئذ فنقول : ان مقتضى قول الاعمى ان لا يكون مثل (قائم) حاكيا لتحقق حشيشية القيام ؛ بل لحشيشية منتزعة عن الذات بعد تلبسها بالقيام آنا ، مع وضوح ان المتبادر منه ليس الامن ثبت له القيام وقام به نفس المبدأ الامن ثبت له امر اعتباري غير منفك من الذات مادامت باقية ، وهكذا حال جميع المشتقات وهذا التبادر يثبت قول الاخصى وينفي سائر الاقوال فتدبر .

(ثم ان) استعمال المشتق على ثلاثة اوجه (الاول) ان يستعمل محمولا على الذات

للدلالة على اتحاد مبدئه مع الذات بحسب الوجود الخارجي (كزيد ضارب) .

(الثاني) ان يستعمل لحكاية ذات تكون موضوعاً لحكم من الاحكام والاشارة به اليها لعدم كونها معروفة عندا له مخاطب الابهذا العنوان ؛ من دون ان يكون له دخل في ثبوت الحكم ، كما نقول : الواقف بباب الدار اكرمنى .

(الثالث) ان يستعمل موضوعاً لحكم من الاحكام بحيث يكون الحكم لنفس حيثة المشتق ، ويكون عنوانه دخيلاً فيه كقوله تعالى : (السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما) وكقوله : (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) وكقوله : (فاقتلوا المشركين) وهذا ايضا على قسمين ، لان هذه الحيثية اما ان تكون من الحيثيات التي لها بقاء وثبات كالشرك مثلاً واما ان لا يكون لها بقاء ، بل تحدث وتنصرم من فور ، فان كان لها بقاء وثبات كان ظاهر الدليل دوران الحكم مدارها حدوثاً وبقاء كوجوب القتل المتعلق بالمشركين حيث ان الظاهر من الدليل دوران وجوب القتل مدار الشرك حدوثاً وبقاء ، و ان كانت مما تحدث وتنصرم فالحكم المتعلق بها اما ان يكون بحيث يمكن له بحسب طبعه ان يكون دائراً مدارها في الحدوث والبقاء ، واما ان لا يمكن له ذلك بحسب طبعه فعلى الاول يكون حكمها حكم الحيثيات الغير المتصرمة ، و اما على الثاني فلا بد من ان يكون الحكم دائراً مدارها في الحدوث فقط بمعنى كونها علة لثبوت الحكم للبقاء ؛ وذلك كوجوب الجلد في الزاني والقطع في السارق ، فان الزنا والسرقه امران يوجدان وينصرمان فوراً ، ولا يمكن ان يكون الجلد والقطع بشرائطهما الشرعية دائرين مدارهما في البقاء ، فان كلا منهما يتوقف على مقدمات كثيرة التي منها ثبوت السرقه والزنا عند الحاكم بالبنية الشرعية مثلاً ؛ لاقول : ان المشتق يحمل حقيقة بلحاظ زمن الانقضاء ايضاً ؛ بل اقول : ان حمله بلحاظ حال التلبس فقط ولكن الحكم ليس دائراً مداره حدوثاً وبقاء ، بل هو دخيل في الحدوث فقط . ومن هذا القليل ايضا المحرومية من الامامة في قوله تعالى : (لا ينال عهدى الظالمين) فان اكثر افراد الظلم كفعل اكثر المحرمات مما يحدث وينصرم فلا معنى لدوران المحرومية من الامامة مداره حدوثاً وبقاء ، وبعض افراده وان كان مما لا يتصرم كالشرك مثلاً ؛ ولكن كلمة الظالمين جمع محلى باللام ؛ فيدل الاية الشريفة على محرومية كل من صدق عليه

هذا العنوان باى جهة كان ، فيشمل كل من ارتكب مظلمة من المظالم الثابتة او المتصرمة
 وحيث ان المتصرمة منهاعلة لحدوث المحرومية من دون ان تكون فى بقائها دائرة مدارها
 كما عرفت وجهه ، فالثابتة منها ايضا كذلك بطريق اولى ، ومما يدل على كون اللام فى المقام
 للاستغراق لا للعهدان العهدان كما يمتشى احتمالهما فيما اذا كان الاخبار بما وقع فى الحال او المضى ،
 وفيما نحن فيه ليس كذلك ، فان المخاطب بهذا الكلام هو ابراهيم الخليل (ع) وقد خوطب
 به قبل ان يوجد الظالمون من ذريته ويرتكبوا المظالم ؛ فيكون ظاهر الآية محرومية كل
 من يوجد ويصدق عليه هذا العنوان ، ويؤيد ذلك عظم قدر الامامة وجلالته ، بحيث لا يناسب
 ان تبذل لمن صدر عنه الظلم ولو قبل تقمصه بها .

(تبصرة) مما يدل عليه الآية الشريفة هو ان الامامة من المناصب المفاضة من قبل الله
 تعالى ، وان تعيين الامام بيده . والدال على هذا المعنى موارد من الآية الشريفة ، (من ذلك)
 قوله فى صدرها (انى جاعلك للناس اماماً) حيث دل على ان الجاعل والمعين لمستحقها
 هو الله (الله اعلم حيث يجعل رسالته) . (ومن ذلك ايضا) كلمة عهدى الدالة على ان الامامة عهد
 وميثاق بين الله وبين احد من خلقه وليست مجعولة بصرف اجتماع اراذل الناس واهل
 الهوى . (ومن ذلك) قوله : (ومن ذريتى) حيث استدعى ابراهيم من الله تعالى جعل الامامة
 فى ذريته فتبصر .

(تذكرة) - اعلم ان فى جميع تلك الوجوه التى مرت لاستعمال المشتق ، ان كان
 اجرائه على الذات وتطبيقه عليها باعتبار زمن تلبسها بمبدئه كان حقيقة وان كان هذا الزمان
 مقدماً على زمان النطق او مؤخراً عنه ، وان كان الاجراء والتطبيق باعتبار الزمن الواقع بعد
 التلبس او قبله كان مجازاً وان كان هذا الزمان عبارة عن زمان النطق ؛ فالمراد بالحال
 فى عنوان المسئلة حال الجرى والتطبيق لاحال النطق ، وعليهذا فان حملنا المشتق على الذات
 بعد انقضاء المبدء عنها واثبتنا الحكم المعلق عليه لهذه الذات بعد الانقضاء لا يكون هذا الاثبات
 وذاك الحمل دليلين لقول الاعمى ، لاحتمال ان يكون الحمل بلحاظ حال التلبس واثبات
 الحكم بعد انقضاء المبدء من جهة كون الحكم دائراً بمدار صدق المشتق حدوداً لا بقاء كما فى
 آيتى حد الزنا والسرقة كما تقدم فتذكر .

بقى فى المقام امور اخر يجب ان ينبه عليها

(الاول) مفهوم المشتق على ماحقته الشريف امر بسيط منتزع عن الذات باعتبار تلبسها بالمبدأ ولا يكون مر كبا ، فمعنى ضاحك ليس شىء ثبت له الضحك بل هو لا يحكى الانفس حيثية الضحك . وقد افاد فى وجه ذلك ما حاصله : ان مفهوم الشىء لا يعتبر فى مفهوم الناطق مثلا والالكان العرض العام مأخوذاً فى مفهوم الفصل فان الشئىة من العوارض العامة ؛ ولو كان المأخوذ فى مفاهيم المشتقات مصاديق الشىء ومعنونات هذا العنوان لزم انقلاب القضايا الممكنة الى الضرورية ؛ فان فى قولنا (الانسان ضاحك) مصاديق الشىء الذى ثبت له الضحك هو الانسان فترجع القضية الى قولنا (الانسان انسان له الضحك) ، وثبوت الشىء لنفسه ضرورى (انتهى) .

وقد اورد عليه فى الفصول ما حاصله - انه من الممكن ان نقول ان المأخوذ فيها مفهوم الشىء وان كون الناطق فصلا مبنى على تجريده من مفهوم الشئىة فى عرف المنطقين وذلك لا يوجب كونه مجردا منه لغة . ويمكن ايضا ان نقول ان المأخوذ فيها مصاديق الشىء ولا يلزم منه الانقلاب ، اذ الة صود فى قولنا (الانسان انسان له الضحك) ليس اثبات الانسانية المطلقة للانسان حتى تكون ضرورية بل اثبات الانسانية المقيدة بالضحك وهى ممكنة خاصة (انتهى) .

وقال شيخنا الاستاد (قده) فى الكفاية فى رد ما ذكره صاحب الفصول اولا (ما حاصله) : انه من المقطوع به ان مثل الناطق قد اعتبر فصلا بل تصرف فى معناه ؛ و التحقيق ان مثل الناطق ليس بفصل حقيقى ، بل هو لما كان من اظهر خواص الفصل الحقيقى سماه المنطقيون فصلا ، وعليه فلا بأس باخذ مفهوم الشىء فى مثل الناطق اذ اللازم منه اخذ عرض عام فى عرض خاص ولا بأس به .

(وقال قده فى رد ما ذكره فى الفصول ثانيا ما حاصله) : ان المحمول ان كان ذات المقيد بحيث كان التقيد داخلا والتقيد خارجا فدعوى لزوم الانقلاب بحاله ، و اما اذا كان المقيد بما هو مقيد محمولا بنحو يكون القيد ايضا داخلا فقضية الانسان ناطق تنحل الى قضيتين :

(احديهما) قضية (الانسان انسان) وهي ضرورية ، (والثانية) قضية (الانسان له النطق) وهي ممكنة (انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه) .

(ونحن نقول) - : ما ذكره الشريف (من بساطة مفهوم المشتق) حق لا مريية فيه، (دليلنا) التبادر ، اذ المتبادر من لفظ الكاتب في (زيد كاتب) ليس الاحيشية الكتابة من دون ان يتصور مفهوم الشيئية او ذات الموضوع ثانيا . وليس قولنا (زيد كاتب) بمثابة قولنا (زيد زيد الذي له الكتابة) او (زيد شيء له الكتابة) لان الموضوع مكرر فيهما دون (زيد كاتب) بضرورة عند العرف.

(واما ما افاده الشريف) في وجه ذلك فلا دلالة له على المقصود ، اذ غاية ما يلزم من اخذ الشيء مفهوماً او مصداقاً في المشتق ، كون المنطقيين خاطئين في عد الناطق فصلاً ، وقضية (زيد قائم) مثلاً ممكنة خاصة ، ولا يلزم من اخذه فيه محال عقلي ، و خطأ المنطقيين ليس امر امحالا وماضنا ان كل ما قاله المنطقيون يكون وحياً منزلاً .

(واما ما افاده صاحب الكفاية في تحقيقه) : من ان الناطق ليس فصلاً حقيقياً بل فصل مشهورى باعتبار كونه من اظهر خواص الفصل الحقيقي ، (ففيه) انه يلزم على هذا ايضا تجريده من الشيئية ؛ فان ماهو من اظهر خواص الفصل الحقيقي للانسان ليس هو الشيئية المقيدة بالنطق ؛ بل نفس حشية النطق ، وضم الشيئية اليه نظير ضم الحجر الى جنب الانسان .
واما ما ذكره ثانيا : من ان المحمول لو كان ذات المقيد مع التقيد و كان التقيد خارجا فدعوى الانقلاب بحالها ، (ففيه) ان ثبوت الذات المقيدة بقيد امكانى ليس ضرورياً بالنفسها ، نعم ان كان مراده ان التقيد لادخاله له في الحكم اصلاً بل جرىء به لمحض الاشارة الى المحكوم به كان دعوى الانقلاب بحالها الا ان التقيد على هذا مثل نفس القيد في خروجه من المحكوم به ، هذا ، مضافاً الى انه خلاف موارد استعمال المشتقات ، اذ المراد من (زيد قائم) ليس اثبات أن زيداً زيداً ويكون عنوان القيام للاشارة الى زيد ، بل المراد اثبات القيام له .

واما ما ذكره ثالثاً : من كون قضية (الانسان ناطق) منحلة الى قضيتين ، فمردود ايضا اذ المقصود ليس الا اثبات امر واحد لموضوع فارداً عنى اثبات النطق للانسان او اثبات الشيئية او الانسانية المقيدة بالنطق له بناء على اخذ الذات في المشتق ؛ وليس المقصود

اثبات الانسانية للانسان واثبات النطق له ثانيا .

(ثم انه) يلزم على القول باخذ مصاديق الشئ فى المشتقات كون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصا ، فان مصاديق الشئ امور غير متناهية لا يمكن لحاظها حين الوضع الا بعنوان جامع ؛ والفرض ان الفاظ المشتقات موضوعة لذوات المصاديق فيلزم ما ذكر . (واعلم) ان صاحب الكفاية (قده) بعد تصديقه بساطة مفهوم المشتق قد هدم اساسها عند قوله (ارشاد) حيث قال فيه ما حاصله : ان بساطة مفهوم المشتق لا تنافى كونه مر كبا بالتحليل العقلى ، فان المعنى الواحد البسيط قد يحلله العقل الى اجزاء فانه فاتق كل جمع ورتق (انتهى) .

(اقول) : ان النزاع بين المحقق الشريف وبين خصمه ليس فى بساطة مفهوم المشتق و تركبه عند النظر اليه اجمالا ؛ بل فى بساطته و تركبه عند التحليل العقلى والنظر الدقيق الفلسفى كيف ؛ ولا ينسب الى البلاء ايضا النزاع فى ان مفهوم المشتق هل هو بسيط او مر كب عند النظر الاجمالى والمسامحى ؛ فكيف ينسب الى المحققين والمدققين .

الامر الثانى

بعدما ذكر من عدم اخذ الذات والانسبة فى مفاهيم المشتقات و كونه اذالة على نفس حيثية المبدأ بقى وجه الفرق بينها وبين المبادئ ، ووجه صحة حملها على الذوات وعدم صحة حمل المبادئ عليها مع كونها بمعنى واحد . وقد ذكر و افى بيان الفرق بينهما ان مفهوم المشتق وان كان متحداً مع مفهوم المبدء بحسب الحقيقة ولكن يفرقان بحسب الاعتبار ؛ فمفهوم المشتق قد اخذ لا بشرط ومفهوم المبدأ مأخوذ بشرط لا ، وصرحوا بان المراد من اللابشرطية والبشرط لائمة هنا انما يكون بحسب الجمل .

اقول : ليس المراد منهما هيهنا ما ذكره فى باب اعتبارات الماهية : من انها قد تؤخذ بشرط لا وقد تؤخذ بشرط شئ ، وقد تؤخذ لا بشرط ، بل المقصود ههنا ما ذكره فى بيان الفرق بين الجنس والفصل وبين المادة والصورة ، من اخذ الاولين لا بشرط والاخيرتين بشرط لا . فالاولى عطف عنان الكلام الى بيان ما ذكره فى ذلك المقام حتى يتضح به ما نحن فيه ؛ فنقول

(وبه نستعين) ان المر كبات على قسمين .

(القسم الاول) ما يكون تركيبه انضماميا ومعنى التركيب الانضمامى ان يكون كل جزء من اجزاء المر كب موجودا مستقلا مغايرا للجزء الاخر فى مقام الوجود والتحصل ؛ ولكن اعتبر اتحادهما فتكون وحدة المر كب وحدة اعتبارية مثل الدار والمدرسة مثلا ، فان كل واحد من اجزائهما مغاير لسائر الاجزاء حقيقة ، ولكن عين الاعتبار تنظر الى جميع الاجزاء بنظر الوحدة ، ففى هذا القسم من التركيب لا يصح حمل بعض الاجزاء على غيره ولا حملها على الكل ولا حمل الكل عليها ؛ لان مناط الحمل هى الهووية والاتحاد بحسب الوجود والمفروض عدمها فى المقام . (القسم الثانى) ما يكون تركيبه اتحاديا ، ومعنى ذلك ان يكون وجود بعض الاجزاء فى الخارج عين وجود غيره من الاجزاء الاخر وتحصله بعين تحصيلها فيكون وحدة الاجزاء وحدة حقيقية وتغايرها بحسب الاعتبار كالانسان مثلا ؛ فانه مر كب من الحيوانية والناطقة ولكنهما موجودتان بوجود واحد .

(ثمن) كل واحد من الاجزاء فى هذا القسم (اعنى التركيب الاتحادى) يمكن ان يلحظ على نحوين (الاول) ان يلحظ بنحو الابهام فى التحصل ، بحيث يحتمل اللاحظ ويجوز فى لحاظه هذا ان يكون تمام تحصيل هذا الجزء ماهو الملحوظ فعلا ، وان يكون ناقصا فى تحصيله ومتحدداً مع غيره فيه بحيث يكون تحصيله بعين تحصيل ذلك الغير .

(الثانى) ان يلحظ تام التحصل بنحو يرى اللاحظ فى لحاظه هذا ان تمام هذا الجزء ماهو الملحوظ فعلا فيكون ملحوظاً بعد جزئيته بحيث انه ان لحقه غيره كان يراه من منضماته وملحقاته لامن متممات تحصيله فان لحظ بالنحو الاول صح حمل كل جزء على سائر الاجزاء وحملها على الكل وحمل الكل عليها بخلاف ما ذالحظ بالنحو الثانى

(ولنذكر لوضوح المطلب مثالا) وهوانك اذا كنت فى بيروت واقفا على ساحل البحر الايض وناظراً الى الماء الذى يكون منه بمد نظرك ، فقد تكون ناظراً الى الماء (الذى بمد نظرك) محدوداً بالحدود المعينة المرئية من الطول والعرض بحيث لو سافرت من بيروت الى جبل الطارق مثلاً ورايت اتصال مائه بمارأيته اولا فى بيروت ، حكمت بان مارأيته ثانياً مغاير لمارأيته اولا ولكنه منضم اليه ومتصل به ، ولا تحكم بانه عينه .

(وقد تكون) ناظراً إليه من حيث هو ماء من غير لحاظ كونه محدوداً بالحدود المعينة بحيث تحتمل ان يكون تمام تحصيله ما هو بمد نظرك وان يكون متحداً مع غيره في التحصل وفي هذا الاعتبار تحكم على الماء المرئي في جبل الطارق بانه عين ما رأيت في بيروت ؛ اذ لم تره في الرؤية الاولى محدوداً بالحدود المعينة المشخصة من الطول والعرض بل رأيت بنحو الابهام في التحصل .

فكما ان ماء البحر مع كونه موجوداً واحداً ممتداً ، يكون رؤية بعض اجزائه على نحوين ويصح الحمل باعتبار احدهما دون الآخر ، فكذلك الموجود الواحد المركب بالتركيب الاتحادي مثل الانسان يكون لحاظ اجزائه على نحوين ، فان الحيوانية وكذا الناطقية (تارة) تلاحظان بنحو الابهام من جهة التحصل بحيث لا يرى اللاحظ (في لحاظه كل واحد منهما) مانعاً من ان يكون تحصيله بعين تحصيل الجزء الآخر ، واذا رأى كونه متحصلاً بعين تحصيل الآخر حكم بانه هو لانه غيره وانضم اليه ، وفي هذا الاعتبار يسميان بالجنس والفصل ويجوز حمل كل واحد منهما على الآخر وحمله على الانسان وحمل الانسان على كل واحد منهما . (واخرى) يلحظ كل واحد منهما على نحو يكون تام التحصل بحيث يكون تمام تحصيله ما هو الملحوظ فعلاً بحدوده واطرافه حتى انه اذا لحظ معه الجزء الآخر كان (بهذا النظر) تحصيله مغايراً لتحصيله وكان من ضمائه ومقتدراته وبهذا الاعتبار يسميان بالهيولى والصورة ، ولا يجوز في هذا اللحاظ حمل احدهما على الآخر ولا حمله على النوع ولا حمل النوع عليه ، لان المناط في الحمل هو الهووية والاتحاد ولم يحصل في هذا اللحاظ .

وبالجملة فالجزء قد يلحظ بحد جزئيته وبما انه شيء بحياله وانه بانضمام شيء آخر اليه يحصل الكل ، وقد يلحظ لا بحد الجزئية بل بنحو الابهام في التحصل وبما انه متحصل بعين تحصيل الكل ، هذا هو مراد القوم مما ذكره في بيان الفرق بين الهيولى والصورة وبين الجنس والفصل : من اخذ المفهوم في الاوليين بشرطاً ، وفي الاخيرين لا بشرط .

ومما ذكرنا ظهورك المقصود مما ذكره بعض اهل المعقول : من ان الجنس والفصل ليسا من اجزاء المحدود بل من اجزاء الحد ، والوجه في ذلك ان كلا منهما في النوع المحدود عين الآخر وغير باق بحد الجزئية اذ قد لحظ كل منهما بحيث يكون تحصيله

بعين تحصل الكل ومتحدامعه ، واما فى مقام التحديد فيكون الملحوظ امرين و كل منهما جزء من الحد .

(ثم لا يخفى) ان المراد من اللابشرية والبشر لائية هناليس ما ذكره فى باب اعتبارات الماهية (من اللابشرية والبشر لائية والبشر شئيه) اذ المراد من البشروطا مثلا فى باب اعتبارات الماهية هو ان يتصور الماهية بالقياس الى عوارضها الطارية عليها و تلحظ مجردة منها بحيث لا تتحددمعها ولا تنضم اليها ، والمراد من البشروطا فى المقام هو ان يلحظ الجزء بحد الجزئية وتام التحصل بحيث ان قارنه شئ كان من منضماته و ملحقاته لا من متممات تحصله ، فالبشرط لافى المقام لا يابى انضمام امر آخر اليه وانما يابى كونه داخلا فى الملحوظ ومتمماته فى مقام التحصل وبهذا البيان يظهر الفرق بين اللابشرطين فى المقامين ايضا فتدبر .

(ثم اعلم) ان قياس الفرق بين المشتق ومبدئه على الفرق بين الجنس والفصل وبين الهيولى والصورة يمتنى على تسليم امور ثلث ، (الاول) ان مفهوم المشتق عين مفهوم المبدء ذاتا من دون ان يكون النسبة والذات مأخوذتين فى المشتق .

(الثانى) ما ذكره المتأخرون من اهل المعقول : من ان وجود العرض بعين وجود معرضه وانه من شئونه ومراتبه ، لان له وجوداً اخر ينضم اليه ويكون حالافيه .

(الثالث) ان الملاك فى صحة الحمل ليس مجرد الاتحاد فى الخارج ؛ بل اللازم فى مقام الحمل لاحاط العرض المحمول بنحو الابهام فى التحصل لتلاياىى الحكم باتحاده مع الموضوع ؛ لانهو التمامية فى التحصل اذ يصير (فى هذا اللحاظ) من منضماته المغايرة له ويابى الحكم باتحاده معه ، وبهذا البيان ظهر الفرق بين المشتق ومبدئه ، فان المشتق انما يلحظ بنحو الابهام ، بخلاف المبدء اذ انه ملحوظ بما انه متحصل بنفسه وبجعله غاية الامر كونه من منضمات الموضوع ونواعته ؛ ولجل ذلك يصح الحمل فى المشتق دون المبدء

(الامر الثالث) قال فى الكفاية : (ان ملاك الحمل هو الهووية من وجه والمغايرة من

وجه آخر .

(اقول) : ملاك الحمل هو العينية والاتحاد بحسب اللحاظ ، وقد عرفت انهما

لا يتحققان الا اذا لحظ المحمول بنحو الابهام حتى لا يابى ان يكون تحصيله بعين تحصل الموضوع ، ولا يلزم فى صحة الحمل تغير الموضوع والمحمول ؛ بل التغير انما يعتبر لافادة الحمل ، فحمل الشىء على نفسه صحيح ولو لم يعتبر المغيرة بوجه ؛ ولكنه غير مفيد ان لم يكن فى اليبين مغيرة ، وبعبارة اخرى ليست المغيرة من شرايط صحة الحمل بل من شرايط افادته .

(الامر الرابع) قدم سابقا ان حمل عناوين المشتقات على المصاديق واجرائها عليها لا بد من ان يكون باعتبار وجود حيثية وجهة صدق فى هذه المصاديق تكون مفقودة فى غير هامها لا تحمل عليها : فحمل (العالم) على زيد مثلاً متوقف على وجود حيثية العلم فيه ولا يشترط زائد على ذلك كون تلك الحيثية من عوارض الموضوع وزائدة على ذاته .
(فعلى هذا) ان كانت هذه الحيثية عين ذات الموضوع كان صدق المشتق عليه بنحو الحقيقة ايضا ، فصدق العالم والقادر وسائر الصفات الثبوتية على الله (تعالى) بنحو الحقيقة وان كان مباديها عين ذاته كما هو مختار اهل الحق خلافاً للاشاعة حيث توهموا ان الصفة يشترط فيها ان تكون من عوارض الموصوف ، فحكموا بكون صفاته (تعالى) زائدة على ذاته وبكونها قديمة كذاته (تعالى) حتى لا يلزم خلوه عنها فى زمان ؛ وعلى قولهم تكون القدماء ثمانية ، الذات وسبع من الصفات ، وقد قال الامام الرازى : ان علمائنا حكموا بكفر المسيحية لما اعتقدوه من الاقانيم الثلاث وهم قد اختاروا كون القدماء ثمانية ومع ذلك يعدون انفسهم موحدين . ولما رأى المعتزلة بطلان القول بتعدد القدماء كما هو مختار الاشاعة ، و لم يجوزوا القول ايضا بكونه تعالى فى وقت من الاوقات جاهلاً او عاجزاً مثلاً ، ولم يتصوروا ايضا ما هو الحق المحقق من كون صفاته عين ذاته ، احتاجوا الى النول بالنيابة فقالوا : ان صفاته حادثة وانه تعالى قبل حدوث هذه الصفات له وان لم يكن موصوفاً بهذه الصفات ؛ ولكن ذاته كانت نائبة عن هذه الصفات فكانت الاشياء منكشفة له مثلاً من دون ان يشبث له وصف العلم ، قال فى المنظومة :

والاشعرى بازدياد قائلة - وقال بالنيابة المعتزلة

(والحق عندنا كما مر) ان صفاته عين ذاته وان صدق المشتقات عليه تعالى بنحو الحقيقة

اذا المنط في صدق المشتق ليس الاتحقق حيثية المبدأ ، ولا يشترط زائد أعلى ذلك كونه زائداً على الذات ، فليس معنى عالميته مثلاً الوجود ما هو حقيقة العلم له وهي انكشاف الاشياء له وحضورها لديه ، وليس العلم سوى الانكشاف التام ، وكذلك لا معنى لقدرته الا كونه بذاته بحيث يصدق عليه انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ، وليس شرطاً في صدق القادر كون القدرة موجودة بحيالها في قبال وجود الذات ، وكذلك معنى القديم ليس الا ان الذات لا مبدأ للوجودها ، وليس شرطاً في صدقه كون القدم شيئاً موجوداً بحياله ، وكذلك الحيوية فان معناها كون الذات بحيث يترتب عليها آثارها المطلوبة منها . من العلم والقدرة وسائر الصفات والافعال وقس عليها سائر الصفات ، مثلاً ان قلت (زيد شجاع) فليس معناه ان زيدا شئ وان الشجاعة شئ اخر موجود بحياله ، بل معناه ان ذات زيد تكون بحيث يصدر عنها اثار القوة ، وليست قوتها موجودة بوجود زائد على وجودها فتدبر .

المقصد الاول في الاوامر

قديقال : انها جمع آمرة صفة لموصوف محذوف ، اي صيغة آمرة او كلمة آمرة ، (وفيه نظر) لعدم مساعدة العرف على ذلك ، فان المتبادر من قوله (و خالفت بعض اوامرك مثلاً) ليس اني خالفت بعض صيغ امرك ، بل المتبادر منه اني خالفت بعض مطلوباتك فالحق انها جمع امر على خلاف القياس ، كما ان (امور) جمعه بمعناه الجمودى ولكن على وفق القياس . ثم ان في هذا المقصد فصولا

الفصل الاول

فيما يرجع الى مفاد مادة الامر وصيغته ، وفيه مباحث (المبحث الاول) - في مادة الامر وقد ذكرنا لهما معاني عديدة : (فمنها) الطلب كقولهم : أمرك بكذا (ومنها) الشأن كما يقال : شغل امر كذا (ومنها) الفعل كما في قوله (تعالى) : وما امر فرعون برشيد . (و منها) الفعل العجيب كما في قوله تعالى : فلما جاء امرنا (ومنها) الشيء كما تقول : رايت اليوم امر أعجيباً (ومنها) الحادثة ، (ومنها) الغرض كما تقول جاء زيد لامر كذا .

قال فى الكفاية : « ان عد بعضها من معانيه من باب اشتباه المصداق بالمفهوم » ثم اختار كونه مشتر كلفظيا بين الطلب وبين الشيء (١)

(اقول) : الظاهر فساد القول بكونه بمعناه الجمودى مرادفاً للشيء ، اذ الشيئية من الامور العامة المطلقة على الجواهر و الاعراض بأسرها ، واطلاق الامر على الجواهر بل على بعض الاعراض فاسد جداً ، فلا يقال مثلاً (زيد امر من الامور) ولعل معناه الجمودى عبارة عن الفعل .

(ثم لا يخفى) ان عد الفعل العجيب من معانيه لعله من جهة الاشتباه بالامر (بكسر الهمزة) فانه بمعنى العجيب كقوله تعالى (لقد جئت شيئاً امراً) . (وليعلم) ايضا ان الامر فى قوله تعالى (وما امر فرعون برشيد) وفى قوله (فلما جاء امرنا) ما استعمل الا فى معنى الطلب كما لا يخفى .

المبحث الثانى

هل يعتبر فيه باعتبار معناه الاشتقاقى ، اعنى الطلب علو الامر او استعلائه او هما معا او احدهما على سبيل منع الخلو او لا يشترط شىء منهما ؛ لكل وجه ، (والتحقيق ان يقال) : ان حقيقة الامر بنفسه تغاير حقيقة الالتماس والدعاء لان المغايرة بينهما باعتبار كون الطالب عالياً او مستعلياً او غيرهما . بيان ذلك ان الطلب بنفسه ينقسم الى قسمين (القسم الاول) الطلب الذى قصد فيه الطالب انبعث المطلوب منه من نفس هذا الطلب بحيث يكون داعيه و محر كه الى الامتنال صرف هذا الطلب ؛ وهذا القسم من الطالب يسمى امراً (القسم الثانى) هو الطلب الذى لم يقصد الطالب فيه انبعث المطلوب منه من نفس طلبه ، بل كان قصده انبعث المطلوب منه من هذا الطلب منضمماً الى بعض المقارنات التى توجب وجود الداعى فى نفسه كطلب المسكين من الغنى ؛ فان المسكين لا يقصد انبعث الغنى من نفس طلبه وتحريكه لعل له بعدم كفاية بعثه فى تحريك الغنى ، ولذا يقارنه ببعض ماله دخل فى انبعث الغنى

(١) اقول ربما يقال بتصوير الجامع بين المعنى الجمودى والمعنى الاشتقاقى ، و يحكم بكون الاشتراك فى المقام معنوياً فيقال ان كلمة الامر موضوعة لما يظهر الارادة و يبرزها تكوينية كانت او تشريعية فهو بمعناه الجمودى مظهر للارادة التكوينية و بمعناه الاشتقاقى مظهر للارادة التشريعية فتأمل ح - ع

كالتضرع والدعاء لنفس الغنى ووالديه مثلاً ، وهذا القسم من الطلب يسمى التماساً أو دعاء . فعليهذا حقيقة الطلب على قسمين ، غاية الامر ان القسم الاول منه (اي الذي يسمى بالامر) حق من كان عالياً ومع ذلك لو صدر عن السافل بالنسبة الى العالى كان امراً ايضاً ولكن يذمه العقلاء على طلبه بالطلب الذي ليس شأنه فيقولون : اتأمره ، كما ان القسم الثانى يناسب شأن السافل ؛ ولو صدر عن العالى ايضاً لم يكن امراً فيقولون لم يأمره بل التمس منه ويرون هذا تواضعاً منه . (وبالجملة) حقيقة الطلب منقسمة الى قسمين : طلب يسمى امراً وطلب يسمى التماساً أو دعاء (١) والقسم الاول منه يناسب العالى لان كون الطالب عالياً مأخوذ فى مفهوم الامر حتى يكون معنى آمرك بكذا ، اطلب منك وانعال .

المبحث الثالث

فى حقيقة الطلب وانه هل يكون متحداً مع الارادة او مغايراً لها ، وقد ذكر فى الكفاية فى هذا المقام مسألة كون المادة موضوعاً للوجوب او الندب ؛ ولكننا نؤخرها الى المبحث الرابع لتوقفها على فهم حقيقة الطلب . ولا بد لنا قبل الخوض فى المقصود من بيان ما هو مطرح انظار الاشاعرة والمعتزلة فى النزاع فى هذه المسئلة ، والاشارة الاجمالية الى مبدأ وجود مذهبي الاعتزال والاشعرية ، (فنعقول) قد كان البحث عن ذات البارئ تعالى وحقائق صفاته دائراً بين حكماء العجم والروم بل سائر الناس قبل ظهور الاسلام ، ولكن طلوع نير الاسلام قد جب هذه المباحث فكان الصحابة رضوان الله عليهم يتلقون معتقداتهم فى تلك المسائل بنحو الاندماج من النبى ﷺ والقرآن الى زمان التابعين ، وفى زمنهم قد كثر القتال بين المسلمين وبين الكفار واختلط المسلمون بالاسراء من الكفار ، فالقى تلك الاسراء ما كانوا يعلمونهم من قبل ، (٢) فى مجالس المسلمين ومحافلهم ، وتلقاه المسلمون

(١) وبعبارة اخرى حقيقة الامر عبارة عن قسم خاص من الطلب يعبر عنه بالفارسية (فرمان) وحقيقة التماس عبارة عن قسم آخر منه يعبر عنه (خواهش) . ح - ع

«٢» اقول - بل لعل المتتبع فى كتب التاريخ يطمئن بان اكثر القتن والمذاهب المختلفة فى الديانة الاسلامية انما نشأت من جهة لقاء اسراء الكفار من العجم وغيرهم جميع ما كانوا يعتقدون من الاصول والفروع ، بين المسلمين والمومنين بالقرآن . ح - ع

وباحثوا فيما تلقوه منهم في حلقاتهم التي كانوا يؤسسونها للمناظرات الدينية ، فمن اسس حلقة بين المسلمين الحسن البصري (اسيرعين التمر) وكان هورئيساً في الحلقة ، وكان يذاكر تلامذته في المسائل الكلامية ؛ وقد وقع يوماً من الايام بينه وبين واصل بن عطا (احد من تلامذته) مشاجرة في مسألة ، فاعتزل ابن عطا عن حلقة واسس لنفسه حلقة و خالف في اكثر المسائل استاذة ، ومن هنا وجد مذهب الاعتزال ، وكان ممن وافق الحسن البصري في معتقداته ابو الحسن الاشعري (من احفاد ابي موسى الاشعري وتلميذ ابي علي الجبائي) ؛ وكان ابو الحسن معاصراً للكليني (ره) ، وكان في الاصل معتزلياً ثم اختار مذهب الحسن البصري وتاب عن الاعتزال ، لما رأى من اضمحلال المعتزلة ، وبه نسبت الطائفة الاشعرية تابعوا الحسن البصري .

(ثم اعلم) ان اول مسألة اختلف فيها بين الاشاعرة والمعتزلة مسألة تكلم البارئ تعالى وكان غرضهم من هذا النزاع اثبات ان القرآن حادث او قديم ؛ وقد سفكت الدماء الكثيرة على هذه المسئلة ، وكان بعض الخلفاء العباسية كالمأمون مثلاً مائلاً الى مذهب الاعتزال فكانوا يحبسون من يعتقد قدم القرآن من الاشاعرة و يؤذونهم على ذلك . ولما كان مسألة تكلم البارئ اول مسألة وقع فيها البحث من المسائل الكلامية سمى العلم الباحث في الاصول الدينية بعلم الكلام ؛ وبالجمله اول مسألة اختلف فيها بينهما مسألة تكلم البارئ فقالت المعتزلة وتبعها الامامية : انه من صفات الفعل ، اذ هو عبارة عن ايجاده تعالى اصواتاً في احد من الموجودات كالشجرة مثلاً فيكون حادثاً ، وقالت الاشاعرة : انه من صفات الذات فيكون قديماً من القدماء الثمانية . (واستشكل عليهم المعتزلة) بان المراد من التكلم ليس الايجاد الاصوات والحروف فلا يتصور كونه من صفات الذات .

(واجاب الاشاعرة) بان المراد من الكلام ليس هو الكلام اللفظي بل الكلام النفسي الذي هو صفة نفسانية للمتكلم ؛ و يكون هو المنشأ للكلام اللفظي ، و يكون الكلام اللفظي حاكياً له ودالاً عليه دلالة المعلول على علته والمسبب على سببه ، ولا يختص ذلك بالبارئ تعالى بل لنا ايضاً كلام لفظي يكون من صفات الفعل وهو الملتئم من الاصوات

و الحروف ؛ و كلام نفسى قائم بانفسنا نظير سائر الصفات النفسانية ، و يسمى هذا الكلام النفسى طلبا حقيقيا ان كان الطلب اللفظى امراً ، و زجراً حقيقيا ان كان اللفظى نهياً .

و استشكل عليهم المعتزلة ثانياً بانالانجد بعد مراجعة الوجدان غير صفة العلم والارادة والكراهة شيئاً قائماً بأنفسنا يكون منشئاً للكلام اللفظى حتى نسميه بالكلام النفسى او الطلب الحقيقى او الزجر الحقيقى ، فان الكلام اما ان يكون اخباراً او اما ان يكون انشاء ، وما يكون موجوداً فى نفس المتكلم حين الاخبار هو العلم بالنسبة ، وما يكون موجوداً فى نفسه حين الانشاء هو الارادة ان كان الانشاء امراً ، والكراهة ان كان نهياً ؛ ولا يمكن ان يكون المراد من التكلم (الذى هو من صفات الله تعالى) العلم او الارادة او الكراهة ، اذ المقصود اثبات التكلم له فى قبال اثبات العلم والارادة والكراهة له تعالى ؛ فماهو مدار كلام الاشاعرة ومختارهم هو ان للمتكلم بالكلام اللفظى صفة قائمة بنفسه سوى العلم والارادة والكراهة نسميها بالكلام النفسى ، ويسمى طلبا حقيقيا فى خصوص الاوامر و زجراً حقيقيا فى خصوص النواهي ، ويكون هذا الزجر الحقيقى منشئاً للزجر الانشائى وذاك الطلب الحقيقى منشئاً للطلب الانشائى وذلك الكلام النفسى منشئاً للكلام اللفظى ، وقد قالوا : ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً ، وما هو محط نظر المعتزلة نفى تلك الصفة النفسانية المغيرة للعلم والارادة والكراهة بدعوى ان الموجود فى اذهاننا عند الاخبار هو صفة العلم فقط . وعند الامر او النهى هى الارادة او الكراهة فقط وليس فى اذهاننا فى قبال العلم والارادة والكراهة شئ ، يسمى بالكلام النفسى او الطلب الحقيقى او الزجر الحقيقى ؛ وبالجمله نزاع الفريقين انما هو فى ثبوت صفة نفسانية فى قبال العلم والارادة والكراهة ، فالمعتزلة تنفيها وتقول : ان المنشأ للكلام اللفظى ليس سوى العلم او الارادة او الكراهة ؛ والاشاعرة تشبهها وتقول : انها المنشأ للكلام اللفظى والامر والنهى ؛

فاتضح بذلك ان النزاع بينهما لا يكون لغوياً ؛ بان ينازعوا فى ان لفظى الطلب والارادة هل يكونان مترادفين او يكون اكل منهما معنى مغاير لمعنى الاخر ولا يكون ايضا مقصودهما من النزاع هو التفحص والدقة فى ان المفهوم الذى تصورناه اجمالا

وعلمنا بالاجمال انه الموضوع له للفظ الارادة هل هو عين ما تصورناه اجمالاً و علمنا انه الموضوع له للفظ الطلب او مغاير له ، بل النزاع بينهما في ثبوت صفة نفسانية فالاشاعة يثبتون صفة نفسانية في قبال العلم والارادة و الكراهة تسمى هذه الصفة في باب الاوامر طلباً فيكون حقيقة الطلب (الذي هو صفة نفسانية) عندهم مغايرة لحقيقة الارادة التي هي ايضا صفة نفسانية ؛ واما العدلية والمعتزلة فينكرون ثبوت تلك الصفة النفسانية فيكون الطلب عندهم متحداً مع الارادة ، لا بمعنى ان لنا طلباً و ارادة يكونان من صفات النفس وقد اتحدا ، بل بمعنى انه لا طلب لنا يكون من صفات النفس في قبال الارادة - هذا،

ثم ان العالم المحقق الشيخ محمد تقى الاصفهاني صاحب الحاشية لما صادف عنوان اتحاد الطلب والارادة ولم يتتبع حتى يظهر له ماهو مطرح النزاع بين الفريقين ؛ و كان المتبادر الى ذهنه من لفظ الطلب الطلب الانشائي ومن لفظ الارادة الصفة النفسانية الخاصة ، حكم بتغاير الطلب والارادة وتخيّل انه وافق في هذه المسئلة الاشاعة وخالف المعتزلة والامامية (١) مع وضوح انهم لم ينازعوا في ان الطلب الانشائي هل هو مغاير للارادة النفسانية او متحد معها فيختار الاشعري التغاير والمعتزلي الاتحاد ، اذ التغاير بينهما اظهر من الشمس واين من الامس . بل نازعوا (كما عرفت) في ثبوت صفة نفسانية في قبال العلم والارادة والكراهة ، وكان نزاعهم نزاعاً مذهبياً اذ كان مقصودهم اثبات ان القرآن الذي هو كلام الله حادث او قديم ، فمافهمه هذا المحقق من عنوان اتحاد الطلب والارادة و تخيّل انه مطرح انظار الاشاعة والعدلية بعيد عن الصواب و يكون ناشئاً من عدم تتبع تاريخ المسئلة وما هو محط نظر المتنازعين فيها (ثم ان) لشيخنا الاستاد المحقق الخراساني

(١) اقول قال حفيده المرحوم الشيخ محمد رضا الاصفهاني في الوقاية ما هذا اللفظ والعلامة الجدل لم يخالف العدلية في ذلك ولم يجنح الى قول الاشاعة قط بل هو من الداعاء هذه المقالة واشد من خاصمهم وقد قال في بحث مقدمة الواجب «بعد ما بين مذهب العدلية من ان حقيقة الطلب عندهم هي الارادة المتعلقة بفعل الشيء او تركه» مانصه : وقد خالف في ذلك ذلك الاشاعة فزعموا ان الطلب امر آخروا الارادة وجعلوه من اقسام الكلام النفسى المغاير عندهم للارادة والكراهة وقد عرفت ان ما ذكروه امر فاسد غير معقول مبنى على فاسد اخر اعنى الكلام النفسى «انتهى» فلينظر المصنف «الى اخر ما في الوقاية فراجع» . ح - ع

هيهنا بيان طويل في الكفاية زعمه اصلاحاً بين الاشاعرة والعدلية مع فساد ما ذكره اولاً، وعدم ارتباطه بما هو محط نظر المتنازعين ثانياً وهو (ره) و ان كان قد يقرب في ضمن بيانها الى ما هو محط نظر المتنازعين خصوصاً عند قوله «فان الانسان لا يجد غير الارادة القائمة بالنفس صفة اخرى قائمة بهايكون هو الطلب غيرها» الا ان ملاحظة مجموع كلامه من الصدر الى الذيل توجب الاطمينان بعدم كون مطرح النزاع معلوماً له خصوصاً بعد ارادته الاصلاح بين الطرفين بما ذكره تحقيقاً للمطلب . و حاصل ما ذكره - ان لفظي الطلب والارادة موضوعان بازاء مفهوم واحد، ولهذا المفهوم الواحد نحو ان من الوجود: الوجود الحقيقي وهو وجوده في النفس ؛ والوجود الانشائي وهو المنشأ بالصيغة ؛ فالطلب والارادة متحدان في المفهوم والوجود الحقيقي والوجود الانشائي . غاية الامر ان لفظ الطلب ينصرف عند اطلاقه الى وجوده الانشائي ، ولفظ الارادة ينصرف الى وجودها الحقيقي ؛ وهذا لا يوجب المغايرة بين اللفظين في المفهوم نعم وجود هذا المفهوم الواحد بالوجود الانشائي (الذي ينصرف اليه لفظ الطلب) مغاير لوجوده الحقيقي (الذي ينصرف اليه اطلاق لفظ الارادة)، وعلى هذا يمكن ان يصلح بين الطرفين بان يقال : ان مراد العدلية من الاتحاد ما ذكرناه من اتحادهما في المفهوم وفي كلا الوجودين ؛ ومراد الاشاعرة من التغير ما ذكرناه من ان ما ينصرف اليه اطلاق لفظ الطلب (اعني الوجود الانشائي لهذا المفهوم) مغاير لما ينصرف اليه اطلاق لفظ الارادة (اعني الوجود الحقيقي لهذا المفهوم) (انتهى).

(اقول) قد عرفت ان نزاع الاشاعرة والعدلية ليس في ان لفظي الطلب والارادة هل وضعاً بازاء مفهوم واحد او يكون لكل منهما معنى غير ما للاخر ، اذ البحث عليه الغوى مربوط بعلم اللغة ، بل النزاع بينهما في انه هل يكون عند التكلم بالكلام اللفظي صفة قائمة بنفس المتكلم تكون منشأً للكلام اللفظي سوى العلم والارادة والكراهة او لا تكون في نفسه صفة وراء هذه الثلاثة؟ وعليه هذا يكون البحث كلامياً ، ولا يقبل هذا النزاع اصلاحاً ولعله اشار الى هذا بقوله (في اخر كلامه) فافهم ،

(ثم اعلم) ان ما ذكره (من اتحاد الطلب والارادة مفهوماً وخارجاً وانشاءً) فاسد من اصله فان لفظ الارادة موضوع لصفة خاصة من صفات النفس ؛ والصفات النفسانية من الامور

الحقيقية التى يكون بحذاءها شىء فى الخارج فلا تقبل الوجود الانشائى لآباء الامور الحقيقية هذا النحو من الوجود بخلاف الطلب فان له معنى قابلا لان يوجد بالانشاء و هو البعث و التحريك ، (وبعبارة اخرى) الموجودات على قسمين (الاول) ما يكون له وجود حقيقى فى الخارج بحيث يكون بازائه شىء فيه كالانسان والحيوان واليباض ونحوها (الثانى) ما لا يكون كذلك بل يكون وجوده بوجود منشأ انتزاعه ؛ و هذا القسم يسمى بالامور الانتزاعية ، وهى ايضا على قسمين (الاول) ما ينتزع عن الامور الحقيقية بحيث لا يحتاج فى انتزاعه الى فرض الفراضين واعتبار المعترين كالفوقية والتحتية والابوة والبنوة ونحوها (الثانى) ما ينتزع عن الاعتبارات والانشئات كالملكية والزوجية والسلطنة والحكومة ونحوها ، فهذه اقسام ثلثة ، والقسم الاول والثانى لا يقبلان الانشاء ، وما يقبله هو القسم الثالث ، ومفهوم الارادة (التى هى صفة من صفات النفس) من القسم الاول فلا تقبل الانشاء بخلاف الطلب فان له معنى قابلا لان ينشأ ، اذ ليس معناه سوى البعث والتحريك نحو العمل ، و كما انهما يحصلان بالتحريك الفعلى بان يأخذ الطالب بيد المطلوب منه ويجره نحو العمل المقصود فكذلك يحصلان بالتحريك القولى بان يقول الطالب : اضرب او اطلب منك الضرب او آمرك بكذا مثلاً ؛ فقول الطالب : (افعل كذا) ، بمنزلة أخذه بيد المطلوب منه وجره نحو العمل المقصود ، (والحاصل) ان حقيقة الطلب مغيرة لحقيقة الارادة ، فان الارادة من الصفات النفسانية بخلاف الطلب ، فانه عبارة عن تحريك المطلوب منه نحو العمل المقصود : اما تحريكك عاملياً مثل ان ياخذ الطالب بيده ويجره نحو العمل المقصود او تحريكك انشائياً مثل افعل كذا ، ولا ارتباط لهذا المعنى (بكلاً قسميه) بالارادة التى هى من صفات النفس (نعم) الطلب (بكلاً معنويه) مظهر للارادة ومبرز لها ؛ فمن اراد من عبده تحقيق فعل خاص او وجود مقدماته بتصد التوصل بها الى الفعل ؛ فديحر كه نحو الفعل تحريكك عاملياً ؛ وقد يقول له (افعل كذا) مريداً بهذا القول تحقيق ذاك التحريك ؛ فمفاد افعل تحريكك تنزيلي يعبر عنه بالطلب الانشائى . (ولا يتوهم) مما ذكرنا (من اختلاف الطلب والارادة مفهوماً) موافقتنا الاشاعرة ، اذ نزاع الاشاعرة مع العدليه (كما بيناه) ليس فى اختلاف الارادة والطلب مفهوماً او اتحادهما كذلك بل فى وجود صفة نفسانية اخرى فى

قبال الارادة وعدم وجودها فافهم .

(ثم انه استدلال اشاعرة) على مادعوه (من وجود صفة نفسانية فى قبال العلم واختيه) بوجيهين (الاول) ان الاوامر الامتحانية والاعتذارية مثل الاوامر الجدية فى احتياجها الى وجود منشأ فى نفس المتكلم ؛ وحيث لا ارادة فى نفس المتكلم (فى تلك الاوامر) فلا بد من وجود صفة اخرى فى نفسه لتكون هى المنشأ الامر ؛ وتسمى هذه الصفة بالطلب النفسى ؛ واذا ثبت ان المنشأ للاوامر الامتحانية صفة اخرى فى نفس المتكلم سوى الارادة ؛ ثبت ان المنشأ لجميع الاوامر هذه الصفة ، اعدم القول بالفصل بين الاوامر الامتحانية وغيرها . (ونجيب عن هذا الاستدلال) بان المنشأ للاوامر مطلقا هو الارادة ؛ غاية الامر ان المنشأ للاوامر الجدية ارادة نفس المأمور به ؛ والمنشأ للاوامر الامتحانية ارادة اتيان مقدماته بقصد التوصل بها الى المأمور به :

(تفصيل ذلك) - ان المقاصد التى تدعو المولى الى الامر مختلفة : (فبعضها) مما يحصل بايجاد العبد نفس المأمور به ، مثاله جميع المقاصد والغايات المنظورة من الاوامر الجدية ، (و بعضها) مما يحصل بايجاد المكلف مقدمات المأمور به ؛ بقصد التوصل بها الى المأمور به بحيث لا دخالة لنفس المأمور به فى ترتيب الغاية المطلوبة اصلا ، بل كل ما يحصل بفعل المأمور به مع مقدماته بقصد التوصل ، يحصل بصرف فعل المقدمات بقصد التوصل ايضا ، مثال ذلك امره (تعالى) ابراهيم بذبح ولده ، فان المقصود من هذا الامر لم يكن الا وصول ابراهيم (ع) الى الكمالات النفسانية ومرتبة كمال التسليم والانقياد لرب الارباب بايثاره رضاية ربه على محبة الولد ، وهذه الكمالات النفسانية كانت تحصل له بصرف اتيانه مقدمات الذبح بقصد التوصل بها الى نفس الذبح بحيث كان وقوع نفس الذبح خارجاً وعدم وقوعه متساويين فى ذلك .

(فى القسم الاول) يكون منشأ الامر ارادة نفس الفعل ، (وفى القسم الثانى) منشأ ارادة اتيان المقدمات بقصد التوصل ، والامر بالفعل انما هو بداعى حصول هذا القصد فى نفس العبد ، و الا فالفعل لا دخالة له فى حصول الغاية اصلا ؛ فالذى اراد الله تعالى من ابراهيم (ع) هو نفس اتيان مقدمات الذبح بقصد التوصل بها اليه فلما وجدها نزل فى حقه

(قد صدقت الرؤيا) فتأمل .

(اثنانى) مما استدل به الاشاعرة هو ان الكفار واهل العصيان كلهم مكلفون بما كلف به اهل الاطاعة والايمان بضرورة من الاديان ، وحينئذ ان لم يكن فى نفس المتكلم صفة وراء الارادة حتى تكون تلك الصفة منشأً للامر وعلة له وكان منشأً للارادة ، لزم فى تكليف الله تعالى الكفار واهل العصيان تخلف ارادته عن مراده ، وهو باطل بالضرورة ، فيكشف ذلك عن وجود صفة اخرى له تعالى سوى الارادة حتى تكون تلك الصفة منشأً لاوامره اللفظية وتسمى بالطلب الحقيقية .

(و اجاب المتكلمون عن هذا الاستدلال) - بان منشأ الامر اللفظى ليس سوى الارادة ؛ وان ارادة الله التى لا تتخلف عن المراد هى ارادته وجود فعل من نفسه لا ارادته صدور فعل عن غيره فانها قد تتخلف . (وقال المحقق الخراسانى) فى الكفاية (فى مقام الجواب عن هذا الاستدلال) : « ان الله تعالى ارادتين : ارادة تكوينية ، و ارادة تشريعية ؛ وما لا تتخلف هى التكوينية دون التشريعية . » والظاهر ان مراده هو ما قاله المتكلمون ، غاية الامر انه عبر بعبارة اخرى ، فمراده من الارادة التكوينية ارادته تعالى صدور الفعل عن نفسه ، ومن الارادة التشريعية ارادته صدور الفعل عن المكلف .

☆ ☆ ☆ ☆ ☆

هيهنا قد تم مبحث الطلب والارادة ولا ارتباط لهذا المبحث ابداً بمسئلة الجبر والتفويض ، فماتراه فى كلام بعض من ابتناؤه عليها فى غير محله ، غاية الامر ان المحقق الخراسانى لما قسم الارادة الى قسمين كما مر آنفاً ، فسر الارادة التكوينية له تعالى بعلمه بالنظام على النحو الكامل التام (اعنى ماتراه وتشاهده فى صفحات عالم الوجود من الايمان والكفر والنزاع والجدال وغير ذلك ، وبعبارة اخرى كل ما وجد ويوجد الى يوم القيمة) وفسر الارادة التشريعية له تعالى بعلمه بالمصالح الكامنة فى افعال المكلفين الموجبة لامره تعالى اياهم بفعلها ، (ثم قال بعد تفسيرهما) : فاذا توافقنا (اى كان صدور فعل من الافعال عن مكلف خاص ذا مصلحة وكان ايضا دخيلاً فى النظام الاكمل فكان موردًا للارادتين) فلا بد (ح) من الاطاعة والايمان ، واذا تخالفنا (اى كان صدور الفعل عن المكلف

ذامصاحبة له ولكن كان مخرلا بالنظام الا كمل فكان مورداً للارادة التشريعية دون التكوينية
فلامحصص (ح) عن ان يخرار الكفر والعصيان .

(ثم اسشكل) بانه اذا كان الكفر والعصيان والاطاعة والايمن بسبب ارادته
التكوينية التي لا تخلف ، فكيف يصح التكليف المشروط بالاختيار ؛ لخر وجرها (على هذا)
من الاختيار . (واجاب عنه) بانه لم يعلق ارادته (تعالى) التكوينية بصرف صدور الافعال
عن المكلفين بل تعلقت بصدرها عنهم مسبوقة بارادتهم ، فما اراد منهم بالارادة التكوينية
هو ان يريدوا و يفعلوا .

(ثم اسشكل ثانيا) بانه وان كان صدور الافعال عنهم مسبوقة بارادتهم واختيارهم الا
انها منتهية بالاخرة الى ارادته تعالى والالتسلسل ؛ فخررت من كونها اختيارية ، و (ح)
كيفية المؤاخذة .

(واجاب عنه) بان المؤاخذة من تبعات الكفر والعصيان المسبوقين بالاختيار الناشئة
من مقدماته الناشئة من الشقاوة الذاتية ، (الى آخر ما كتبه حتى انكسر قلمه) .

(اقول) : الورود فى هذا الميدان والاشتغال بمصارعة الفرسا ن خطير ؛ ورب ذهن صاف
لانرضى ان نورده فى هذا البحر العميق الذى لا ينجومنه الا الاوحدى من الناس ، فلنشر
اشارة اجمالية الى ما قيل فى جواب ما ذكر من الاشكال ، ثم نخرج من هذا المبحث ،
(فنقول) قال الحكيم القدوسى المحقق الطوسى (قده) فى مقام الجواب عن هذا الاشكال
(اى اذا كان الكفر والعصيان والاطاعة والايمن مسبوقة بارادته تعالى وعلمه بالنظام الانم
الا كمل فكيف التكليف المشروط بالاختيار) : بان العلم تابع للمعلوم لان المعلوم تابع للعلم .
(واوردوا) عليه ايراداً واضح الورود فقالوا : ان العلم الذى هو تابع للمعلوم عبارة
عن العلم الانفعالى لا العلم الفعلى الذى هو علة لوجود المعلوم فى الخارج ، و كلاً منافى للمقام
فى علمه (تعالى) الذى هو عين ارادته الازلية التي بها وجد كل شىء ويوجد من البدو الى الختم .
(والظاهر) ان هذا المعنى بلغ من الظهور والوضوح درجة لا يمكن ان يقال انه خفى
على مثل ذلك المحقق ، فالاولى ان نوجه كلامه بحيث لا يرد عليه هذا اليراد .
(فنقول) : لا يخفى ان المراد من النظام الانم الا كمل الذى يكون متعلقا لارادته تعالى

هو سلسلة العلل والمعلولات من بدوها الى ختمها ، فان دار الوجود دار العلل والاسباب ولكل من الموجودات الامكانية تأثيرات مخصوصة بنفسه لا توجد فى غيره ، وعلية الاشياء لمعلولاتها ليست مجعولة وانما هى من جهة خصوصيات فى ذواتها ، والذاتيات لا تعلل ، والمجعول انما هو ذوات العلل والاسباب بالمجعل البسيط ، فكل موجود وان سبقته الآراة الآلزمية وكان وجوده مفضاً من قبل المبدأ الفياض الا ان له خواص وآثاراً ذاتية غير قابلة للمجعل ، وبها يصيرعلة لغيره ومؤثرأفيه ؛ وعليهنا فما تعلق به العلم الفعلى اعنى ارادته التكوينية انما هو وجود الاشياء وتحققها بذواتها ، واماعليتها ومعلوليتها فمتعلقان لما يشبه العلم الانفعالى لعدم كونهما مجعولتين حتى يسبقهما العلم القضائى الفعلى .

(اذا عرفت هذا فاعلم) ان الانسان كما يكون بدنه مر كبا من طبائع مختلفة متباينة فى الآثار والخواص والمقتضيات ، فكذلك جوهره الحقيقى وروحه الذى به صار انساناً ، مر كب من رقائق مختلفة ولطائف متباينة الآثار والخواص بحيث يكون مجموعة من استعدادات متفاوتة وأميل مختلفة يقتضى كل واحد منها شيئاً غير ما يقتضيه الآخر ، فله ميل الى العوالم العالمة الملكوتية ، وميل الى العوالم السافلة الحيوانية ، وقد جعل الله تعالى (مع ذلك) لهذا الوجود الشريف قوة قاضية مميزة يميز بها الخبيث والطيب وطريقى السعادة والشقاوة وهى القوة العاقلة ، وأيدها بالكتب السماوية والانبياء والمرسلين ، و جعله بحيث لا يقدم على عمل الابداد را كه طرفى الفعل والترك وما يترتب عليهما ، وقدرته على كليهما ، واختياره بنفسه احدهما على الآخر ، (فتارة) يختار ما هو مقتضى اللطيفة الملكوتية والطينة العالينية ، (واخرى) ما هو مقتضى الجبلة الشيطانية والطينة السجينية ، ففى كليهما يكون صدور الفعل عنه من جهة ما فى ذاته من الاستعداد المقتضى لهذا الفعل ، لما عرفت من ان روجه مخمرة من الاستعدادات المختلفة المقتضية لافعال متفاوتة . والمجعول له تعالى نفس تلك الرقايق لاعليتها ، ولكن الانسان مع ذلك ليس مسلوب الاختيار بل كل فعل يصدر عنه فانما يصدر عنه بعد التفاته واختياره بنفسه احد الطرفين على الآخر ؛ وهذا الاختيار هو مناط الثواب والعقاب لا الآراة كما زعمه صاحب الكفاية وكان يكررها فى درسه ، اذهى

موجودة فى ساير الحيوانات غير الانسان ايضا . (١) والفعل الاختيارى هو ما كان مسبوقا بشعور طرفى الفعل والترك ، والقدرة على كليهما ؛ واختيار احدهما على الآخر ، لاما كان مسبوقاً بالارادة مطلقاً ، نعم اختيار احدا الطرفين مستتبع لارادته ، ولكن المناط فى الثواب والعقاب هو الاختيار لا الارادة ، فبطل ما فى الكفاية من اصله و اساسه .

(ثم ان ما ذكرناه) من تركيب روح الانسان من الرقائق المختلفة ؛ لعله المشار اليه بقوله تعالى فى سورة الدهر : انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا انا هديناه السبيل اما شاكر او اما كفورا ؛ بناء على كون المراد من النطفة الامشاج (اي المختلطات) ، هى اللطائف والرقائق التى خمرت منها روح الانسان وحقيقته التى فيها انطوى العالم الاكبر ، لا النطفة الجسمانية التى تكون مبدأ لوجود بدنه ، والشاهد على ذلك ترتيب الابتلاء عليه بقوله بعد ذلك (نبتليه) اذ ما هو دخيل فى ابتلاء الانسان وامتحانه ، هو تركيب روحه من الرقائق المختلفة فى الاقتضاء ، ثم الانعام عليه بالعقل المميز بين الخير والشر ؛ ثم تأييده بالكتب السماوية والانبياء والمرسلين ، ثم اعطائه زمام اختياره بيده حتى يفعل ما يشاء ، فقلوه (من نطفة امشاج) اشارة الى تركيب روحه من الرقائق ، وقوله (فجعلناه سميعاً بصيراً) ايماء الى القوة العاقلة ؛ وفى قوله (انا هديناه السبيل) دلالة على ارسال الرسل وانزال الكتب .

(وبالجملة) ما ذكرناه يستفاد من خلال الايات والاخبار ، فمن الايات هذه الاية ، (ومنها ايضا) قوله تعالى : ان الخاسرين الذين خسروا انفسهم ، حيث ان الانسان مع التيام روحه من اللطائف المختلفة اذا غلب فيه جانب بعضها كالشهوة او الغضب مثلاً ، ربما ادى ذلك الى الخسران الذاتى وزوال الملكات الحسنة (التى بها انسانية الانسان) بالكلية ولا يتعقل الخسران النفس معنى الا هذا . واما الاخبار الدالة على هذا المعنى فكثيرة (مثل ماورد) من ان فى قاب الانسان نكتتين : نكتة بيضاء ، ونكتة سوداء ، فاذا صدر عنه المعصية زاد السواد بحيث ربما يؤدى الى اضمحلال النكتة البيضاء بالكلية ؛ (ومثل ماورد) من ان قلب الانسان اذ ينفتح فى احدهما الملك وفى الاخرى الشيطان ، (ومثل ماورد) من ان الله تعالى بعد

ما اراد خلق آدم امر جبرئيل بان يقبض قبضات من السموات السبع وقبضات من الارضين السبع ليخمر طينة آدم منها ، الى غير ذلك من الاخبار الدالة على اتيام الروح الانسانى من العوالم المختلفة فراجعها وتدبر .

(المبحث الرابع)

قد عرفت ان حقيقة الطلب مغايرة لحقيقة الارادة ، فان الارادة صفة من صفات النفس فى قبال العلم مثلاً ؛ وليست قابلة للانشاء بخلاف الطلب فانه عبارة عن تحريك الطالب المطلوب منه نحو العمل المقصود اما عملاً واما انشاء ، (وبعبارة اخرى) حقيقة الطلب عبارة عما يحصل (تارة) باخذ الطالب بيد المطلوب منه وجره نحو العمل المقصود (واخرى) بقوله للمطلوب منه : افعل كذا ، ولا ارتباط لهذا المعنى بالصفات النفسانية ، نعم يكون هذا المعنى بكلاً قسميه من مظاهر الارادة ومما ينكشف منه وجودها فى النفس انكشاف العلة من معلوله . وبهذا البيان يظهر لك ان مدلول الانشائات ليس هو الارادة بل امر مظهر لها وهو الطلب .

اذا عرفت هذا فاعلم - انهم اختلفوا فى ان المتبادر من لفظ الامر و من الصيغ الانشائية والجمال الخبرية الواردة فى مقام الطلب عند تجردها من القرائن ، هو الطلب الوجوبى او الندبى او مطلق الطلب ؟ **والالزام اولاً** - ان نسين ما به يمتاز الوجوب من الاستحباب فى مقام الثبوت ، ثم ندكر ما هو المتبادر من لفظ الامر والصيغ فى مقام الاثبات (فنقول) : امتياز الشئيين اما بتمام الذات ، او بجزء منها ؛ او بامر خارج منها (اما الاول) فهو فيما اذا لم يشتركا اصلاً او اشتركا فى امر خارج من ذاتيهما كما امتياز كل من الاجناس العالية وانواعها من الاجناس الاخرى وانواعها ، فالجوهر وانواعه مثلاً ممتازة بتمام ذاتها من الكم وانواعه (**واما الثانى**) فهو فيما اذا اشتركا فى بعض الاجزاء وامتاذا ببعضها ، كما امتياز الانسان من الفرس ، فانهما مشتركان فى الحيوانية وممتازان بالناطقية والصالهية .

(**واما الثالث**) فهو فيما اذا اشتركا فى تمام الذات كما امتياز زيد من عمر ، فانهما مشتركان فى الانسانية وهى تمام ذاتيهما وممتازان بالعوارض المشخصة . **وهيهنا قسم رابع**

قد اختلف في وجوده اهل المعقول ؛ و هو ان يشتر كما في تمام الذات و يمتاز ايضا بتمام الذات ، فيكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز (١) و بعبارة اخرى يكون الامتياز بين الحقيقةين المشتركتين في تمام الذات ، بكون الحقيقة كاملة وشديدة في احدهما ، و ناقصة وضعيفة في الاخرى مثل الخط القصير والطويل ؛ فانهما مشتركان في الخطية و ممتازان ايضا بالخطية ، و كاليأس الشديد والضعيف (اذا عرفت هذا فنقول : قد يتوهم) ان الامتياز بين الوجوب والندب (الذين هما قسمان من الطلب الانشائي) بجزء ذاتيهما بان يكونا مشتركين في الجنس وهو الطلب ؛ ويتفصل كل منهما بفصل مختص به ، و ما يمكن ان يعدلها فصلا امور (الاول) ان يكون الفصل للوجوب المنع من الترك ، و للاستحباب الاذن في الترك . (وفيه) ان معنى كلمة المنع ليس الا التحريك نحو الترك اعني طلب الترك ، فاذا اضيف هذا الى لفظ الترك صار حاصل معناه طلب ترك الترك وهو عبارة اخرى عن طلب الفعل المعد جنساً . (الثاني) ان يقال ان الوجوب هو الطلب الموجب لاستحقاق العقوبة عند مخالفته ، والاستحباب هو الطلب الغير الموجب له . (وفيه) ان الوجوب بعد تحصيله و صيرورته وجوباً يصير موجبا لاستحقاق العقوبة ، فايجاب الاستحقاق من لوازمه و آثاره لامن مقوماته . (الثالث) ان يقال ان الوجوب هو الطلب المسبوق بالارادة الشديدة ، والاستحباب هو الطلب المسبوق بالارادة الضعيفة . (وفيه) ان الارادة من العلل الباعثة على الطلب ، والمعلول بتمام ذاته متأخر عن العلة ، و لا يمكن ان يكون صدور المعلول عن علته من مقوماته واجزائه . (واضعف من هذا) ان يقال : ان الوجوب هو الطلب المسبوق بالمصلحة الحتمية ، والاستحباب هو الطلب المسبوق بالمصلحة الغير الملزمة .

وجه الضعف ان المصالح والمفاسد متقدمة رتبة على الارادة لكونها من عللها فيكون الطلب متأخراً عن المصالح والمفاسد بمرتبتين فلا يصح عدّها من مقومات الوجوب والاستحباب الذين هما قسمان من الطلب .

(وقد يتوهم) كون امتياز الوجوب والندب بالشدة والضعف كالخط الطويل والقصير مثلاً . (و فيه) ان الامر الانشائي ليس قابلاً للشدة والضعف بنفسه لانه امر

«١» قال في المنظومة الميز اما بتمام الذات او بعضها او جاء بنصص والنقص والكمال في المهية ايضا يجوز عند الاشراقية

اعتبارى صرف و ليست الامور الاعتبارية قابلة للتشكيك بذواتها (١) هذا ما قيل فى مقام الفرق بين الوجود والندب ؛ وقد عرفت فساد الجميع •

(و تلخيص المقام) - هو ان الوجود والندب قسمان من الطلب الانشائى الذى هو اعتبار من اعتبارات العقلاء ، ويتنزع عن مثل افعال ونحوه ، ولهذا الامر الاعتبارى مباد سابقة عليه و آثار لاحقة له عند العقلاء ؛ واللازم فى مقام تشخيص مابه يمتاز الوجود من الندب هو قطع النظر عن مبادئ الطلب و علله وعن آثاره و لوازمه ، والدقة فى ان نفس هذا الامر الاعتبارى فى اى وقت يتنزع عنه الوجود و يترتب عليه حكم العقلاء باستحقاق العقوبة وفى اى وقت يتنزع عنه الندب و يترتب عليه حكم العقلاء بعدم الاستحقاق .

(والتحقيق) - ان الفرق بين قسميه بالشدة والضعف ، ولكن لا بالشدة والضعف فى ذات الطبيعة لما عرفت من ان الامر الاعتبارى لا يقبل التشكيك الذاتى ، بل بالشدة والضعف المنتزعين بحسب المقارنات ، فكما ان الاختلاف بين البياض الشديد والضعيف ليس الا بكون البياض فى الثانى مخلوطا بغيره من الالوان الاخر كالكدورة مثلا بخلافه فى الاول ، وبعبارة اخرى يكون الامتياز بينهما باعتبار وجود المقارنات وعدمها ، فكذلك الاختلاف بين الوجود والندب ليس الا باعتبار المقارنات ، فالطلب المنشأ بالصيغة امر واحد وليس له نوعان متميزان بالفصل او بالتشكيك فى ذاتيهما ، بل يختلف افراده باعتبار ما يقترن به ، فقد يقترن هذا الامر الانشائى بالمقارنات الشديدة فيتنزع عن الطلب المقترن بها وصف الشدة ، وقد يقترن بالمقارنات الضعيفة فيتنزع عن الطلب المقترن بها عنوان الضعف ، وقد لا يقترن بشيء اصلا ؛ مثلا من يقول لعبده (اضرب) قد يقوله ضاربا برجليه الارض ومجر كآرأسه ويديه ، وقد يقوله معقبا اياه بقوله وان لم تفعل فلا جناح

(١) اقول : يمكن ان يقال كيف لا يقع التشكيك الذاتى فى الامور الاعتبارية اذا كان شدتها وضعفها ايضا بالاعتبار ، اذ من الواضح امكان ان يعتبر العقلاء تارة وجود طلب شديد واخرى وجود طلب ضعيف . كما ان الطاب الحقيقى اعنى البعث والتجريك العملى الحاصلين باخذيد المطلوب منه وجره نحو العمل قديكون بنحو الشدة والعنف وقد يكون بنحو الضعف و (ح) فيمكن ان يقال ان المقارن الشديدة قرينة على ان المنشأ بالصيغة طلب شديد ، والمقارن الضعيف قرينة على ان المنشأ بها طلب ضعيف ، والمجردة عن المقارن خالية عن القرينة . ح - ع

عليك ؛ وقد يقوله بدون هذه المقارنات ؛ فينتزع عن الاول الوجوب ، وعن الثانى الندب ؛ و
 اختلف فى الثالث ، و يستكشف من الاول شدة ارادة المولى ، ومن الثانى ضعفها ، ومن
 الثالث مرتبة متوسطة منها ، ولكن لادخاله لذلك فى نفس حقيقة الوجوب والندب
 الذين هما قسمان من الطلب الانشائى ، بل الذى ينتزع عنه حيثية الوجوب
 او الندب هو نفس الامر الانشائى بلحاظ مقارناته كما عرفت . والموضوع لحكم العقلاء
 باستحقاق العقوبة وعدمه ايضا نفس ذاك الامر الانشائى باعتبار مقارناته ، فالطلب المقترن
 بالمقارنات الشديدة موضوع لحكمهم باستحقاق العقوبة ، و المقترن با لمقارنات
 الضعيفة موضوع لحكمهم بعدم الاستحقاق ، والطلب المجرد مختلف فيه . (وقد ظهر)
 مما ذكرنا انه ليس للطلب بنفسه وبحسب الواقع مع قطع النظر عن المقارنات قسمان
 حتى يكون المقارنات الشديدة او الضعيفة قرينتين عليهما ويكون القسم الثالث خاليا من
 القرينة ، اذ القرينة انما هى فيما اذا كان للفظ معنيان بحسب مقام الثبوت فاقامت القرينة
 للدلالة على احدهما فى مقام الاثبات كما فى الالفاظ المشتركة والحقائق والمجازات ، وما
 نحن فيه ليس كذلك اذ ما ينتزع عنه حيثية الوجوب هو نفس الطلب الانشائى المقترن
 بالمقارنات الشديدة فقط او الاعم منه ومن المجرد ، لان الوجوب شىء واقعى يستعمل فيه
 الطلب الانشائى ويكون المقارنات قرينة عليه ، وكذلك ما ينتزع عنه الاستحباب هو نفس
 الطلب الانشائى المقترن بالمقارنات الضعيفة او الاعم منه ومن المجرد ، لان الاستحباب
 امر واقعى يكون الطلب الانشائى مستعملا فيه والمقارنات الضعيف قرينة عليه .

و الحاصل - ان الوجوب او الندب انما ينتزع عن الطلب الانشائى بما هو فعل خاص
 صادر عن المولى ، لا بما انه لفظا يستعمل فى معناه ؛ و بعبارة اخرى الصيغة انما
 تستعمل فى الطلب استعمالا انشائيا فيها يوجد الطلب فى عالم الاعتبار ، و الطلب والبعث
 سواء كان حقيقيا متحققا باخذ يد المطلب منه وجره نحو العمل المقصود ، او انشائيا
 متحققا بمثل صيغة افعّل و نحوها ربما ينتزع عنه الوجوب و يكون موضوعا لحكم
 العقلاء باستحقاق العقوبة بمخالفته ، وربما ينتزع عنه الندب كساير العناوين المنتزعة عن
 الافعال الاختيارية ، والتفاوت فى الاتزاع انما هو باعتبار اختلاف المنتزع عنه من حيث

الاقتران بالمقارنات و عدمه .

(فان قلت) : الظاهر ان الطلب الايجابى والندبى لافارق بينهما بالنظر الى ذاتيهما بل الفرق بينهما بجهة علتها اعنى الارادة ، فالطلب الانشائى المسبب من الارادة الشديدة ينتزع عنه الوجوب ، والطلب الانشائى المسبب من الارادة الضعيفة ينتزع عنه الندب .
(قلت) : العلتان المختلفتان لا يعقل ان يكون ماصدر عنهما متماثلين من جميع الجهات ويكون المايز بين المعلولين منحصراً فى كون احدهما منتسباً الى العلة الكذائية والاخر منتسباً الى العلة الكذائية الاخرى ؛ ففيما نحن فيه ليس لاحد ان يقول ان الطلب الوجوبى والندبى متماثلان من جميع الجهات وانما يتصف الطلب الوجوبى بهذه الصفة اعنى صفة الوجوب بصرف انتسابه الى الارادة الشديدة ، والطلب الندبى يتصف بهذه الصفة بصرف انتسابه الى الارادة الضعيفة من دون ان يكون بينهما اختلاف من غير جهة الانتساب ؛ وذلك لما عرفت من ان مرتبة المعلول بتمام ذاته تخالف مرتبة العلة . ولا يمكن ان يكون صدور المعلول عن علته من مقوماته وفصوله فتدبر .

(فتلخص مما ذكرنا) ان الاختلاف بين الوجوب والندب بحسب مقام الثبوت بالتشكيك ولكن لا بالتشكيك الذاتى بل بالتشكيك العرضى اعنى بحسب المقارنات .
(او اذا توضح ذلك) فيقع النزاع فى ان الطلب المجرد من المقارنات هل ينتزع عنه الوجوب او الندب ؟ بعد الاتفاق على انتزاع الوجوب عن المقترن بالمقارنات الشديدة والاستحباب عن المقترن بالمقارنات الضعيفة . (والاظهر) عندنا ان ما ينتزع عنه الوجوب ويكون تمام الموضوع لحكم العقلاء باستحقاق العقوبة على مخالفته ، هو نفس الطلب الانشائى الصادر عن المولى بداعى البعث (فى قبال الطلب الاستهزائى ونحوه) فيما ذالم يقترن بالمقارنات المضعفة له من الاذن فى الترك ونحوه ، من غير فرق بين ان يقترن بالمقارنات الشديدة او لم يقترن بشئ اصلاً ، فالطلب المجرد ايضا ينتزع عنه الوجوب و يكون موضوعاً لحكم العقلاء باستحقاق العقوبة بمخالفته ، وذلك لوضوح ان عتاب المولى وعقابه للمبعد عند تركه الامثال للطلب البعشى الغير المقترن بالاذن فى الترك ، لا يقعان عند العقلاء موقع التقبيح ؛ بل يرون العبد مستحقاً للعتاب والعقاب ، وعليهذا فلا نحتاج

فى مقام كشف الوجوب الى استظهار شىء زائد على حقيقة الطلب ، بل نفس الطلب مساوق للوجوب ويكون تمام الموضوع لحكم العقلاء باستحقاق العقوبة بمخالفته مالم ينضم اليه الاذن فى الترك ، واما الذنب فنحتاج فى كشفه الى استظهار امر زائد على حقيقة الطلب مثل الاذن فى الترك ونحوه ، وبالعامة ما يحتاج الى المؤنة الزائدة هو الذنب لا الوجوب . (بل يمكن ان يقال) ان الطلب البعشى مطلقاً منشأ لاتنزاع الوجوب ويكون تمام الموضوع لحكم العقلاء باستحقاق العقوبة ، وانه معنى لا يلائمه الاذن فى الترك بل ينفيه ؛ لوضوح عدم امكان اجتماع البعث والتحرير نحو العمل مع الاذن فى الترك المساوق لعدم البعث . وعايهنا فى ان يقال ان الصيغ المستعملة فى الاستحباب لا تكون مستعملة فى الطلب البعشى ولا تتضمن البعث والتحرير ؛ وانما تستعمل بداعى الارشاد الى وجود المصلحة الراجحة فى الفعل ؛ وببالي ان صاحب القوانين ايضا اختار هذا المعنى فقال (ان الاوامر الندية كلها للارشاد وهو كلام جيد . (هذا كله) بناء على كون الملاك والموضوع لاستحقاق العقوبة هو مخالفة نفس الطلب بما هو طلب وبعث من قبل المولى كما قوبناه واما بناء على كونه ملاكاً للاستحقاق من جهة كونه كاشفاً عن الارادة الشديدة فيدور الاستحقاق وعدمه مدار كشفه عنها وعدم كشفه .

(واعلم) ان كشف الصيغ التى ينشأ بها الطلب عن وجود الارادة ؛ ودلالاتها عليها ليسامن قبيل دلالة الالفاظ على معانيها بالوضع لا انشاء ولا من باب الحكاية .

(اما الاول) فلما عرفت فى مبحث الطلب والارادة : من ان الارادة من الصفات النفسانية ، والصفات النفسانية غير قابلة للانشاء ؛ وليس لنا وراء الارادة النفسانية ما يسمى بالارادة الانشائية . (واما الثانى) فلان الارادة علة للانشاء ، ومن الواضح ان دلالة المعلول على علته دلالة عقلية لا وضعية . و بذلك يظهر لك الاشكال فيما ذكره شيخنا الاستاذ المحقق الخراسانى (قدس سره) فى مبحث الطلب والارادة : « من عدم المضايقة عن دلالة الصيغ الانشائية الموضوعة لان يوجد بها معانيها فى عالم الاعتبار ؛ على ثبوت الصفات النفسانية كالارادة والترجى والتمنى الحثيين ونحوهما من جهة وضعها لايقاعها فيما اذا كان الداعى اليه ثبوت هذه الصفات . » ووجه الاشكال فيه ان الارادة وغيرها من الصفات

النفسانية في مرتبة العلة للطلب وغيره من الأمور الانشائية ، وقد عرفت ان دلالة المعلول على ثبوت علته دلالة عقلية غير مربوبة بالوضع ، وجعل العلة من قيود المعلول ووضع اللفظ للمعلول المقيد بها يستلزم تجافى العلة عن مرتبتها ، بداهة ان القيد يجب ان يكون في مرتبة المقيد ، ورتبة العلة بتمام ذاتها قبل رتبة المعلول بتمام ذاته ، فتمقيده بها يستلزم التجافى (تبصرة) - قال في المعالم : «فائدة - يستفاد من تضاعيف احاديث المروية عن الائمة (عليهم السلام) ان استعمال صيغة الامر في النذب كان شائعاً في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوى احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجى فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام .» ومحصل كلامه (قده) ان كون الصيغة موضوعة للوجوب وان كان مرجحاً لحملها عليه عند انتفاء القرينة ، ولكن يعارض ذلك ويكافئه كون استعمالها في النذب كثر . وقال في الكفاية في مقامرده (ما حاصله) : ان كثرة استعمالها في الكتاب والسنة في الاستحباب لا توجب حملها عليه (اما اولاً) فلكثرة استعمالها في الوجوب ايضا فتعادلا من هذه الجهة ؛ ويقدم الوجوب من جهة كونها موضوعة له . (واما ثانياً) فلان استعماله في النذب وان كان كثيراً ولكنه كان مع القرينة المصحوبة ، وهذا لا يوجب انس اللفظ بالاستحباب بحيث يعادل الوجوب في الاحتمال ، كيف ! وقد كثر استعمال العام في الخاص حتى قيل ما من عام الا وقد خص ولم يتسلم به ظهوره في العموم ، بل يحمل عليه مالم تقم قرينة على الخصوص (انتهى كلامه) .

(ونحن نقول اما اولاً) - فما دُعاه في المعالم مغاير لما في الكفاية ، فان صاحب المعالم انما ادعى كثرة استعمال الصيغة في النذب في اخبار الائمة عليهم السلام ، لا في الكتاب والسنة كما في الكفاية ، و اخبار الائمة ليست من السنة ؛ لاطلاقها (بحسب الاصطلاح) على الاخبار النبوية فقط . (واما ثانياً) فما ذكره من ان كثرة الاستعمال مع القرينة المصحوبة لا توجب انس اللفظ بالمعنى المجازى ، في غير محله ، اذ اللفظ والقرينة لو استعملتا معاً في المعنى المجازى فما ذكره صحيح ، واما اذا استعمل نفس اللفظ في المعنى المجازى كثيراً غاية الامر انه قد صاحبه القرينة حين الاستعمال ؛ فلانسلم (ح)

عدم انس اللفظ بالمعنى المجازى .

(واما ثالثاً) ففي ما ذكره من تنظير مانحن فيه بمسئلة العموم والخصوص نظر من وجهين (الاول) ان هذا مخالف لما سيذكره فى العموم والخصوص : من ان لفظ العام عند ارادة الخاص ، لا يستعمل فى الخاص ، بل يستعمل فى نفس ما وضع له ؛ غاية الامر ان قرينة الخصوص تدل على كون الارادة الجدية مخالفة للارادة الاستعمالية ، وهذا بخلاف مانحن فيه فان صيغة الامر بنفسها تستعمل فى النذب . (الثانى) انه فرق بين مانحن فيه وبين مسئلة العموم والخصوص من جهة اخرى ايضا ، وهى ان المعنى المجازى فيما نحن فيه امر واحد شخصى وهو النذب وقد كثر استعمال الصيغة فيه فيوجب انس اللفظ به ، وهذا بخلاف مسئلة العموم والخصوص ، فان كل لفظ من الفاظ العموم له معنى حقيقى وهو جميع الافراد ؛ ومعان كثيرة مجازية بعدد ما يتصور له من المعانى الخاصة ، فقولك (اكرم العلماء) مریداً به جميع العلماء غير زيد استعمال فى معنى مجازى ؛ واذا اردت به جميعهم غير بكر فقد استعملته فى معنى مجازى آخر ، وهكذا اذا اردت به جميعهم غير خالد ؛ وكذا اذا اردت به جميعهم غير اثنين او ثلث ؛

فان المقصود من قولهم : ان العام مجازى مابقى ، ليس مفهوم مابقى ؛ لعدم استعماله فيه ، بل مصاديق مابقى ، وهى فى غاية الكثرة ، ولا يقاس مجموع المجازات بالنسبة الى المعنى الحقيقى لان المعنى المجازى انما يعادل المعنى الحقيقى ويكافئه من جهة انس اللفظ به ، واللفظ لا يستعمل فى عنوان مجموع المجازات ؛ بل يستعمل فى كل واحد من المجازات بخصوصه ؛ واذا وازنا كل واحد من المعانى المجازية بالنسبة الى المعنى الحقيقى وجدنا استعماله فى المعنى الحقيقى اكثر من استعماله فى كل واحد من المعانى المجازية بمراتب فانس اللفظ بالمعنى الحقيقى ايضا اكثر من انسه بكل منها بدرجات . (هذا كله) بناء على ما اختاره صاحب المعالم من كون صيغة الامر موضوعة للطلب الوجوبى ؛ واما بناء على ما حققناه فلا يرد اشكال صاحب المعالم ؛ فان الصيغة على ما قلناه قد وضعت لانشاء نفس الطلب المطلق من غير تقيد بالوجوب او الاستحباب ، غاية الامر ان الطلب ان لم يقارنه شئ او قارنه المقارنات الشديدة كان منشئاً لانتزاع الوجوب ؛ وان قارنه الاذن فى الترك كان منشئاً لانتزاع

الندب، وكيف كان فالطلب فى الوجوب والاستحباب شىء واحد وحقيقة فاردة ؛ واللفظ كلما استعمل فقد استعمل فى نفس معناه الحقيقى اعنى نفس الطلب الانشائى لافى الطلب بقيد كونه وجوباً او ندباً ، وعليه هذا فقول صاحب المعالم : انه شاع استعمال الامر فى الندب غير تام ؛ فان اللفظ فى الاوامر الندية ايضا يستعمل فى نفس الطلب ؛ والحكم بالاستحباب وعدم استحقاق العقاب على مخالفته انما هو من جهة اقتران الطلب بالاذن فى الترك لامن جهة كونه مفاداً لصيغة الامر ، و(ح) ففى اى مورد احرزنا بالاذن فى الترك حكمنا بالاستحباب شاع او ندر ، واما اذا لم نحرز ذلك و احرزنا وجود صرف الطلب فالعقل يحكم بان من خالفه يستحق العقاب ؛ وليس معنى هذا الحكم الاحكامه بوجوب الفعل ، وقد ذكرنا ان الملاك فى تحصل الطلب ايجاباً ليس الا عدم اقترانه بالاذن فى الترك . ثم هذا كله بناء على كون الطالب بما هو طلب وبعث من قبل المولى موضوعاً لحكم العقل باستحقاق العقاب كما قويناه ، واما بناء على كونه موضوعاً له بما انه كاشف عن الارادة الاكيدة فالامر ايضاً كذلك ؛ اذ اللفظ على هذا ايضا لا يستعمل الا فى نفس الطلب و(ح) فكثرة حمله على الاستحباب من جهة كونه فى اكثر الموارد مقروناً بالاذن فى الترك الكاشف عن ضعف الارادة ، لانضر بحمله على الوجوب فيما لم يقترن بشىء فتأمل .

☆ (ايقاظ) ☆

قد نرى بالوجدان ثبوت الفرق بين قول الطالب اضرب او اكرم (مثلاً) وبين قوله اطلب منك الضرب او آمرك بالضرب مع كون الجميع مشتركة فى انشاء الطلب بها ؛ والذى يؤدى اليه النظر فى الفرق بينهما ان مفهومى الطلب والامر متصوران فى الثانى بالاستقلال بحيث وقع عليهما لحاظ استقلالى وان لم يكن نفس وجودهما مطلوباً نفسياً بل كان الغرض منهما وجود المطلوب من المطلوب منه ، وهذا بخلاف الصيغ الانشائية مثل اضرب فان الملحوظ فيها على نحو الاستقلال ليس الا خصوص المطلوب النفسى اعنى صدور المطلوب عن المطلوب منه ، واما الطلب والابتناع فلم يلحظا الا بنحو الغيرية والاندك من دون ان يتصورا بمفهوميهما ؛ كساير المعانى الحرفية التى لا يتعلق بها لحاظ استقلالى .

(ولنذكر لذلك مثلاً) وهو أنك إذا كنت قادماً من دارك الى المسجد قاصداً اياه فكما تضعه من الاقدام مطلوب غيرى للوصول الى المسجد ، ولكنك قد تكون ملتفتاً في حال مشيك الى كل قدم قدم كما تكون ملتفتاً الى المسجد الذي هو المطلوب النفسى ؛ وقد لا تكون كذلك بل الذي يكون بمد نظرك هو الكون في المسجد فقط ، ولم يتعلق بالاقدام لحاظ استقلالى بل كانت ملحوظة بنحو المعنى الحرفى ، فقيما نحن فيه ايضا المطلوب النفسى هو صدور الضرب (مثلاً) عن المطلوب منه، والبعث مطلوب غيرى يتوصل به الى المطلوب النفسى ، ولكن فى مقام الملاحظ قد يلاحظ البعث ايضاً بنحو الاستقلال كما يلاحظ المطلوب النفسى ، وقد لا يلاحظ الا بنحو الاندكاك ، فعلى الاول يكون انشاءه بمثل آمرك أو اطلب منك ، وعلى الثانى يكون انشاءه بمثل اضرب ونحوه ، هذه خلاصة الفرق بين الامر بصيغته والامر بمادته ، (و كان بعض مشايخنا) (قدس سره) يقول فى الفرق بينهما : ان صيغة افعل قد وضعت للدلالة على النسبة الموجودة بين الحدث وفاعله نظير النسب الموجودة فى سائر الافعال ، والطلب يستفاد من الخارج ، وهذا بخلاف مثل أمر وأطلب فانهما موضوعان للطلب .

(و فيه) ان النسبة اما تصورية قصد بالقائها الى المخاطب تصوره لها ، و اما تصديقية قصد بالقائها اليه تصديقه لها ؛ والموجودة فى قولنا (اضرب) ليست من احديهما بالوضوح انه ليس المقصود من قولك (اضرب) تصور المخاطب صدور الضرب عن نفسه ولا التصديق بوقوعه منه ، (اللهم الا ان يقال) : ان مراده (قدس سره) كون حيشة الطلب ايضاً من انحاء الاستعمال فى قبال التصورية والتصديقية بان يقال : انه كما قد يوضع اللفظ للدلالة على نسبة خاصة بدلالة تصورية كقولنا (ثبوت القيام لزيد) ، وقد يوضع للدلالة عليها بدلالة تصديقية كقولنا (قام زيد) فكذلك قد يوضع للدلالة على نسبة خاصة بنحو يطلب تحققها من قبل المسند اليه فيكون استعمال اللفظ الدال على هذه النسبة استعمال من يطلب تحققها من قبل المسند اليه فى قبال الاستعمال الذى يكون بداعى التصور او التصديق ، وعليه هذا يكون الموضوع له فى الميغ الانشائية الطالبة هو نفس انتساب المبدأ الى المخاطب ، ويكون حيشة الطالبة من انحاء الاستعمال فى قبال حيشة التصورية او التصديقية ، و ان شئت تفصيل

انحاء الاستعمال فراجع ما ذكرناه في ذيل المعانى الحرفية . (تنبيه) - هل الجمل الخبرية الواردة في مقام الطلب ظاهرة في الوجوب اولاً ؛ الظاهر كونها ظاهرة فيه بعد كونها دالة على الطلب على حذو ما ذكرناه في الصيغ الانشائية ، فالضابط ان كل ما دل على انشاء الطلب والبعث يجب ان يحمل على الوجوب ما لم تقم هناك قرينة على الاستحباب (وهي هنا نكتة لطيفة) يعجبنا ذكرها وهي ان الاوامر والنواهي الصادرة عن النبي ﷺ والائمة عليهم السلام على قسمين (القسم الاول) الاوامر والنواهي الصادرة عنهم في مقام اظهار السلطنة واعمال المولوية نظير الاوامر الصادرة عن الموالى العرفية بالنسبة الى عبيدهم ؛ (مثال هذا) جميع ما صدر عنهم عليهم السلام في الجهاد وميادين القتال بل كل ما امر وابه عبيدهم واصحابهم في الامور الدنيوية ونحوها كبيع شئ لهم وعمارة بناء ومبارزة زيد مثلاً (القسم الثاني) الاوامر والنواهي الصادرة عنهم عليهم السلام في مقام التبليغ والارشاد الى احكام الله (تعالى) كقولهم : صل واغتسل للجمعة والجنابة او نحوهما ما لم يكن المقصود منها اعمال المولوية بل كان الغرض منها بيان ما حكم الله به ، نظير اوامر الفقيه في الاحكام الشرعية بالنسبة الى مقلديه . (اما القسم الاول) فهو وان كان ظاهراً في الوجوب كما فصلناه ولكنه نادر جداً بالنسبة الى القسم الثاني الذي هو العمدة في اوامرهم ونواهيهم وهو محل الابتلاء ايضاً (واما القسم الثاني) فلما لم يكن صدرها عنهم لاعمال المولوية بل كان لغرض الارشاد الى ما حكم الله به على عباده كانت في الوجوب والندب تابعة للمرشد اليه اعنى ما حكم الله بها ، وليس لاستظهار الوجوب او الندب من هذا السنخ من الاوامر وجه لعدم كون الطلب فيها مولوياً فتأمل جيداً .

المبحث الخامس في التعبدى والتوصلى

ولما كان هذا المبحث من المباحث المهمة كان اللازم ان يعقد له مبحث مستقل ثم يذ كر مسألة الشك في التعبدية والتوصلية بنحو التفريع ، ولكن المحقق الخراسانى جعل البحث عن صورة الشك مبحثاً مستقلاً ، وعد البحث عن بيان ماهيتهما و احوالهما من مقدماته ؛ وكيف كان فنحن نشرع في بيان ماهيتهما و احوالهما ، (فستقول) الواجب

والندب التبعديان عبارتان عما لا يحصل الغرض منهما الا باتيانهما بداع الهى وبنحوير تبطان الى الله (تعالى) امتقرباً بهما اليه ولا يشترط فى عبادة العبادة تعلق الامر بها من قبل المولى ، فتعظيم المولى ومدحه وثنائه اذا اتى بها بقصد التقرب اليه من العبادات وان لم يتعلق بها امر ، لكن لا بد من ان يكون التعظيم او المدح او الثناء بنحو يلىق بجنابه (تعالى) ، والكشف عما يلىق به تعالى هو الامر الصادر من قبله ، ولكن بعد تعلق الامر واحراز لياقته بجنابه (تعالى) لا يشترط فى عبادة العمل اتيانه بداعى الامر بل يكفى فى تحققة عبادة اتيانه بداعى التعظيم ونحوه ، (واما التوصلى) فهو عبارة عما لا يحتاج فى حصول الغرض منه الى قصد الامر او القربة او نحوهما من الدواعى الالهية ، بل يكفى فى حصوله صرف الاتيان بالفعل باى داع كان ، بل لا يحتاج فى حصوله الى القصد والالتفات ايضاً ، نفس تحققة ولو فى حال النوم او الغفلة مستط للامر به لحصول الغرض منه .

(فان قلت) كيف يكون تحقق الفعل فى حال النوم او الغفلة امثال الامر التوصلى و موجب السقوطه ، مع ان الامثال لا يتحقق الا باتيان ما تعلق به الامر ؛ وما تعلق به الامر لا بد من ان يكون امراً اختيارياً موجداً بالارادة لعدم جواز تعلق الامر بامر غير ارادى ؟ !

(قلت) الامر مطلقاً وان كان لايجاد الداعى الى ايجاد متعلقه ، ولا محالة يختص داعيته قهراً بصورة الالتفات والارادة ، ولكن متعلقه مطلقاً عبارة عن نفس ذات الفعل سواء فى ذلك التبعديات والتوصليات ، ولا يتعلق فى شىء من الواجبات بالفعل بما انه مراد بحيث يكون معنى (صل) مثلاً اردوا وجد الصلوة غاية الامر انه قديكون لتسيب الداعى الالهى والانبعاث من قبله دخل فى حصول الغرض كما فى التبعديات ، وقد لا يكون له دخالة اصلاً بل الغرض يحصل بنفس تحقق الفعل باى نحو اتفق ؛ وكيف كان فمتعلق الامر هو نفس طبيعة الفعل لا الفعل المقيد بصدوره عن الارادة فاذا اتى به فى حال الغفلة ايضاً كان كان مصداقاً للمأمور به وترتب عليه سقوط الامر قهراً . (١)

(١) اقول : وبينان اوضح صدق عنوان الامثال يتوقف على كون الامر داعياً ومحركاً كما لا يخفى ، ولكن متعلق الامر ليس مقيداً بالارادة ونحوها فتحققة باى نحو كان موجب لسقوطه قهراً ، اذ متعلقة عبارة عن نفس الطبيعة المهمة الجامعة بين المرادة وغيرها من غير ان يلحظ الأمر سر يانها الى القسمين حتى يقال ان الامر بالنسبة الى ما لا يوجد بالارادة تعلق -

(ثم اعلم) ان القدماء من علمائنا الى زمن الشيخ الانصارى (قده) كانوا يعدون قصد القربة فى العبادات فى عداد سائر شرائط المأموره واجزائه من غير تعرض لورود اشكال فى المقام، ولكن الشيخ (قده) استشكل فى امكان ان يؤخذ قصد القربة ببعض معانيه فى المأموره (وحاصل ما ذكره) : ان القيود والحالات الطارئة على المأموره على نحوين ، (فبعضها) مما يمكن ان يتصف به المأموره مع قطع النظر عن وقوعه تحت الامر ككونه صادراً عن سبب خاص او فى زمان خاص او فى مكان خاص ونحو ذلك ، فهذه القيود مما يمكن ان يتعلق بها الامر ، (وبعضها) مما لا يتصف به المأموره الا بعد وقوعه تحت الامر و صيرورته مأموراً به ككونه واجباً ومستحباً او صادراً بقصد امره ونحو ذلك . وهذه القيود مما لا يمكن اخذها فى المأموره لتأخرها عن الامر به فكيف تصير تحت الامر (انتهى) (وقد ارسل) تلامذة الشيخ ومن بعدهم عدم جواز اخذ القربة (بمعنى الامتثال وقصد الامر) فى المأموره ارسال المسلمات، وتصدى كل واحد منهم للاستدلال على هذا الامر المسلم عندهم. (والوجوده) التى ذكروها يرجع مفاد بعضها الى الامتناع فى مقام الامر والتكليف ، ومفاد بعضها الى الامتناع فى مقام الامتثال (اما القسم الاول فمنها) ان الامر يتوقف على تحقق موضوعه بتمام اجزائه توقف العرض على معروضه ، فلو كان قصد الامر مأخوذاً فى الموضوع لزم الدور لعدم تحقق الموضوع بتمام اجزائه (التى منها قصد الامر) الا بعد ثبوت الامر ، فالامر يتوقف على الموضوع ، والموضوع على الامر .

(ومنها) ان الامر يتوقف على كون متعلقه مقدوراً للمكلف ، والقدرة على العمل المقيد بقصد الامر تتوقف على ثبوت الامر ، فالامر يتوقف على القدرة ؛ والقدرة على الامر ، وهذا دور واضح .

(ومنها) ان الامر حين امره يتصور المأموره استقلالاً والامر المتعلق به آلة كما مر فى الايقاظ السابق فلو كان قصد الامر مأخوذاً فى المأموره لزم بالنسبة الى هذا الجزء اجتماع اللحاظ الالى والاستقلالى .

— بامر غير اختيارى ، ومقدورية الطبيعة بماهى هى تتوقف على امكان ايجادها بالارادة لا على تعليق الارادة بها فعلا . ح - ع

(والجواب اما عن الاول) فبان الموضوع اعنى المتعلق بوجوده الذهنى متقدم على الامر ، ولا ينافى ذلك كونه بوجوده الخارجى متاخراً عن الامر ومتوقفاً عليه ؛ ولا يعقل ان يكون المتعلق بوجوده الخارجى متقدماً عليه والالكان الامر به طلباً للحاصل ؛ وبالجمله المتوقف على الامر غير ما يتوقف الامر عليه . (واما عن الثانى) فبان القدرة التى هى من الشرائط العقلية لا يجب ان تكون سابقة على الامر حتى يدور ،

بل الذى يحكم العقل بلزومه انما هى القدرة على الفعل حين الامتثال وان كان حـ ولها بنفس الامر كما فيما نحن فيه اذ يمكن ان يأمر المولى ليقدر العبد على المتعلق فيوجوده . (و اما عن الثالث) فبان للناظر الواحد لا يعقل ان يكون آلياً و استقلالياً ؛ واما لحاظ الشيء مرة آلياً واخرى استقلالياً فلا مانع منه ، ففما نحن فيه يمكن ان يلحظ الامر بما هو دخیل فى المأمور به استقلالاً ثم يلحظ بلحاظ آخر آلة .

(و اما القسم الثانى) اعنى الاشكال فى مقام الامتثال فيمكن ان يقرر ايضا بوجوده (الاول) لزوم الدور فى هذا المقام (وتقريره) ان داعوية الامر (فى مقام الامتثال) نحو العمل متوقفة على كون المدعوى اليه منطبقاً للعنوان الواقع تحت الامر ومن مصاديقه ، و كونه منطبقاً لهذا العنوان متوقف على داعوية الامر اليه ، اذ المفروض ان المأمور به هو العمل الواقع بداعى الامر لا مطلق العمل . (الثانى) ما ذكره فى الكفاية و حاصله عدم القدرة على المأمور به فى مقام الامتثال ، وتقريبه - ان اتيان ذات الصلوة بداعى امرها يتوقف على كون الذات مأموراً بها حتى يتمكن المكلف من اتيانها بداعى امرها ، و المفروض ان الامر لم يتعلق بالذات بل بالصلوة المقيدة بداعى الامر فلا يتمكن المكلف من الامتثال فى ظرفه . وبالجمله اتيان العمل بداعى امره مع عدم كون ذات العمل مأموراً بها غير مقدور للمكلف . (الثالث) لزوم التسلسل فى مقام الامتثال ، وتقريبه : ان الامر لا يدعوا الى متعلقه والمفروض ان متعلقه فيما نحن فيه ليس ذات الصلوة بل الصلوة بداعى الامر فلا محالة يكون هى المدعوى اليها ، فيقال حينئذ (بطريق الاستفهام) : ان المدعوى اليه للامر هو الصلوة بداعى الامر المتعلق بـ أى شيء ؟؛ فان قلت انه الصلوة بداعى الامر المتعلق بذات الصلوة فهو خلاف الفرض ، وان قلت انه الصلوة بداعى الامر المتعلق بالصلوة

بداعى الامر ، فهذا الامر الثانى ايضا يحتاج الى متعلق يكون مدعواً ليه ، فان كان متعلقه عبارة عن ذات الصلوة فهذا ايضا خلاف الفرض ؛ وان كان عبارة عن الصلوة بداعى الامر فهذا الامر الثالث ايضا يحتاج فى مقام الامتثال الى متعلق يكون مدعواً اليه ، والفرض انه ليس عبارة عن ذات الصلوة فلامحانة من ان يكون هو الصلوة بداعى الامر فننقل الكلام الى الامر الرابع فيتسلسل ، هذا . (١) (ويمكن ان يقال) : ان اللازم فى مقام الامتثال ليس هو الدور بل ملاكه وهو تقدم الشيء على نفسه من غير وساطة شيء حتى يكون دوراً بحسب الاصطلاح ؛ وتقريبه انه على فرض تعلق الامر بالفعل المقيد بداعوية الامر اليه لا يكون ذات الفعل مدعواً اليها بل المدعوا اليه هو الفعل المقيد بداعوية الامر اليه والمدعوا اليه بقيدته متقدم رتبة على الداعى فيلزم تقدم داعوية الامر على نفسها ولا شك فى بطلان تقدم الشيء على نفسه وان لم يكن دوراً بحسب الاصطلاح فتدبر .

(واعلم) انهم خصصوا اشكال الباب بصورة اخذ داعى الامر فى المأمور به ، ولكن الظاهر ان الاشكالات الواردة فى مقام الامتثال لا تختص به بل تجرى فى اخذ سائر الدواعى ايضا فكما يرد الاشكالات فيما اذا تعلق الامر بالصلوة بداعى الامر ترد ايضا فيما اذا تعلق بالصلوة بداعى حسنيتها او محبوبيتها او كونها ذات مصلحة ، اذا الامر بعد تعلقه بالفعل المقيد باتيانها بداعى الحسن او المحبوبة او كونه ذا مصلحة ، يستكشف منه ان الحسن والمحبوبة والمصلحة انما هى للفعل المقيد لالذات الفعل لعدم جواز تعلق الامر الابلما يشتمل على المصلحة ويكون حسناً ومحبوباً ، ولا يجوز تعلقه باعم من ذلك و (ح) فيرد الاشكالات بعينها ، (اما الدور) فلان داعوية حسن الفعل مثلاً تتوقف على كونه حسناً ، و كونه حسناً يتوقف على داعوية الحسن فيدور ، (واما عدم القدرة فى مقام الامتثال) فلان اتيان الصلوة مثلاً بداعى حسنيتها يتوقف على كون الذات حسنة ، والمفروض ان الحسن انما هو للفعل المقيد

«١» اقول. الاولى تقرير التسلسل فى طرف الداعى لا المدعوا اليه فيقال ان الصلوة بداعى الامر (التي هى الواجبة حسب الفرض) يؤتى بها بداعى اى امر ؟ فان قيل بداعى الامر بذات الصلوة فهو خلاف الفرض ، وان قيل بداعى الامر بالصلوة بداعى الامر فيقال بداعى الامر بالصلوة بداعى الامر باى شيء ، فان قيل بداعى الامر بالذات لزم الخروج من الفرض وان قيل بداعى الامر بالمقيد لزم التسلسل . ح-ع

وبذلك يظهر تقرير التسلسل ايضا :

(بل يمكن ان يقال) : ان المحذور فى مثل داعى الحسن ونظائره اشد من المحذور فى داعى الامر ؛ فان الاشكال فى باب داعى الامر كان ممكن الدفع عندهم بالالتزام بوجود امرين ، تعلق احدهما بذات الفعل والاخر باتيان الفعل بداعى الامر الاول كما سيأتى بيانه ، و اما اشكال داعى الحسن وامثاله فلا يدفع بذلك ، وذلك لان الامر لما كان من الافعال الاختيارية للآمر كان لاحد ان يقول بصور امرين عنه ، تعلق احدهما باعم مما يحصل الغرض اعنى ذات الفعل ؛ والاخر بما يساويه اعنى المقيد بداعى الامر ، ولكن الحسن والمحبوبة انما يتحققان فيما يحصل الغرض ولا يعقل تحققهما فى اعم منه .

(وقد تاخض ٥٥ ذكرنا) ان الوجوه التى ذكرناها لامتناع اخذ قصد الامر فى المأمور به يرجع بعضها الى الامتناع فى مقام الامر و بعضها الى الامتناع فى مقام الامثال ، وقد ظهر الجواب عن القسم الاول فعمدة الاشكال فى الباب هى الاشكال فى مرحلة الامثال وهو التحقيق بان يتصدى للجواب عنه .

(وقد تفصى) بعضهم عن الاشكال - بالالتزام بوجود امرين تعلق احدهما بذات الفعل ؛ والاخر باتيانه بداعى الامر الاول . (وفيه) ان المفروض ان ذات الفعل لا تشمل على المصلحة والغرض ، فالامر المتعلق بها امر ضرورى لاجدى و (ح) فكيف يتقرب بامثاله مع العلم بعدم كون متعلقه محبوبا للمولى .

(وقد تصدى فى الدرر) لدفع الاشكال بوجهين آخرين (الاول) - (ما حاصله) ان المعتبر فى العبادات ليس قصد اطاعة الامر ؛ وانما المعتبر فيها وقوع الفعل بنحو يصير مقرباً وهذا لا يتوقف على الامر ، (بيان ذلك) ان الافعال على قسمين (احدهما) ما ليس للقصد دخل فى تحققه وصدق عنوانه عليه بل لو صدر عن الغافل ايضا لصدق عليه عنوانه (و ثانيهما) ما يكون قوامه بالقصد كالتعظيم والاهانة وراهاتهما . ثم انه لا اشكال فى ان تعظيم المولى بما هو اهل له وكذلك مدحه بما يليق به حسنان عقلا ومقربان اليه بالذات من غير احتياج فى مقربيتهم الى الامر بهما ، ولا اشكال ايضا فى ان اختلاف خصوصيات المعظم والمعظم والمادح والممدوح موجب لاختلافهما ؛ فمديكون تعظيم شخص بالسلام عليه ، وقد يكون بتقيل

يده ؛ وقد يكون بغير ذلك ، وقد يشك بالنسبة الى بعض الموالى فى ان التعظيم اللائق بجنابه و المدح المناسب لشانه ماذا ، و (ح) فنقول ان علم العبد بان التعظيم والمدح اللائقين بجناب مولاه ماذا ، فلامحالة ياتيهما ويصيران مقرين له من غير احتياج الى الامر بهما ، واما اذا شك فى ان اى فرد من افراد التعظيم يناسب مقامه فلا بد (ح) من الاعلام من قبل المولى والامر بما يحصل به التعظيم والمدح ، ولكن الامر انما هو لتشخيص ما يحصل به التعظيم فقط لالكون قصده دخيلا فى حصول القرب بل القرب يحصل بصرف ايجاد الفعل مع قصد عنوانه ، فالصلوة مثلاً وان لم تكن ذوات افعالها واقوالها من دون اضافة قصد اليها بمحبة ولا مجزية ، ولكن من الممكن كون صدور هذه الهيئة المركبة من الحمد والثناء والتهيل والتسبيح والخضوع والخشوع مقرونة بقصد نفس هذه العناوين محبوبا للمآمر ومناسباً لمقامه ، غاية الامر قصور فهم الانسان عن ادراك ذلك احوجه الى امر المولى بها بحيث لو كان عقله كاملاً لم يحتج الى الامر ابداً ، وعلى هذا ففى عباديتها ومقربيتها لا نحتاج الى قصد الامر حتى يلزم المحذور .

(الوجه الثانى) (ما حاصله) ان ذوات الافعال مقيدة بعدم صدورها عن الدواعى النفسانية محبوبة عند المولى ، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمات : (الاولى) انه يمكن ان يكون المعتبر فى العبادة اتيان الفعل خالياً عن سائر الدواعى و مستنداً الى داعى الامر بحيث يكون المطلوب هو المركب منهما . (الثانية) ان الامر الملحوظ فيه حال الغير تارة يكون للغير واخرى يكون غيرياً ، فالاول كالامر بالغسل قبل الفجر بلحاظ الصوم ، والثانى كالوامر الغيرية المترشحة من الاوامر النفسية . (الثالثة) انه لا اشكال فى ان القدرة شرط فى التكليف ولكنه يكفى حصولها بنفس الامر ولا يشترط ثبوتها سابقة عليه . (اذا عرفت هذا فنقول) : الفعل المقيد بعدم الدواعى النفسانية وثبوت الداعى الالهى (الذى يكون مورداً للمصلحة الواقعية) وان لم يكن قابلاً لتعلق الامر به بملاحظة جزئه الاخير لكن من دون ضم القيد الاخير فلا مانع منه . (ولا يرد) ان الفعل بدون ملاحظة تمام قيوده لا يتصف بالمطلوبية (لانا نقول) عرفت انه قد يتعاق الطاب بمالا يكون مطلوباً فى حد ذاته بل يكون تعلق الطاب به لاجل ملاحظة الغير ، والفعل المقيد بعدم الدواعى النفسانية وان لم يكن تمام

المطلوب لكن لما لم يوجد فى الخارج الابداعى الامر ، لعدم امكان خلو الفاعل المختار عن كل داع ؛ يصح تعلق الطلب به لاتحاده خارجاً مع المطلوب الحقيقى ، وليس هذا الامر صوريا بل هو امر حقيقى ؛ لما عرفت من اتحاد متعلقه فى الخارج مع المطلوب الاصلى ، نعم يبقى اشكال عدم القدرة وقد عرفت انه يكفى حصول القدرة بنفس الامر . (انتهى الوجهان المذكوران فى الدرر) .

(وفى كايهما نظر - اما الاول) فلان قصد عنوان الفعل ان كان كافياً بلا احتياج الى قصد حصول القربة كان حاصل ذلك عدم اشتراط قصد القربة فى حصول العبادة وهذ مخالف لضرورة الدين واجماع المسلمين ؛ وان لم يكن كافيا عادم محذور الدور .

(واما الثانى) فلان ما ذكر صرف تصوير فى مقام الثبوت ، ضرورة انه ليس لنا فى واحد من العبادات ما يستفاد منه اعتبار قيدين بحسب الواقع بنحو التركيب وتعلق الطلب ظاهراً بالمقيد بعدم الدواعى النفسانية ، بل الذى دل عليه الادلة الشرعية هو لزوم صدور الفعل عن داع الهى . (وبالجمل) ما ذكره فى مقام الجواب لا يغنى عن جوع فالاولى ان نتعرض لما هو الحق فى الجواب ويتوقف بيانه على ذكر مقدمات

(المقدمة الاولى) ما هو الداعى حقيقى الى طاعة المولى واتيان ما امر به ، امر قلبى راسخ فى نفس العبد يختلف بحسب تفاوت درجات العبيد واختلاف حالاتهم وملكاتهم ؛ فمنهم من رسخ فى قلبه محبة المولى والعشق اليه وباعتبار ذاك يصدر عنه وعن جوارحه جميع ما احبه المولى وجميع ما امر به . وبعضهم ممن وجد فى قلبه ملكة الشكر وصار بحسب ذاته عبداً شكوراً وباعتبار هذه الملكة يصدر عنه اطاعة او امر المولى لاجل كونه من مصاديق الشكر ؛ ومنهم من وجد فى قلبه ملكة الخوف من عقاب المولى ، او ملكة الشوق الى ثوابه ورضوانه ؛ او رسخ فى نفسه عظمة المولى وجلاله وكبريائه فصار مقهوراً فى جنب عظمته وباعتبار هذه الملكة القلبية صار مطيعاً لاوامر مولاه .

(وبالجمل) ما يبرر داعي العبد وحر كايه نحو اطاعة المولى هو احدى هذه الملكات الخمسة النفسانية وغيرها من الملكات الراسخة ؛ وعلى هذا فما اشتهر من تسمية الامر الصادر عن المولى داعياً فاسداً جداً ؛ ضرورة ان صرف الامر لا يصير داعياً ومحرراً كالعبد

مالم يوجد فى نفسه احدى الدواعى الخمسة المذكورة او غير ها من الدواعى القلبية المقتضية للطاعة كما يشاهد ذلك فى الكفار والعصاة . (نعم) هنا شىء آخر وهو انه بعد ان ثبت للعبد احدى الملكات القلبية المقتضية لاطاعة المولى وصار نفسه باعتبار ذلك منتظراً لصدور الامر عن المولى حتى يوافقه ويمثله ، يكون لصدور الامر عن المولى ايضا دخالة فى تحقق الطاعة والموافقة ، فانه المحقق لموضوع الطاعة و يصير بمنزلة الصغرى لتلك الكبريات . فالداعى حالة بسيطة موجودة فى النفس مقتضية لاطاعة بنحو الاجمال ، والامر محقق لموضوعها وموجب لتحريك الداعى القلبى وتأثيره فى تحقق متعلقه ؛ وما هو المالك فى عبادة العمل ومقر بيته الى ساحة المولى هو صدوره عن احدى هذه الدواعى والملكات الحسنة ؛ وليس للامر بما هو امر تأثير فى مقرية العمل اصلاً فان المحقق لعبادة العمل هو صدوره عن داع الهى وقد عرفت ان ما هو الداعى حقيقة عبارة عن الملكة القلبية ، نعم يمكن بنحو المسامحة تسمية الامر ايضاً داعياً من جهة دخاله فى تحقق الطاعة عن وجد فى نفسه احدى الملكات القلبية وما ذكرنا واضح لمن له ادنى تأمل . (١)

(المقدمة الثانية) الاشكال فى ان الامر المتعلق بشىء كما يكون داعياً الى ايجاد نفس ذلك الشىء كذلك يكون داعياً الى ايجاد اجزائه الخارجية والعقلية ومقدماته الخارجية فان العبد الذى وجد فى نفسه احدى الدواعى القلبية التى اشرنا اليها وصار باءبار ذلك

(١) اقول - الظاهر ان داعى الفعل عبارة عن علته الغائية سواء كانت غاية نهائية محبوبة بالذات او كانت غاية متوسطة واقعة فى سلسلة العلل لما هو محبوب بالذات ، وبعبارة اخرى الداعى عبارة عما يتأخر عن الفعل بحسب الوجود ويتقدم عليه بحسب التصور بحيث يتولى من ارادته ارادة الفعل ولا فرق فى ذلك بين ان يكون الغاية موجودة بوجود مستقل ممتاز من ذى الغاية او تكون امراً انتزاعياً موجوداً بنفس وجوده ، وعلى الاول فلا فرق ايضا بين ان تكون من المسببات التوليدية التى لا تتوسط الارادة بينها وبين اسبابها وبين ان لا تكون كذلك (ومما ذكرنا يظهر) ان فى عد الملكات النفسانية دواعى للافعال نحو مسامحة فان حب المولى والشوق الى ثوابه او الخوف من عقابه مثلاً ليس علة غائية بل الذى يترتب على العمل هو حصول محبوب المولى او حصول ثوابه او التخلص من عقابه ونحو ذلك ، غاية الامر ان الاول امر ينتزع عن نفس العمل وقد عرفت انه لا فرق فى الداعى بين كونه موجوداً بوجود مستقل وبين غيره وما اشتهر بينهم من عد الامر داعياً فلعل مرادهم من ذلك جعل عنوان موافقة الامر داعياً وهي عنوان ينتزع عن الفعل الخارجى ويصح عدها غاية له . ح ع

بصد اطاعة او امر المولى ؛ كما يوجد متعلق الامر بداعى الامر المتعلق به بالمعنى الذى يتصور لداعوية الامر ؛ كذلك يوجد مقدماته بنفس هذا الداعى من دون ان ينتظر فى ذلك تعلق امر بها عليه ؛ و يكفى فى عباديتها ومقريتها ايضا قصد اطاعة الامر المتعلق بذيها لكونها فى طريق اطاعة الامر المتعلق به ، ولا نحتاج فى عبادية الاجزاء والمقدمات الى تعلق امر نفسى او غيرى بها ؛ فان لم نقل بوجود المقدمة تبعاً لذيها ولم يتعلق بها امر نفسى ايضا ؛ لكفى فى عباديتها قصد الامر المتعلق بذيها ؛ بل لو قلنا بوجود المقدمة وتعلق امر غيرى بها يمكن ان يقال ايضا بعدم كفاية قصده فى عبادية متعلقه لعدم كونه امراً حقيقياً بل هو نحو من الامر يساق وجوده عدم .

(والحاصل) - ان ما اشتهر من ان الامر لا يدعو الا الى متعلقه فاسد فان الامر كما يدعو الى متعلقه يدعو الى جميع ما يتوقف عليه المتعلق ايضا ؛ و المحقق لعباديتها ومقريتها ايضا نفس الامر المتعلق بذيها ، والسرفى ذلك ان الداعى الحقيقى على ما عرفت ليس عبارة عن الامر ، بل هو عبارة عن الملكة الراسخة النفسانية الداعية الى الطاعة بنحو الاجمال ، والامر محقق لموضوعها من جهة انها تتوقف على وجود الامر خارجاً ؛ (وح) فاذا صدر الامر عن المولى متعلقاً بشئ له مقدمات فذلك الداعى القلبي بوحدته وبساطته يوجب تحريك عضلات العبد نحو ايجاد متعلق الامر بجميع ما يتوقف عليه ، و كل ما صدر عن احدى هذه الملكات الحسنة فهو مما يقرب العبد الى ساحة المولى من غير فرق فى ذلك بين نفس متعلق الامر وبين اجزائه ومقدماته الوجودية والعلمية ،

(المقدمة الثالثة) ان دخالة شئ فى المأمور به على انحاء ، (فتارة) من جهة انه اخذ فيه بنحو الجزئية ، (واخرى) من جهة اخذه بنحو القيدية بحيث يكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً ، (وثالثة) من جهة دخالته فى انطباق عنوان المأمور به على معنونه بان يكون المأمور به عنواناً بسيطاً ينطبق على مجموع امور متشعبة ؛ ويكون هذا الشئ دخيلاً فى انطباق هذا العنوان البسيط على هذه الامور بحيث لو ادهم ينطبق عليها ؛ وبعبارة اخرى يكون هذا الشئ من مقدمات الوجودية ؛ (اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم) اننا ذكرنا فى المقام جملة من كلام شيخنا الاستاد صاحب الكفاية (طاب ثراه) ثم نذيله بما هو الحق المحققة

فى المسئلة (قال «قده») فى المقام ماهذا الفظه ، وتوهم امكان تعلق الامر بفعل الصلوة بداعى الامر ، وامكان الاتيان بها بهذا الداعى ضرورة امكان تصور الامر بها مقيدة والتمكن من اتيانها كذلك بعد تعلق الامر بها ، والمعتبر من القدرة المعتبرة عقلا فى صحة الامر انما هو فى حال الامثال لاحال الامر ، واضح الفساد ضرورة انه وان كان تصورها كذلك بمكان من الامكان الا انه لا يكاد يمكن الاتيان بها بداعى امرها لعدم الامر بها فان الامر حسب الفرض تعلق بها مقيدة بداعى الامر ولا يكاد يدعو الامر الا الى ما تعلق به لا الى غيره .

(ان قلت) نعم ولكن نفس الصلوة ايضا صارت مأمورا بها بالامر بها مقيدة . (قلت) كلالان ذات المقيد لا يكون مأمورا بها فان الجزء التحليلى العقلى لا يتصف بالوجوب اصلا فانه ليس الوجود واحد واجب بالوجوب النفسى كما ربما يأتى فى باب المقدمة . ان قلت) نعم لكنه اذا اخذ قصد الامثال شرطا ، واما اذا اخذ شرطاً فلامحالة نفس الفعل الذى تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقاً للوجوب اذا المر كب ليس النفس الاجزاء بالاسر ويكون تعلقه بكل ، بعين تعلقه بالكل ويصح ان يؤتى به بداعى ذلك الوجوب ضرورة صحة الاتيان باجزاء الواجب بداعى وجوبه (قلت) مع امتناع اعتباره كذلك فانه يوجب تعلق الوجوب بامر غير اختيارى فان الفعل وان كان بالارادة اختيارياً الا ان ارادته حيث لا تكون بارادة اخرى والالتساسات ليست باختيارية كما لا يخفى ، انما يصح الاتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه فى ضمن اتيانها بهذا الداعى ، ولا يكاد يمكن الاتيان بالمر كب عن قصد الامثال بداعى امثال امره ، (انتهى ما اردنا نقله من كلامه قده) .

(اقول) : نحن لا نحتاج فى ايجاد الصلوة بداعى الامر الى تعلق امر بذات الصلوة كما هو محط نظره (قده) بل نفس الامر بالمقيد يدعو اليها ايضا ، ويكفى ايضا فى مقريتها وعباديتها اتيانها بداعى هذا الامر ، وذلك لما عرفت فى المقدمة الثانية من انه يكفى فى عبادية الاجزاء التحليلية والخارجية والمقدمات الوجودية والعلمية ، اتيانها بداعى الامر المتعلق بالكل وبذى المقدمة وقوله لا يكاد يدعو الامر الا الى ما تعلق به لا الى غيره واضح الفساد ، فان الامر كما يكون داعياً الى نفس متعلقه كذلك يكون داعياً الى كل ماله دخل فى تحققه من غير احتياج فى مدعويتها للامر الى تعلق امر بهاء لحدثة ، ففيمما نحن فيه بعد ما وجد فى نفس المكلف احدى

الدواعى القلبية التى اشرنا اليها وصار باعتبار ذلك بصدد موافقة اوامر المولى واطاعتها باى نحو كان. اذا حصل له العلم بان مطلوب المولى وما امر به عبارة عن طبيعة الصلوة المقيدة بداعى الامر مثلاً فلا محالة يصير بصدد تحصيلها فى الخارج باى نحو اتفق ، وحينئذ فاذا لاحظ ان اتيان ذات الصلوة بداعى الامر (المتعلق بهامقيدة بداعى الامر) ، يلزم فى الخارج حصول هذا القيد الذى لا يعقل داعوية الامر اليه ايضا ؛ فلا محالة ينقدح فى نفسه ارادة اتيان ذات الصلوة و يتحقق بذلك المأمور به بجميع اجزائه و شرائطه اذ الفرض تحقق الصلوة بداعوية الامر وتحقق قيدها اعنى الداعوية قهراً . (فان قلت) اتيان الاجزاء بداعى الامر المتعلق بالكل انما يتمشى فيما اذا كان المكلف بصدد اتيان الكل وكان دعوة الامر اليها فى ضمن دعوته اليه ؛ وفيما نحن فيه ليس كذلك فان داعوية الامر ايضا احد من الاجزاء ولا يعقل كون الامر داعياً الى داعوية نفسه . (قلت) هذا اذا لم يكن بعض الاجزاء حاصلًا بنفسه وكان حصول كل منها متوقفاً على دعوة الامر اليه ، واما اذا كان بعضها حاصلًا بنفسه ولم نحتاج فى حصوله الى دعوة الامر بل كان دعوته اليه من قبيل الدعوة الى تحصيل الحاصل فلا محالة يختص داعوية الامر بسائر الاجزاء ويتحقق الواجب بجميع ما يعتبر فيه ؛ مثلاً ان تعلق الامر بالصلوة المقيدة بكون المصلى سائراً ومتطهراً ومتوجهاً الى القبلة فدعوته الى ايجاد هذه القيود تتوقف على عدم حصولها للمكلف بأنفسها ، واما اذا كانت حاصلة له من غير جهة دعوة الامر فلا يبقى مورد لدعوة الامر بالنسبة اليها ، ولا محالة ينحصر دعوته فيما لم يحصل بعد من الاجزاء والشرائط ؛ فقيماً نحن فيه ايضا قيد التقرب و داعوية الامر يحصل بنفس اتيان الذات بداعى الامر فلا نحتاج فى تحققه الى دعوة الامر اليه حتى يلزم الاشكال (والحاصل) ان كل ما كان من الاجزاء والشرائط حاصلًا قبل داعوية الامر اليه او يحصل بنفس داعيته الى سائر الاجزاء فهو ممالاً يحتاج فى حصوله الى دعوة الامر اليه ولا محالة ينحصر دعوته فى غيره . (ان قلت) بعد اللتياء التى فاشكال الدور الوارد فى مقام الامتثال بحاله ؛ فان داعوية الامر تتوقف على كون المدعو اليه منطبقاً لعنوان المأمور به ومصادقاً له ، و المفروض فيما نحن فيه ان مصادقته للمأمور به ايضا تتوقف على داعوية الامر اليه (قلت اما اولاً) فلا يعتبر فى داعوية الامر كون المدعو اليه قبل الداعوية منطبقاً لعنوان

المأموره ، وانماالمعتبر فيها هو كونه منطبقاً له ولو بعد داعوية الامر ، وهي هنا كذلك اما بناء على قيدية داعوية الامر فواضح ، فان وجود المقيد بعين وجود المطلق الذى فى ضمنه ، وعلى هذا نفس المدعو اليه يصير منطبقاً لعنوان المأموره ، واما بناء على جزئيتها فلا اشكال ايضاً فان المدعو اليه (ح) وان لم يكن عين المأموره وجوداً ؛ ولكنه يلزمه فى الوجود كما عرفت . (واما ثانياً) فاننا لانسلم كون داعوية الامر متوقفة على كون المدعو اليه منطبقاً لعنوان المأموره ولو بعد الداعوية ايضاً لما عرفت من ان الامر كما يدعى الى المتعلق يدعى ايضاً الى كل ما له دخل فى وجوده وتحققه ؛ واذا كان المأموره شيئاً لا يمكن دعوة الامر اليه بجميع اجزائه وقيوده كما فى مانحن فيه ولكن كان دعوة الامر الى بعض اجزائه واتيانه بهذا الداعى ملازماً لتحصل المأموره بجميع ما يعتبر فيه ؛ فلا محالة يصير الامر المتعلق بالكل داعياً الى ما يمكن دعوته اليه من الاجزاء .

(والحاصل) - ان كل واحد من المكلفين بعد ما وجد فى نفسه احدى الدواعى و الملكات القلبية المقتضية لاطاعة المولى وموافقته وصار باعتبار ذلك متهيئاً منتظراً صدور امر من قبل مولاه حتى يتمثله ، اذا عثر على امر المولى بالصلوة بداعى الامر مثلاً فلا محالة يصير بصدد ايجاد متعلقه فى الخارج باى نحو كان ، (و ح) فاذا رأى ان ايجاد الاجزاء التى يمكن دعوة الامر اليها فى الخارج بداعوية الامر المتعلق بالكل يلزم وجود المأموره به بجميع اجزائه وشرايطه قهراً ، فلا محالة ينقدح فى نفسه ارادة اتيان هذه الاجزاء ويصير الامر بالكل داعياً اليها ، وباتيانها يتحقق الامتثال والقرب الى المولى ايضاً فان الملاك فى المقرية على ما عرفت هو استناد الفعل الى الملكات والدواعى القلبية التى اشرنا اليها فى المقدمة الاولى ؛ والمفروض فيما نحن فيه اتيان الاجزاء بارادة متولدة من ارادة موافقة المولى المتولدة من احدى الدواعى القلبية التى اشرنا اليها فتدبر .

(وقد ظهر لك مما ذكرنا) ما هو الحق فى الجواب عن اشكال الباب بناء على كون قصد الامر جزءاً للمأموره واقيداً له ؛ وتبين لك ايضا فساد كلام المحقق الخراسانى . (ثم ان) فيما ذكره اخيراً من عدم اختيارية الارادة لا يجابها التسلسل ، ايضاً ما لا يخفى ، فان اختيارية

كل فعل بالارادة واختيارية الارادة بنفسها ، (١)

(مضافا) الى ان الارادة لو كانت غير اختيارية وكان هذا مانعا من جعلها جزءا وشطرا كان مانعا من شرطيتها ايضا فلم خص الاشكال بصورة جزئيتها ، بل يرده عليه ان الاشكال بعينه وارد ايضا بناء على تعلق الامر بنفس الصلوة وعدم سقوط الغرض الابطيانها بقصد الامتثال كما هو مبناه (قده) فان قصد الامتثال اذا كان غير اختيارى ، لا يمكن ان يكون تحصيل الغرض المتوقف عليه واجبا للزوم اناطة الامتثال بالامر غير اختيارى . (ثم ان) الجواب المذكور كما عرفت انما هو بناء على جزئية قصد الامر او قيديته .

(ويمكن ان يجاب عن الاشكال ايضا) ببيان آخر وعليه لا يكون قصد الامتثال جزءا ولا قيدا ، وذلك بناء على عدم كون مثل الصلوة ونحوها امورا مركبة

(توضيح ذلك انه يمكن ان يقال) ان الصلوة مثلا اسم لمجموع الاجزاء المتشعبة الملحوظة بالمحاذ واحد ؛ وقد امر بها الشارع متقيدة بقيود معينة مثل الطهارة ونحوها ، وعليه فيكون الجواب عن الاشكال بتقريب مريانه . (ويمكن ان يقال) ايضا كما هو الاظهر : ان الصلوة مثلا عنوان انتزاعى بسيط ينتزع عن الامور المتشعبة التى اولها التكبير وآخرها التسليم ويكون انطباق هذا العنوان البسيط على معنونه (اعنى هذه المتشعبات) متوقفا بحسب الواقع على وجود امور نسميها بالشرائط وقد امور نسميها بالموانع ، غاية الامر ان الشارع قد كشف عن هذا المعنى وامر بايجاد هذا الامر البسيط وعليه هذا فليس مثل التكبير مثلا جزءا لنفس الصلوة اذ المفروض بساطتها فهو جزء للمعنونة لا للعنوان الذى امر به الشارع ، وليس ايضا مثل الطهارة قيدا شرعيا بان يكون المأمور به عبارة عن الصلوة المقيدة بها اذ المفروض كونها خيلة فى انطباق عنوان الصلوة على معنونها فى من مقدماتها الوجودية الواقعية التى كشف عنها الشارع لامن القيود المأخوذة فى الواجب ، وعلى هذا الفرض فمن جملة شروط الصلوة ايضا قصد القرية فهو ليس جزءا للواجب اذ المفروض بساطته ولا شرط شرعيا بمعنى كونه قيد الواجب ، بل هو شرط لانطباق العنوان المأمور به

«١» اقول لا معنى لاختيارية الارادة وكون اراديتها بنفسها ، فان معنى اختيارية الفعل كون اختيار الفاعل وارادته علة لحصوله ولا يعقل كون الارادة علة لنفسها «نعم» هى ارادة بالحمل الاولى ولكن لا يكفى ذاتها فى تحققها والا لكانت واجبة الوجود . ح - ع

على معنونه ؛ وبعبارة اخرى من المقدمات العقلية الواقعية لوجود المأمور به غاية الامر انه كشف عنها الشارع بحيث لو كان العقل محيطاً بالواقعيات لم يكن احتياج الى بيان الشارع ، بل كان العقل يرى بنفسه توقف المأمور به فى تحققه على هذا الشرط العقلى ، وعلى هذا فعنوان الصلوة ينطبق على ذوات الاجزاء التى اولها التكبير و آخرها التسليم وليس قصد القربة جزء من المعنون اصلا ، والامر انما يدعى الى ايجاد هذا الامر البسيط الاتزاعى الذى يكون متعلقا له غاية الامر ان دعوته الى ايجاد هذا الامر البسيط بعينها دعوة الى ايجاد معنونه ومصادقه ، فينقذ فى نفس الفاعل ارادة ايجاد المعنون بداعى حصول المأمور به وبهذه الدعوة يتحقق شرط الانطباق ايضا فتدبر . (وقد تلخص مما ذكرناه) امكان اخذ قصد القربة فى المأمور به ، و (ح) فاذا شك فى التعبدية والتوصلية فمقتضى الاطلاق هو التوصلية وحكمه فى الاصل العملى ايضا حكم سائر موارد الاقل والاكثر والحق جريان البرائة فيها كما ياتى فى محله .

* (المبحث السادس فى المرة والتكرار) *

الحق ان صيغة الامر لا تدل على المرة ولا التكرار سواء افسر بالفرد والافراد او بالدفعات والدفعات وقد ذكر صاحب الفصول احتمالات فى تفسيرهما لامجال لذكرها فراجع ، ووجه عدم الدلالة على واحد منهما ظاهر فان الطاب الذى هو مدلول الامر يتعلق بنفس الطبيعة اللا بشرط بالنسبة الى جميع القيود وهى تجتمع مع الف شرط ، نعم الافراد الطولية لا تقع باجمعها مصاديق للامتثال لحصول الطبيعة بالاول منها فيسقط الامر قهرا ؛ واما الافراد العرضية فهل تصير بمجموعها امثالا واحداً ، او يكون كل منها فردا مستقلا للامتثال او هو تابع لقصد الممتثل ؛ فيه اقوال ثلثة .

وما يمكن ان يوجه به القول الاول هو ان الامر يتعلق بنفس الطبيعة ، والخصوصيات الفردية وجهات الامتياز الموجودة فى الافراد كلها خارجة من متعلق التكليف ، فمأهو المصدق للامتثال فيما نحن فيه هو الطبيعة الجامعة للافراد المعراة عن جميع الخصوصيات الفردية وهى امر واحد ، وفيه ان الطبيعة الموجودة فى الخارج تتكرر بتكثر افرادها

لكونها امر أليابى الوحدة ولا الكثرة ، و القول بكون الطبيعة الموجودة فى الخارج موجودة بوجود وحدانى وان تكثرت افرادها ضعيف فى الغاية (واما القول الثالث) فقد اختاره شيخنا الاستاد المحقق الخراسانى (١) ولكنه بحسب الظاهر لا وجه له فظهر الاقوال هو القول الثانى . (ثم ان) الفور والتراخى ايضا مثل المرة والتكرار فى عدم دلالة الامر على واحد منهما فافهم .

«الفصل الثانى فى الاجزاء»

وقد عنوانوا المسئلة بوجوه ثلث (الاول) ما فى كلام بعضهم وهو ان الامر يقتضى الاجزاء ام لا ؟ (الثانى) ما ذكره بعض آخر وهو ان الاتيان بالمأمور به يقتضى الاجزاء ام لا ؟ (الثالث) ما فى الكفاية وهو ان الاتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الاجزاء . (والمراد) بلفظ الاجزاء معناه اللغوى اعنى الكفاية كما فى الكفاية ، ولازمها اسقاط التبعد والقضاء . (والمقصود) من الاقتضاء فى العنوان الاول هو الدلالة والكشف لا العلمية لعدم كون الامر بنفسه علة للاجزاء كما هو واضح . والمقصود منه فى العناوين الاخيرين هو العلمية ، اذا اتيان علة لسقوط الامر بل نفسه . واما قيد (على وجهه) فقد ذكر فى الكفاية ان ذكره انما يكون لشموله الكيفيات المعتمدة فى المأمور به شرعا او علة لشمول قصد القربة على ما اختاره من عدم امكان اخذه فى المأمور به ، لا خصوص الكيفيات المعتمدة شرعا فقط والالكان القيد توضيحيا .

(وفيه) ان ما ذكرنا من عدم امكان اخذ قصد القربة فى المأمور به كلام حدث من زمن الشيخ الانصارى (قدس سره) ، وزيادة قيد على وجهه فى العنوان سابقة على زمنه ، فليس ازدياده فى العنوان لشمول مثل القربة ونحوها . ولعل ازدياده فيه انما هو لرد عبد الجبار (قضى القضاة فى الرى من قبل الديالمة) ، حيث استشكل على الاجزاء بما اذا صلى مع الطهارة المستصحبة ثم انكشف كونه محدثا فان صلوته باطلة غير مجزية مع امتثاله الامر الاستصحابى . (ووجه رده بذلك) ان المأمور به فى هذا المثل لم يؤت به على

وجهه ، من جهة ان الطهارة الحديثة بوجودها الواقعى شرط .
 (ثم انه) ذكر فى الكفاية (ما حاصله) ان الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة المرة والتكرار هو ان البحث فى هذه المسئلة فى ان اتيان المأمور به بعد ثبوت كونه مأمورا به يجرى عقلا ام لا ؛ وفى تلك المسئلة فى تعيين ماهو المأمور به شرعا حتى يترتب عليه الاجزاء عقلا (وان الفرق) ينهائين مسئلة تبعية القضاء للاداء هو ان البحث فى مسئلة التبعية فى دلالة الصيغة على التبعية وعدمها فيما نحن فيه فى كون اتيان المأمور به مجزيا عقلا ام لا (انتهى).
 (اقول) : لا ينقضى تعجبى من مقايسة مسئلة التبعية مع ما نحن فيه ، اذ بينهما بون بعيد (١) حيث ان النزاع فى مسئلة التبعية انما هو فيما اذا لم يات المكلف ما هو مأمور به ، وفيما نحن فيه فيما اذا اتاه فينازع فى اسقاطه التعبد به ثانيا فى الوقت او فى خارجه .
 (ثم انه) (قدس سره) ذكر (ما حاصله بتوضيح منا) : ان البحث فى المسئلة فى موضعين (الموضع الاول) ان امثال كل امر يجرى عن التعبد بهذا الامر ثانيا ، فامثال الامر الواقعى يجرى عن نفسه ، وكذلك امثال الامر الاضطرارى يجرى عن نفسه ؛ وكذا الظاهرى ايضا ، لاستقلال العقل بانه لا يبقى مجال لموافقة الامر واتيان المأمور به بعد موافقته واتيانه .

(نعم) لا يبعد ان يقال ان للبعد تبديل الامثال (٢) فيما لم يكن امثاله علة تامة

«١» يمكن ان يقال ؛ ان عمدة النظر فى بحث الاجزاء ، هو اثبات اجزاء امثال الامر الاضطرارى او الظاهرى عن الامر الواقعى فينازع فى سقوط الامر الواقعى وعدم سقوطه . مع ان المكلف لم يات ما هو المأمور به بهذا الامر فليس بين المسئلتين بون بعيد ح - ع
 (٢) اقول : تبديل الامثال بعد حصوله امر غير معقول ؛ اذ الاتيان بفرد الطبيعة المأمور بها موجب لسقوطه قهرا ؛ وفيما ذكره من امثال لم يحصل الامثال حتى يبدله على فرض ؛ ولم يمكن تبديله على فرض آخر ، فان امر المولى عبده باتيان الماء اما ان يكون الغرض منه هو التمكن من الشرب فقد حصل بنفس الاتيان فلا يعقل تبديل الامثال ؛ نعم اراقة الماء موجبة لتفويت الغرض الذى قد حصل بالامثال الاول و مولدة لامر اخر .

واما ان يكون الغرض منه رفع عطش المولى فالامثال لم يحصل بصرف اتيان الماء حتى يبدله ، اذ المأمور به حينئذ ليس نفس الاتيان بالماء بل ايجاد كل ما هو فى اختيار العبد -

احصول الغرض ، كما لو اتى بماء امر به مولا له يشربه فلم يشربه بعد .

(الموضع الثانى) فى اجزاء امثال امر عن امر آخر ، وفيه مقامان .

(المقام الاول) فى ان اتيان المأمور به بالامر الاضطرابى يجرى عن اتيان المأمور

به بالامر الواقعى الاولى بعد رفع الاضطراب فى الوقت اوفى خارجه او لا يجرى ؟

(المقام الثانى) فى ان اتيان المأمور به بالامر الظاهرى يجرى عن اتيان المأمور به

بالامر الواقعى بعد كشف الخلاف او لا يجرى ؟

(اما المقام الاول) فالبحت فيه تارة فى مقام الثبوت واخرى فى مقام الاثبات ؛ اما فى

مقام الثبوت فالفروض المتصورة اربعة ، اذ التكليف الاضطرابى اما ان يكون وافيا بتمام

المصلحة والغرض من الامر الاولى او لا يكون وافيا به بل يبقى منها شىء امكن استيفائه او

لم يمكن وما امكن كان بمقدار يجب استيفائه او بمقدار يستحب .

ولازم الجميع هو الاجزاء الافى الصورة الثالثة ، ومقتضى الصورة الثانية عدم

جواز تسويغ البدار لما فيه من نقض الغرض وتقويت مقدار من المصلحة ، كما انه

لامانع من تسويغه فى صورتين الاخيرتين . واما الصورة الاولى فتسويغ البدار فيها

يدور مدار كون العمل الاضطرابى بمجرد طر والاضطرار وافيا بفرض الامر الاولى او بشرط

الانتظار او مع اليأس من طر والاختيار . (واما فى مقام الاثبات) فان كان لدليل الامر

الاضطرابى اطلاق يدل على ان مطلق الاضطراب ولو فى بعض الوقت يكفى لتعلق

التكليف الاضطرابى مثل قوله تعالى (فان لم تجدوا ماء - الآية) فالظاهر هو الاجزاء وان لم

يكن هنا اطلاق فالاصل يقتضى البرائة من ايجاب الاعادة لكونه شكافى اصل التكليف (انتهى) .

(اقول) : مراجعة التكليف الاضطرابية الثابتة فى شريعتنا ترشدك الى ان

ما ذكره (طاب ثراه) لا يرتبط اصلا بما هو الثابت من التكليف الاضطرابية ، لكون ما

ذكره مبتنيا على ان يكون لنا امران مستقلان : احدهما واقعى اولى والاخر اضطرابى

- من مقدمات رفع عطش المولى اعنى اتيان الماء ؛ وابقائه الى زمن شرب المولى اياه

فما لم يشربه المولى لم يحصل الامتثال و كان للعبد اراقة الماء وتبديله ، ولكن ليس

هذا تبديلا للامتثال . ح - ع

ثانوى ؛ فينازع حينئذ في كفاية امتثال احدهما عن امتثال الاخر ؛ مع ان الامر في التكليف الاضطرارية ليس كذلك ؛ على انه لو كان الامر كذلك لم يكن معنى لكفاية امتثال امر عن امر آخر ، اذ كل امر وتكليف يقتضى امتثالا عليه ، وانما المتحقق في التكليف الاضطرارية الثابتة في شرعنا ان يتوجه امر واحد من الشارع متعلقا بطبيعة واحدة مثل الصلوة متوجها الى جميع المكلفين غاية الامر ان الادلة الشرعية دلت على اختلاف افراد هذه الطبيعة باختلاف الحالات الطارئة على المكلفين ، وان كل واحد منهم قد وجب عليه ايجاد هذه الطبيعة في ضمن ما هو فرد لها بحسب حاله ، مثالا الادلة الشرعية دلت على ان الناس كلهم من انقاد والعاجز والصحيح والسقيم وواجد الماء وفاقده مكلفون باتيان الصلوات الخمس في اوقاتها ومندرجون تحت قوله تعالى (اقموا الصلوة) ؛ وما وجب على كل واحد منهم في هذا المقام هو ايجاد طبيعة الصلوة لا غير .

غاية الامر دلالة الادلة الاخر على ان الصلوة في حق وواجد الماء مثالا عبارة عن الافعال المخصوصة مقرونة بالطهارة المائية ، وان الصلوة في حق فاقده عبارة عن هذه الافعال مقرونة بالطهارة الترايية ؛ وكذلك الصلوة في حق القادر على القيام مشروطة بالقيام وفي حق العاجز عنه مشروطة بالعود مثالا .

وبالجملة المستفاد من الادلة ان فاقد الماء ايضا مثل واجده في ان المتوجه اليه امر واحد ؛ وهو قوله (اقموا الصلوة) ولم يتوجه اليه امر ان (واقعى اولى وواقعى ثانوى) حتى ينازع في كفاية امتثال احدهما عن الاخر ؛ ولم يكلف ايضا بايجاد فردين من طبيعة واحدة حتى نبحت في كفاية الفرد الاضطرارى عن الفرد الاختيارى ، بل الذى وجب عليه هو ايجاد طبيعة الصلوة المأمور بها بايجاد فرد منها .

غاية ما في الباب ان فرد الصلوة بالنسبة الى الفاقد هو الصلوة مع التيمم كما ان الصلوة في حال القعود او الاضطجاع او المشى او الركوب ايضا فرد للطبيعة المأمور بها بقوله : (اقموا الصلوة) ولكن بالنسبة الى العاجز عن القيام او عنه و عن القعود او عن الاستقرار . و عليهذا فاذا اتى كل واحد من المكلفين ما هو مقتضى وظيفته فقد اوجد الطبيعة المأمور بها وامثل قوله (تعالى) (اقموا الصلوة) ولازم ذلك هو الاجزاء سقوط الامر قهرا

اذلا يعقل بقاء الامر بعد اتيان متعلقه .

وما توهم من كون لفظ الصلوة مثلاً موضوعاً فى الشرع لصلوة الكامل المختار؛ وكون صلوات المضطرين ابدالاً لها جعلها الله ابدالاً مادام الاضطراب، و لازم ذلك وجوب قضاء ما فات بعد زوال الاضطراب؛ واضح البطلان لمن راجع الاخبار والقرآن؛ لظهورها بل صراحتها فى ان ما كلف به المضطر ايضا فرد من الصلوة المأمور بها بقوله (اقموا الصلوة) لانه ليس فرداً منها وجعل بدلها منها، فانظر الى قوله (تعالى) فى سورة المائدة (آية ٩٨) حتى يظهر لك صحة ما قلناه قال (تبارك اسمه) يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق (الى ان قال) فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً (الاية) . فالاية سبقت لبيان ما به يحصل الطهارة التى هى من شرائط طبيعة الصلوة التى امر بها كل واحد من افراد الناس، وقد بين فيها اختلاف ما هو المحصل لها باختلاف حالات المكلفين . فصلوة واجد الماء وفاقده كتها من افراد طبيعة الصلوة الا انها بالنسبة الى الاول مشروطة بالطهارة المائية، و بالنسبة الى الثانى مشروطة بالطهارة الترابية (واللام) فى قوله (اذا قمتم الى الصلوة) قد اشير بها الى تلك الطبيعة المعدة من ضروريات الدين المكلف بها كل واحد من افراد الناس .

(و نظير) هذه الاية (آية ٢٣٩ و ٢٤٠ من سورة البقرة) قال عز من قائل : حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى و قوموا لله قانتين فان خفتهم فرجلوا او ركباناً فاذا أمتتم فاذكروا لله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون .

(والحاصل) ان كل واحد من المكلفين من المختار والمضطر باقسامه لم يكلف الا بايجاد طبيعة الصلوة واذا اوجدها سقط الامر المتعلق بها قهراً، الا ان الطبيعة المأمور بها طبيعة مجهولة لاتعين الابتعيين شارعها، وقد قامت الادلة الشرعية على ان صلوة المختار هكذا و صلوة المضطر هكذا، وما وجب على كل مكلف انما هو اتيان ما هو فرد للصلوة بحسب حاله وباتيانه يسقط الامر بالصلوة قهراً ولم يتوجه الى المضطر امر ان حتى يقع البحث فى كفاية امثال احدهما عن الآخر (١) ولو فرض ان المتوجه اليه امر ان «١» ر بما يقال : ان الادلة الدالة على التكاليف الاضطرابية لا تقيد الادلة الدالة على-

فالاجزاء غير متصور لاقتضاء كل امر امتثالا عليه حدة .

(نعم) يمكن ان يكون الموضوع لفردية الصلوة الاضطرابية هو الاضطراب فى جميع الوقت ؛ فلا يجزى حينئذ الصلوة المأثى بها مع التيمم مثلاً فى اول الوقت ان زال الاضطراب فى آخره ، ولكن لا من جهة عدم اجزاء امتثال الامر الاضطرابى بل من جهة عدم اتيان المأمور به ، اذا فرض توقف فردية الصلوة مع التيمم لطبيعة الصلوة المأمور بها على الاضطراب فى جميع الوقت لا مطلق الاضطراب .

(و بالجملة) ماهو الموضوع لوجوب الصلوة مع التيمم مثلاً اما ان يكون مطلق الاضطراب ؛ واما ان يكون الاضطراب فى جميع الوقت ؛ فان كان مطلق الاضطراب فالمأثى به فى اول الوقت ايضاً فرد للطبيعة وقد اتى به فسقط امرها ولا معنى لامثاله ثانياً ، وان كان الاضطراب فى جميع الوقت فالمأثى به فى اوله ليس فرداً للصلوة لعدم تحقق موضوعه ، لانه فرد من افرادها ومع ذلك لا يجزى ، وعدم جواز البدار فى هذه الصورة مع احتمال بقاء الاضطراب الى اخر الوقت انما هو من جهة عدم العام بتحقيق الموضوع .

(فالا لازم) على الفقيه تتبع ادلة الاحكام الاضطرابية حتى يعلم انه فى اى مورد يكون الموضوع هو مطابق الاضطراب ، وفى اى مورد يكون الموضوع هو الاضطراب فى جميع الوقت او مع اليأس من طر و الاختيار .

فتحصل مما ذكرنا ان التكليف الاضطرابى ان اتى بمتعلقه يجزى عن الامر بالطبيعة الشاملة له وللفرد الاختيارى ؛ لكونه فرداً لها مثل الفرد الاختيارى فلا إعادة ولا قضاء ؛ (اما الاول) فواضح اذ الاعادة بالامر الاول وقد سقط باتيان متعلقه .

(واما الثانى) فواضح ايضاً ان قلنا بكون القضاء بالامر الاول ، وكذلك ان قلنا انه بامر جديد اذ هو فيما لو فات العمل فى وقته ، وفيما نحن فيه لم يفت لاتيانه على حسب

التكاليف الاولوية بان تخصصها بصورة الاختيار لعدم المنافات بينهما لا مكان ان يكون المضطر مكلفاً بتكليفين وان كانا متعلقين بفردين من طبيعة واحدة .

غاية الامر انه اما كانت القدرة من الشرائط العقلية الفعلية التكليف ، كان التكليف الاولوى بالنسبة الى المضطر فى زمن اضطرابه غير فعلى ، فاذا ارتفع الاضطراب ارتفع مانع الفعلية فاثار التكليف الاولوى اثره . ح - ع

ما هو وظيفة المكلف بحسب حاله .

(فان قلت) يمكن ان يكون الفرد الاختيارى من الصلوة اتم مصلحة من الفرد الاضطرابى فباعتبار المقدار الباقي من المصلحة يجب الاعادة او القضاء .
(قلت) ما يجب على المكلف انما هو امثال او امر الشرع لا تحصيل المصالح ، اذ لا احاطة لعقولنا بالمصالح النفس الامرية حتى يجب علينا تحصيلها .

نعم لو كان الفرد الاضطرابى انقص مصلحة من الفرد الاختيارى بمقدار لازم الاستيفاء لم يكن للشارع حينئذ (بمقتضى قواعد العدلية) تشريع الفرد الاضطرابى وجعله فى عرض الفرد الاختيارى ؛ حتى يكون مقتضاه تخير المكلف عقلايين هذا الفرد الاضطرابى وبين الفرد الاختيارى الذى يتمكن منه فى آخر الوقت فى الواجب الموسع ، ولكن لا ربط لذلك بوظيفة الفقيه فان الفقيه لا يبحث الا فيما هو مقتضى الادلة الشرعية ؛ فاذا اقتضى الدليل فردية الصلوة مع التيمم مثلاً لطبيعة الصلوة فى حال الاضطراب اخذ الفقيه بمقتضاه ، وجعله دليلاً على كونها فى عرض ساير الافراد من كل جهة ، حتى ان للمكلف ان يجعل نفسه موضوعاً لهذا الفرد الاضطرابى ؛ بان يوجد الاضطراب لنفسه اختياراً نظير الحاضر الذى يسافر فى حال الاختيار .

(فان قلت) : اذا كان الفرد الاضطرابى فى عرض الفرد الاختيارى ؛ فلم لا يجوز فى باب الصلوة اقتداء الكامل بالمضطرب ؟

(قلت) ليس هذا من جهة كون الفرد الاضطرابى انقص مصلحة ، بل من جهة كون الكمال شرطاً فى الامامة للكاملين ؛ حيث ان الانسب كون الامام اكمل من المأموم .

(فان قلت) اذا كان الصلوة مع التيمم فى عرض الصلوة مع الطهارة المائية ، فلم وجب على فاقد الماء ان يطلبه فى الجوانب الاربعة ؟

(قلت) فردية الصلوة مع التيمم للطبيعة المأمور بها موقوفة على فاقدية الماء . والطلب انما هو لحرار هذا الموضوع اعنى الفاقدية .

«و اعلم» انه قد اشار الى ما ذكرناه (فى التكاليف الاضطرابية) المحقق فى المعتبر فى مسألة جواز اراقه الماء فى اول الوقت وقد نقل عنه ذلك بنحو التاخير المحقق الهمداني (قده)

فى طهارته فى مسئلة وجوب طلب الماء على من كان فاقد له قال (قده) : «انه مخاطب فى تمام الوقت بملوة واحدة مخير أفى اى جزء منه بلا ترتيب فى اى جزء يلاحظ حالته و يعمل بموجب حالته من كونه مسافرا مثلاً فيقتصر او حاضرا فيتم ، ومن الحالات اذا كان واجداً للماء فبالطهارة المائية او غير واجد له فبالترابية ، ولا يجب فى جزء من الزمان المتقدم حفظ حالته للزمان المتأخر »

(واعلم) ايضا ان ما ذكره صاحب الكفاية فى مقام الاثبات ايضا لا يخلو عن شىء بيان ذلك انه قد ظهر لك انه ليس لنا فى باب التكليف امران : اختيارى و اضطرابى حتى نبحث فى اجزاء احدهما عن الآخر ، وانه لو سلم وجود امرين فلامعنى لاجزاء احدهما عن الآخر ؛ وحينئذ فلو تنزلنا وسامنا ما ذكره من ان لنا امرين وان امتثال الثانى يحجزى عن الاول ؛ فماذا كره اخيرا (من انه اذا لم يكن هناك اطلاق يدل على ان الموضوع للامر الاضطرابى هو مطلق الاضطراب ولو فى بعض الوقت فالمرجع هو البرائة) فاسد جداً ، اذا المكلف قد علم باشتغال ذمته بالامر الواقعى ؛ ولكنه لا يعلم انه هل صار موضوعا للامر الاضطرابى حتى يكون امتثاله مسقطاً للامر الواقعى ايضا ؛ اولم يصير موضوعا لاحتمال ان يكون الموضوع للامر الاضطرابى هو الاضطراب فى جميع الوقت ؟ و حينئذ فاشتغال ذمته بالامر الواقعى يقتضى تحصيل البرائة اليتيمية فكيف حكم (قده) باصالة البرائة . (١)

«١» اقول - يمكن ان يقال ، ان مراده «قده» من الاطلاق ليس هو اطلاق الاضطراب كما فى كلام سيدنا الاستاد العلامة «مدظله العالى» بل المراد اطلاق البدلية فيكون حاصل مراده ان المكلف لما لم يقدر على امتثال التكليف الاولى جعل الشارع التكليف الاضطرابى بديلاً لها ، فحينئذ الاضطراب لا تكون التكليف الاولى فعلية بل الفعلية لا بد منها . وحينئذ فلو كان لنا اطلاق يدل على ان ما جعله الشارع بديلاً الى الا بد اخذنا بالاطلاق وحكمنا بالاجزاء عن التكليف الاولى كفاية البديل عن المبدل منه ، ولو لم يكن هناك اطلاق ، فشككنا فى ان بدلية الفرد الاضطرابى عن الاولى هل هى الى الابد حتى مع ارتفاع الاضطراب ، او كانت بدليته منه فى زمن الاضطراب فقط بان يكون وافيا بما يفوت من مصلحة الفرد الاولى فى زمن الاضطراب من دون ان يكون وافيا بما يمكن تحصيله بعد ارتفاع الاضطراب بالاعادة والقضاء ؟ فحينئذ نحكم بالبرائة ، اذ التكليف الاولى لم يكن فى زمن الاضطراب فعلياً و بعد ارتفاعه يشك فى صيرورته فعلياً لاحتمال ان يكون بدلية الفرد الاضطرابى منه الى الابد ، وهذا واضح لاسيما اذا كان طرأ الاضطراب من اول الوقت . ح-ع

((المقام الثانى))

فى اجزاء امتثال الامر الظاهري عن الامر الواقعي ، (وحيث) ينجر الكلام فى آخر المسئلة الى كيفية الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ، فالاولى قبل الورود فى تحقيقها ان نشير اشارة اجمالية الى بعض وجوه الجمع بين الحكمين مما يناسب المقام .

فنقول : من الوجوه المذكورة فى مقام الجمع بينهم ما ذكره شيخنا الاستاذ المحقق الخراساني فى حاشيته على الرسائل ، ومحصله ان للحكم مراتب اربعة ، الاقتضاء ، والانشاء ، والفعلية ، والتنجز ، ولا يخفى ان التضاد بين الاحكام انما يكون بعد فعليتها ووصولها الى المرتبة الثالثة اعنى مرتبة البعث والزجر .

(اذا عرفت هذا فنقول) : ان المحاذير المتوهمة فى الباب انما تلزم لوقلنا بفعلية الحكمين معا ؛ واما اذا قلنا ببقاء الحكم الواقعي بالنسبة الى الجاهلين فى مرتبة الانشاء ، وكون البعث او الزجر الفعلي على طبق ما أدت اليه الامارة اعنى الحكم الظاهري فيرتفع المنافات بالكلية . (ثم شرع) (قده) فى سد غور هذا الجواب بما لا حاجة لنا الى بيانه فراجع (ومن الوجوه) المذكورة فى مقام الجمع بينهم ايضا ما ذكره المحقق المذكور فى الحاشية بنحو الاجمال والاشارة ، وفى الكفاية بنحو التفصيل .

(و حاصله) ان معنى التعبد بخبر الواحد مثلا ليس انشاء احكام تكليفية على وفق المؤديات بان ينحل (صدق العادل) مثلا بعدد ما يؤدى اليها الامارة من الاحكام ، فيكون النتيجة ثبوت الوجوب ظاهرا فيما اذا دلت الى وجوب شيء ، وثبوت الحرمة ظاهرا فيما اذا أدت الى حرمة شيء ، وهكذا ؛ بل التعبد به انما يكون بجعل الحجية له ، والحجية بنفسها حكم وضعي تنالها يد الجعل من دون ان يكون جعلها مستتبعا لانشاء احكام تكليفية بحسب ما دى اليه الامارة ، واثر الحجية المجعولة (كالحجية المنجعة فى القطع) هو تنجز الواقع على فرض الاصابة وصحة الاعتذار على فرض الخطاء ؛ وعليهذا فليس هنا حكم تكليفي وراء الواقعيات فلا يلزم المحاذير (نعم) لو قيل باستتباع جعل الحجية لاحكام

تكليفية اوقيل بأنه لا معنى لجعلها الاجل احكام تكليفية طريقية مماثلة للمؤديات من جهة انها من الوضعيات المنتزعة عن التكليفيات ولا تنالها يد الجعل مستقلا ، فاجتماع حكمين تكليفيين و ان كان يلزم حينئذ ولكنهما ليسا بمثلين او ضدين فان الحكم الظاهري حكم طريقى عن مصلحة فى نفسه بلا ارادة متعلقة بمتعلقه ولا مصلحة فى متعلقه وراء مصلحة الواقع ؛ والحكم الواقعى حكم نفسى عن مصلحة فى متعلقه ويكون على طبقه الارادة . (هذه خلاصة ما ذكره فى الكفاية) و كان يبنى عليه اخيرا

ولا يخفى عليك - ان ما ذكره المحقق المذكور فى حاشيته يناقض ظاهراً ما ذكره فى الكفاية اخيرا حيث صرح فى الحاشية بان الحكم الواقعى انشائى محض ، والحكم الظاهري فعلى ، وصرح فى الكفاية بان الحكم الواقعى هو الفعلى الذى يكون على طبقه ارادة البعث والزجر ، والحكم الظاهري حكم طريقى ليس على وفقه الارادة و الكراهة اصلا . ومعنى كونه طريقيا انه ليس حكما حقيقيا فى قبال الحكم الواقعى بل ان طابق الواقع فهو عينه ؛ وان خالفه كان حكما صوريا ليس على طبقه ارادة .

(ويمكن الجمع) بين كلاميه بنحو يرتفع التهافت من البين بتقريب ان يقال : ان ما هو حقيقة الحكم وروحه عبارة عن ارادة المولى صدور الفعل عن العبد ، فانه الذى يتعلق به شوق المولى اولا ، غاية الامر انه لما كان الفعل من الافعال الارادية للعبد وكان تحته منه منوطا بتحريك عضلاته نحوه ، تولد فى نفس المولى من ارادة الفعل ارادة تحريك عضلات العبد ، وحيث ان تحريك عضلاته متوقف على وجود الداعى فى نفسه حتى ينبعث منه (لو كان بحسب ملكاته ممن ينبعث من الدواعى الالهية) فلا محالة يتولد فى نفس المولى ارادة بعثه وانشاء الحكم بالنسبة اليه حتى يعلم به فينبعث منه نحو المقصود ، فما هو المراد اولا وبالذات ويكون متعلقا للشوق هو نفس صدور الفعل عن العبد ، و اما البعث و انبعائه منه فمراد ان بالتبع من جهة انه يتسبب بهما الى ما هو المقصود بالذات .

ولا يخفى ان ارادة الفعل وان كانت مطلقة ولكن ارادة انبعاث العبد من الخطاب والبعث مقصورة على صورة علم العبد بالخطاب من جهة انه لا يعقل داعوية البعث مالم يتعلق به العلم ؛ حيث انه بوجوده العلمى يصير داعيا ومحركا ، وعليهذا تصير ارادة الفعل الثابتة بنحو

الإطلاق داعية للمولى إلى إيجاد خطاب آخر في طول الخطاب الواقعي حتى يصير هو الداعي للعبد نحو الفعل المقصود بعد أن لم يطلع على الخطاب الواقعي ولم يمكنه الانبعاث منه (و بالجملة) بعد جهل العبد بالخطاب الواقعي وعدم إمكان تأثيره في نفسه لو كان روح الحكم وحقيقته أعني إرادة الفعل باقية، لتولدت منها إرادة خطاب آخر للمصلحة في نفس متعلقة، بل لعين ما وجد بلحاظه الخطاب الواقعي، وحينئذ فإن كان الواقع بمثابة لا يرضى المولى بتركه أبداً كان الحكم المجهول ظاهراً عبارة عن وجوب الاحتياط، وإن لم يكن كذلك أو كان في إيجاب الاحتياط مشقة ومفسدة، كان الحكم الظاهري عبارة عن جعل الطرق والأمارات. فكل من الخطاب الواقعي والظاهري مجهول بلحاظ ما يتعلق به الشوق أو الإرادة هذا صارت منشأً لتولد إرادة أخرى متعلقة بالخطاب الواقعي وإرادة ثالثة متعلقة بالخطاب الظاهري.

غاية الأمر أن موارد الإصابة بالإمارة لم تكن متميزة عن موارد خطأها صار المجهول فيها حكماً كلياً يعم موارد الإصابة والخطأ، ولكن ما هو المقصود من جعلها هو صور الإصابة فقط. وصور الخطأ صارت مجعولة بالعرض نظير القصد الضرورية المتحققة بتبع المقصود الأصلي، فإن طابق الحكم الظاهري للواقع كان عين الواقع حيث أن المقصود من كليهما وما هو روحهما أمر واحد؛ لما عرفت من أن نفس إرادة الفعل والشوق إليه صارت داعية للبعث الواقعي أولاً والبعث الظاهري ثانياً حتى يتسبب بهما إليه. وإن خالف الحكم الظاهري للواقع كان صورة حكم لا حقيقة لها؛ من جهة عدم وجود الإرادة على طبقه وعدم كون متعلقه محبوباً للمولى ومتعلقاً لشوقه وإنما تعلق به القصد قهراً من جهة عدم تمييز صورة المخالفة من صورة الإصابة.

(و الحاصل) أن ما هو المشتاق إليه أولاً للمولى وما هو العلة الغائية للبعث هو نفس الفعل المشتغل على المصلحة؛ وإرادته روح الحكم وحقيقته؛ غاية الأمر أنه تتولد من هذه الإرادة إرادة متعلقة بسببه أعني البعث والخطاب، فإن له نحو سببية في النفوس التي لها ملكة الانبعاث من أوامر المولى؛ وإرادة الفعل ثابتة بنحو الإطلاق و لذلك أثرت في إيجاد خطاب مطلق غير مرهون بالعلم والجهل؛ ولكن لما كان إيجاداً لغرض الانبعاث

وكان الانبعاث منه متوقفاً على العلم به ؛ فلا محالة تصير ارادة الانبعاث منه مقصورة على صورة العلم به بمعنى ان المولى بعد علمه بعدم قابلية الخطاب للتأثير في نفس العبد من جهة جهله به لا يعقل ان يتقبح في نفسه ارادة انبعاثه من هذا الخطاب الخاص ، ولكن لا يضر ذلك باطلاق ارادة الفعل والشوق اليه بما هو هو لا بما انه متسبب اليه بهذا الخطاب ؛ وحينئذ فان كان جعل خطاب آخر طريقي مستلزماً للمشقة الشديدة مثلاً ، لزمه رفع اليد عن واقعه ؛ وان لم يكن كذلك او كان الواقع بمثابة من الاهمية بحيث لا يمكنه رفع اليد عنه لزمه جعل حكم ظاهري طريقي ليصير هو الباعث للعبد بعد خيبة الخطاب الاول فالعلة الغائية لكلا الحكمين وما هو ر و حهما امر واحد ، وهو نفس ارادة الفعل وهي ثابتة في حال الجهل بالخطاب الواقعي ايضاً ، ولذا أثرت في ايجاد الخطاب الظاهري (نعم) ارادة الانبعاث من الخطاب الواقعي نحو الفعل غير ثابتة في حال الجهل ؛ و انما الثابت حينئذ ارادة الانبعاث من الخطاب الظاهري نحوه ، وعليهذا فان اريد بالحكم الواقعي نفس ارادة الفعل قلنا انه فعلي في حال الجهل ايضاً ، والخطاب الظاهري ايضاً عينه ان طابقه وصوري ان خالفه ، وان اريد به ارادة الفعل ولكن لا مطالفا بل الفعل الذي يحصل خارجاً بسبب داعوية الخطاب الواقعي ، وبعبارة اخرى ارادة الانبعاث من الخطاب الواقعي نحوه ، قلنا انه شأن في حال الجهل لما عرفت من ان ارادة الانبعاث قاصرة عن شمول مورد الجهل ، والفعل حينئذ عبارة عن الخطاب الظاهري ، فانه الذي اريد الانبعاث منه فعلاً نحو الفعل .

(اذا عرفت هذا فنقول) : لعل كلام الحاشية مبني على المشي الثاني في تفسير الحكم

الواقعي ؛ و كلام الكفاية مبني على المشي الاول فارتفع التهاافت من البين •
(ولا يخفى) ان المشي الاول امتن ، فان تفسير الحكم الواقعي بارادة الفعل بشرط حصوله بسبب داعوية خصوص الخطاب الواقعي ، انما هو من قصور النظر والا فالنظر الدقيق يقتضي خلاف ذلك ، فان ما ثبت اولاهو نفس ارادة الفعل والشوق اليه بنحو الاطلاق ، والانبعاث نحوه من خصوص خطاب خاص لخصوصية له في مطلوبة الفعل وانما صار مطلوباً و مراداً بتبع ارادة نفس الفعل ومطلوبيته من جهة كون ارادة المسبب ارادة لاسبابه بالتبع

فنفس الفعل مطلوب مطلقا ولو فى حال الجهل ، ولذا اثرت هذه المطلوبة فى ايجاد خطاب آخر ليتسبب به الى المقصود بعد عدم وفاء السبب الاول (اعنى الخطاب الواقعى) بهذا المقصد ، وقد عرفت ان هذه المطلوبة هوروح الحكم وحقيقته ، (فتلخص مما ذكرنا) ان ماهو روح الحكم فعلى مطلقا فافهم .

(نعم) ان خالف الحكم الظاهرى للواقع ، اوجهل العبد بكلا الخطابين فلا محالة يجب على المولى رفع اليد عن مراده بمعنى انه لا يمكن ان يريد انبعث العبد نحو العمل مع كونه بهذا الوضع الفعلى من عدم الاطلاع على مراد المولى لاسبب الخطاب الواقعى ولا بسبب البعث الطرىقى فتصير الارادة شأنية حينئذ ، فما ذكرناه من فعالية الحكم الواقعى بروحه فى حال الجهل انما هو فيما اذا جهل العبد بالبعث الواقعى ولكن وصل اليه الواقع بوسيلة الخطاب الظاهرى فتدبر .

(اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم) ان ما بيناه (من فعالية الحكم الواقعى ؛ وكون الحكم الظاهرى عينه فى صورة الموافقة ، وصورة حكم لاحقيقة لهافى صورة المخالفة) انما يصح فيما اذا كان المجمعول الظاهرى حكما مستقلا غير ناظر الى توسعة الواقع ، كما اذا قامت الامارة على حرمة شىء او عدم وجوبه وكان بحسب الواقع واجبا ، او قامت على وجوبه وكان بحسب الواقع حراما او غير واجب ، ونحو ذلك من الامثلة ، واما اذا كان المجمعول الظاهرى ناظرا الى الواقع من دون ان يكون مفاده ثبوت حكم مستقل فى عرضه بل كان بلسان تبين ماهو وظيفة الشاك فى اجزاء الواجب الواقعى المعلوم وشرائطه وموانعه ، فلامجال حينئذ لفعالية الواقع بل الحكم الظاهرى يكون فعليا فى ظرف الشك ويكون العمل على طبقه مجزيا .

(ولئن ذكر) فى المقام جملة من كلام شيخنا الاستاذ فى الكفاية، ثم نذيله بما يقتضيه التحقيق

(قال) (قده) ما هذا لفظه : المقام الثانى فى اجزاء الايتان بالمأمور به بالامر

الظاهرى وعدمه ؛ والتحقيق ان ما كان منه يجرى فى تنقيح ماهو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه و كان بلسان تحقق ماهو شرطه او شطره كقاعدة الطهارة او الحلية بل واستصحابهما فى وجه قوى ونحوها بالنسبة الى كلما اشترط بالطهارة او الحلية يجرى ؛ فان دليله

يكون حاكما على دليل الاشتراط ومبيناً لدائرة الشرط وانه اعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية ، فانكشف الخلاف فيه لايكون موجبا لانكشف فقدان العمل لشرطه ، بل بالنسبة اليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل ، وهذا بخلاف ما كان منها بلسان انهما هو الشرط واقعا كما هو لسان الامارات فلا يجزى (انتهى) .

(اقول) : تحديق المقام (على نحو يظهر منه مراد صاحب الكفاية ايضا مع ما فيه) هو ان التكليف الظاهرية على قسمين :

(القسم الاول منها) ما ليست بنفسها تكاليف مستقلة ؛ بل كان لها النظر الى التكليف الواقعية ولها اصطكاك معها بان كانت بلسان تبين ما هو وظيفة الشاك في اجزاء الواجب الواقعي المعلوم وشرائطه وموانعه ، وهذا انما يتصور فيما اذا صدر عن الشارع امر واحد متعلق بطبيعة مثل الصلوة وكان لهذه الطبيعة اجزاء وشرائط وموانع معينة بينها الشارع ثم صدر عنه تكاليف اخر ناظرة الى بيان الوظيفة لمن شك في اجزاء هذه الطبيعة وشرائطها وموانعها ، فهذه التكاليف ليست تكاليف مستقلة في قبال الواجبات الواقعية المستقلة بل لها اصطكاك معها وانظر اليها ، سواء كانت في الشبهات الموضوعية ، كقاعدة الفراغ مثلا بالنسبة الى من شك في اتيان جزء او شرط او مانع ، و كاستصحاب العدم لمن شك في اتيان جزء في مجله ، و كالبينة القائمة على اتيان جزء او عدم اتيانه مثلا .

(او كانت) في الشبهات الحكمية كحديث الرفع الدال على رفع جزئية السورة او الاستعانة ؛ و كقاعدة الطهارة الدالة على طهارة الحيوان المتولد من طاهر ونجس مثلا المقتضية لجواز الصلوة مع ملاقة البدن له ، و كالخبر الموثق الدال على جزئية السورة او عدم جزئيتها .

(وبالجملية) القسم الاول من التكاليف الظاهرية ما كان بلسان تبين الوظيفة بالنسبة الى من شك في خصوصيات التكليف الواقعي المعلوم من الشرائط والاجزاء والموانع ؛ سواء كان هذا التكليف الظاهري مفاد اصل او امانة ، وسواء كان عدميا او وجوديا ، وسواء كانت الشبهة موضوعية او حكمية .

(القسم الثاني) من التكاليف الظاهرية ما لا يكون لها اصطكاك مع التكاليف الواقعية ،

بل كانت هى بنفسها تكليف مستقلة كما اذا كان مفاد الامارة او الاصل وجوب صلوة الجمعة او عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال او حرمة شىء او عدم حرمة .

(اذا ظهر لك القسمان فاعلم) ان القوم حين ما ارادوا طرح النزاع فى مبحث الاجزاء قالوا ان امتثال كل امر يكون معجزيا بالنسبة الى نفسه ، واما اجزاء امتثال الامر الاضطرارى او الظاهرى عن الامر الواقعى الاولى ففيه بحث . وعنوان المسئلة بهذا الوجه غير صحيح وهو الذى اوجب استبعاد الاجزاء ، اذ لو فرض لنا امران مستقلان فلا وجه لاجزاء امتثال احدهما عن الاخر اذ سقوط كل امر متوقف على تحقق متعلق نفسه . وما كان عند الاصحاب ايضا فى مسئلة الاجزاء مطرحاً للبحث ومورد للنفى والاثبات ، ليس هو صورة فرض امرين لا يرتبط احدهما بالآخر ، وانما كان بحشهم ونزاعهم فيما اذا كان لنا امر واقعى معلوم متعلق بطبيعة ذات اجزاء وشرائط وموانع ثم شككنا فى وجود جزء منها او شرط او مانع فقام الاصل او الامارة على تحقق الاولين او عدم الثالث ، او شككنا فى جزئية شىء او شرطية او مانعية لها فقام الاصل او الامارة على عدم الجزئية او الشرطية او المانعية مثلا ، وفى جميع هذه الصور ليس لنا الامر واحد واقعى معلوم ؛ ومفاد الاصل او الامارة توسعة دائرة ما هو المأمور به بهذا الامر .

(فتلخص لك مما ذكرنا) ان مورد البحث (فى مسئلة الاجزاء) فى التكليف الظاهرية هو القسم الاول منها .

(اذا عرفت هذا فنقول) ان الحق فى هذا القسم بجميع شقوقه هو الاجزاء ، واللازم علينا اولا هو الرجوع الى مقام الاثبات والدلة المتكفلة لبيان الاحكام الظاهرية فننظر فى انها تكون ظاهرة فى الاجزاء ام لا ؟

فان كانت ظاهرة فيه نبحت ثانيا فى انه هل يلزم محذور عقلى من الاخذ بهذا الظهور او لا يلزم ؟ فان لزم منه ذلك تركناه ، والاعملنا على طبق ما يقتضيه ظواهر الدلة .

«وعليه هذا فنقول» : ان الشارع الذى اوجب على المكلفين اتيان الصلوة مثلا وجعلها هموداً للدين وبين اجزائها وشرائطها وموانعها ، اذا حكم لمن شك فى اتيان بعض الاجزاء بوجوب المضى وعدم الاعتناء ، او حكم لمن شك فى طهارة يده او لباسه الذى يصلى فيه

بانه نظيف حتى يعلم انه قدّر ؛ او حكم برفع جزئية السورة مثلا عمن نسيها او شك فى جزئيتها ، او حكم بوجوب العمل بخبر الثقة مثلا فاخبر بطهارة شيء ، او عدم جزئية شيء ، للصلوة او غيرها من الواجبات المركبة ، فهل يكون مفاد هذه الاحكام الظاهرية وجوب العمل على وفق هذه الامور من دون تصرف فى الواقع المأمور به او يكون المستفاد من ظواهر هذه الادلة كون الصلوة او الحج او نحوهما بالنسبة الى هذا المكلف عبارة عن نفس ما يقتضيه وظيفته الظاهرية ؟

لا ريب فى ان المستفاد منها هو الثانى ، فقولنا مثلا : (كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدّر) ظاهر فى انه يجوز للمكلف ترتيب جميع آثار الطهارة على الشيء المشكوك فيه ، ومن جملة اشراطيتها للصلوة ، فيكون مفاده جواز اتيان الصلوة فى الثوب المشكوك فى طهارته . (وبعبارة اخرى) ليس هذا الكلام اخبارا بالواقع المشكوك فيه ، والالزم الكذب فى بعض مصاديقه ، فيكون المراد منه وجوب ترتيب آثار الطاهر الواقعى على الشيء المشكوك فيه ، ولاجل ذلك ترى انه يتوقف صحة هذا الكلام على كون الطهارة ذات آثار بحسب الواقع ، ومن جملة آثارها توقف الصلوة عليها ، وحينئذ فهل يكون المتبادر من هذا الكلام ان المكلف بعد اتيان الصلوة فى الثوب المشكوك فيه قد أدى وظيفته الصلوتية و امتثل قوله تعالى (اقموا الصلوة) ، او انه عمل عملا يمكن ان يكون صلوة و ان يكون لغوا ويكون الصلوة باقية فى ذمته ؟ لا اشكال فى ان المتبادر هو ان الصلوة فى حق هذا الشخص عبارة عما تبنى به وانه قد عمل وظيفته الصلوتية ووجد الفرد المأمور به ، فقله ^{طالبا} (لا ابالى ابول اصابنى امماء) لا يتبادر منه انى لا ابالى وقّع الصلوة منى ام لا ، بل المتبادر منه كون المشكوك فيه طاهرا بالنسبة الى الشاك ، وان العمل المشروط بالطهارة اذا فعله مع هذه الطهارة الظاهرية يكون منطبقا للعنوان المأمور به ، و ان المصلى فيه يكون من المصلين لانه يمكن ان لا يكون مصليا غاية الامر كونه معذورا فى المخالفة .

(ومن الاحكام الظاهرية) ايضا مفاد قاعدة التجاوز و الفراغ ؛ فحكم الشارع لمن شك فى اتيان جزء من الصلوة بوجوب المضى وعدم الاعتناء ، ظاهر فى ان المكلف الذى كان بصدد امتثال امره (تعالى) بالصلوة التى امر بها جميع المسلمين وشك فى

اثناء عمله او بعده فى اتيان جزء منها ، صلوته عبارة عن الاجزاء التى اتى بها وان كانت فاقدة للجزء المشكوك فى اتيانه ، فهذا العمل الفاقد لجزء من الاجزاء صلوة فى حق هذا المكلف ، لانه عمل لغو وهذا المكلف تارك للصلوة بحيث ان استمر شكه الى حين وفاته كان تاركا لهذه الصلوة الخاصة اداء و قضاء ، فكما يستبعد جداً الحكم بكونه تاركا لهذه الصلوة الخاصة ان استمر شكه الى الابد ، فكذلك يستبعد الحكم بعدم كون هذا العمل صلوة ان زال شكه ولو فى الوقت .

(وتوهم) ان الموضوع لصحة العمل الفاقد للجزء المشكوك فيه يمكن ان يكون عبارة عن الشك المستمر ، وعلى هذا فالشك يكون كاشفا عن عدم وجود الموضوع للتكليف الظاهري (فاسد جداً) ، فان قاعدة التجاوز مثلاً انما هى بصدد بيان الوظيفة لمن شك فى اثناء الصلوة فى اتيان جزء من اجزائها ، فلا يمكن ان يكون الموضوع لهذا التكليف هو الشك المستمر فان المكلف لا يعلم فى اثناء صلوته استمرار شكه الى آخر الوقت او الى الابد .

(وبالجملة) ما هو المتبادر من حكم الشارع فى قاعدة التجاوز و نظائرها كقاعدة الفراغ وسائر احكام الشكوك ، هو ان المكلف الذى اشتغل بما هو المأمور به و كان بصدد امتثال امر الشارع بالصلوة مثلاً ثم شك فى شىء من خصوصياتها من الركعات والافعال والاجزاء والشرائط ، ان عمل هذا المكلف ما هو مقتضى تكليفه الظاهري من البناء على الاقل او الاكثر او الاتيان او عدم الاتيان ، كان ممثلاً لما هو بصدد امتثاله و كان عمله منطبقاً لعنوان المأمور به ، لانه عمل لغو ان خالف الواقع بحيث ان استمر شكه كان تاركاً لهذا العمل الخاص .

(ومن الاحكام الظاهرية ايضاً) مفاد حديث الرفع الدال على رفع كل ما لا يعلم حتى الاحكام الوضعية من الجزئية والشرطية والممانعية ، فمن شك فى جزئية السورة مثلاً كان مقتضى حديث الرفع عدم جزئيتها ، وحينئذ فان شك احد فى جزئيتها و تركها بمقتضى الحديث وصلى مدة عمره من غير سورة و كانت بحسب الواقع جزء فهل يلتزم احد بكونه تاركاً للصلوة مدته عمره ، او يقال : ان ظاهر حكم الشارع هو ان الصلوة فى حق

هذا الشاك عبارة عن ساير الاجزاء غير السورة ؟

وان كان هذا الشاك مجتهدا وقلده كافة المسلمين فهل لاحد ان يلتزم بكونهم باجمعهم
باركين مدة عمرهم للصلوة التى هى عمود الدين ؟ !

(ومن الاحكام الظاهرية ايضا) حكم الشارع بوجوب البناء على خبر الثقة وترتيب
الاثار عليه ؛ فمن صلى او توضأ او صام او اغتسل او حج بكيفية دل عليها خبر الثقة ، اعتمادا
على ماورد من الشرع من وجوب ترتيب الاثار على ما خبر به ؛ فهل يكون ممثلا لما امر
به الشارع من الصلوة ونظائرها ؛ او يكون ممثلا على فرض المطابقة ولا غياتاركا لاوامر
المولى على فرض المخالفة ؟

(وبالجملة) الرجوع الى اداة الاصول و الامارات المتعرضة لاجزاء المأموره و
شرائطه ؛ يوجب العلم بظهورها فى توسعة المأموره بالنسبة الى الشاك ؛ والحكم بحكومتها
على الادلة الواقعية المحددة للاجزاء والشرائط . ولازم ذلك سقوط الجزء او الشرط
الواقعى عن جزئيته او شرطيته بالنسبة الى هذا الشاك وان كان لولاها لوجب الحكم بانحفاظ
الواقع على ما هو عليه ، ولزم احراز الاجزاء والشرائط الواقعية بعد تنجز التكليف الصلوتى مثلا .
(وحيث ظهر لك) ان المتبادر من ادلة حجية الامارات والاصول الحاكمة بوجوب
ترتيب آثار الواقع على المشكوك فيه ، هو اجزاء ما يؤتى به على طبق الوظيفة الظاهرية
وكون الجزء او الشرط أعم من الواقع والظاهر ، فيجب الدقة فى ان الاخذ بظواهر هذه
الادلة هل يلزم منه محذور عقلى او لا ؟ والظاهر تسالم الفقهاء الى زمن الشيخ (قدس سره)
على ثبوت الاجزاء ، وانما وقع الخلاف فيه من زمنه حتى ان بعضهم قد افترط فادعى استحالة
والظاهر عدم لزوم محذور عقلى ولا شرعى من القول به فيجب الاخذ بما يقتضيه ظواهر الادلة
(وقد استشكل) بعض اعظام العصر على ما اختاره المحقق الخراسانى من الاجزاء فى
الاصول دون الامارات (بوجوه) لا باس بذكر حاصلها والاشارة الى ما فيها :

(الاول) أن الحكومة (عند هذا القائل) لا بد من ان تكون بمثل كلمة اعنى واشباهها ،
ولذا انكر حكومة مثل ادلة الضرر على الاحكام الاولية ؛ وبعبارة اخرى يعتبر فى الحكومة
(عند هذا القائل) كون الدليل الحاكم بلسانه ناظراً الى الدليل المحكوم ومفسراً له

ولا يكفى فيها نظر مدلول الحاكم الى مدلول المحكوم .

(وفيه) ان هذه مناقشة لفظية ، فان مثل قوله : (كل شيء نظيف) ناظر الى الاحكام الواقعية ويكون موسعا لدائرة متعلقاتها سواء اطلق على هذا المعنى لفظ الحكومة ام لا .
(الثانى) ان مثل قوله (كل شيء نظيف) متكفل لاثبات النظافة الظاهرية ، واما كون الشرط للصلاة مثلا هو الاعم من النظافة الواقعية والظاهرية حتى يكون اتيانها مع النظافة الظاهرية ايضا موجبا للاجزاء فلا دليل عليه .

(وفيه) ما عرفت : من ان نفس دليل الحكم الظاهرى الذى يجوز للمكلف اتيان الصلاة مثلا مع الطهارة الظاهرية ، ظاهر ايضا فى ان عمله بعد تحققه يصير منطبقا لعنوان المأمور به اعنى الصلاة ، وانه قد أدى وظيفته الصلوتية بعد اتيانها فيما حكم الشارع بطهارته ، ولازم ذلك كون الشرط اعم من الواقع والظاهر .

(الثالث) ان الحكومة فى المقام ان كانت واقعية لزم ترتيب جميع آثار الواقع على الطهارة الظاهرية ، فلا بد ان لا يحكم بنجاسة الملقى ايضا ولو انكشف الخلاف بعد ذلك (١)

«١» اقول : لا يخفى ان المهم فى اثبات الاجزاء فى الاحكام الظاهرية هو الجواب عن النقوض الواردة عليه؛ (فمنها) هذا المثال ، «و منها» ان مقتضى ذلك حصول الطهارة للشوب النجس اذا غسل بالماء المشكوك الطهارة ؛

«ومنها» انتقال الشن حقيقة الى البايع اذا اخذه فى مقابل المشكوك فيه الذى حكم بطهارته ظاهرا وكان مما يفسد بيعه نجسا الى غير ذلك من النقوض ، والظاهر ان جواب سيدنا الاستاذ العلامة «مد ظله العالى» لا يكفى لرفع الاشكالات ، فان الملاقاة فى المثال الاول مثلا قد وقعت فى حال كون الملقى «بالفتح» محكوما بالطهارة ، وبعد انكشف الخلاف و ان تبدل الموضوع ، ولكن المفروض عدم حدوث ملاقة اخرى بعد تبديله ، فالحكم بنجاسة الملقى لا يصح الانشاء على كون الحكومة ظاهرية .

«نعم» يمكن ان يجاب عن النقض الاول بوجه آخر وهو ان يقال : ان الاثر الشرعى عبارة عما يثبت للشيء بجعل الشارع ، وفى باب الملاقاة ليس لنا مجعولان شرعيان : احدهما كون ملقى النجس نجسا ، وثانيهما كون ملقى الطاهر طاهرا ، بل المجعول الشرعى هو الاول فقط ، بداهة ان طهارة الملقى «بالكسر» ليست حاصلة بسبب طهارة الملقى «بالفتح» بل كانت حاصلة قبل الملاقاة ايضا .
«وبالجملة» ليس طهارة الملقى «بالكسر» من الاثار الشرعية لطهارة الملقى حتى

(وفيه) ان الحكم الظاهري انما يثبت مع انحفاظ الشك و اما بعد زواله فينقلب الموضوع ، فالملاقى ايضا يحكم بطهارته مادام الشك واما بعد زواله فيحكم بنجاسة كل من الملاقى والملاقى .

(الرابع) انه لاوجه لتخصيص الاجزاء بالاصول ، بل يجرى على فرض تسليمه في الامارات الواردة في باب الاجزاء والشرائط والموانع ايضا بل الامارة اولى بذلك من الاصل ؛ فان المجعول في الامارات انما هو نفس صفة الاحراز وكون الامارة علمات بعيدا ، واما الاصول فالمجعول فيها هو الجرى العملى وترتيب آثار احراز الواقع في ظرف الشك .

- يقال : ان مقتضى كون الحكومة واقعية هو بقاء هذا الاثر بعد انكشاف الخلاف ايضا . « اللهم الا ان يقال » ان الطهارة ليست الا عبارة عن عدم النجاسة والقذارة كما يساعد عليه العرف ايضا ؛ وحينئذ فيكون المراد من كون طهارة الملاقى « بالكسر » بسبب طهارة الملاقى كون عدم نجاسته مستند الى عدم نجاسته استناد عدم المعلول الى عدم علته ؛ فتأمل فان ذلك ايضا لا يفيد ثبوت المجعولين .

« ثم انه يمكن ان يجاب » بما ذكر عن الاشكال الذى اورده بعض الاعاظم في مسئلة ملاقى احد طرفي العلم الاجمالى فان المعروف عندهم كون الملاقى طاهرا وحلالا لتعارض الاصلين في الطرفين فيبقى الاصل في الملاقى سالما عن المعارض .

« واستشكل هذا البعض على ذلك » بان استصحابى الطهارة في الطرفين يتعارضان ويتساقطان ، فتصل النوبة في الرتبة اللاحقة الى قاعدة الطهارة في الطرفين و استصحابها في الملاقى ، ثم تتعارض الاصول الثلاثة وتتساقط ، وتصل النوبة بعدها الى استصحاب الحلية في الطرفين وقاعدة الطهارة في الملاقى في عرض واحد ، فتتعارض ايضا وتصل النوبة الى قاعدة الحلية في الطرفين و استصحابها في الملاقى فتتساقط ايضا ، فيبقى الطرفان بلا اصل و يبقى قاعدة الحلية في الملاقى بلا معارض ، ومقتضى ذلك حلية الملاقى دون طهارته .

« والجواب » عن هذا الاشكال يظهر مما ذكرنا ، فانا لا نسلم كون طهارة الملاقى او حليته متأخرة بحسب الرتبة عن طهارة الملاقى « بالفتح » او حليته حتى يكون جريان استصحاب الطهارة او الحلية اوقاعدتهما في الملاقى متاخرا عن جريانها في الملاقى « بالفتح » ، وذلك ليداهة ان حلية الملاقى « بالكسر » او طهارته ليست اثر اشريعيا لحلية الملاقى « بالفتح » او طهارته ؛ وفي الاصل السببى والمسببى يعتبر ترتب الاثرين لالاشكين فقط ؛ فان تقدم الاصل السببى على المسببى انما يكون من جهة ان جريانه في السبب يوجب تحقق ماهو الموضوع للاثر في طرف المسبب . فيعتبر في ذلك كون المستصحب مثلا في طرف المسبب من الاحكام الشرعية للمستصحب في طرف السبب كما اذا غسل يده النجس بالماء المستصحب الطهارة ، فان هذا الاستصحاب يرفع الشك عن ناحية المسبب قهرا . ح ع

(اقول) : مراد المحقق الخراسانى هو ان مثل قوله : (كل شىء نظيف) جعل للطهارة ، وبمقتضاه يوسع دائرة الاشتراط ، فالعمل (وان انكشف الخلاف) قد وجدوا جداً لشرائطه فيجزى . و اما الامارة فلا تحكى الا الواقع من دون ان يكون فى البين جعل لمؤديها ، فاذا حكى الطهارة ثم انكشف الخلاف ينكشف عدم الطهارة واقعا ، والمفروض عدم جعلها ظاهرا ايضا فلا مجال للاجزاء . وعليها فكللام بعض الاعاظم لا يغنى عن جوع ، ولا يثبت به كون الامارة كالاصل فضلا عن الاولوية .

(نعم) اصل الاشكال وارد على المحقق الخراسانى ولذا عمنا البحث ، فان الدليل الحاكم بوجوب الاخذ بخبر الثقة الذى قام على عدم جزئية شىء او شرطيته للصلوة ، اوقام على تحقق الجزاء والشرط ؛ يتبادر من هذا الدليل ان المكلف اذا اقتصر فى امتثال الامر الصلوتى على ما اقتضاه ودل عليه خبر الثقة فقد عمل وظيفته وصار عمله منطبقاً لعنوان المأمور به وخرج بذلك من كونه تاركاً للصلوة ، ولازم ذلك هو الاجزاء .

(واما ما ذكره شيخنا الاستاد) المحقق الخراسانى ، من الفرق بين مفاد الاصل والامارة (ففيه) ان الامارات كخبر الواحد والبينة وامثالهما وان كانت بلسان حكاية الواقع ، ولكنها بأنفسها ليست احكاماً ظاهرية بل الحكم الظاهرى عبارة عن مفاد دليل حجية الامارة الحاكمة بوجوب البناء عليها ، ولسان ادلتها هى بعينها لسان ادلة الاصول (و بعبارة اخرى) فرق بين نفس ما تؤدى عنه الامارة وتحكيه وبين ما هو المستفاد من

دليل حجيتها فان البينة مثلاً اذا قامت على طهارة شىء كانت هذه البينة بنفسها حاكية للواقع ، جعلها الشارع حجة ام لا ، ولكن الحكم الظاهرى فى المقام ليس هو ما يحكيه البينة (من الطهارة) بل الحكم الظاهرى عبارة عن حكم الشارع بوجوب العمل على طبقها وترتيب اثار الوقوع على مؤديها ؛ وظاهر ما دل على هذا الحكم هو قناعة الشارع فى امتثال امره الصلوتى مثلاً باتيانها فيما قامت البينة على طهارته ، ولازم ذلك سقوط الطهارة الواقعية من الشرطية فى هذه الصورة . وكذلك اذا دل خبر زرارة مثلاً على عدم وجوب السورة كان قول زرارة حاكياً للواقع جعله الشارع حجة ام لا ، ولكن الحكم الظاهرى ليس عبارة عن مقول زرارة بل هو عبارة عن مفاد ادلة حجية الخبر اعنى حكم الشارع

(ولو امضاء) بوجوب ترتيب الاثار على ما خبر به الثقة ، فلو انحل قوله : (صدق العادل) مثلاً بعدد الموضوعات كان معناه فيما قام خبر على عدم وجوب السورة (يا ايها المكلف الذى صرت بصدد امثال الامر الصلوتى ، ابن على عدم وجوب السورة) وظاهر هذا هو انك اذا صليت بغير سورة فقد امتثلت الامر بالصلوة وكان عملك مصداقاً للمأمور به .

(وبالجملة) الفرق بين الامارة والاصل يكون الاولى بلسان الحكاية ودون الثانى ، انما يصح اذ كان النظر الى نفس مؤدى الامارة التى هى امر تكوينى ، واما اذا كان النظر الى دليل حجيتها فلا فرق بينهما ؛ لظاهر دليل كل منهما فى الاجزاء ورفع اليد عن الواقع . (١)
(فان قلت) : عليهذا لا يبقى فرق بين الامارة والاصل ، اذ مقتضى ما ذكرت هو ان المجمعول شرعاً فى كليهما عبارة عن وجوب البناء عملاً ولزوم ترتيب الاثار ؛ وحينئذ فلا يبقى وجه لحكومة الامارات على الاصول .

«١» اقول : لا يخفى ان ما ذكره سيدنا الاستاد العلامة «مدظله العالى» : من ثبوت الاجزاء فى الامارات يتوقف على ثبوت جعل فى الامارات حتى يقال يكون ادلة حجيتها ناظرة الى الادلة الواقعية الواردة فى تحديد الاجزاء والشرائط والموانع وموجبة لتوسعة المأمور به ، مع انه «مدظله» ايضا ينكر ثبوت الجعل فى الامارات لا بنحو الامضاء ، وليس معنى الامضاء ان يقول الشارع «امضيت» مثلاً ؛ فان هذا مقطوع العدم ، بل معناه عمل العقل بها واعتمادهم عليها فى مقام اثبات الواقعات ، او مقام الاحتجاج واللجاج بمرأى الشارع ومسمعه من دون ان يردع عنها ، بل هو ايضا كأحدهم فى ذلك وكذا فى غيرها من العادات ما لم يترتب عليها مفسدة ، ولا ريب ان العقل لا يرون العمل بالكاشف او الحجة مجزياً عن الواقع ؛ ولو فى صورة انكشاف الخلاف ، بل يرون انفسهم موظفين بتأدية الواقع ، فاثبات الاجزاء فى باب الامارات مشكل ؛ والسر فى ذلك عدم كون دليل حجيتها ذالسان . «نعم» ربما يقرب الحكومة فى المقام وفى باب حكومة ادلة الامارات على الاصول بان دليل حجيتها (من السيرة و بناء العقل) وان لم يكن ذالسان ولكنه يكون بحيث لو صيغ فى قالب اللفظ كان لفظه شارحاً ومفسراً ، ويكفى مثل ذلك فى الحكومة ، ففي باب حجة الخبر وان كان عمدة دليلها السيرة الممضاة بعدم الردع ولكن اوجع ذلك فى قالب اللفظ كان لفظه عبارة عن مثل (الاحتمال الخلاف) فان نظر العقل بها فى الاعتماد عليها بحيث يلقون بقيامها احتمال الخلاف ويرون الواقع منكشفاً بها ، ولاجل هذا تقدم على الاصول ويقال : انه من باب الحكومة ، وهذا اللسان ايضا حاكم على ادلة الاجزاء والشرائط والموانع فيترب عليه الاجزاء . حـع

(قلت) : مع ان الحكم الظاهري والمجعول الشرعى فى كليهما عبارة عما هو مفاد ادلة حجيتهما (من وجوب البناء والعجز العملى) يكون لسان دليل حجية الامارة شارحاً ومفسراً لما هو موضوع جريان الاصل ، فان المستفاد من قوله : (كل شيء نظيف) ليس الا ان الشك فى الطهارة والنجاسة يجب عليه فى مقام العمل ان يبنى على احد طرفى الشك (اعنى الطهارة) من دون نظر الى احراز الواقع ، وهذا بخلاف (مثل صدق العادل) ، فان مفاده وجوب البناء على ان ما يحكيه هو الواقع ؛ ووجوب ان يفرض الشخص نفسه رائياً للواقع وهذا اللسان رافع حكماً لما هو موضوع الاصول (اعنى الشك) فان رائى الواقع لا يبقى له شك .

(الخامس) ان حكومة الاحكام الظاهرية على الاحكام الواقعية حكومة ظاهرية يترتب عليها جواز ترتيب آثار الواقع فى زمن الشك ما لم ينكشف الخلاف ؛ من دون ان تمس كرامة الواقعيات ، ولا يعقل كونها حكومة واقعية موجبة لتعميم الواقع او تضيقه حقيقة ،

(بيان ذلك) ان الحكومة و ان كانت بلسان نفى الموضوع او اثباته ولكنها فى الحقيقة تصرف فى نفس الحكم بتعميمه لبعض الموارد التى لم يشملها الدليل المحكوم او بتخصيص الدليل المحكوم اوتقييده ، و التعميم والتخصيص و التقييد لا تصور الا فيما اذا كان الحاكم فى مرتبة المحكوم حتى يمكن تصرفه فيه ، واما اذا كان فى مرتبة فلا يعقل تصرف احدهما فى الآخر الاتجا فى احدهما عن مرتبته وهو امر غير معقول . ولا يخفى ان الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين متأخره عن موضوعه (اعنى الشك) والشك متأخر عن متعلقه (اعنى الحكم الواقعي) ؛ ولازم ذلك ان حفاظ الواقع فى جميع المراتب باطلاقة الذاتى ؛ وليس للحكم الظاهري ان يتصرف فى اطلاقه او عمومه ، واذا لم يمكن تصرفه فى الواقع حتى يكون حكمته حكومة واقعية ، فلا محالة يكون الحكومة بلحاظ الظاهر وبحسب مقام الاثبات ؛ ولازم ذلك جواز ترتيب آثار الواقع على المؤدى ما لم ينكشف الخلاف واذا انكشف الواقع ينكشف عدم واجدية العمل لما شرط فيه واعتبر ، اذا فرض بقاء الواقع بحسب مقام الثبوت على ما هو عليه (انتهى) .

(اقول) : عمدة الاشكال فى باب الاجزاء عبارة عن هذا الاشكال ، ولكن الظاهر عدم ورودها ايضا ، فان الخطاب الواقعي (اعنى ما دل على شرطية الطهارة مثلاً للصلاة) وان

كان مطلقاً غير مقيد بالعلم والجهل ومقتضاه بطلان الصلوة المأتى بهافى النجاسة الواقعية ، ولكن بعد ورود قوله : (كل شئ نظيف) الناظر الى وجوب ترتيب آثار الطهارة (التى من جملتها جواز الصلوة) على المشكوك فيه و ظهوره فى ان العمل الذى يؤتى به فى المشكوك فيه يصير منطبقاً للعنوان المأمور به ، يجب رفع اليد عن اطلاق الحكم الواقعى وحمله على الانشائية المحضة والحكم بسقوط الطهارة من الشرطية فى صورة الجهل والشك وان كان فيها اقتضاء الشرطية .

(والوجه) فى ذلك (مضافا الى ان ظهور مثل قوله (كل شئ نظيف) فيما ذكرنا اقوى من ظهور ما دل على الشرطية المطلقة للطهارة الواقعية ، ولازم ذلك تحكيمه عليه وحمله على الانشائية المحضة) ، ان القول بكون الحكومة فى المقام حكومة واقعية مما لا بد منه والالزم رفع اليد عن الحكم الظاهرى رأساً ، فان المفروض (فيما نحن فيه) علم المكلف بوجوب الصلوة عليه مشروطة بالطهارة ؛ ولو لاجل الشارع للطهارة الظاهرية كان ملازماً باتيان الصلوة بشرطها (ح) فاما ان يقال : بعدم جعل الشارع للطهارة الظاهرية بالنسبة الى هذا الشخص العالم بوجوب الصلوة عليه ، واما ان يقال : بجعله لها بالنسبة الى هذا الشخص ايضا ، لامجال الاحتمال الاول للزوم الخروج من الفرض ، وعلى الثانى يجب القول بالاجزاء وقناعة الشارع (فى امثال امره المعلوم) باتيان متعلقه فى المشكوك فيه ايضا ، فانه لا معنى لجعل الطهارة الظاهرية لهذا الشخص الاجواز اتيانه ما امر به مع هذه الطهارة وصيرورة عمله منطبقاً للعنوان المأمور به . ولا يمكن ان يكون جعل الحكم الظاهرى بالنسبة الى هذا الشخص لغرض المنجزية او المعذرية كما فى سائر المقامات ، بداهة ان التمييز انما يعقل فيما اذالم يكن الواقع منجزاً لولا هذا الجعل والمفروض (فيما نحن فيه) تنجز الواقع مع قطع النظر عن الحكم الظاهرى لعلم المكلف بوجوب الصلوة المشروطة بالطهارة عليه . واما المعذرية فهى ايضا لامجال لها فى المقام ؛ اذالمكلف الاتى بصلوته فى الثوب الذى شك فى طهارته ان انكشف له النجاسة فى الوقت فلامعنى لجعل المعذر بالنسبة اليه ، اذلم يصدر عنه بعدما هو خلاف الواقع من جهة بقاء وقت الواجب و تمكنه من اتيانه ولم يتعين عليه اتيانه فى اول الوقت حتى يحتاج الى

معذر فى تركه . وان فرض عدم انكشاف النجاسة الى ان خرج الوقت فتفويت الواقع جاء من قبل ترخيص الشارع والا كان المكلف يأتى به لعلمه به وتنجزه عليه .

(وبعبارة اخرى) اذنه فى اتيان الصلوة فى المشكوك فيه اوجب تفويت الواقع فلا مجال للقول : بكون الغرض من هذا الاذن هو المعذرية بعد ما كان المكلف يأتى الواقع على ما هو عليه لولا ترخيص الشارع . (١)

(وبالجملية) اثر الحكم الظاهرى وان كان فى سائر المقامات عبارة عن تنجيز الواقع فى صورة الموافقة ؛ وكونه معذراً (بالنسبة اليه) فى صورة المخالفة ؛ ولكن هذا فيما اذالم يكن الواقع منجزاً لولا جعل الظاهرى ؛ واما فى هذه الصورة فأثر الجعل الظاهرى توسعة المأموره و اسقاط الشرطية الواقعية وجعل فرد طولى لما هو المأموره ؛ و لازم ذلك حمل الواقع على الانشائية المحضة . (وبهذا البيان يظهر) ان كيفية الجمع بين الحكمين فى المقام تخالف كفيته فى سائر المقامات .

(توضيح ذلك) انك قد عرفت (فى صدر المبحث) ان المحقق الخراسانى (قدس سره) جمع بين الحكم الواقعى والظاهرى (فى الحاشية) بحمل الواقعى على الانشائية ، والظاهرى على الفعلية ؛ وفى الكفاية بحمل الواقعى على الفعلية ؛ وحمل الظاهرى على كونه عيناً له

« ١ » **اقول** : لا يخفى ان المعذرية ليست اثرأ للحكم الظاهرى بنحو يكون جعله بلحاظها اذنى موارد الجهل بالواقع وعدم تمامية الحجة عليه يكون المعذورية مستندة الى عدم انكشاف الواقع وعدم تمامية الحجة بالنسبة اليه لا الى انكشاف الخلاف وقيام الحجة على خلاف الواقع ، فلو فرض عدم قيام الحجة على الخلاف ايضا كان المكلف معذوراً لاجل الجهل بالواقع ، وفى موارد انكشاف الواقع وتمامية الحجة بالنسبة اليه كما فى ما نحن فيه وان كان جعل الحكم الظاهرى المؤدى الى خلاف ما قام عليه الحجة معذراً للعبد ؛ ولكن لا مجال لجعله بلحاظ هذا الاثر ؛ لاستلزام ذلك تفويت الغرض والواقع بلا جهة ملزمة ، هذا .

وان جعل الحكم الظاهرى فى القسم الثانى بعد تحقق المصحح لجعله « من التسهيل ونحوه » يترتب عليه المعذرية ايضا ؛ وهذا بخلاف جعله فى القسم الاول اعنى صورة عدم تمامية الحجة بالنسبة الى الواقع . فما ذكره سيدنا الاستاذ الاكبر « مد ظله العالى » من عدم كون المعذرية اثرأ للحكم الظاهرى « فى هذا القسم » لعله اراد بذلك عدم كونها اثرأ مصححاً لجعله وهو كذلك ؛ الا انه يمكن ان يورد عليه ان المعذرية ليست اثرأ مصححاً فى سائر الموارد ايضا ؛ بل ليست اثرأ للحكم الظاهرى اصلاً كما عرفت . ح - ع

فى صورة الموافقة وصورة حكم لاحقيقة لها فى صورة المخالفة ، وعرفت أيضاً أنه يمكن الجمع بين المشيين (وان كان ثانيهما أمتن) بتقريب ان المراد بالحكم الواقعى ان كان ماهو روحه وحقيقته (اعنى ارادة صدور الفعل عن العبد) فهو فعلى ، و بلحاظه ايضاً قد جعل البعث الظاهرى ؛ وان كان المراد منه هو البعث الواقعى والخطاب الاولى فهو شأنى ؛ بدهاة ان البعث انما يكون لغرض الانبعث ، وحيث ان الانبعث من الخطاب المجهول غير معقول فلا محالة يصير منعزلاً عن التأثير وساقطاً من الفعلية بمعنى عدم ارادة الانبعث منه فى هذه الصورة من جهة تعذر ترتيب هذا الاثر عليه .

(اذا عرفت هذا فنقول) : ان الجمع بين الحكمين فيما نحن فيه (اى فى الاحكام الظاهرية الواردة فى باب اجزاء المأمور به وشرايطه وموانعه) لا يمكن ان يكون بالطريق الذى سلكه فى الكفاية ؛ لما عرفت من ان أثر جعل الطهارة الظاهرية فى باب الصلوة مثلاً ليس الا كفايتها فى صيرورة العمل المأتمى به معها منطبقاً بالعنوان المأمور به من دون ان يترتب عليه المنجزية او المعذرية ، ولازم ذلك عدم فعلية مادل على اشتراط الصلوة بالطهارة الواقعية وكونه انشائياً صرفاً .

(ولا يخفى) ان الانشائية فى المقام ايضاً تخالف الانشائية فى المقامات الاخر ، فان المراد بالانشائى فى سائر المقامات هو الانشائى الذى ليس لفعليته حالة منتظرة سوى علم المكلف ؛ لما عرفت من ان المانع عن فعلية الخطاب الواقعى هو جهل المكلف به وعدم امكان انبعثه من قبله ، لا لقصور فى الخطاب بل لقصور فى المكلف من جهة كونه جاهلاً ولازم ذلك انه اذا زال هذا المانع صار فعلياً منجزاً .

(واما فى المقام) فليس المراد بالانشائى فيه هذا المعنى ، اذ المفروض (فيما نحن فيه) علم المكلف بوظيفته من الصلوة المشروطة بالطهارة الواقعية بحيث لولا قوله (كل شئى نظيف) كان ينبعث من الخطاب الواقعى ويأتى ما هو المكلف به بجميع حدوده واجزائه وشرايطه التى منها الطهارة الواقعية ؛ فحمل مادل على اشتراط الطهارة بوجودها الواقعى على الانشائية ليس من جهة جهل المكلف به وعدم امكان تأثيره فى نفسه وانبعثه من قبله ، فلا بد من ان يكون لجهة اخرى غير تعذر الانبعث ؛ ولعل هذه الجهة (فيما نحن فيه)

عبارة عن تعسر الانبعاث « بتقريب ان يقال » ان الصلوة مع الطهارة الواقعية وان كانت واجدة للملاك وصار هذا سببا لتعلق الامر به مطلقا ، ولكن لما كان تحصيل هذا الشرط مطلقا وفى جميع الموارد موجبا للعسر على المكلفين زائداً على ما يقتضيه طباع العمل صار هذا سببا لجعل الطهارة الظاهرية ورفع اليد عن ملاك الواقع لوقوع المزاحمة بينه وبين مفسدة العسر ، وبعد جعلها (الظاهر فى قناعة الشارع بها) يخرج الواقع من الفعلية ؛ فمما هو الموجب لحمل الواقع على الانشائية فى سائر المقامات هو تعذر انبعاث المكلف من قبله ، و مما هو الموجب لحمله عليها فى المقام هو تعسر انبعاثه من قبله فتدبر .

(فان قلت) : اذا كان اتيان الصلوة فى المشكوك فيه ايضا موجبا لانطباق عنوان الواجب عليها ومقتضيا للاجزاء ، فما الموجب لجعل حكمين طويلين بان يجعل الطهارة شرطا مطلقا ، ثم تنعزل عن الشرطية فى حال الشك ؟

(وبعبارة اخرى) لم يلتزم بحكمين طويلين : (واقعى وظاهرى) ؛ بل الواجب على المولى حينئذ جعل حكم واحد بان يجعل العلم بالنجاسة مانعا حتى يصح الصلوة المأتمى بها فيما طهر واقعا وفى المشكوك فيه .

(قلت) : قد عرفت آنفاً انه يمكن فى مقام الثبوت كون الصلوة المأتمى بها مع الطهارة الواقعية واجدة للملاك ، بحيث يكون للطهارة ايضا دخل فيه ؛ فلا بد من ان ينشأ الحكم اولا وبالذات على العمل المقيد بالطهارة ، غاية الامر انه لما كان هذا الملاك مزاحماً بمفسدة العسر (فى بعض الاحوال) فلا محالة اوجب هذا سقوطها من الشرطية فى تلك الحال والقناعة بملاك اصل الواجب .

(فان قلت) بعد اللتيا و اللتى فلا يرتفع الاشكال ؛ فانه لو سلم كون الطهارة شرطا للصلوة كما هو المفروض ، فبعد ان يكشف الخلاف ينكشف عدم واجدية الصلوة لشرطها ، والمشروط عدم بعدم شرطه .

(قلت) قد عرفت ان مقتضى تحكيم مثل قوله (كل شئ نظيف) على الدليل الدال على شرطية الطهارة هو سقوطها من الشرطية ورفع اليد عنها فى حال الشك ، فبان انكشف

نجاسة المشكوك فيه ينكشف عدم طهارته لاعدم واجدية العمل لاجزائه وشرائطه ، اذ مقتضى ما ذكرناه (في تقريب الاجزاء) صيرورة العمل في هذا الحال منطبقاً لعنوان المأمور به و ان لم يكن الطهارة موجودة بحسب الواقع ، فلا صلوة مثلاً فردان طوليان يكون كل منهما مصداقاً لها ؛ و انطبقها على احدهما مشروط بالطهارة دون الآخر ، فاذا أتى الشاك في الطهارة ما هو وظيفته في هذا الحال وصار عمله مصداقاً للمأمور به فلا مجال لبقاء الامر حتى يحتاج الى اعادة المأمور به .

(فان قلت) : الطهارة الواقعية اما ان تكون دخيلة في انطباق عنوان الصلوة على الافعال المخصوصه وفي حصول الملاك المترقب من الصلوة ، واما ان لا تكون دخيلة فيه فان لم تكن دخيلة كان اشتراطها جزافاً وان كانت دخيلة فبانكشف الخلف ينكشف فوت الملاك الملزم ، ولازم ذلك وجوب الاعادة او القضاء .

(قلت) : يحتمل (بحسب مقام الثبوت) ان يكون المقصود الاصلى من الامر بالصلوة مثلاً حصول الاطاعة والالتزام من العبد في مقابل المولى ، غاية الامر ان تحقق الاطاعة لما كان متوقفاً على توجه الامر (من قبل المولى) الى العبد متعلقاً بعمل خاص حتى يصير الامر داعياً للعبد نحو العمل ويصير عمله منطبقاً لعنوان الاطاعة ، فلا محالة وجب على المولى ايجاد الامر متعلقاً بعمل خاص حتى يتحقق بذلك موضوع الاطاعة المطلوبة بالذات ، وجميع الاعمال في الوفاء بهذا المقصود على نحو واحد سواء كان العمل بنفسه وبحسب ذاته مشتملاً على الملاك ام لا ؛ ففي مقام ايجاد الموضوع (للاطاعة) يكفي ايجاد الامر متعلقاً بعمل خاص اى عمل كان ، غاية الامر انه اذا فرض كون بعض الاعمال بحسب ذاته ايضاً مشتملاً على ملاك ملزم او غير ملزم ، فاختيار هذا العمل من بين الاعمال و الامر به دون غيره يكون اولى بل يكون متعيناً ؛ لقبح تر جميع المروج ، ولكنه في الوفاء بالغرض الاصلى من الامر (من تحقيق موضوع الاطاعة) يكون كغيره من الاعمال ، اذ لا يعتبر في ذلك الاتعلق الامر بعمل خاص اى عمل كان ولا يعتبر في ذلك اشتغال المتعلق على الملاك فضلاً عن الملاك الملزم وعليه هذا فيحتمل (بحسب مقام الثبوت) ان يكون الصلوة مع الطهارة مثلاً مشتملة على ملاك غير ملزم ويكون المقصود من الامر بها حصول عنوان الاطاعة لا حصول ملاكها

والالكان الامر المتعلق بهاندياً ، ثم لما رأى المولى ان تحصيل الطهارة في بعض الاوقات موجب للعسر ؛ وان مقصوده الاصلى (اعنى انطباق عنوان الاطاعة) يترتب على اتيان الصلوة الفاقدة للطهارة ايضا اذا اتى بها بداعى الامر ؛ صار هذا سببا لرفع اليد عن الطهارة لحصول الغرض الملزم بدونها ، والفرض ان ذات العمل ايضا لا تشتمل على ملاك ملزم ، وهذا المعنى وان كان صرف احتمال في مقام الثبوت ولكنه يكفى في رفع احتمال استحالة الاجزاء ؛ واذا ممكن في مقام لثبوت ؛ والمفروض دلالة ادلة الاحكام الظاهرية عليه في مقام الاثبات ايضا فلا مناص عن القول به فتدبر جيدا .

٦ (تذنيبات)

(الاول) لا يتوهم في المقام ثبوت الفرق بين صورة كشف الخلاف وعدمه ، اذ لو فرض وجود مانع عقلى عن القول بالاجزاء في التكاليف الظاهرية والجانأ هذا الى رفع اليد عما هو ظاهر ادلتها (من الاجزاء) فلا يبقى فرق بين المقامين . فلو فرض ان المصلى اعتمد مدة عمره (في اتيان اجزاء صلواته وشرائطها) على ما اقتضاء وظيفته الظاهرية ولم ينكشف له الخلاف ابداً وكان صلواته بحسب الواقع فاقدة لبعض الاجزاء والشرائط الواقعية ، كان مقتضى القول بعدم الاجزاء بطلان صلواته باجمعيها ، والالتزام بهذا المعنى مشكل جداً ، فالقول بالاجزاء في هذه الصورة متعين ، ومقتضى القول به سقوط الاجزاء والشرائط من الدخالة في الأمور به (بالنسبة الى هذا الشخص) وحينئذ يقال انه اذا ممكن ذلك في مقام الثبوت فما الوجه في تخصيصه بصورة عدم انكشاف الخلاف مع ظهور ادلة الاحكام الظاهرية في الاجزاء مطبقاً .

(الثاني) ربما يتوهم ان القول بالاجزاء مستلزم للتصويب المجمع على بطلانه .

(اقول) : قد اشتهر بين الفقهاء والاصوليين ان بطلان التصويب اجماعى ؛ ولكن لا يغرنك هذه الشهرة بل عليك بمراجعة تاريخ مسألة التخيطة والتصويب حتى تبين لك انها مسألة عقلية لاشريعة تعبدية يستند فيها الى الاجماع ، وان الاجماع المدعى فيها هو اجماع المتكلمين من الامامية بما هم متكلمون ، لاجماع الفقهاء والمحدثين ؛ الذي هو

حجة من الحجج الفقهية ، ومنشأ النزاع في هذه المسئلة هو النزاع في احوال صحابة النبي ﷺ وانهم هل يكونون بأجمعهم مبرئين من الخطأ والفسق اولا ؟

(فذهب بعض المتكلمين) (من اهل السنة) الى ان من يطلق عليه اسم الصحابي كائناً من كان لا يكاد يخطئ فضلاً عن ان يصدر عنه الفسق ، ولو كانت الصحابة في آرائهم وعقائدهم متناقضين فلا يكشف ذلك عن خطأ بعضهم حتى ان معاوية مثلاً كان مصيباً في مبارزته لعلي عليه السلام وكذلك علي عليه السلام في مبارزته لمعاوية.

(وقال بعضهم) : ان المصيب من الصحابة من كان رأيه مطاباً للواقع ، والباقيون مخطئون ولكنهم معذورون ؛ لكونهم عاملين على وفق ما يقتضيه اجتهادهم .

(وقال بعضهم) : ان الصحابي يمكن ان يصدر عنه الفسق ايضاً فضلاً عن الخطأ ، والقائل بهذا القول فيهم قليل حتى انه يقال لهذا المذهب (في عرفهم) : مذهب اصحاب البدع ؛ هذه اقوال العامة .

(وقال شيخنا) ابو جعفر الطوسي في كتاب العدة ما حاصله : « ان المتكلمين من الفرقة الحققة من المتقدمين والمتأخرين كلهم اجمعوا على ان اصحاب السواب فرقة واحدة والباقيون مخطئون . » وهذا الكلام منه (قده) شاهد على ما قلناه من ان الاجماع على بطلان التصويب ليس هو اجماع الفقهاء والمحدثين ، بل اجماع المتكلمين بما هم متكلمون لكون المسئلة من المسائل العقلية التي يبحث فيها المتكلم بما هو متكلم وليست من المسائل الشرعية المتعلقة من المعصومين (عليهم السلام) يدأيد حتى يكون الاجماع فيها اجماع اهل الحديث فيكون حجة . والحمد لله رب العالمين .

* (الفصل الثالث في مقدمة الواجب) *

اختلفوا في وجود الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته على اقوال ، ولا يخفى ان المراد بالمقدمة هنا ليس مطلق ما لا بد منه في وجود الشيء ، حتى تشمل عدم الازداد المقارن لوجود الشيء المطلوب ، بل المراد منها ما وقع في طريق وجود الشيء وما كان متقدماً عليه ، سواء كان علة تامة او ناقصة بتمام اقسامها من الشرط ؛ وعدم المانع ، وغيرهما

وقبل الخوض في المقصود نذكر اموراً مهمة ،

(الامر الاول) قد ذكر في الكفاية ما حاصله : « ان المسئلة اصولية ، لكون البحث

فيها عن الملازمة لا عن وجود اللازم اعني وجوب المقدمة حتى تكون المسئلة فرعية . »

(اقول) : قد اتضح لك مما ذكرناه (في موضوع علم الاصول) عدم كون المسئلة اصولية

وانما هي من المبادئ الاحكامية للفقه ، حيث انه كان للقضاء مباحث يبحث فيها عن

معانداً الاحكام وملازمتها يسمونها بالمبادئ الاحكامية ، ومنها هذه المسئلة

(فان قلت) : اذا كان موضوع علم الاصول عبارة عن عنوان (الحجة في الفقه) وكان

البحث في العلم عن تعييناتها وتشخيصاتها (كما مر شرح ذلك في مبحث الموضوع) فلم لا

يكون المسئلة اصولية ، مع ان البحث فيها عن تعيين من تعييناتها اذ يبحث فيها عن ان وجوب

الشيء حجة على وجوب مقدماته ام لا ؟

(قلت) : ليس البحث في المسئلة عن الحجية ، بل عن الملازمة بين الوجوبين اذ مع

عدم الملازمة لا معنى لحجية وجوب شيء على وجوب شيء آخر ، وبعد ثبوت الملازمة لا مورد

للبحث عن الحجية فان وجود احد المتلازمين حجة على الاخر بالضرورة ، ولا مجال للبحث

عنها ، وبالجمله محط النظر في المسئلة هو اثبات الملازمة لا الحجية .

الامر الثاني في تقسيمات المقدمة

(فمنها) ان المقدمة قد تكون داخلية ، وقد تكون خارجية ، والمراد بالخارجية

ما كانت مغايرة لذيها ماهية ووجوداً ، ولكن كانت في طريق وجوده كالوضوء بالنسبة

الى الصلوة ، وبالدخلية ما كانت من اجزائه ومقوماته . (ثم انه) قد وقع البحث في

المقدمة الداخلية من جهتين

(الجهة الاولى) في تصوير مقدمة الاجزاء فقد يستشكل فيها بتقريب ان المقدمة

عبارة عن كون احداً لشيئين محتاجاً اليه في وجود الاخر ، والاحتياج اضافة بين

شيئين ولا يمكن ان يعتبر بين الشيء ونفسه ؛ واجزاء الشيء ليست الانفسه

(وبتقريب آخر) مقدمة الشيء عبارة عما يقع في طريق وجوده ، والشيء لا يقع

فى طريق وجود نفسه . و نظير هذا الاشكال الاشكال الوارد على عدالمادة والصورة من اجزاءعلة التامة ، مع كون المعلول ايضا عبارة عن مجموع المادة والصورة .

واجاب عن الاشكال (فى الكفاية) بان المقدمة هى نفس الاجزاء بالاسر ؛ وذو المقدمة هو الاجزاء بشرط الاجتماع ، (ثم قال) : وبذلك ظهر انه لا بد فى اعتبار الجزئية من اخذ الشئ بلا شرط ، كما لا بد فى اعتبار الكلية من اعتبار اشتراط الاجتماع .

(اقول) : لا يخفى عليك ان المقدمة الداخلية ليست عبارة عن الاجزاء بالاسر ؛ بل هى عبارة عن كل واحد من الاجزاء بحياله واستقلاله . فالركوع مثلاً مقدمة للصلاة ، والسجود مقدمة اخرى لها ، وهكذا ، والاجزاء مقدمات لكل لامقدمة له ، اذ المقدمة كما قلنا عبارة عن موجود يحتاج اليه شئ آخر فى وجوده ؛ والاجزاء بما هى اجزاء ليست بموقوف عليها ، وانما الموقوف عليه هو كل واحد منها ، فكما ان طبيعة الانسان تصدق على زيد مستقلاً وعلى عمرو مستقلاً وعلى بكر كذلك ولا يمكن ان يقال (ان زيداً وعمراً وبكراً مصداق للانسان) بل كل واحد منهم مصداق بشخصه لما تقرر فى محله من ان الطبيعى يتكثر بتكثر افراده ، فكذلك عنوان المقدمة تصدق على كل واحد من الركوع والسجود والقراءة ؛ هكذا ؛ لاعلى الركوع والسجود والقراءة ، فانها مقدمات لامقدمة . ولادليل على اعتبار التباين بين مجموع المقدمات وذى المقدمة ، وانما يعتبر التباين بين كل متدمة وذىها ، فالركوع مقدمة للصلاة ومغاير لها ، والسجود ايضا مقدمة ومغاير لها وهكذا ، ولكن مجموع الركوع والسجود والقراءة وسائر الاجزاء مقدمات وهى عين الصلاة .

وبتقرير آخر الجزء فيما هو كثير حقيقة وواحد بالاعتبار كالصلاة مثلاً، نظير البعض فيما هو واحد حقيقة وكثير بالاعتبار فالماء الموجود فى الحوض مثلاً موجود واحد ممتد حقيقة ولكن يمكن ان يعتبر له ابعاض يختلف كل منها مع الكل ومع سائر الابعاض ، فالبعض الموجود منه فى جانب المشرق اذا لوحظ بحياله وبحدوده مغاير للكل وللبعض الموجود منه فى جانب المغرب مثلاً ، وكذلك البعض الموجود منه فى طرف الجنوب اذا لوحظ بحياله مغاير للكل وللابعاض الاخر .

وقد عرفت في مبحث المشتق ان كما يتصور له أجزاء او ابعاض فكل جزء او بعض منه يمكن ان يلحظ بنحو الابهام في التحصل فلا يكون في هذا اللحاظ مغايراً للكل ولسائر الاجزاء او الابعاض ، و يمكن ان يلحظ تام التحصل فيختلف في هذا اللحاظ مع الكل ومع سائر الاجزاء و الابعاض .

(و بالجملة) ماء الحوض (مع وحدته وبساطته) يمكن ان يعتبر له ابعاض يغير كل منها مع الكل ومع سائر الابعاض وان كان المجموع عين الكل ، فاذا عرفت حال الواحد الحقيقي فقس عليه الواحد الاعتباري كالصلوة مثلاً ، فانه وان كانت عبارة عن متكثرات في الوجود بحيث يمتاز كل منها من غيره ولكنه قد لوحظت هذه المتكثرات بنظر الوحدة و اعتبرها الامر موجوداً واحداً من جهة اشتمالها على غرض واحد . وكل واحد من هذه المتكثرات جزء وبعض له ، و يخالف وجود الكل اذ لو حظ هذا الجزء موجوداً بحد ذاته ؛ و يكون وجود هذا الواحد الاعتباري محتاجاً الى وجود هذا الجزء ، فيكون الجزء مقدمة من مقدماته .

(والحاصل) ان الجزء الذي يطلق عليه المقدمة هو الذي تألف منه ومن غيره الكل فالكل محتاج والجزء محتاج اليه فتميز المحتاج من المحتاج اليه . (١)

(الوجه الثاني) هل المقدمة الداخلية واجبة بالوجوب النفسي الضمني الانبساطي ، او بالوجوب الغيري ؛ او بهما معاً ؛ في المسئلة اقوال ، اجودها الاول لما مر (في مبحث الصحيح والاعم) من ان الوجوب وان كان واحداً حقيقة ، ولكنه يتبع بعض بتبعه متعلقه ، وينبسط على اجزائه ، ومرتبة الوجوب النفسي متقدمة على الوجوب الغيري ؛ لكونه من ترشحاته ، وعلى هذا فلا يبقى موضوع للوجوب الغيري .

(واردء الاقوال ثانيها) ، اذ الكل ليس الانفس الاجزاء ، فلوفرز كون كل واحد من الاجزاء واجباً بالوجوب الغيري فقط لم يبق موضوع للوجوب النفسي حتى يترشح

(١) اقول : يمكن ان يقال : ان الغائلة بعد باقية ، فان التكبير مثلاً (على هذا) مقدمة و محتاج اليه ، وكذا القراءة والركوع وسائر الاجزاء الى التسليم وحسبنا ما في المحتاج ؛ وبعبارة اخرى المصلي من اول صلوته الى آخرها مشغول بايجاد المقدمات ؛ فمتى اشتغل بايجادها ؟ ح - ع

منه الوجوبات الغيرية .

(ومن التقسيمات) (التى ذكرها ايضا للمقدمة) انها ماء عقلية ان امتنع وجود ذى المقدمة بدونها عقلا كالعلة بالنسبة الى المعلول ، واما شرعية ان امتنع وجوده بدونها شرعا كالطهارة بالنسبة الى الصلوة ، واما عادية ان امتنع وجوده بدونها عادة كنصب السلم بالنسبة الى الصعود .

(اقول) : الظاهر رجوع الاخيرين ايضا الى الاول ، (اما الشرعية) فلان امتناع وجود شىء بدون شىء آخر (الذى هو ملائكة المقدمة) ليس امراً قابلاً للجعل ، بان يكون الصلوة مثلاً بمالها من الاثار والغايات فى نفس الامر امر أيتحقق بحسب الواقع بدون الطهارة ايضا ومع ذلك يحكم الشارع تعبداً بامتناع وجودها بدونها ؛ وعلى هذا فتحكم الشارع بامتناع الصلوة بدون الطهارة مثلاً اما من جهة انه اخذها قيداً للصلوة حين الامر بها ، لدخالة لها فى المصلحة المترتبة منها ، واما من جهة ان عنوان الصلوة كانت بحسب الواقع عنواناً بسيطاً تنتزع عن الافعال المخصوصة ، وكان انطباقها عليها فى نفس الامر متوقفاً على الطهارة فكشف الشارع عن ذلك ، وعلى كلا الوجهين تكون دخالة الطهارة عقلية ؛ اما على الثانى فواضح ؛ واما على الاول فلان استحالة وجود المقيد بدون قيده تكون عقابية .

(واما) رجوع المقدمة العادية الى المقدمات العقلية فلان نصب السلم مثلاً من المقدمات العقلية للصعود بالنسبة الى من لا يقدر على الطيران وامثاله ، لامتناع وجوده بدونها بالنسبة الى هذا الشخص ، ولا مقدمة له اصلاً بالنسبة الى من يقدر على الطيران او غيره (ومن التقسيمات ايضا) تقسيمها الى مقدمة الوجود ، ومقدمة الصحة ، ومقدمة الوجوب ، ومقدمة العلم . (ولا يخفى) رجوع مقدمة الصحة الى مقدمة الوجود ، اما على الصحيحى فواضح ، واما على القول بكون الاسامى موضوعة للاعم فلان الكلام فى مقدمات ما هو الواجب والمأمور به وهو اخص من الموضوع له . (ولا اشكال) ايضا فى خروج مقدمة الوجوب من محل النزاع ، اذ المقدمة التى يتوقف عليها الوجوب ، قبل وجودها لا وجوب لذيها حتى يترشح هذه اليها ، وبعد وجودها لا معنى لوجوبها .

(واما مقدمة العلم) فهى ايضا خارجة من محل النزاع ، لعدم كون ذيلها (اعنى العلم)

واجباً شرعياً حتى يترشح الوجوب منه اليها ، فالوجوب فيها وجوب عقلى من باب حكمه بوجوب الاطاعة .

(ومن التقسيمات ايضا) تقسيمها الى ما تكون متقدمة بحسب الزمان على ذبيها ، وما تكون متأخرة عنه ، وما تكون مقارنة له . فمن امثلة المتقدمة العقد فى الوصية والصرف والسلم ، بل غالب الاجزاء من كل عقد . ومن امثلة المتأخرة اغسال الليلة اللاحقة المعتبرة (عند بعض) فى صحة صوم المستحاضة فى اليوم السابق ، و مثلها الاجازة المتأخرة فى عقد الفضولى (بناء على الكشف) ، وهكذا قدرة المكلفين التى هى من الشرائط العامة لصحة التكليف ، فان ما يكون شرطاً للتكليف انما هى القدرة حين العمل وهى متأخرة عن التكليف ، لا القدرة حين التكليف ، ضرورة عدم جواز تكليف من يتقدر حين التكليف ويعجز وقت العمل و جواز العكس .

(ثم انه) ربما يشتكل فى المقدمة المتأخرة بتقريب ان المقدمة من اجزاء العلة ، ولا بد من تقدمها بجميع اجزائها على المعلول ، وعلى هذا فكيف يتصور مقدمة الامر المتأخر ؟ بل قال (فى الكفاية) : بورود الاشكال فى الشرط والمقتضى المتقدمين زماناً المتصرمين حين الاثر ايضا ، كالعقد فى الوصية وامثالها بل غالب الاجزاء فى كل عقد .

(ثم قال «ره») فى مقام الجواب عن الاشكال (ما حاصله) : ان الموارد التى توهم فيها انخرام القاعدة العقلية لاتخلو من اقسام ثلث فان المتقدم او المتأخر اما ان يكون شرطاً للتكليف كالقدرة مثلاً ، او الامر وضعى كالاجازة فى الفضولى ، او للمأمر به كالاغسال الليلية فى صوم المستحاضة .

(اما فى شرائط التكليف) فالمتقدم او المتأخر ليس بوجوده الخارجى شرطاً لصحة التكليف ، وانما الشرط (فى صحته) لحاظه كالشرط المقارن بعينه .

(وبالجملة) معنى شرطية شئ للتكليف مقارنا كان او غير مقارن ليس الا ان للحاظه وجوده الذهنى دخلا فى حصول الداعى الى الامر او النهى ، والملاحظ مقارن للتكليف وان كان الملحوظ غير مقارن .

(وكذا الحال) فى شرايط الوضع ، فان الامور الوضعية كالملكية مثلاً لما كانت اموراً

اعتبارية وانتزاعية فلا محالة يمكن دخالة امور متأخرة فى اعتبارها وانتزاعها ؛ وليس معنى ذلك الا ان للحاظ هذه الامور دخلا فى اعتبارها ، فالملكية مثلا انما يعتبرها الشارع والعقلاء بعد لحاظهم تحقق الاجازة ولو فى زمان متأخر .

(واما شرائط المأمور به) فمعنى كون شىء شرطاً لى الا كونه دخيلاً فى صيرورة المأمور به معنونا بعنوان ، به يكون حسناً ومتعلقاً للارادة ، وكما يمكن ان يصير الشىء بسبب اضافته الى امر مقارن معنونا بعنوان حسن ، فكذلك يمكن ان يصير بسبب اضافته الى امر متقدم او متأخر معنونا فعلاً بعنوان حسن موجب لارادته والامر به ؛ فمن يمشى بقصد استقبال زيد مثلاً انما ينطبق على مشيه عنوان الاستقبال فعلاً اذا كان بحسب الواقع يتحقق مجيء زيد فى الغد . واختلاف العناوين باختلاف الاضافات كاختلاف الحسن والقبح باختلاف العناوين مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه . (انتهى)

(اقول) : الاولى ان نذكر لتفصيل المقام مقدمة لا تخلو بنفسها من الفائدة ، وهى ان الاصوليين قسموا المقدمة بتقسيم آخر الى السبب والشرط والمعدو عدم المانع ؛ و قالوا فى تعاريفها : ان السبب ما يلزم من عدمه العدم ومن وجوده الوجود ، و الشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ، والمعد ما يلزم من عدمه وجوده الوجود ؛ والمانع ما يلزم من وجوده العدم

(وبعبارة اخرى) - ماتوقف عليه الشىء اما ان يكون مؤثراً فى وجود المتوقف و يكون منه وجوده ؛ واما ان يكون مؤثراً فى قابلية المتوقف للوجود لافى اصل وجوده فالاول هو السبب ، والثانى اما ان يكون امراً وجودياً فهو الشرط ، او عدمياً فعدم المانع ، او امر كياً منه ما فهو المعد ، هذا ما قالوه .

(والظاهر) وجود التنافى بين تعريفى السبب ، فان ما منه الوجود (كما فى التعريف الثانى) هو المقتضى ، وهو لا يلزم من وجوده الوجود وان كان يلزم من عدمه العدم ، وما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم (كما فى التعريف الاول) هو العلة التامة ، وهى ليست بجميع احزائها مؤثرة فى الوجود وفاعلة له وانما المؤثر هو المقتضى فقط . اللهم الا ان يراد من السبب المقتضى فقط ولكن لا مطلقاً ، بل فى ظرف وجود الشرط وعدم المانع فينطبق عليه التعريفان

وهي هنا الدور ويجب أن ينبه عليها

(الاول) ان فى عدم المانع من المقدمات نحو مسامحة ، ومثله العدم الذى هو جزء من المعد ، فان العدم بما هو عدم لا يؤثر ولا يتأثر ، ولكنهم لما رأوا ان وجود بعض الاشياء يدفع تأثير المقتضى سامحوا فعدوا عدمه من المقدمات ؛ وكذلك العدم فى المعد فانهم حيث رأوا ان الجزء الاول من الحركة مالم ينعدم لم يوجد الجزء الاخر الموصل الى المقصود ؛ فلامحالة ألجأهم ذلك الى عدمه من المقدمات .

(الثانى) - لا يبعد ان يقال بكون المعد من اقسام الشرط ، فان الشيء الوجودى المؤثر فى قابلية شيء آخر للوجود اما ان يكون من الامور المتصرمة واما ان لا يكون كذلك ، فاصطلحوا على تسمية القسم الاول معداً وذلك كالحر كة (اي نحو منها كانت) ، فان حر كة الثمرات مثالا من اول كونها فى الاكمام الى زمن اينعائها بالحر كة الكمية او الكيفية او نحوهما ايضا من المعدات للمرتبة الاخيرة .

(الثالث) - ان تقسيمهم للمقدمة لما كان فى مبحث اثبات الوجوب لها ، فمن اجل ذلك مثلوا للمقدمة السببية بالفعل الاختيارى الذى يتولد منه قهراً فعل آخر مثل حر كة اليد المولدة لحر كة المفتاح ، فان الفعل الغير الاختيارى لامعنى للمبحث عن وجوبه .

(الرابع) - ان الصادر عن الفاعل فى الافعال التوليدية هل هو فعل واحد او فعلا ن ؛ (يمكن ان يقال) : انه فعل واحد لصدور السبب و المسبب عن ارادة واحدة سواء تعلقت بالسبب كما اذا اراد تحريك يده من غير التفات الى كون المفتاح فى يده فتتحرك بتبعها ، او تعلقت بالمسبب كما اذا اراد تحريك المفتاح من غير التفات تفصيلى الى حر كة اليد ، وعلى هذا فلامجال للمبحث عن الوجوب المقدمى فى الافعال التوليدية ، لتوقفه على كون المقدمة وذبيها فعلين حتى يترشح الوجوب من الثانى الى الاول .

(ويمكن ان يقال ايضا) : ان الصادر عنه فعلا ن ، فان الحر كة القائمة باليد امر موجود مغاير للحر كة القائمة بالمفتاح ، وتعدد الوجود مساوق لتعدد اليجاد والاصدار ؛ لكون اليجاد عين الوجود ، وتغايرهما بالاعتبار ، فان الوجود الواحد اذا نسب الى القابلسمى وجودا ، واذا نسب الى الفاعلسمى ايجاداً ، وذلك لوضوح انه ليس سوى وجود العلة

وجود المعلول وجود ثالث بينهما يسمى بالايجاد ، هذا . (والاحتمال الثانى) اقوى من الاول كما لا يخفى .

(الخامس) - انه وقع بين الاصوليين نزاع فى انه هل يجوز ان يؤمر المكلف بالمسببات ولا يجوز بل الواجب تعلق الامر باسبابها حتى انه اذا فرض تعلقه بحسب الظاهر بالمسبب فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب ؟

(ولا يخفى) ان النزاع فى ترشح الوجوب من ذى المقدمة الى المقدمة (فى المقدمات السببية) انما هو على الاول دون الثانى . (واستدل) لعدم الجواز بوجهين :

(الاول) - ان المسبب غير مقدور للمكلف ، ولا يجوز التكليف بغير المقدور .

(الثانى) - ان المكلف به يجب ان يكون فعلا من افعال المكلف ؛ وحر كة المفتاح مثلا ليست من افعاله ، وما هو فعل له عبارة عن السبب (اعنى حر كة اليد).

(والجواب) - اما عن الاول فبان المقدور بالواسطة ايضا مقدور ، اذ كل واحد من وجوده و عدمه باختيار المكلف (واما عن الثانى) فبان لا يعنى بالفعل الا ما يكون صادرا عن المكلف بحيث لو لا اصداره له لما وجد ؛ فلو لم يحرك المكلف يده مثلا لم تحرك المفتاح ولا انفتح الباب ؛ فحر كة المفتاح وانفتاح الباب كلاهما اعلان اختياريان للمكلف ؛ غاية الامر كونهما مع الواسطة ، هذا ، (مضافا) الى انه لم يرد آية ولا رواية على ان المأمور به يجب ان ينطبق عليه عنوان الفعل ، وانما الذى يجب (بحكم العقل) هو ان يكون وجود المأمور به مستندا الى ارادة المكلف واختياره بحيث ان اراد ايجاده وجد وان اراد تركه لم يوجد ، وههنا كذلك (وربما يفصل) فى المسئلة بين ما اذا توسط ارادة من الغير بين وجود السبب ووجود المسبب وبين ما لم يتوسط ، فى الاول ان ورد أمر بالمسبب فهو أمر بالسبب حقيقة بخلاف الثانى ، مثال الاول ما اذا كلف زيد من طرف مولاة بالقاء عمر وفى المسببة او بتسليمه الى ظالم ليقته ، فان ارادة السبع او الظالم تتوسط فى هلاك عمر وفان تعلق الامر ظاهرا بهلاك عمر وبهذه الكيفية فهو متعلق بالسبب حقيقة ، وهو الالقاء او التسليم ، ومثال الثانى حر كة اليد وحر كة المفتاح . (وهذا التفصيل) ايضا خلاف التحقيق ، فالاقوى ان المسببات يجوز ان تكون مأمورا بها مطلقا .

(فتخلص مما ذكرنا) - ان المسبب في الافعال التوليدية فعل للمكلف ، وانه يمكن تعلق

الوجوب به ، وانه يترشح الوجوب منه الى السبب ان قلنا بوجوب مقدمة الواجب .
(ولا فرق) في ذلك بين ان يكون المسبب صادراً عن المكلف بواسطة واحدة او
يكون صادراً عنه بوسائط ؛ بل وان صار المكلف حين وصول اثره الى الهدف ميتاً ، كما
اذا رمى زيد سهماً من القوس بقصد قتل عمرو ثم مات زيد قبل وصول سهمه الى الهدف ؛
فحركة اليد فعل لزيد بلا واسطة ، وخروج السهم من القوس ، وحر كته في الجو ، ووصوله
الى عمرو ، وزهاق روح عمرو ، كلها افعال اختيارية له مع الواسطة ، فان كان ازهاق روح
عمرو واجبا عليه كان تحريك اليد وسائر الوسائط مقدمات سببية لذلك الواجب ، وترشح
الوجوب عليها ان قلنا بوجوب المقدمة . (وقد ظهر) لك ايضا ان مراد الاصوليين من
المقدمات السببية هذا القسم من الاسباب (اعني الاسباب للافعال التوليدية) .

(السادس) - ان من احكام العلة التامة واجزائها تقدمها على المعلول رتبة ، وملاك
التقدم (في العلة التامة) هو وجوب الوجود بمعنى ان العقل لا يحكم بضرورة وجود
المعلول الا وهو يحكم في هذه الرتبة بضرورة وجود العلة ايضا فيقال وجبت العلة
فوجب المعلول ولكنه يحكم بضرورة وجود العلة في رتبة من دون ان يحكم (في هذه الرتبة)
بضرورة وجود المعلول ، وملاك التقدم (في اجزاء العلة) هو نفس الوجود بمعنى انه لا يحكم
بوجود المعلول الا انه يحكم (في هذه الرتبة) بوجود المقتضى او الشرط مثلاً

(و بالجملة) ما هو مقتضى العلية هو تقدم العلة التامة واجزائها على المعلول تقدماً طبيعياً
رتبياً ، وهذا من غير فرق بين الموجودات الزمانية والوجودات الخارجية من وعاء الزمان ، واما
اقتضاء العلية لكون العلة واجزائها مقدمة بالزمان على المعلول فغير معلوم ، نعم لما كانت العلة
التامة سابقة بفيض المعلول وهو فيض لها كان انفسا كنهها غير جازي في مقارنة لمعلولها زمانا
(واما الشرط) مثلاً في دليل على عدم جواز تقدمه او تأخره زمانا . (١)

(١) لتأمل ان يقول : ان الشرط لما كان مؤثراً في القابلية كان هو بالنسبة الى
وجود القابلية كالعلة التامة ، فيجب تقارنهما زماناً ، وعليهذا فلا يمكن كون الشرط الذي هو
جزء من اجزاء العلة التامة متأخراً في الوجود عن معلولها ؛ اذ القابلية ما لم تتحقق لم يؤثر
العلة في وجود المعلول ، بدهية تقدم القابلية على الفعلية . ح - ع

(وقد تبين لك) آنفاً ان الاسباب فى الافعال التوليدية يجوز تقديمها على المسببات ، كما فى مثال رمى السهم الواصل الى الهدف (الذى اريد قتله به) بعد مدة من الزمان .
(والحاصل) ان اقتضاء العلية لكون جزء العلة مقارناً للمعلول بحسب الزمان غير معلوم ، ومن اين ثبت عدم جواز تقديمه او تأخره ؟ الا ترى (فى العلة الغائية) انها متأخرة عن معلولها ، ومع ذلك لم تخرج من كونها علة .

(فان قلت) ليست العلة الغائية بوجودها الخارجى علة ، بل بوجودها العلمى ، ولذا لو تخيل احد ترتب غاية على فعله لاثرت هذا الخيال فى صدور الفعل عنه ، وان انكشف بعد حصوله ان الغاية المتخيلة لا ترتب عليه .

(قلت) : ليس العلم بالغاية بما هو علم بهامؤثراً فى وجود الفعل ، بل بما هو طريق اليها ومرآة لها (١) والشاهد على ذلك ان المؤثر فى فعل الحكيم العالم بالعواقب الذى لا يتصور فى علمه مخالفة الواقع هو نفس الغاية لاعلمه بها بما هو علم وصفة كمال لذاته .
(والحاصل) - انه قد ظهر لك مما ذكرناه عدم ورود اشكال فى الشرط المتقدم والمتأخر بحسب الزمان ؛ فان الذى يعتبر فيه هو التقدم الرتبى لا غير .

(نعم) يعتبر فى العلة التامة فقط تقارنها مع المعلول زماناً كما عرفت .
(ولو سلم) لزوم التقرب فى الشروط ايضا فنحن ايضا فى مخلص عن اشكال الشرط المتقدم والمتأخر ، (وتفصيل ذلك) هو ان يقال :

«اما فى شرائط التكليف» فالحق فى كل ماتوهم شرطيتها انها ليست بشرائط وجوده بأن يكون التكليف معلولاً وهذه من اجزاء العلة لوجوده ، بل الحق فيها انها

(١) يمكن ان يقال : ان العلم قد يكون تمام الموضوع لشيء او لحكم ، ولكن لا بما انه صفة الذات العالم فى قبال سائر الصفات النفسانية ، بل بما انه طريق الى الواقع . مثال ذلك ان العلم بوجود السبع تمام الموضوع للخوف والوحشة ، فانه يؤثر فى الخوف وان كان الواقع عدم وجود السبع ، ولكن تأثير هذا العلم فى نفس الخائف ليس بما انه علم وصفة كمال من صفات النفس ، بل بما انه مرآة للواقع وهو وجود السبع . وعليه هذا فيمكن القول بان العلم فى العلة الغائية ايضا من هذا القبيل ؛ لكفايته فى وجود المعلول وان ظهر بعد ذلك عدم ترتبها على الفعل . ح - ع

من قيود الموضوع في قضية من احكام العقل ، يكون موضوعها التكليف ، ومحمولها الامكان بمعنى ان العقل يحكم بان التكليف الصادر عن المولى متعلقاً بالمكلف المميز القادر ممكن ؛ وغير هذا القسم من التكليف غير ممكن ، فالقدرة و التميز ليسا من شرائط وجود التكليف ؛ بل هما قيدان له بما انه يكون موضوعاً لحكم العقل عليه بالامكان ، و كما يجوز ان يكون قيد الموضوع في قضية مقارناً له بحسب الوجود يجوز ايضاً ان يكون متأخر عنه او متقدماً عليه ؛ اذ الفرض انه ليس من اجزاء العلة لوجود الموضوع حتى يجب تقارنه له ؛ بل من قيوده بما هو موضوع لما حكم عليه في القضية .

(والحاصل) - ان هذه الشروط ليست بشرائط لوجود التكليف ؛ بل لامكانه الذي هو من الاعتبارات العقلية ، (١) وحينئذ فابن انخرام القاعدة العقلية مع ان مورد هاعلى فرض تسلمها اجزاء علة الوجود ؛ هذا في شرائط التكليف .

(واما شرائط المكلف به) فهي على قسمين (الاول) ما يكون قيداً للمأمور به بما هو مأمور به ، بنحو يكون التقيد داخلاً والقيد خارجاً ، وهذا انما يتصور فيما اذا كان ذات المأمور به شيئاً يحصل ويتحقق بدون هذا القيد ايضاً ، ولكن لم يكن باطلاً له مأموراً به بل امر به مقيداً بهذا القيد ، سواء كان مقارناً له او متقدماً عليه او متأخراً عنه ، وذلك كالصلوة مثلاً

«١» لقائل ان يقول : انا لا نتعقل دخالة مثل القدرة و امثالها في امكان التكليف فان التكليف بذاته موضوع لحكم العقل عليه بالامكان الذاتى ، لانه يكون ممتنعاً ذاتاً الا في حال تحقق الشرائط المذكورة .

«نعم» يمكن ان يقال : بعدم تمشى ارادة البعث من الامر العاقل فيما اذا لم يوجد شرايط التكليف ، ولكن اين هذا من الامتناع الذاتى ؟ فان المجنون مثلاً يمكن ان يأمر جداً مع عدم قدرة المكلف .

اللهم الان يقال : ان المجنون ايضاً يتخيل قدرة المكلف ويأمره ؛ لانه يلتفت الى عدم القدرة ومع ذلك يأمر . والاولى ان يبدل كلمة الامكان بالحسن ، بان يقال : ان العقل لا يحكم بحسن التكليف الا اذا كان المكلف قادراً مثلاً ، فمثل القدرة قيد للموضوع في قضية من محكومات العقل ؛ يكون موضوعها التكليف و محمولها الحسن .

«ثم اعلم» ان ما ذكره سيدنا الاستاد الاكبر «مدظله» انما هو في الشرائط العقلية للتكليف ، لعدم جريانه في الشرائط الشرعية الثابتة له ، كالاستطاعة في الحج مثلاً ؛ فانها ليست دخيلة في امكان التكليف بالحج . ح - ع

ان قلنا بانها شيء يتحقق ويوجد بنفس اجزائها ، ولو كانت فاقدة لشرائها : من الوضوء والغسل ونحوهما ، ولكن الشارع لم يأمرها باطلاقها بل حال كونها مقيدة باشياء : من الوضوء والغسل و امثالهما

(فالمراد بالشرط) حينئذ ليس هو الشرط الذي يكون من اجزاء علة الوجود اذ المفروض تحقق ذات الصلوة مثلاً بدون الشرط ايضاً ؛ بل المراد بالشرط هنا ما اخذ قيداً للمأمور به ، فذات المأمور به توجد بدون القيد ايضاً ، ولكنه لا يتحقق بما انه مأمور به الا باتيان قيده ، اذ المفروض ان التقيد به داخل في المأمور به وان كان نفس القيد خارجاً (ثم اعلم) - ان وجود التقيد الذي هو جزء تحليلي للمأمور به لما كان بعين وجود

القيد ، من جهة انه ليس شيئاً مستقلاً في قبال القيد ، بل هو امر ينتزع عنه ؛ ومن البديهي ان وجود الامر الانتزاعي بوجود منشأ انتزاعه ؛ (امكن ان يقال) : بكون القيود مأموراً بها بنفس الامر المتعلق بالمأمور به ، لا بما غير ترشحي كما في سائر اجزاء المأمور به ؛ حيث ذكرنا سابقاً انها تكون مأموراً بها بالامر الضمني الانبساطي لا الغيري الترشحي

(وبالجملة) وجود القيد بعينه وجود للتقيد الذي هو جزء تحليلي للمأمور به ، فلا محالة يصير القيد بما انه وجود للتقيد واجباً بالوجوب النفسي الضمني .

(التقسيم الثاني) - ما يكون دخيلاً في انطباق عنوان المأمور به على معنونه ، وذلك انما يتصور فيما اذا كان المأمور به من العناوين الانتزاعية التي يكون وجودها بوجود منشأ انتزاعها ، فانه يمكن حينئذ (بحسب مقام الثبوت) ان يكون لوجود بعض الاشياء في ظرف وجوده دخالة في انتزاع هذا العنوان المأمور به عن منشأه و انطباقه عليه ، وذلك كالصلوة ايضاً ، فانه من الجائز ان يكون الصلوة المأمور بها امرأ بسيطاً ينتزع عن الافعال والاقوال المخصوصة من التكبير الى التسليم ؛ ولكن يكون للوضوء المتقدم مثلاً ايضاً دخل في انتزاع هذا العنوان البسيط عن هذه الافعال والاقوال . وحينئذ كما يمكن ان يكون لبعض الامور المقارنة دخل في انتزاع العنوان عن معنونه ؛ كذلك يمكن دخالة بعض الامور المتقدمة او المتأخرة كالاستقبال مثلاً ؛ فان قدوم المسافر المستقبل دخیل في انطباق عنوان الاستقبال على مشي من اراده ؛ مع كون هذا القدوم متأخراً عن هذا المشي .

(والسرفى ذلك) ان الوجود المتأخر مثلاً ليس من اجزاء علة الوجود المتقدم حتى لايجوز تأخره عنه ، بل غاية ما يكون ان له نحو دخالة فى انطباق عنوان خاص على ذلك الوجود المتقدم .

(وكيف كان) ففى كلاً القسمين (الذين ذكرنا لشرائط الأمور به) لا يلزم انخرام القاعدة العقلية ؛ لعدم كون الشرائط شروط لوجوده .

(وبعبارة اخرى) ليس المراد بالشرط فى المقام الشرط الذى هو احد من اجزاء علة الوجود ؛ بل المراد به قيد الأمور به او ما يكون دخيلاً فى انتزاع عنوانه عن معنونه .

(نعم) لا ينكر انه يمكن ان يكون بعض الامور المسماة بالشرط من اجزاء علة الوجود للمأمور به ؛ ولكن ليس لنا فى هذا القسم من الشروط شرط يكون متأخراً فى الوجود ، هذا . (مضافاً) الى ما ذكرناه من ان حكم العقل بلزوم التقارن منحصر فى العلة التامة ، و فى غيرها لا دليل عليه فتدبر .

(الامر الثالث فى تقسيمات الواجب)

(فمنها) ان الواجب اما مطلق او مشروط وقد عرفنا بتعاريف لا يهنا ذكرها والنقض والابرار فيها ؛ (والاحسن) ما ذكره شيخنا الاستاد فى الكفاية (وتوضيحه) ان وصفى الاطلاق والاشتراط وصفان اضافيان فلا يتواردان على موضوع واحد من جهة واحدة فانه يقتضى تقابل المتضائفين ولكن يجوز صدقهما معاً على موضوع واحد بجهتين .

وعلى هذا فكل واجب اذا لوحظ بالاضافة الى شىء آخر فاما ان يكون وجوبه مشروطاً بوجود ذلك الشىء ، بحيث يتوقف وجوبه على وجوده ، واما ان لا يكون كذلك بان لا يكون لوجود ذلك الشىء دخل فى وجوبه وان كان دخيلاً فى وجوده (فعلى الاول) يكون الواجب بالاضافة الى هذا الشىء مشروطاً وان كان بالاضافة الى شىء آخر مطلقاً ؛

(وعلى الثانى) يكون الواجب بالاضافة الى هذا الشىء مطلقاً وان كان بالاضافة الى شىء آخر مشروطاً ، فكل واجب مشروط بالنسبة الى بعض الاشياء ولا اقل من الشرائط العامة ، ومطلق بالنسبة الى اشياء اخرى ، فالاطلاق والاشتراط نظيران لابوة والبنوة لا يجتمعان فى شىء

واحد من جهة واحدة ولكن يجتمعان من جهتين .

(واعلم) ان الشرط فى الواجب المشروط يمكن ان يكون من المقدمات الوجودية للواجب ايضا كالقدرة ، ويمكن ان لا يكون منها كالاستطاعة الشرعية فى الحج .
(واما ما تراه) فى كلام بعضهم من تعريف الواجب المشروط بما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده فليس رادهم من ذلك حصر مقدمة الوجوب فى المقدمات الوجودية بل لما كان محط كلامهم مسألة وجوب المقدمة (ولاحالة يكون هذا البحث فى المقدمات الوجودية للواجب) ارادوا ان ينهوا على ان النزاع فى وجوب المقدمات الوجودية انما هو فى غير ما يكون منها مقدمة للوجوب ايضا ، فان ما كان منها كذلك لا يمكن ترشح الوجوب من ذى المقدمة اليها ، اذ قبل وجودها لا وجوب لذيها ؛ وبعده لا معنى لترشح الوجوب اليها لاستلزامه تحصيل الحاصل ، وبالجملية تعريفهم هنا للواجب المشروط ليس لغرض التعريف حتى يجب كونه جامعاً ومانعاً ، بل كان غرضهم استثناء بعض المقدمات الوجودية من محل النزاع فى مسألة وجوب المقدمة .

(اذا عرفت ما ذكرنا فنقول) اذا ورد جملة شرطية وكان جزائها امراً او نهياً او نحوهما مما يدل على طلب وجود الفعل او تركه مثل ان يقول المولى : (ان جائك زيد فاكرمه) ففيها بالنظر البدوى احتمالان (الاول) ان يكون الشرط قيداً لمفاد هيئة الامر او النهى وهو الطلب او الزجر الحتمى بان يكون الطلب والوجوب مثلاً مقيداً ؛ والمتعلق اعنى الاكرام مطلقاً ، فيكون حاصل معنى الكلام انه يجب عليك عند مجيئ زيد الاكرام ، ولازم ذلك ان الشرط ان كان لا يتحقق ابداً فلا وجوب اصلاً ، وعلى فرض تحققه فى زمان فلا وجوب قبل تحققه بل الوجوب يتحقق بعد تحققه الا اذا اعتبر على نحو الشرط المتأخر .

(الثانى) ان يكون قيداً لمفاد مادة الامر او النهى اعنى الاكرام مثلاً ويكون مفاد الهيئة مطلقاً ، فيكون مفاد الكلام المذكور انه يجب عليك الاكرام المقيد بكونه عند مجيئ زيد ، فالوجوب مطلق غير مقيد بمجئ زيد ولكنه يتعلق بالاكرام المقيد ، فالوجوب يتحقق بنفس الانشاء جاء زيد ولم يجئ هذا بحسب مقام الشبوت .

(واما فى مقام الاثبات) فاختار المشهور رجوع القيد الى الهيئة وصيرورة الوجوب

في امثال ذلك مشروطا بحصول الشرط ، (وقال شيخنا الانصارى قدس) على ما في
تقاريرات بعض الاعاظم المقرر لبسته : ان مقتضى القواعد العربية وان كان رجوع القيد الى
الهيئة كما اختاره المشهور ولكن مقتضى الدقة والتحقيق ارجاعه الى المادة (وحاصل)
ما يوجد في كلامه من الاستدلال عليه وما يمكن ان يستدل به لمرامه امور (الاول) الدليل
اللبى وقد استدل به هو (قدس) (وحاصله) ان كل من توجه الى فعل من الافعال ولحظه بحدوده
واطرافه فاما ان يتعلق غرضه به مطلقا باى وجه حصل وفي اى زمان وجد واما ان لا يتعلق غرضه
به على اطلاقه بل يتعلق به مقيدا بكونه في زمان خاص او مكان خاص ، او بكون حصوله على
وجه خاص ؛ فالاطلاق والتقييد انما يقعا (بحسب مقام الثبوت) فيما يتوجه اليه النفس ويتعلق
به الغرض وهو نفس الفعل المأمور به . (الثاني) ان الانشاء عبارة عن اليجاد ولا يعقل وقوع
التعليق في اليجاد . (الثالث) ان هيئة الامر والنهي موضوعان (بالوضع العام والموضوع له
الخاص) لخصوصيات الطلب وجزئياته لا لمفهوم الطلب ، واذا كان الموضوع له للهيئة
معنى جزئيا فكيف يتصور تقييدها اذا الاطلاق والتقييد انما يجريان في المفاهيم الكلية .
(الرابع) ان مفاد الهيئة (وهو الطلب) معنى حرفي غير ما يحوز استقلاله كما عرفت ذلك سابقا
و انما يتعلق به اللحاظ الاندكاكى في ضمن لحاظ متعلقه كسائر المعاني الجرفية ، والشئىء
ما لم يتوجه اليه النفس ولم يلحظه مستقلا لم يعقل تقييده ، اذ التقييد متوقف على لحاظ
المطلق اولا ، هذا . (ثم انه «قدس») توجه الى اشكال في المقام وهو ان الطلب المطلق
اذا تعلق بفعل مقيد بقيد اختياري كان مقتضى اطلاق الطلب ايجاد المقيد ولو بايجاد قيده ،
وعليهذا فيلزم على ما ذكره «قدس» (من ارجاع القيد مطلقا الى المادة وبقاء الطلب
باطلاقه) وجوب تحصيل الاستطاعة في باب الحج مثلا مع كونه مخالفا لضرورة الدين .
وحيث توجه الى ورود هذا الاشكال تصدى لدفعه (وحاصل ما ذكره في دفعه) ان الاحكام
الشرعية لما كانت على مذاق العدلية تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة في المتعلقات وكانت
المصالح والمفاسد مما تختلف بالوجوه والاعتبارات
(فتارة) يكون الفعل المقيد بقيد خاص ذامصلحة سواء كان قيده متعلقا للتكليف و
اتى على وجه الامتثال اولم يكن متعلقا له ولم يؤت كذلك (واخرى) يكون الفعل

المقيد بقيد خاص ذامصلحة بشرط ان يكون قيده مكلفاً به ومأتياً على وجه الامتثال بحيث يكون وقوع القيد تحت الامر واتيانه على وجه الامتثال ايضا دخيلاً فى حسن الفعل المقيد وصيرورته ذامصلحة نظير الصلوة المقيدة بالطهارات الثلاث العبادية .

(وثالثة) يكون الفعل المقيد بقيد خاص ذامصلحة بشرط ان لا يكون قيده واقعاً تحت الامر بحيث يكون لكون القيد غير مكلف به دخل فى كون المقيد حسناً وذامصلحة ؛ فلامحالة يجب على المولى فى الصورة الثالثة الامر بالمقيد بنحو لا يسرى الى قيده ولا يصير تحصيله واجباً ، وعلى هذا فيمكن ان يكون مثال الحج و نظائره من هذا القبيل فالقيد فيها على طريق المعاكسة مع الواجبات التعبدية وقيودها التعبدية ، فكما ان للامر والتكليف دخلاً فى صيرورتها ذات حسن ومصاحبة فكذلك يكون لعدم تعلق التكليف بالقيد دخل (فيما نحن فيه) فى صيرورة المقيد بهذا القيد ذامصلحة (وح) فيجب على المولى الامر بالمقيد المشتمل على المصلحة ولكن بنحو لا يسرى امره الى القيد (انتهى) .

(اقول) : وفى بيان (قده) نظر اذ كونه شياً مأموراً به يمكن ان يكون دخيلاً فى حسنه وصيرورته ذامصلحة لجواز ان يكون تعلق الامر به موجباً لطر وعنوان ، به يصير حسناً وذامصلحة كعنوان الامتثال مثلاً حيث انه لا ينطبق على فعل الابدع كونه مأموراً به واتيانه بداعى هذا الامر ، وهذا بخلاف مانحن فيه فان عدم تعلق الامر لا يعقل ان يكون دخيلاً فى اشتمال الفعل على المصلحة وهل يقبل وجدانك ان يكون فعل من الافعال ذامصلحة ويكون تعلق الامر به موجباً لخروجه من كونه كذلك ؟

« وبالجملـة » فمنع لا تتعلل ان يكون لعدم التكليف بشىء دخل فى كونه ذامصلحة ، هذا . وقد حررنا فيما علقناه سابقاً على كفاية شيخنا الاستاد العلامة (قده) بعض ما يناسب المقام فلا نسب نقله بالفاظه - قوله (دام علوه) فانه جعل الشىء واجباً على تقدير حصول ذلك الشرط (الخ) (اقول) : لا يخفى ان هذا التعليل لا يلائم القول باطلاق الهيئة ورجوع القيد الى المادة فان معناه عدم الوجوب على تقدير عدم حصول الشرط ، ومقتضى عدم تقييد الهيئة هو ثبوت الوجوب وجده هذا القيد ام لم يوجد .

(وبعبارة اخرى) مقتضى التعليل عدم استحقاق العتوبة على تقدير عدم الواجب بترك القيد

المذكور اذا كان اختيارياً، ومقتضى اطلاق الوجوب وتقييد الواجب انه واجب سواء وجد ام لم يوجد (نعم) اذا كان غير اختياري لا يستحق عقوبة على تقدير عدمه؛ (هذا) مضافاً الى ان تقييد الواجب بأمر اختياري مع اطلاق الوجوب يستلزم سرية الوجوب اليه على القول بالمالزمة بل وعلى القول بعدمها بناء على ما تقدم من كون القيد كالجزم في كونه واجباً بنفس وجوب المقيد فكيف يمكن عدم وجوب القيد مع وجوب المقيد وهذا واضح (نعم) يستفاد من تقريرات بعض افاضل تلامذة الشيخ (ره) وجه آخر لعدم سرية الوجوب اليه وهو انه كما يمكن ان يكون فعل ذامصلحة مطلقاً، ويمكن ان يكون ذامصلحة اذا وجد متعلقاً للتكليف كالعبادات؛ كذلك يمكن ان يكون ذامصلحة اذا وجد غير متعلق للتكليف اما بتمامه او ببعض قيوده ومقدماته (وح) لا بد من عدم الامر به مطلقاً ان كان عدم التكليف به بقول مطلق دخیلاً في ترتيب المصلحة عليه؛ او الامر به مع عدم اسراء اليجاب الى القيد ان كان عدم التكليف بالقيد معتبراً في ترتيبها، (ح) لا بد من عدم سرية الوجوب الى القيد لكونه نقضاً لغرضه، (وهو) ايضاً لا يخلو عن الاشكال لانه ان فرض كون الغرض والمصلحة مترتباً على الفعل المقيد بالقيد الذي يوجد قيده غير متعلق للتكليف؛ لزوم عدم الامر بالمقيد اذ تعلقه به مستلزم لكون القيد متعلقاً له بناء على كونه كالجزم (نعم) بناء على كونه كالمقدمات العقلية الخارجية وارجاع المقيد الى عنوان بسيط موقوف على وجود القيد توقف المعلوم على علته؛ امكن دعوى عدم السرية بدعوى ان المالزمة انما تكون بين وجوب الشيء وجوب مقدماته اذا كانت قابلة له، وفيما نحن فيه ليست المقدمة قابلة له لكونها مقيدة بعدم الامر فيلزم من وجوبها اجتماع النقيضين؛ لكن لا يخفى ان الامر بالمقيد وان لم يسر الى القيد بأحد الوجهين لكن العقل يحكم بلزوم اتيانها لاطاعة ايجاب ذي المقدمة والتخلص من تبعه مخالفتها (١)

«١» والحاصل انه بعد ما فرض كون الفعل المقيد بالقيد الذي لم يتعلق به التكليف مشتملاً على مصلحة، وقد فرض ايضاً عدم سرية الوجوب الى القيد كان شرط القيد هو عدم تعلق التكليف بمحصلاً قهراً فالعبد يتمكن فعلاً من اتيان الفعل الواجد للمصلحة الذي امر به المولى، ولا يلزم ان يكون مقدمته واجبة بالوجوب الشرعي بل اللابدية العقلية كافية في كون المكلف ملزماً بأتياها ليتسكن بها من ذنبها الواجب على نحو الاطلاق. ح - ع

لان الفرض انه مطلق فيحكم ارشاداً بلزوم تحصيله لتنجز الامر المطلق بما يتوقف عليه واستلزام تركه لامتناع الواجب المطلق المتوقف عليه وهذا لا يرتفع الا بدعوى تقييد الوجوب بوجود هذا القيد ولو بنحو الشرط المتأخر (انتهى ما اردنا نقله عن التعليقة). هذه خلاصة ما قيل فى المقام وان شئت بتحقيق المسئلة (فاعلم) ان اللازم اولاهو الرجوع الى مقام الثبوت و بيان ماهو الملاك فى تقييد المادة وما هو الملاك فى تقييد الهيئة ، والتأمل فى انه هل يتصور (بحسب مقام الثبوت) كون مفاد الهيئة مقيداً اولاً يتصور ؟

(فنقول - وعليه التكلان) : ان الاوامر الشرعية المتعلقة بافعال المكلفين ليست جزائية بضرورة من مذهب العدلية ؛ بل كل واحد من الاوامر الشرعية قد صدر عن الشارع امامن جهة كون متعلقه مشتملاً على مصلحة ملزمة اريد ايصالها الى العبد ، او من جهة كون المتعلق رافعاً للمفسدة الحاصلة للعبد او دافعاً للمفسدة المتوجهة اليه و (ح) (فقد يرى المولى) ان الفعل الكذائى على اطلاقه و بأى وجه حصل مشتمل على المصاحبة او رافع لمفسدة موجودة او دافع لمفسدة متوجهة فحينئذ يامر به مطلقاً غير مقيد بشئ من القيود (وقد يرى) ان الفعل الكذائى حال كونه مقيداً بقيد خاص مشتمل على المصاحبة او رافع او دافع للمفسدة فلا حاجة يأمر به (ح) مقيداً بالقيد الذى يكون دخيلاً فى اشماله على المصاحبة او رفعه او دفعه للمفسدة ، فهلاك تقييد المادة فى مقام الثبوت هو ان يكون المشتمل على المصاحبة او الرفع او الدافع للمفسدة عبارة عن الفعل المقيد بقيد خاص لانفس الفعل على اطلاقه .

(واما تقييد الهيئة) فانهما يتصور بملاكه فى موضعين (الاول) ان يكون الغرض من الامر دفع المفسدة المتوجهة او رفع المفسدة الموجودة ولكن كانت المفسدة أمر يوجد على تقدير خاص ، ام لان هذا التقدير الخاص بنفسه جالب للمفسدة ، واماً لكونه ملازماً لما يوجب المفسدة فحينئذ يجب ان يكون طالب المولى وبعثه نحو العمل (الذى اريد به دفع المفسدة) مقيداً بتحقيق هذا التقدير اذ فى غير هذا التقدير لاملاك لبعثه ، ومثال ذلك فى الاوامر الشرعية فى غاية الكثرة كقوله : ان ظاهرت فاعتق رقبة وان اصبحت الصيد فى الحرم فعليك كذا مثلاً ، فان الشارع لما رأى ان الظهار مثلاً امر جالب للمفسدة او ملازم لما

يجلبها ، وكان غرضه انجاء العبد من المفسدة المتوجهة اليه اما بتمام مراتبها او ببعضها فلامحالة تعلق طلبه بما هو دخیل فى انجاء العبد وتخايصه من المفسدة كالعتق مثلاً ، ولكن لما كان توجه المفسدة على تقدير الظهار دون غيره كان عليه تقييد طلبه المتعلق بالعتق بصورة وجود الظهار اذ فى غير هالامفسدة حتى يريد دفعها او رفعها ، ولا مورد فى هذا المقام لارجاع القيد الى المادة اعنى العتق لما ذكرناه من ان تقييد المطلوب انما يصح فيما اذا كان القيد دخيلاً فى كون المطلوب ذامصاحبة او رافعاً او دافعاً للمفسدة ، وفيما نحن فيه ليس كذلك فان الرافع للمفسدة التى تتوجه على تقدير الظهار انما هو نفس العتق لا العتق المقيد بالظهار لان الظهار كان جالباً للمفسدة فلا يعقل دخالته فى رفع اثر نفسه .

(وان شئت) وضوح ذلك فانظر الى المثال المعروف فى هذا المقام ، فاذا قال الطبيب اذا زاد الصفراء فعليك بالسقمونيا مثلاً فهل يكون الرافع لمرض المريض المبتلى بكثرة الصفراء هو السقمونيا المقيد بازدياد الصفراء بحيث يكون جالب المفسدة ايضاً دخيلاً فى رفعه ، او يكون لرافع له هو نفس السقمونيا على اطلاقه غاية الامر ان امر المريض باستعماله لما كان لغرض انجائه من المرض المتوجه اليه كان اللازم على الطبيب امر المريض باستعماله على تقدير ازدياد الصفراء بحيث يكون البعث فى هذا التقدير فقط ، لعدم وجود المالك (اعنى توجه المفسدة) فى غير هذا التقدير حتى يبعث المريض الى ما يدفعها ؟

(و بالجملة) القيد فى تلك المقامات لا بد من ان يرجع الى الهيئة .

(الموضع الثانى) ان يكون الغرض من الامر اصال العبد الى مصالحة اشتمل عليها الفعل باطلاقه ولكن كان هناك مانع عن البعث نحو ذلك الفعل الاعلى تقدير خاص ، وفى هذا المقام ايضاً يجب فى مقام الثبوت تقييد الهيئة لا المادة ، اذ المفروض ان مفاد المادة اعنى المطلوب باطلاقه مشتمل على المصالحة الموجبة للامر ، (غاية الامر) ان البعث اليه لما كان مبتلى بالمانع على بعض التقادير فلامحالة وجب على المولى تقييد مفاد الهيئة اعنى البعث والطلب وتخصيصه بصورة عدم وجود المانع المخصوص ، ومثال هذا القسم جميع التكاليف الشرعية بالنسبة الى الشرائط العامة اعنى البلوغ والعقل والقدرة ، فما اشتمل على المصالحة انما هو نفس الصلوة مثلاً لا الصلوة المقيدة ببلوغ المكف او قدرته فلامجال لتقييد المادة (ح) بل الواجب

على المولى حينئذ تقييد مفاد الهيئة اعنى البعث لوجود المانع عن اطلاقه وهو قصور المكلف عن الانبعاث .

(ومن امثلة هذا القسم ايضا) الحج المشروط بالاستطاعة فان المشتمل على المصلحة انما هو نفس الحج عن اى شخص صدر ولو من المتسكع ، لا الحج المشروط بالاستطاعة ولكنه لما كان البعث اليه مطلقاً موجبا للعسر الشديد بل كان موجبا لخروج اكثر المكلفين من رتبة الاطاعة فلا جرم كان على المولى من باب المطف تخصيص بعثه بمن لا يعسر عليه . (ومثل ذلك ايضا) الزكوة المشروطة بالنصاب مثلاً اذا المشتمل على المصلحة ايضا هو نفس الزكوة لا الزكوة المقيدة بالنصاب ، ولكن لما كان البعث اليها مطلقاً موجبا للعسر كان على المولى تخصيصه بصورة مالكية النصاب ، وهكذا . (وبالجملة) فى هذين الموضوعين لاجمال لتقييد مفاد المادة اذ الفرض انه باطلاقه مشتمل على المصلحة او دافع اورافع للمفسدة .

(اذا عرفت) ما ذكرناه فى مقام الثبوت (من صور تقييد الهيئة) فنحن فى مقام الاثبات فى غنى وكفاية عن الاستدلال ، لظهور الجمل الشرطية فى تقييد الهيئة كما لا يخفى على من له دراية بالقواعد العربية والاستظهارات العرفية ، بل قد عرفت اعتراف الشيخ (ره) ايضا بان مقتضى القواعد العربية ارجاع القيد الى الهيئة ، ووجهه ظاهر ، فان الظاهر من قوله : (ان جائك زيد فاكرمه) تعليق مفاد جملة الجزاء (اعنى وجوب اكرام زيد) على مجيئه ، وهذا المعنى مما يفهمه اهل العرف من الجمل الشرطية وعليه مدار مخاطباتهم فانهم كما يحتاجون فى مكالماتهم فى بعض الاوقات الى تقييد المادة فقد يحتاجون ايضا الى تقييد الهيئة لعدم تمكنهم من البعث الفعلى فى بعض المقامات . و ما ذكر من الاستدلال على عدم جواز تقييد الهيئة شبهات فى قبال البداهة ، فان المرجع فى تشخيص المرادات من الالفاظ المستعملة هو فهم اهل العرف المستعملين لها وهم يفهمون من الجمل الشرطية بالبداهة رجوع القيد فيها الى الهيئة ، (هذا) مضافاً الى ان ما ذكر (من ان الهيئة لا تقبل التقييد من جهة انها وضعت للانشاء وهوامر لا يقبل التقييد) يمكن ان يذب عنه بان الانشاء وان كان لا يقبل ذلك الا ان المراد من ارجاع النيد الى الهيئة ليس تقييد الانشاء بل تقييد المنشأ

فالمنشأ هو الطلب على تقدير ، واما الانشاء فلا تقييد فيه اصلاً . كما يمكن ان يذب عن القول باستحالة تقييد مفاد الهيئة (من جهة كونه جزئياً) بان ما ذكره مسلم ان اريد ايجاده او لا غير مقيد ثم تقييده بعد اليجاد ، واما اذا انشأ من أول الامر متيهاً فلا اشكال فيه لعدم منافات ذلك لجزئيته و خصوصيته .

(نعم يمكن ان يقال) : ان نظر الشيخ (قده) في القول بكون القيود باجمعتها راجعة الى المادة كان الى ما ذكرناه سابقاً من الفرق بين انشاء الطلب بمثل اضرب وبين انشاءه بمثل اطلب و أمر ونحوهما حيث ان مفهوم الطلب ملحوظ في الثاني استقلالاً لانه الموضوع له للملفظ بخلاف الاول فانه لم يوضع لمفهوم الطلب ، بل وضع لنسبة الفعل الى فاعله ؛ والطلب فيه من انحاء الاستعمال وقد تعلق به الملاحظ آلياً ؛ (و بعبارة اخرى) قد وضعت الصيغة لنسبة صدور الفعل الى افعال ، ولكن المستعمل يلاحظ هذا المعنى ويتوجه اليه توجه من يريد شيئاً ويطلبه ، فالطلب مغفول عنه والمثلت اليه عبارة عما هو الموضوع له ، والصيغة لم تستعمل لانشاء الطلب بل هي مستعملة في النسبة الخاصة ويصير طلباً بالحمل الشائع من دون ان يكون الطلب بمفهومه ملحوظاً حين الاستعمال (وح) فلا يعقل تقييده لتوقفه على لحاظ كل من القيد والمقيد فتدبر •

(تكميل - اعلم) ان الواجب المشروط على قسمين : (الاول) ان يكون شرط الوجوب متقدماً بالنسبة الى مشروطه اعني الوجوب بمعنى عدم ثبوت الوجوب قبل وجود شرطه مثل وجوب الحج المتأخر ثبوتاً عن الاستطاعة •

(الثاني) ان يكون شرط الوجوب امرأ متأخراً بالنسبة الى مشروطه وذلك بان يكون الوجوب متوقفاً على امر استقبالي متأخر ، مثال ذلك قدرة المكلف التي هي من الشرائط العامة لجميع التكليف فان القدرة المعتبرة في التكليف ليست هي القدرة حين التكليف لجواز تعلق التكليف بالعاجز حين التكليف القادر حين العمل ، بل المراد بالقدرة التي هي من الشرائط العامة هي القدرة حين العمل ، ولازم ذلك كون التكليف مشروطاً بأمر متأخر بمعنى ان المكلف ان كان يتدبر في متن الواقع على العمل في ظرفه فالتكليف ثابت له من أول الامر وان كان لا يقدر حين العمل فليس بثابت له من أول الامر فافهم هذا

وكن منه على ذكر حتى يتبين لك عدم الاحتياج الى تصوير الواجب المعلق بمعنى ذكره صاحب الفصول (قاله) بعد ما قسم الواجب الى المطلق والمشروط (ما حاصله بتوضيحنا) : انه ينقسم الواجب باعتبار آخر الى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدوره كالمعرفة وليس منجزاً ؛ والى ما يتعلق وجوبه به ويتوقف حصوله على أمر غير مقدوره و ليس معلقاً كالاحج ، فان وجوبه يتعلق بالمكلف من اول زمن الاستطاعة او خروج الرقعة ولكن يتوقف فعله على مجيء وقته وهو أمر غير مقدور للمكلف (والحاصل) ان الواجب المعلق ما كان حصوله متوقفاً على أمر غير مقدور للمكلف كالوقت من غير ان يكون الوجوب مشروطاً به ، فالوجوب بالنسبة الى هذا الامر مطلق والواجب مقيد . (فان قلت) : الفعل المقيد بوقت استقبالي كيف يكون واجباً مطلقاً قبل حصول وقته مع كونه تكليفاً بما لا يطاق فان الفعل المقيد بوقت استقبالي لا يمكن تحصيله قبل ذلك الوقت فكيف يتعلق الوجوب به قبله (قلت) : ليس مرادنا من ثبوت الوجوب قبل الوقت كون الزمان قبل ظرفاً للوجوب و الفعل كليهما ؛ بل المراد كونه ظرفاً للوجوب فقط فالوجوب حالي والواجب استقبالي . (فان قلت) : اذا كان الوجوب متعلقاً بأمر مقيد بوقت استقبالي فان كان الوجوب مشروطاً بحصول الوقت و ادراك المكلف اياه جامعاً لشرائط التكليف فهذا معنى كون الوجوب مشروطاً بالوقت بحيث لا يكون وجوب قبله وهذا خلاف ما فرضتموه من كون الوجوب حاصل قبل الوقت ، وان كان الوجوب مطلقاً ثابتاً على اى حال من دون ان يكون مشروطاً بالوقت غاية الامر كون متعلقه امراً استقبالياً كان لازم ذلك ثبوت الوجوب حتى بالنسبة الى من لا يدرك الوقت او يدركه غير قادر على الفعل .

(قلت) : الوجوب بالنسبة الى نفس الوقت مطلق غير مشروط به فهو حاصل قبله ؛ ولكنه مشروط بأمر انتزاعي ينتزع عن ادراك المكلف الوقت واجداً لشرائط التكليف ؛ وهذا الامر الانتزاعي مقارن للوجوب وان كان المنتزع عنه متأخراً عنه (وبعبارة اخرى) ماهو شرط للوجوب ليس هو الوقت بل هو عبارة عن كون المكلف بحيث يدرك الوقت قادراً على العمل فمن لا يدرك الوقت او يدركه عاجزاً عن العمل لم يتوجه اليه الوجوب

من اول الامر ؛ ومن يدركه قادراً على العمل كان الوجوب ثابتاً له من اول الامر قبل حصول الوقت لحصول شرطه (اعني الامر الانتزاعي المشار اليه) .

(وبالجملة) الوجوب في الواجب المعلق مطلق بالنسبة الى نفس الوقت ومشروط بالنسبة الى الامر الانتزاعي ، (ثم قال «قده») ما حاصله : انه من هذا القليل كل واجب مطلق توقف تحصيله على اتيان مقدمات يحتاج تحصيلها الى مرور زمان كالصلوة المشروطة بالطهارة ، فمن ادرك الوقت غير متطهر ثبت عليه وجوب الصلوة من اول الوقت ان كان بحيث يثبت له القدرة في زمان يمكن فيه تحصيل الطهارة والصلوة بشرائها ، وان لم يكن كذلك في متن الواقع فليس الوجوب ثابتاً له من اول الامر . (ومن هذا القليل ايضاً) الواجب الذي توقف حصوله على امر مقدور للمكلف ولكن لم يمكن تعلق التكليف بهذا الامر المقدور من جهة كونه محرماً شرعياً (١)

(وبعبارة اخرى) الواجب الذي توقف حصوله على امر غير مقدور شرعاً وان كان مقدوراً عقلاً كالوضوء من الماء المباح الكائن في الآنية المغصوبة مع الانحصار فانه واجب على المكلف من اول الامر ان كان المكلف (في متن الواقع) ممن يقدم على المعصية والاعتراف من الآنية المغصوبة (انتهى كلامه «قده» في الواجب المعلق ملخصاً) (اقول) والقسم الاخير الذي ذكره «قده» عبارة عن مسألة الترتيب المعروفة ، وقد اتضح لك من كلامه ان الوجوب في الواجب المعلق ليس مطلقاً (بنحو الاطلاق) بل هو مطلق بالنسبة الى الامر الاستقبالي ومشروط بالنسبة الى الامر الانتزاعي المنتزع عن ادراك المكلف هذا الامر الاستقبالي واجد الشرائط التكليف وعليه هذا فعند الواجب المعلق (على نحو الاطلاق) من اقسام الواجب المطلق امر واضح الفساد ، وليس في كلامه (قده) ايضاً ما يدل على انه عده من اقسامه ، فالتقسيم الى المنجز والمعلق في عرض التقسيم الى المطلق والمشروط ، و كأن بعض افاضل العصر لم يلاحظ

١ اقول : تخصيص هذا القسم بالمقدمات المحرمة بلاوجه لا يمكن ان يكون الوجوب الحالي متعلقاً بامر توقف حصوله على امر مقدور للمكلف ولكن اخذ على نحو لا يتعلق التكليف بهذه المقدمة فالوجوب في هذا القسم ايضاً مشروط بامر انتزاعي حالي وهو كون المكلف بحيث يتحقق له هذه المقدمة حال كونه واجداً لشرائط التكليف حين تحققها ، وهذا مثل ان يقول المولى للعبدان كنت ممن يحصل له الاستطاعة في المستقبل فلان يجب عليك الحج (وح) يجب تحصيل المقدمات الوجودية غير المعلقة عليه ان كان يعلم بحصوله في ظرفه . ح ع

كلام صاحب الفصول من الصدر الى الذيل (فتخيل بعضهم) ان صاحب الفصول قسم الواجب الى المطلق والمشروط ثم قسم المطلق الى المنجز والمعلق . (وتوهم آخر) ان صاحب الفصول قسم الواجب (ثلاثياً) الى المطلق والمشروط والمعلق ، وقد تبين لك انه ليس هنا تقسيم واحد بل تقسيمان فى عرض واحد لا يرتبط احدهما بالآخر (نعم) الواجب المعلق على تفسيره (قده) مشروط دائماً لاشتراطه بالامر الانتزاعى المنتزع عن ادراك المكلف الوقت جامعاً لشرائط التكليف ؛ ولكن هذا غير تثليث الاقسام او كون احد التقسيمين فى طول الآخر ، (وبالجملة) المعلق عنده مشروط من جهة ومطلق من جهة اخرى فلا يمكن عده (بالضرس القاطع) من احدهما فقط .

والداعى له على تصوير الواجب المعلق (بنحو ذكره) هو ما آره من كون الوجوب (فى هذه الامثلة التى ذكرها ونظائرها) مرتبطاً بالامر الاستقبالى مع كونه ثابتاً قبله ؛ وعدم تصويره للشرط المتأخر ايضاً ، والدليل على ثبوت الوجوب قبلاً وجوب تحصيل المقدمات الوجودية للواجب ان كان المكلف يعلم بكونه واجداً لشرائط التكليف حين حصول المعلق عليه . (واما نحن) ففى غنى عن تصوير الواجب المعلق بعد تصوير الشرط المتأخر فكل ما هو واجب معلق بنظر صاحب الفصول (ره) فهو عندنا واجب مشروط بشرط متأخر ، بحيث يكون الوجوب ثابتاً قبل الشرط ان كان الشرط (فى متن الواقع) يتحقق فى ظرفه .

(وان ابى «قده») جواز كون الشرط متأخراً عن المشروط ، فما ذكره ايضاً (من اشتراط الوجوب فى الواجب المعلق بأمر انتزاعى منتزع عن ادراك المكلف الوقت واجداً لشرائط التكليف) امر لا يغنى عن جوع فان الشرط بوجوده يؤثر فى المشروط ، ووجود الامر الانتزاعى بوجود منشأ انتزاعه ، والمفروض انه امر متأخر وهو ادراك المكلف الوقت واجداً لشرائط التكليف فلزم تأثير المتأخر فى المتقدم فهو (ره) قد كر على ما فر منه .

(ثم انه) يمكن ان يستشكل على صاحب الفصول بان وجوب تحصيل المقدمات فى الواجب المعلق قبل حصول المعلق عليه مع علم المكلف بكونه واجداً لشرائط التكليف حين حصوله ، امر مسلم ولكنه لا اثر لذلك فى الاغلب فان الاغلب عدم علم المكلفين بكونهم واجدين للشرائط عند حصوله (ويمكن ان يذب عنه) باذنه مع الشك ايضاً يجب تحصيل المقدمات ان كان المكلف

حين شكه واجد الشرائط لاستصحاب الحالة الموجودة الى زمن حصول المعلق عليه ؛ وتأخر زمان المشكوك فيه عن زمن اجراء الاستصحاب لا يضر بعد كون الشك حالياً (تذنيب) اعلم ان المقصود من تصوير الواجب المعلق تصحيح وجوب مقدمات ثبت وجوبها مع عدم وصول زمان الايمان بذيها كالحكم بوجوب الغسل فى ليالى شهر رمضان قبل طلوع الفجر مع كون زمان الصوم من الفجر الى الليل ؛ و كوجوب طى المسافة للجح قبل وصول ذى الحجة ، و كوجوب شراء الزاد والراحلة قبله ، وقد صارت هذه الموارد ونظائرها موجبة للتحرير والاشكال (بتقريب) انه كيف يجب المقدمة مع عدم وجوب ذيها من جهة عدم وصول وقته ، فتفصى صاحب الفصول عن هذا الاشكال بتصوير الواجب المعلق ، فالوجوب عنده فى هذه الموارد حالى والواجب استقبالى ، وقد عرفت هنا عدم الاحتياج الى تصوير الواجب المعلق بل يمكن ان يقال ان الوجوب مشروط بنفس الامر الاستقبالى ولكن بنحو الشرط المتأخر ، والشرط المتأخر متصور لما عرفت من عدم الدليل على اعتبار المقارنة فى غير العلة التامة ، وقد عرفت ايضا ان من امثلة الشرط المتأخر قدرة المكف على الفعل فانه شرط متأخر للتكليف حيث ان المراد منها هى القدرة حين العمل لاحين الامر . (ويمكن) ان يجاب عن الاشكال ايضا بالالتزام بكون المقدمة فى هذه الموارد واجبة بالوجوب النفسى التهيئى وقد أهر بها الشارع لئلا يفوت الواجب حين وصول وقته ، ويسمى هذا الوجوب بالوجوب المغير ويفترق عن الوجوب الغيرى كما لا يخفى . (ومن التقسيمات التى ذكروها ايضا للواجب) انه اما نفسى او غيرى ، وقد عرفوهما بما حاصله - ان الواجب النفسى ما يتعلق به الوجوب والبعث لذاته ولما هو هو ، والواجب الغيرى ما يتعلق به البعث لالذاته بل للتوصل به الى واجب آخر كالواجبات المقدمة . (و استشكل على التعريفين بما ملخصه) ان الواجبات النفسية على قسمين : (قسم منها) ما هو المحبوب ذاتاً و صار حبه الذاتى داعياً الى البعث نحوه كوجوب المعرفة مثلاً ، وقسم منها ما ليس محبوباً بذاته بل من جهة ترتب فوائد عليها بها صارت واجبة مثل الصلوة والصوم بل وغالب الواجبات الشرعية المبعوثة اليها لمافيها من الخواص والاثار ؛ (اما القسم الاول) فهو مما ينطبق عليه تعريف النفسى بلا اشكال ،

(واما القسم الثانى) فالتعريف لا ينطبق عليه بل ينطبق عليه تعريف الغيرى، فانه ان لم تكن غاياتها لازمة الحصول لم تجب، اذما هو المحبوب والمقصود ذاتاً من البعث نحو المحصلات وان كان يتأخر فى الوجود عن جميعها؛ ولكنه لا بد من ان يتقدم فى سلسلة الارادة على جميع الارادات المتعلقة بمحصلاته، فالحب والارادة يتعلقان اولا بمحبوب ذاتى فيتولد منهما ارادة البعث نحوه، ثم يتولد من الارادة المتعلقة بهذا المحبوب الذاتى ارادة متعلقة بمحصله فيتولد منها ارادة البعث نحوه، وهكذا الى آخر سلسلة المحصلات، فايجابها والبعث نحوها انما يكون للتوصل بها الى فوائدها اللازمة فانطبق عليها تعريف الغيرى.

(وقال شيخنا الاستاد) (قد سره) فى الكفاية بعد الاشارة الى هذا الاشكال ما حاصله: (فان قلت): محبوبة هذه الفوائد زوماً مما لا ريب فيها ولكنها ما كانت من الخواص المترتبة على الافعال قهراً، لم يمكن تعلق الوجوب بها لكونها غير مقدورة للمكلفين (قلت): المقدور بالواسطة مقدور ايضا؛ وهذه الخواص وان لم تكن بنفسها مقدورة ولكنها مقدورة من جهة ان اسبابها اعنى الافعال الموصلة اليها داخلية تحت القدرة؛ الا ترى انه يصح التكليف بالتطهير والتزويج والتمايك ونحوها من المسببات التى لا يقدر عليها احد الا بايجاد اسبابها: من الغسل والعقد ونحوهما (انتهى).

(واجاب فى الكفاية) عن اصل الاشكال بما حاصله: ان هذا التقسم من الواجبات وان كان يترتب عليه آثار لازمة، ولكن وجوبه والبعث نحوه ليس باعتبار ترتيب هذه الآثار عليه بل باعتبار ان كل واحد منها بنفسه معنون بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله و ذم تاركه ففى كل واحد من هذه الواجبات اجتماع ملاك النفسية والغيرية، ولكن البعث نحوه انما يكون بملاكه النفسى اعنى كونه معنواً بعنوان حسن فلذاسمى واحباً نفسياً؛ كما ان الواجب الغيرى هو ما كان الداعى الى البعث نحوه ملاك المقدمة، وهذا لا ينافى وجود الملاك النفسى فيه ايضا اذ لم يكن له دخل فى وجوبه (هذه خلاصة ما ذكره فى الكفاية).

(وفيه اما اولا) فلان ما ذكره فى جواب ان قلت (من ان الفوائد والخواص وان لم تكن بأنفسها مقدورة ولكنها مقدورة من جهة القدرة على اسبابها) لا يفى بالجواب فيما نحن فيه،

فان المراد بالفوائد المترتبة على الواجبات (اما ان يكون) عبارة عن امور لا تنفك من الواجبات بان تكون من المسببات التوليدية نظير حركة المفتاح التى لا تنفك من حركة اليد ، فالقدرة على الاسباب فيها و ان كانت قدرة على المسببات ، ولكن ذلك لا يناسب ما نحن فيه ؛ فان ما نحن فيه عبارة عما اذا تحقق فعلا ان اختياريان توقف احدهما على الاخر وقد تعلق باحدهما وجوب نفسى وبالاخر وجوب غيرى ، والمسببات فى الافعال التوليدية وان كان وجوداتها مغايرة لوجودات الاسباب ؛ ولكن لما كان صدورهما عن المكلف بعين ارادة الاسباب واصدارها ، فلامحالة لا يتصور فيها وجوبان ، مثلاً حركه المفتاح وان كانت مغايرة لحركة اليد فى الوجود ولكن لما كان صدورهما عن الفاعل بايجاد واحد لم يكن مورد لتعلق امرين حتى يكون احدهما نفسياً والاخر ترشحيًا (١) (واما ان يكون المراد بالفوائد المترتبة على الواجبات) الغايات التى تترتب عليها ولكن لا مطلقاً بل مع وجود مقتضيات اخر خارجة من قدرة المكلف وفقد الموانع الواقعية بحيث يكون فعل الواجب احداً لأمور الدخيلة فى ترتب الفائدة المترتبة ، (وبعبارة اخرى) كان الغرض من ايجاب الواجب ايجاد الموقعية لترتب الفائدة . (فيرد عليه) حينئذ ان القدرة على الواجب فى هذا الفرض ليست قدرة على فائده لعدم كونها بتمام علتها تحت قدرته واختياره (واما ثانياً) فلان ما ذكره (قده) فى مقام الجواب عن اصل الاشكال : من ان الواجب فى هذا القسم من الواجبات لتعونه بعنوان حسن صار واجباً نفسياً .

(يرد عليه) ان تعونه بعنوان حسن يستلزم العقل بمدح فاعله ؛ هل يكون من جهة ان الفائدة تترتب عليه بحيث صار ترتب الفائدة علة لتعونه بالعنوان الحسن ؛ او لا يكون من هذه الجهة بل الواجب فى هذا القسم من الواجبات (الذى هو اكثرها وجميعها الاماندر)

«١» اقول : هذامخالف لما ذكره سيدنا الاستاذ العلامة «مدظله» سابقاً من ان تعدد وجود حركه اليد والمفتاح يستلزم تعدد الاجتناب ايضاً ، اذ الوجود عين الاجتناب غاية الامر انه ان نسب الى الفاعل سمي ايجاداً وان نسب الى القابل سمي وجوداً . ثم انه لو سلم امكان وجود فعلين باصدار واحد فيمكن ان يقال : انه لا بأس بان يكون كل من السبب والمسبب متعلقاً لوجوب يخصه غاية الامر ان المكلف لا يقدر على تفكيكهما بل اما ان يختار اتمثالهما او يختار مخالفتهما ؛ ولا يشترط فى اختيارية العمل ان يتعلق به ارادة مستقلة بل الملاك فى اختياريته ان يكون المكلف قادراً على كل من الفعل والترك وهيئنا كذلك فتأمل ح - ع

بنفسه معنون بعنوان حسن من دون ان يكون لترتب الفائدة دخل فى حسنه ؛ فان كان المراد هو الاول نعترض عليه بان هذا الامر يجرى فى جميع الواجبات الغيرية ايضا ، فان كل واحد منها ايضا يتعنون بالعنوان الحسن من جهة اشتماله على المصلحة المترتبة عليه ، و ان كان المراد الثانى نعترض عليه بان هذا يوجب خلاف الفرض فان الفرض انه ما يكون فى الواجبات النفسية التى وجبت لالذاتها بل من جهة ترتيب الفوائد عليها (هذا) مضافاً الى ان هذا خلاف البدهة للزوم ان يكون جميع الواجبات النفسية من المحسنات الذاتية ، وهذا واضح الفساد .

(اذ اعرفت ما فى الكفاية مع ما فيه فنقول) : مقتضى التحقيق فى الفرق بين الواجب النفسى والغيرى هو ان يقال : ان المولى قد يلاحظ الفعل بحدوده واطرافه فيرى انه محبوب له اما لذاته او من جهة الفوائد التى تترتب عليه ثم يشتاق لاجل ذلك الى صدوره عن العبد فيتوجه نظره الى بعث العبد نحوه و يلاحظ ان البعث نحوه مفيد والمانع عنه مفقود فيحصل له من جميع ذلك شوق مؤكد الى بعث العبد و تحريكه نحوه الفعل فيأمره به حقيقة ؛ فهذا الواجب يسمى بالواجب النفسى ، فالواجب النفسى عبارة عما توجه اليه نظر المولى ولاحظه بحدوده واطرافه ثم بعث العبد نحوه ببعث مستعمل .

(واما الواجب الغيرى) (بناء على ثبوته) فهو عبارة عما لم يتوجه اليه بما هو هو بعث مستعمل بل المولى لما توجه نظره للبعث الى ذى المقدمة ورأى ان صدوره عن العبد يتوقف على شىء ، صار هذا سبباً لتعلق بعث اندكاكى بهذا الشىء بما هو طريق الى ذى المقدمة و موجب للتمكن من امتثاله ؛ فالبعث نحوه المقدمة بعث ظلى يكون بنظر كلا بعث ، و بنظر آخر تأكيداً للبعث المتوجه الى ذىها . (وبعبارة اخرى) التحريك نحوه الشىء (بما هو طريق) تحريك نحوه ذى الطريق حقيقة بحيث لا يكون نفس الطريق مبعوثاً اليه بنظر العقلاء بل المحرك اليه والمبعوث نحوه امر واحد وهو عبارة عن ذى الطريق الواجب بالوجوب النفسى ، وهذا من غير فرق بين ان يؤدى بخطاب مستعمل او لا فقول المولى لعبده مثلاً ادخل السوق واشتر اللحم لا يرى عند العقلاء الا بعثاً واحداً نحوه امر واحد وهو اشتراء اللحم ، ولذا كررنا ذلك مثلاً وهو انك اذا اردت من عبدك الكون فى مكان مخصوص ولولغرض من

الاغراض ، فماهو محط نظرك و ارادتك من العبدانما هو نفس كونه فى المكان المخصوص ولكنك لمارأيتة متوقفاً على حر كته الى هذا المكان صار كل واحد من الاقدام الموضوعة والمرفوعة مراداً لك بارادة تبعية يراها النظر العميق متعلقة بنفس الكون فى المكان المخصوص مثل ما اذا كنت مريداً لكونك بنفسك فى هذا المكان فان الاقدام ليست مرادة لك بارادة مستقلة لعدم كونها محطاً لنظرك ، فاذا عرفت حال الارادة ففس عليها البعث و التحريك (الذين هما من مظاهرها) فتأمل .

(ثم انه) اذا شك فى واجب انه نفسى او غيرى فالظاهر حمله على النفسية ؛ فان الصيغ الانشائية وما هو بمفادها قد وضعت للبعث و التحريك نحو متعلقاتها ، والبعث الغيرى المتعلق بالمقدمات ليس فى الحقيقة بعثاً نحو المتعلق كما عرفت وانما هو تأ كيد للبعث المتعلق بذاتها ؛ فالكلام يحمل على ظاهره وهو البعث الحقيقى نحو ما تعلق به (هذا) .

وشيخنا الاستاد المحقق الخراسانى (قدس سره) كان يلتزم بظهورها فى الوجوب النفسى وحملها عليه بوجهين : (احدىهما) الانصرف بمعنى ان البعث ينصرف الى النفسية مالم يشبث غيريته . (وفيه) ان مراده من الانصراف ان كان ما ذكرناه (من ان مفاد الصيغ هو البعث و التحريك نحو المتعلق حقيقة و البعث الغيرى كلا بعث بحسب الحقيقة فلذلك تنصرف الى النفسية) فقد سلمنا الانصراف ، و ان كان مراده ان البعث الغيرى ايضا بعث حقيقة مثل النفسى بعينه ولكن الصيغ مع ذلك تنصرف الى البعث النفسى فنحن نمنع هذا الانصراف .

(الوجه الثانى) الاطلاق بتقريب ان ثبوت الوجوب فى الواجب الغيرى متوقف على وجوب غيره فهو مقيد ومشروط بوجوب الغير بخلاف النفسى فانه واجب مطلقاً ؛ و حينئذ فاذا ثبت اصل الوجوب وشك فى اشتراطه بكون الغير واجباً كان مقتضى الاطلاق نفى الاشتراط . (وفيه) اننا وان سلمنا ان البعث فى الواجب الغيرى ايضا بعث حقيقة كما هو مفاد كلامه (قدس سره) ولكنه من الواضح انه بعث مطلق لا بعث مقيد بكون غيره واجباً و كونه مترشحاً من قبل هذا الغير ، فان وجوب الغير علة لوجوب المقدمة ولا يعقل كون العلة التى هى فى الرتبة السابقة على معلولها من قيود المعلول وموجبا لتضييق دائرته

(ولئان نقول) : ان الواجب الذي شك في انه نفسى او غيرى على قسمين : (الاول) ان يكون هنا واجب نفسى مقيداً بزمان خاص ، او مكان خاص ، او حالة مخصوصة ، ويكون واجب آخر شك في انه نفسى ثابت بنحو الاطلاق او غيرى ثابت في ظرف ثبوت الواجب الاول ، فمرجع الشك في نفسيته وغيريته الى الشك في انه يكون ثابتاً في جميع الحالات والازمنة او يكون ثابتاً في بعض الحالات (اعنى حين ما ثبت الوجوب للواجب الاول كما هو مقتضى ارتباطه به وترشده منه) ففي هذه الصورة يمكن القول : بان اطلاق الوجوب وعدم تقيده بزمان خاص او مكان خاص يقتضى كونه ثابتاً في جميع الازمنة والحالات ، ولازم ذلك كونه نفسياً اذ لو كان غيرياً لكان مشروطاً بكل ما اشترط به الواجب الاول .

(الثانى) ان يكون هنا واجب نفسى غير مشروط بحالة مخصوصة بل كان ثابتاً في جميع الحالات و الازمنة ، ويكون واجب آخر شك في انه نفسى او غيرى مرتبط بالاول ، وفي هذه الصورة لا مجرى للاطلاق حتى يقال باقتضائه النفسية ، و المحقق الخراسانى كان يقول بجريان الاطلاق في هذه الصورة ايضا بتقريب ذكرناه و حاصله : ان اشتراط وجوب هذا الشيء بكون غيره واجباً (الذى هو ملاك غيرية الوجوب) قيد زائد منفى باصالة الاطلاق . (وفيه) مامر من ان الوجوب النفسى الثابت لذى المقدمة علة للوجوب الغيرى المترشح الى المقدمة فلا يعقل ان يكون من قيوده لكون العلة في المرتبة المتقدمة على المعلول ، فما يترشح من وجوب ذى المقدمة عبارة عن ذات الوجوب الثابت للمقدمة لا الوجوب المقيد بكونه مترشحاً من وجوب ذى المقدمة (١) .

(تذييل) لاريب في ان العقل يستقل باستحقاق العبد للعقاب عند مخالفته للاوامر النفسية الصادرة عن المولى بمعنى انه لا يرى عقاب المولى اياه ظلماً .

(واما حكمه) باستحقاق العبد للشواب والاجر عند موافقته لها بحيث يعدم اعطائه الاجر ظلماً في حق العبد (ففيه تأمل واشكال) ، بل العقل السليم يشهد بعدمه ، وذلك لحكم

«١» و قد حقق في محله ان المعلول بالنسبة الى علته لا مطلق ولا مقيد ولكنه لا ينطبق الاعلى المقيد ، فان اثر النار مثلاً انما هي الحرارة الخاصة اعنى الحرارة الحاصلة بها لا الحرارة المطلقة . وبعبارة اخرى ليس في المعلول اطلاق ولا تقييد لحاظي بالنسبة الى علته ولكنه بحسب الذات مقيد - ع

العقل والعقلاء بان المولى بمولويته مالك للعبد بجميع شئونه وافعاله فله امر العبد بفعل من غير ان يعطيه اجراً وهذا من لوازم المولوية والعبودية الملازمة بين المالكية والمملوكة بجميع الشئون ، و كلما كانت العبودية اشد كان عدم الاستحقاق اظهر ، ففي الموالى والعبيد العرفية التى لا مالاك فيها للمولوية الاعتبار العقلاء لانحكم بثبوت استحقاق الاجر فكيف نحكم بثبوت العبد من مولى الموالى الذى هو معطى لوجوده وحيوته وقدرته و مالك له بالملكىة الحققة لا الاعتبارية العرفية (هذا) ، مضافاً الى انه كلما امر به وبعث نحوه فهو مما لا يعود نفعه اليه بل لوحظ فيه مصلحة العبد وانجائه من المهالك الروحية وسوقه الى المراتب الكمالية ، فمثله كمثل طبيب أمر المريض بشرب دواء ينفعه فهل للمريض بعد امتثاله او امر الطبيب ونجائه من المرض ان يطلب من الطبيب المشفق اجر الامتثال ؟ لا والله بل لو طالبه ذلك لعدده العقلاء من السفهاء : (و بالجملة) العقل السليم لا يحكم باستحقاق العبد للمثوبة حتى فى الاوامر النفسية (نعم) يحكم بلياقته واستعداده للفضل ، وهذا غير الاستحقاق .

(ومما ذكرنا ظاهر لك) ضعف ما ذكره المتكلمون : من كون ثواب الله لعبيده بالاستحقاق مستدلين على ذلك بان تحميل الغير المشقة بلا اجر قبيح ، ضرورة ان تحميل الموالى بالنسبة الى عبيدهم لا يستلزم اجراً بالوجدان (فان قلت) : اذالم يكن ثواب الله تعالى لعبيده بالاستحقاق فلم عبر عنه فى الايات والروايات بالاجر ؟

(قلت) : هذا التعبير ايضا من كمال فضل الله على عبده حيث سمي الثواب التفضلى اجراً ، اعلاء لدرجة الممثل ؛ الا ترى انه تعالى استقرض من عبده مع ان له ملك السموات والارض وما بينهما ، تفضلاً عليهم واشعاراً بانه يعاملهم معاملة مالك مع مثله . ثم لو فرضنا حكم العقل بان تحميل الغير المشقة ولو كان عبداً يوجب استحقاق الاجر ، فلا فرق بين الواجب النفسى والغبرى الماتى بداعى الامتثال لا شتر كما فى كون كل منهما مشقة تحملها العبد لتحصيل رضىة المولى ، وهل يرى العقلاء فى اصل تحمل المشقة قرناً بين من ترضأ وصى لا امتثال امر المولى ، وبين من ترضأ بقصد التوصل به الى ما وجب من قبل المولى ثم مات قبل اتيان الصلوة ؟ وكيف يحكم العقل باستحقاق الاول للثواب و عدم استحقاق الثانى

شيئاً ! مع انه ايضاً بالنسبة الى وضوءه قد تحمل المشقة التي حملها المولى .

(ثم اعلم) ان المقدمات لا تحتاج في عباديتها ومقربيتها الى تعلق امر غيرى بها حتى يكون هو الداعى نحوها بل يكفى في مقربيتها قصد الامر النفسى المتعلق بذيتها ؛ و ذلك لبداية ان من توجه الى ان مولاه امره بفعل لا يرضى بتركه ورأى ان هذا الفعل لا يمكن اتيانه الا باتيان مقدمات يتوقف عليها وكان هذا العبد بصدد امتثال اوامر مولاه ، فلا محالة يتقدح في نفسه ارادة اتيان المقدمات من دون ان ينتظر في اتيانها تعلق امر بها عليه ، وما دعاه الى اتيان المقدمات الا الامر المتعلق بذيتها ، وعدها الشخص عند اشتغاله بالمقدمات بنظر العقلاء شارعا في امتثال امر مولاه .

(و بالجملة) في عبادية المقدمات لا تحتاج الى تعلق امر غيرى بها ، فان قلنا فى باب المقدمات بعدم ترشح الاوامر الغيرية اليها ، ولم تكن ايضا بأنفسها متعلقات لاوامر نفسية ، كان لنا تصحيح عباديتها بان تؤتى بداعى وقوعها فى طريق ذيتها الذى تعلق به امر نفسى .

(بل يمكن ان يقال) : ان الامر الغيرى الترشفى وان قلنا بشوته للمقدمة بناء على القول بالملازمة ولكنه لا يكفى في عبادية متعلقه اذ لا اطاعة له بما هو هو ولا قرب .

(و السرفى ذلك) ما قدمناه لك مفصلا من ان الوجوب الغيرى وجوب ظلى وانذكاكى لا يراه النظر العميق وجوباً حتى انه لودل عليه الامر بسبب خطاب مستقل ايضا كان هذا الخطاب بنظر العقلاء بعثاً وتحريكاً نحوذى المقدمة و ان كان بحسب الظاهر متعلقاً بالمقدمة - هذا .

(ومما ذكرنا لك الى هنا) تبين الجواب عن الاشكالين اللذين اورد هما المحقق الخراسانى فى باب الطهارات الثالث (بعد ما عدم من البديهييات ان موافقة الامر الغيرى بما هو هو لا توجب قرباً ولا مشوبة كما ان مخالفته بما هو هو لا توجب بعداً ولا عقوبة) ونحن نذكر الاشكالين مشيراً الى جوابيهما من غير ان نتعرض لما ذكره من الجواب .

(الاشكال الاول) انه اذا كان موافقة الامر الغيرى لا توجب قرباً ولا مشوبة فكيف حال بعض المقدمات اللتى لاشبهة فى مقربيتها وترتب المشوبة عليها بل عدم صحتها لولم تؤت بقصد

الامر كالطهارات الثلاث فانه لا خلاف بين علماء الاسلام غير ابي حنيفة في اشتراطها بقصد الامر .
(الاشكال الثانى) هو الاشكال الوارد في جميع التعبديات (و محصله) عدم امكان اخذ قصد الامر في المأمور به ، وقد قرر الاشكال بوجوده ذكرناها في مبحث التعبدى والتوصلى وكان اهمها الدور الوارد في مقام الامثال (و حاصله) ان المأمور به لو كان عبارة عن الطهارة مثلاً مقيدة بداعوية امرها اليها لم يمكن امتثال هذا الامر ، فان داعوية الامر في مقام الامتثال متوقفة على كون المدعو اليه فرداً من افراد المأمور به ومنطبقاً للعنوان الواقع تحت الامر ، و كونه كذلك موقوف على داعوية الامر اذ الفرض ان المأمور به هو العمل الواقع بداعى الامر لامطلق العمل . ولوفرنا من الاشكال في الواجبات النفسية (بما محصله) ان قصد الامر لم يؤخذ في المأمور به بل العقل يحكم بوجوده من باب تحصيل الغرض فالامر يتعاق بالاعم مما يحصل الغرض اعنى ذات العمل ، والعقل يحكم بوجود اتيانه بداعى الامر حتى يصير محصلاً للغرض الموأى ، ففيمنحن فيه اعنى الواجبات الغيرية التعبدية لا مفر منه بهذا الوجه ، فان الوجوب الغيرى لا يعقل تعلقه الا بما فيه ملاك المقدمة وما هو بالحمل الشايع مقدمة ، ولا يمكن تعلقه بالاعم من ذلك ؛ والمفروض ان المقدمة في باب الطهارات الثلاث هو العمل مقيداً بقصد الامر لا ذات العمل ، فيجب تعلق الامر بالمقيد الذى فيه ملاك المقدمة لا بالامطلق الذى هو اعم من ذلك . هذا ما ذكر في المقام من الاشكال ، وقد اشار في الكفاية الى الاشكال الثانى بقوله : « هذا مضافاً الى ان الامر الغيرى لاشبهة في كونه توصلياً » .

(و نحن نقول) : مجمل القول في الطهارات الثلاث هو ان التيمم لم يتعلق به امر نفسى ، ولكن الطهارة المائية من الوضوء او الغسل فمع كونها مقدمة لبعض الغايات قد جعلت بنفسها ايضاً من المستحبات الشرعية التى تعلق بها امر نفسى عبادى ؛ وحينئذ فاتيان المكاف ايهاا انما هو باحد نحوين (الاول) ان يأتى بها بقصد امرها النفسى الاستحبابى كما اذا لم يكن المكاف مريداً للامور المشروطة بها ولكنه كان قاصداً للتطهر فيدعوه الى ايجاده الامر النفسى المتعلق به .

(الثانى) ان يأتى بها بقصد التوصل بها الى احدى غاياتها ، وحينئذ يكون داعيه الى ايجاده الامر النفسى المتعلق بالغاية المطلوبة من الصلوة و القراءة و نحوهما ؛

اذ قد عرفت ان المحقق لعبادية المقدمات هو قصد الامر المتعلق بذاتها من غير احتياج الى قصد الامر النفسى او الغيرى المتعلق بأنفسها ، بل الامر الغيرى على فرض ثبوته كلامر فلا يكفي بنفسه فى عبادة متعلقه ، ما لم يقصد باتيان المتعلق التوصل به الى ما جعل مقدمة له ، وعليهذا فاذا دل الدليل الشرعى على ان ما هى المقدمة للصلاة هى الطهارة بقصد الامر مثالا فللمكلف اتيانها بقصد الامر الصلوتى من غير توجه الى أمرها النفسى كما انه ان لم يكن قاصدا للصلاة كان له اتيانها بقصد الامر النفسى المتعلق بنفسها ؛ ويجوز له بعد تحققها ان يأتى الصلاة معها ويثاب عليها فى الصورتين من غير حذور . ولا نقول ان المحقق لعباديتها اذ لم يؤت بها بقصد امرها النفسى هو اتيانها بقصد امرها الغيرى حتى يرد علينا الاعتراض

(اولا) بان الامر الغيرى لا قرب فى موافقته بما هو امر غيرى .

(وثانيا) بان الامر الغيرى لما كان بملاك المقدمة فلا محالة وجب تعلقه بماهى مقدمة الحمل الشايع ولا يجوز تعلقه باوسع من الغرض ، وحينئذ فكيف يتعلق بذات الوضوء او الغسل او التيمم مع ان المقدمة حسب الفرض هى الوضوء او الغسل او التيمم مقيدا باتيانها بداعى الامر حتى يصير عبادة ، والعجب من شيخنا الاستاد المحقق الخراسانى حيث اورد الاعتراض الثانى مع ان جوابه من اوضح الواضحات ، فانه من الواضحات ان القائل بوجوب المقدمة وترشح الامر الغيرى اليها انما يقول بوجوب كل ما يتوقف عليه الواجب من المقدمات و اجزائها و اجزاء اجزائها ؛ اذ كل جزء من اجزاء ما هو مقدمة لشيء يصدق عليه انه من مقدمات هذا الشيء ولا محالة يترشح اليه الوجوب الغيرى ؛ فالصلاة مثلا اذا توقفت على الوضوء بداعى الامر فلا محالة تتوقف على ذات الوضوء ايضا لكونها جزء تحليليا للوضوء المقيد بداعى الامر فتكون ذات الوضوء ايضا واجبة بالوجوب الغيرى فالامر فى باب الطهارات اسهل من التعبدات الاخر لا اشكل على ما زعمه (قدس سره) فافهم .

(ثم ان ههنا نكتة فقهية) يجب ان ينبه عاينها وهى اننا قلنا بان الطهارات اذ لم يؤت بها بقصد امرها النفسى كان المعتمد فى عبادتها اتيانها بقصد الامر الغيرى المتعلق بها ، فلا محالة كان اللازم ان يؤتى بها بعد دخول اوقات الغايات ، اذ قبله لا وجوب

للغايات حتى يترشح من قبل وجوبها وجوب غيرى ، واما اذا قلنا بعدم الاحتياج الى الامر الغيرى و انه يكفى فى عباديتها اتيانها بقصد التوصل بها الى غاياتها و بداعى الامر النفسى المتعلق بذيتها فهل يجوز اتيانها بهذا الداعى قبل دخول اوقات الغايات او لا يجوز ؟ (فيه وجهان) لا يبعد الجواز والصحة ، لان المكلف اذا علم ان بعد الوقت يتوجه اليه التكليف بالصلوة مثلا ورأى أنها متوقفة على الطهارة و كان قاصداً لامتنال هذا التكليف فى وقته ، فلا محالة يتولد من ارادة اتيان الصلوة فى وقتها ارادة تحصيل الطهارة ليكون متمكناً من الصلوة مع الطهارة بمجرد دخول الوقت ، وليس ايجاده لهذه الطهارة بداع نفسانى بل الداعى له الى ايجادها و قوعها فى طريق امتثال الامر الذى يعلم بتحقيقه بعد دخول الوقت ، وقد تبين لك انه يكفى فى عبادية المقدمات اتيانها بداعى التوصل بها الى ذيتها و كونها فى طريقه ؛ ولعل هذا هو المبنى للقول بصحة الوضوء التهيئى . (واما وجه البطلان) فهو ان يقال : سلمنا انه يكفى فى عبادية المقدمات اتيانها بداعى الامر المتعلق بذيتها (من جهة انه كما يدعو الى اتيان نفس المتعلق فكذلك يدعو الى اتيان مقدماته) ولكن المفروض فيما نحن فيه عدم تحقق الامر النفسى بعد ، فكيف يصير الامر المعدوم داعياً ، وليس للامر المعدوم امتثال حتى يقال : ان المقدمة واقعة فى طريقه فتدبر ! .

(الامر الرابع)

مما استدل به على كون الامر بالشئ مقتضياً للنهى عن ضده الخاص هو ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل الواجب توقف الشئ على عدم مانعه فيجب بالوجوب المقدمى فيكون نفس الضد حراماً . «قال صاحب المعالم» فى مقام الجواب عن هذا الاستدلال : «وايضاً فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما تنهض دليلاً على الوجوب فى حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر . «فظاهر كلامه (قدس سره) ان وجوب المقدمة مشروط بارادة ذيتها بحيث لا وجوب لها عند عدم ارادته . (وفساد هذا الكلام من اوضح الواضحات) فانه ان كان مراده ان وجوب ذى المقدمة ايضا مشروط بارادته ، (اورد عليه) بان الغرض من الامر انما هو ايجاد الداعى والارادة

فى نفس المكلف فلا يعقل ان يكون مشروطاً بهما ، (و ان كان مراده) ان وجوب ذى المقدمة مطلق غير مشروط بارادته ولكن وجوب المقدمة مشروط ، (استشكل عليه) بان وجوب المقدمة (بناء على الملازمة) وجوب ظلى ترشحى لا ينفك من وجوب ذىها بل يكون ثابتاً أينما ثبت فهو فى الاطلاق والاشتراط تابع لوجوب ذىها . وهذا فى البداهة بحيث لا يحتاج الى البيان .

(ثم انه) بعد ما ثبت ان وجوب المقدمة غير مشروط بارادة ذىها بل هو فى الاطلاق والاشتراط تابع لوجوبه ، فهل الواجب مطلق المقدمة ، او خصوص ما قصد به التوصل الى ذى المقدمة بحيث يكون هو الداعى الى اتيانها سواء اوصلت اليه ام لا ، او خصوص ما اوصلت اليه سواء اتى بها بهذا الداعى ام لا ، او خصوص ما قصد بها التوصل و اوصلت ؟ فى المسئلة وجوه ، وقد نسب الثانى الى الشيخ (قدس سره) واختار الثالث صاحب الفصول (ره) . وليس مرادهما ان قصد التوصل او نفس الايصال شرط للوجوب كما كان صاحب المعالم يقول باشتراط الوجوب بارادة ذى المقدمة ، بل مرادهما ان الوجوب مطلق ولكن الواجب مقيد ، فالواجب على قول الشيخ هو المقدمة التى اتى بها بداعى التوصل بها الى ذىها ، و على قول صاحب الفصول هو المقدمة التى اوصلت الى ذىها ، و على قول المشهور لا يكون الوجوب ولا الواجب مشروطاً بشئ .

(و ليعلم) ان مقصود الشيخ وصاحب المعالم والفصول من هذه التفاصيل التى احدثوها فى هذا المقام انما هو تصحيح العبادة التى تكون ضداً لواجب اهم كالصلاة التى تكون ضداً للزالة ، فانه قد اشكل عليهم الامر فى ذلك من جهة توهم ان ترك الضد العبادى مقدمة للواجب الاهم فيكون واجباً ولازم هذا كون فعلاً حراماً وحينئذ فكيف يقع عبادة ؛ فصاحب المعالم حيث اختار اشتراط وجوب المقدمة بارادة ذىها يقول بصحة الصلوة لوجود الصارف عن الازالة وعدم ارادتها فلا يكون ترك الصلوة واجباً حتى يحرم فعله وينهى عنه ، (هذا) و سيتضح لك فى مبحث الضد كلام الشيخ و صاحب الفصول ايضا فى تصحيحها فانتظر .

« و ليرجع الى اصل المطلب فنقول » : القول بكون الواجب عبارة عن المقدمة

المأني بها بقصد التوصل فقط وان نسب الى الشيخ ويوهه، كلام مقرر بحثه في بادي النظر
الا ان الدقة في مجموع كلام المقرر من الصدر الى الذيل لعلها ترشد الى ان مقصوده ليس
تخصيص الوجوب بالمقدمة المأني بها بقصد التوصل؛ بل مقصوده تنقيح ما ذكرناه سابقاً في مسألة
الطهارات الثلث من ان عبادية المقدمات ووقوعها امثالاً انما تتحقق باتيانها بداعي الامر
النفسى المتعلق بذاتها وبقصد التوصل بها اليه لا بقصد امرها الغيرى الترشيحى (و بالجملة)
ليس مقصوده دخالة قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب، وانما المقصود دخالة
ذلك في وقوعها امثالاً للامر ومقرباً الى ساحة المولى كما في الطهارات الثلث فراجع
كلامه حتى تطلع على مراده (نعم) ان كان مراده تخصيص الوجوب بمأني بها بقصد التوصل
فقط يريد عليه ما اورده المحقق الخراسانى: من ان الملاك لوجوب المقدمة هو المقدمة
و كونها في طريق ذى المقدمة لا غير، وعدم دخل قصد التوصل فيه واضح والا لما صح
الاكتفاء بمالم يقصده التوصل مع انه (قد سره) اعترف بالاجتزاء به فيما لم تكن المقدمة
عبادية (انتهى) هذا ما اردنا ذكره في باب قصد التوصل . (١)

«١ اقول : ولبعض اعظم المحققين في هذا المقام بيان في اثبات اعتبار قصد التوصل
في وقوع المقدمة على صفة الوجوب ولا باس بالاشارة اليه مع ما فيه فنقول : قد اسس المحقق
المزبور بيان كلامه على مقدمتين : (الاولى) ان الجهات التعليلية في الاحكام العقلية كلها
راجعة الى الجشبات التقييدية ؛ فالواجب في باب المقدمات بحسب الحقيقة هو التوصل الى ذى
المقدمة لانه الملاك لوجوب المقدمة وقد قلنا : ان الوجوب في الوجوبات العقلية للجهات بحسب
الحقيقة . (الثانية) ان كل حكم من الاحكام انما يتعلق في الحقيقة بما يقع من الطبيعة معلولاً
للارادة لا بمطلق الطبيعة اذ هو جامع لما يقع منها بالارادة ولما ليس كذلك ؛ والتكليف
بالنسبة الى ما لا يقع منها بالارادة تكليف بامر غير اختياري . ففيما نحن فيه بعدما ثبت في
المقدمة الاولى ان الوجوب بحسب الحقيقة يتعلق بالتوصل ، نضيف اليه هنا انه يتعلق بالتوصل
المعلول للارادة والقصد ثبت المطلوب . هذا ملخص كلامه .

(اقول) : وفي المقدمة الثانية نظر ، اذا ميزان في اختيارية الفعل ومقدوريته كون الفاعل
بحيث ان اراده فعله وان لم يرد له لم يفعله ؛ وصدق الشرطية لا يستلزم صدق الطرفين والا لما
كان عدم الممكنات مقدوراً للحق تعالى ، هذا مضافاً الى ان التكليف انما يتعلق بالطبيعة المهمة
الجامعة لما يوجد منها بالارادة ولما ليس كذلك ، والجامع بين الاختياري وغير الاختياري اختياري
بالضرورة كما هو واضح . ثم ان ما ذكره «من ان الملاك لوجوب المقدمة هو التوصل بها -

(واما المقدمة الموصلة) التي صارت معر كة للاراء فقد عرفت ان القول بوجودها مما اختاره صاحب الفصول (ره) ولندكر بعض كلامه في الفصول ، (قال) في هذا الباب ما حاصله : انه هل يعتبر في وقوع المقدمة على صفة الوجوب ان يترتب عليها فعل الغير وان لم يقصد به ذلك ؛ او يعتبر قصد التوصل بها الى الغير وان لم يترتب ؛ او يعتبر الامر ان كلاهما ؛ اولا يعتبر شىء منهما ؛ وجوه ؛ والتحقيق هو الوجه الاول لان مطلوبة المقدمة انما تكون للغير ، وكون مطلوبة الشىء للغير يقتضى مطلوبة ما يترتب ذلك الغير عليه دون غيره (الى ان قال) ما حاصله : انه يظهر الثمرة فيما لو وجب عليه الدخول في ملك الغير بغير اذنه لانقاذ غريق يتوقف عليه ، فبناء على ما قلناه من اعتبار الترتب لو دخله وانقذ الغريق وقع المقدمة على صفة الوجوب سواء كان حين الدخول قاصداً للانقاذ ام لا ، غاية الامر انه يكون في الفرض الثانى متجرباً ، ولو دخله ولم ينقذ الغريق لم تقع المقدمة على صفة الوجوب بل وقعت حراماً سواء كان حين الدخول قاصداً للانقاذ او لم يكن قاصداً له غاية الامر انه يكون على فرض القصد معذوراً في فعل الحرام بخلاف الثانى . واما بناء على كون الواجب مطلق المقدمة فلازمه كون الدخول مطلقاً واقعاً على صفة الوجوب وهو امر لا يمكن تصديقه . (انتهى ما اردنا نقله من كلامه) (اقول) : القول بوجود المقدمة الموصلة يتصور على وجهين : (الاول) ان يكون المتعلق للوجوب ذات ما يوجد من المقدمات في الخارج مصداقاً للموصل لا بوصف الموصلية بمعنى ان الشارع مثلاً رأى ان المقدمات التي تحصل في الخارج على قسمين : بعض منها مما توصل الى ذهابها ويترتب هو عليها واقعاً ، وبعض منها مما لا توصل فخص الوجوب بالقسم الاول اعنى ما يكون بالحمل الشائع مصداقاً للموصل ، فعلى هذا لا يكون عنوان الموصالية قيداً مأخوذاً في الواجب بنحو يجب تحصيله بل تكون عنواناً مشيراً الى ماهو واجب في الواقع . (الثانى) ان يكون المتعلق للوجوب عبارة عن المقدمة الموصلة مع وصف الايصال بحيث يكون قيد الايصال ايضاً مأخوذاً في الواجب بنحو

الى ذى المقدمة « امر قد اختاره في قبال المحقق الخراسانى فانه قال في كفاية : ان الملاك لوجوب كل مقدمة والغرض منه هو التمكن من ذى المقدمة بالنسبة الى هذه المقدمة ، وقدر عليه هذا المحقق بان التمكن من ذى المقدمة ليس معلولاً لوجود المقدمة بل معلول للتمكن منها ولنا في هذا الامر ايضاً اشكال لا مجال لذكره فتدبر . ح - ع

يجب تحصيله ، فان كان مراد القائلين بوجوب المقدمة الموصلة فقط المعنى الاول ، فيرد عليه ان هذا ليس تفصيلا جديداً فى مسئلة وجوب المقدمة بل هو نفس التفصيل الذى ذكره بعضهم اعنى اختصاص الوجوب بالمقدمة السببية ، فان المقدمة التى تكون موصلة فى متن الواقع وترتب عليها ذوا المقدمة لا تنطبق الاعلى المقدمة السببية . (١) و ان كان مرادهم المعنى الثانى بان يكون الواجب عبارة عن المقدمة المقيدة بوصف الايصال ؛ ففيه انه يلزم على هذا ان يترشح من هذا الوجوب المسمى وجوب مقدمى متعلق بذى المقدمة (٢) فان تحصيل قيد الايصال لا يمكن الا باتيان ذى المقدمة ؛ والالتزام بهذا المعنى مشكل جداً فندبر .

الامر الخامس فى تأسيس الاصل فى المسئلة

(اعلم) ان نفس الملازمة بين وجوب الشئ و وجوب مقدماته مما لا تجرى فيها الاصول لعدم كونها حكماً شرعياً حتى تجرى فيها البرائة ، وعدم وجود حالة سابقة معلومة لوجودها او عدمها حتى يجرى فيها الاستصحاب .

(واما نفس وجوب المقدمة) فقد يتوهم جريان الاستصحاب فيه من جهة ان المقدمة قبل وجوب ذىها لم تكن واجبة وبعده يشك فى وجوبها فينفى باستصحاب العدم .
(وفيه اما اولاً) فلان جريان الاصول العملية (التي منها الاستصحاب) يتوقف على ترتيب اثر عملي عليها فانها اصول وضعت لتعيين وظيفة من شك فيما يتعلق بعمله ؛ ومفاد ادلتها هو وجوب البناء عملاً على وفقها كما بما يأتى فى محله ؛ ووجوب المقدمة اولاً وجوبها لا يترتب عليه اثر عملي اذ العقل يحكم جزماً بوجوب اتيان المقدمة وان ثبت عدم وجوبها

«١» يمكن ان يقال ان المقدمة التى يترتب عليها ذوا المقدمة لا تنحصر فى السبب اذ الترتب لا يستلزم ان يكون المترتب عليه علة تامة للمرتب ، بل الترتب عبارة عن وقوع شئ عقيب شئ آخر ، فالمقدمة التى يترتب عليها ذوا المقدمة كما يمكن ان تكون سبباً يمكن ايضا ان تكون شرطاً او معداً وجد بعده ذوا المقدمة ولو بمعونة ساير المقدمات ، فان الشروط مثلاً بحسب الواقع على قسمين : بعضهما ما يوجد بعده الشروط ؛ وبعضها ما لا يوجد الا بالمشروط بعده ، ومن عبر بالمقدمة الموصلة فقد اراد مطلق الترتب لا خصوص العلة التامة . حـ ع
«٢» «اقول» : بل يلزم ترشح وجوبين غيريين تعلق احدهما بذى المقدمة والاخر بذات المقدمة ، فان المطلق اعنى الذات جزء للواجب الذى هو الذات المقيدة بالاىصال حسب الفرض . حـ ع

شرعاً فوجوبها لا يتحقق تكليف زائد حتى ينفى بالاصل . «فان قلت» : الملاك فى جريان الاستصحاب هو كون المستصحب بنفسه اثر شرعياً او كونه ذا اثر شرعى ، ومانحن فيه من قبيل الاول ؛ فان وجوب المقدمة بنفسه اثر شرعى لكونه حكماً من الاحكام الشرعية فيجرى فيه الاستصحاب وان لم يترتب على هذا الاثر الشرعى اثر آخر .

(قلت) : هذا ممنوع لما عرفت من ان المفعول فى باب الاصول هو وجوب العمل على طبق مؤدياتها والجرى على وقفها ، وتعيين الوظيفة فيما لا يرتبط بالعمل امر لغو لا يصدر عن الشارع ؛ فصرف كون المستصحب حكماً من الاحكام الشرعية لا يكفى فى جريان الاستصحاب ما لم يترتب على جريانه اثر عملى .

«واما ثانياً» فلان وجوب المقدمة بناء على الملازمة امر لا يعقل انفكاكه من وجوب ذيه ، فان القائل بالملازمة يدعى ان المولى اذا بعث بعثاً مولوياً نحو شىء فلا محالة يترشح منه وجوبات تبعية ظلية بعدد المقدمات بحيث يستحيل صدور البعث عنه من دون ترشح هذه الوجوبات والتحريكات التبعية فالامر المتعلق بذى المقدمة مستتبع لهذه الاوامر الغيرية من دون ان يكون لارادة المولى دخل فى ذلك ؛ وهذا من غير تفاوت فى مراتب الحكم من الانشائية والفعلية والتنجز فان هذا القائل يدعى ان وجوب المقدمة كالفىء لوجوب ذيه ، والفىء من لوازم الشىء لا ينفك منه ابداً .

(وبعبارة اخرى) وجوب المقدمة على فرض ثبوته ليس وجوباً مستقلاً بملاك مستقل حتى يكون تابعاً لملاك نفسه ، بل هو من اللوازم الغير المنفكة لوجوب ذيه ، وعليهذا فتفكيكهما غير ممكن لافى الفعلية ولا فى غيرها من المراتب فاذا كان وجوب ذى المقدمة فعلياً منجزاً فلا محالة كان وجوبها ايضاً فعلياً منجزاً بناء على الملازمة ، غاية الامر ان الشاك فى اصل الملازمة شاك فى فعلية وجوبها من جهة الشك فى اصل الملازمة ولكن هذا الشك لا يضر بفعليته على فرض ثبوت الملازمة واقعاً ، فالشاك فى الملازمة ايضاً عالم بكون المقدمة واجبا فعلياً على فرض ؛ وغير واجب على فرض آخر ، وعليهذا فلا مجال لجريان استصحاب العدم فى وجوب المقدمة التى علم بوجوب ذيه ، فان الاستصحاب بعد جريانه يوجب القطع بفعلية مؤداه وعدم فعلية الحكم الواقعى المشكوك فيه على فرض

ثبوته فلايجرى في الموارد التي لا ينفك الحكم الواقعي على فرض ثبوته من الفعلية بل
اللازم على الشارع حينئذ ايجاب الاحتياط كما في باب الاموال والاعراض والنفوس ؛
فانا نعلم ان الحكم الواقعي في هذه الموارد (على فرض ثبوته) فعلى لا يابى فعليته شيء لاهمية
ملا كه فنستكشف ايجاب الاحتياط من قبل الشارع في تلك الموارد ففيما نحن فيه بعد
العلم بوجوب ذي المقدمة نعلم بفعلية وجوب مقدمته على فرض ثبوت الملازمة واقعا فكيف
يحكم بجريان استصحاب عدم بالنسبة اليه ! مع استلزام جريانه للقطع بعدم فعلية وجوبها
على فرض ثبوت الملازمة ايضا .

(وبالجملة) المرفوع بالاستصحاب امانفس الحكم الواقعي او فعليته ، والاول غير ممكن
والثاني غير جائز فيما نحن فيه من جهة كونه فعليا على فرض ثبوته واقعا وليس رفع فعليته
باختيار المولى فتأمل .

« اذا عرفت المقدمات » فلنشرع في تحقيق اصل المسئلة ، وقبل الشروع في ذكر
الادلة ينبغى ان ينبه على امور (الاول) قد ذكرنا لوجوب المقدمة ثمرات فقهية ولكنها
لاتخلو عن مناقشة ؛ ومن الثمرات ايضا ما ذكره في مبحث الضد وسيأتي تحقيقه •

(الثاني) ليس النزاع في المسئلة في وجوب المقدمة عقلا بمعنى اللابدية العقلية ، و
ذلك لبدهة ان العقل يحكم بالزوم الاثبات بالمقدمة للتمكن بهامن ذهابها وليس هذا المعنى
امرا قابلا للنزاع ، بل المتنازع فيه في المسئلة هو الوجوب الشرعي بمعنى ان المولى اذا
امر بشيء له مقدمات وجودية فهل يترشح من هذا البعث النفسى او امر عديدة متعلقة بكل
واحدة من مقدماته بحيث يكون كل منها مطلوبة وواجبة شرعا تتبع وجوب ذي المقدمة
اولا لترشح ؛ (الثالث) المراد بالوجوب التبعية هي هنا ليس ما ذكره المحقق القمي (قدس
سره) ؛ اذ مراده بالتبعية هو التبعية في مقام الاثبات والدلالة حيث قال ما حاصله : « ان
الوجوب التبعية هو الذي يستفاد من خطاب المولى الذي سيق لاجل افادة شيء آخر ، من
دون ان يكون افادة هذا الوجوب ايضا مرادة من هذا الخطاب ؛ بل يكون من قبيل لوازم
الخطاب كاستفادة اقل الحمل من الايتين الواردتين في تعيين مدة الارضاع ومدة مجموع
الحمل والفصال . » بل المراد من التبعية هنا هو التبعية في مقام الارادة بمعنى ان الامر

لا يلزم ان يكون ملتفتاً الى مقدمات الأمور به ولكنها بحيث لو التفت اليها الأمر ورأى انها مما يتوقف عليها الواجب لارادها ووجد في نفسه حالة بعثية بالنسبة اليها .
(الرابع) المشهور بين المتأخرين وان كان وجوب المقدمة ولكن المسئلة ليست من المسائل المتعلقة من المعصومين (عليهم السلام) يدأيد حتى تكون الشهرة حجة فيها بل هي مسئلة استنباطية فلا يكون الاجماع ايضاً حجة فيها فضلاً عن الشهرة .

(الخامس) الاقوال في المسئلة كثيرة فالمشهور بين المتأخرين هو الوجوب مطلقاً وقال بعضهم بعدم الوجوب مطلقاً هو نادر، وفصل بعضهم بين السبب وغيره فاختار الوجوب في السبب فقط، وآخر بين الشرط الشرعي وغيره فاختار الوجوب في الاول . (واعلم) ان كلامنا التفصيلين لعله نشأ من شبهة سنحت للفقائل به ؛ (اما الفقائل بالتفصيل الاول) فاعل نظره فيه الى ان الافعال التوليدية كحركة المفتاح المتولدة من حركة اليد (مثلاً) لما يمكن ايجادها بارادة مستقلة متعلقة بأنفسها بل كانت توجد بنفس الارادة المتعلقة باسبابها ، فلا محالة يجب كون الاسباب مأموراً بأنها الصادرة عن المكلف بتوسيط الارادة دون المسببات ، (وبعبارة اخرى) وجود المسبب في الافعال التوليدية وان كان مغايراً لوجود السبب بل الايجاد فيها ايضا تعدد بعدد الوجودات لما مر من ان الوجود عين الايجاد حقيقة ، ولكن لما كان صدور جميع هذه الوجودات عن المكلف بارادة واحدة متعلقة بالسبب فلا محالة يجب تعلق الامر بالسبب لانه المقدور للمكلف والصادر عنه بتوسيط الارادة ، حتى انه لو كان بحسب ظاهر الدليل متعلقاً بالمسبب فهو بحسب الحقيقة امر بالسبب .

(اقول) : وفي هذا البيان نظر (واما الاول) فليكونه خارجاً من محل النزاع ، فان المتنازع فيه هو ان تعلق الامر بشيء هل يوجب ترشح امر ظلي منه متعلقاً بمقدمته اولاً ؛ وهذا القائل انما يدعى تعلق الامر بنفسى بالسبب حقيقة (واما ثانياً) فلما عرفت من ان المسبب ايضا مقدور بواسطة القدرة على سببه ، اذا المقدور بواسطة مقدور ايضا ، فالامر المتعلق بالمسبب متعلق بنفسه حقيقة غاية الامر انه يترشح منه امر غيرى ايضاً متعلقاً بالسبب بناء على الملازمة .

(واما التفصيل) بين الشروط الشرعية وغيرها غاية ما يمكن ان يقال في توجيهه :

ان الشرط الشرعى لمالم تكن مقدميته معلومة الا ببيان الشارع فلامحالة يجب عليه بيان ذلك بان يجعله قيداً للمأمور به عند تعلق الامر به بنحو يكون التقيد داخل القيد خارجاً ، ولازم ذلك كون التقيد جزءاً للمأمور به و واجبا بالوجوب النفسى الضمنى ، ومن الواضحات ان الامر لا يتعلق بمفهوم التقيد بل المطلوب انما هو وجوده ، وليس التقيد موجوداً مستقلاً بحياله فى قبال وجود القيد بل يكون موجوداً بعين وجود القيد ، و عليهذا فاللازم كون نفس القيد واجبا بالوجوب الضمنى الانبساطى ، و الا يلزم تعلق الوجوب بالمطلق دون قيده .

(اقول : وفيه اما اولاً) فلان هذا ايضا يوجب الخروج من محل النزاع ، اذ الكلام انما هو فى وجوب المقدمة بالوجوب التبعى الغيرى ، و هذا التقريب يقتضى كون الشرط الشرعى واجبا بالوجوب النفسى الضمنى . (واما ثانياً) فلامكان ارجاع الشروط الشرعية ايضا الى الشروط العقلية بان يقال : ان المأمور به كالصلوة مثلاً عنوان بسيط ينطبق على مجموع الافعال الخارجية من التكبير الى التسليم ، ولكن يكون انطباق هذا العنوان على هذه الافعال والاقوال (بحسب الواقع) مشروطاً بالطهارة و نحوها فهى شروط واقعية للمأمور به ، غاية الامر ان الشارع قد كشف عنها من دون احتياج الى تعلق الامر بها فتدبر . (اذا عرفت هذه الامور فنقول) : قد صار وجوب المقدمة من المسلمات بين المتأخرين واستدلوا عليه بوجوه كثيرة (الاول) ما اشتهر نقله عن ابي الحسين البصرى وهو كالاصل لا كثر الادلة (وحاصله) انه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها ، (وح) فان بقى الواجب على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق ، و الاخرج الواجب المطلق من كونه واجباً مطلقاً .

(اقول) : هذا الدليل يتألف من قياسين : احدهما اقترانى شرطى ، والاخر استثنائى (اما الاول) فصورته هكذا - لو لم تجب المقدمة لجاز تركها وحين جاز تركها لزم احد المحذورين : اما التكليف بما لا يطاق او خروج الواجب المطلق من كونه كذلك ؛ ينتج لو لم تجب المقدمة لزم احد المحذورين من التكليف بما لا يطاق وخروج الواجب المطلق من كونه كذلك ، فقوله (ح) بمنزلة تكرار الاوسط اعنى ما هو الجزء للمشرطية الاولى (واما الثانى) اعنى القياس الاستثنائى فبان يجعل النتيجة جزءاً اولاً ويجعل جزءه الثانى

قضية حملية مشتقة على رفع التالي لينتج رفع المقدم ، وصورته ان يقال : لو لم تجب المقدمة لزم احد المحذورين من التكليف بما لا يطاق وخروج الواجب المطلق من اطلاقه المساوق لاجتماع النقيضين لكن التكليف بما لا يطاق وخروج الواجب المطلق من اطلاقه باطلان ، ينتج ان عدم وجوب المقدمة باطل ؛ فيثبت وجوبه ، هذا تقريب الاستدلال . (وفيه) ان المراد من قوله (ح) ان كان حين اذ جازتر كها ، فالأوسط وان تكرر لكن الملازمة في الشرطية الثانية (التي هي كبرى القياس) ممنوعة ، اذ جواز ترك المقدمة شرعاً لا يستلزم تركها حتى يلزم احد المحذورين بل هي باقية على وجوبها العقلي بمعنى اللابدية التي يحكم بها العقل ؛ وان كان المراد من قوله (ح) حين اذ تركزت فالشرعية الثانية وان صحت ولكن الاوسط لم يتكرر .

(الثاني) مما استدل به لوجوب المقدمة - انه يشاهد في بعض الموارد ان بعض الموالى يأمر بالمقدمة كقول المولى لعبده مثلاً : ادخل السوق واشتر اللحم ، فيستفاد من ذلك ان جميع المقدمات في جميع الواجبات مأمور بها ولوتبعها ، (بيان ذلك) ان الامر المتعلق بالمقدمة في هذا المثال امر و تحريك حقيقة مثل الامر المتعلق بذاتها من غير فرق بينهما من جهة البعث والتحريك ، ولا ملاك لهذا الامر المتعلق بالمقدمة الامدमितها لذاتها الواجب ووقوعها في طريقه من دون ان يكون له ملاك آخر ، فيستفاد من ذلك ان المقدمية للواجب ايضا من الملاكات المقترنة للامر والا يجاب ومن العمل الموجبة لهما ، ونتيجة ذلك وجوب كل ما وجد فيه هذا الملاك ولو بالوجوب التبعي بمعنى ان المولى لو التفت اليه لاراده ولا نقدح في نفسه ارادة البعث نحوه (انتهى) . (وفيه) ان الامر المتعلق بدخول السوق في هذا المثال ليس بحسب الحقيقة متعلقاً بدخول السوق بان يكون هو المبعوث اليه في قبيل اشتراء اللحم ؛ بل هو اضافي الحقيقة امر باشتراء اللحم (توضيح ذلك) ان دخول السوق (بما هو طريق الى اشتراء اللحم) مأمور به ومبعوث اليه لا بما هو هو ؛ فهذا البعث بالنظر الدقيق تأكيد للبعث المتعلق باشتراء اللحم وليس بعثاً مستقلاً في قبالة ؛ بداهة ان المبعوث اليه في قول المولى : (ادخل السوق واشتر اللحم) عند العقلاء امر واحد وهو اشتراء اللحم لا امران .

(الثالث) من الادلة ما ذكره بعض اعظم العصر (وحاصله) . ان الارادة التشريعية وزانها وزان الارادة التكوينية ، فكما ان الارادة التكوينية اذا تعلقت بفعل تتولد منها ارادات

اخر متعلقة بمقدماته كما اذا اراد الانسان الكون في مكان مخصوص فانه يتولد من هذه الارادة ارادات متعددة متعلقة بمقدماته : من وضع الاقدام ورفعها ونحو ذلك مما له دخل في وصوله الى المقصد ، فكذلك الارادة التشريعية المتعلقة بصدور الفعل عن الغير يتولد منها ارادات اخر تشريعية متعلقة بمقدماته ومبادئه (انتهى) .

(وفيه) ان الارادة التشريعية ليست عبارة عن ارادة صدور الفعل عن الغير بل بتوسط ارادة منه ؛ فان هذا عين الارادة التكوينية ، بل هي عبارة عن ارادة بعث المكلف نحو الفعل المطلوب حتى يحدث في نفسه الداعي فيوجده بارادته ، ولما كان نفس البعث نحوذي المقدمة كافياً في حصول الداعي بالنسبة الى ايجاد المقدمات فلا يبقى احتياج الى ارادة البعث نحو المقدمات .

(توضيح ذلك) ان المولى اذا اراد صدور فعل عن عبده فاما ان يريد صدوره عنه بل بتوسط ارادة من العبد متعلقة بالفعل ، واما ان يريد صدوره عنه بارادته واختياره ، (اما الاول) فمرجعها الارادة التكوينية ؛ (واما الثاني) فلا بد فيه من ان يتولد من ارادة المولى صدور الفعل عن عبده على النحو المزبور ارادة اخرى منه متعلقة ببعث المكلف وتحريكه حتى يحدث له الداعي نحو الفعل بعد العلم به ويوجد في نفسه مبادئ الاختيار فيوجده مثلاً او طلباً بالجنانه او فراراً من عقابه اولنحو ذلك من الدواعي الالهية ، فارادة صدور الفعل عن العبد بتوسط ارادته علة لان يصير المولى في مقام احداث الداعي في نفس المكلف وان يريد بعثه وتحريكه نحو العمل ليمثله المكلف بعد العلم به ، ولا يكفي نفس ارادة الفعل منه على النحو المزبور (١) في صدوره عن العبد بارادته ؛ ما لم يتولد منها الارادة الثانية

«١» **اقول** : لا يخفى ان تسمية اشتياق المولى صدور الفعل عن عبده بتوسط ارادته بالارادة لا تخلو عن مسامحة ؛ لما هو المحقق في محله من الفرق البين بين الشوق «وان كان مؤكداً» وبين الارادة ؛ فان الارادة حالة اجماعية للنفس لا تنفك من الفعل ابداً ، بخلاف الشوق المؤكد فانه مع كمال تأكده قد ينفك منه الفعل لوجود بعض الموانع . وما ينقذ في نفس المولى بالنسبة الى فعل العبد هو الشوق المؤكد ثم ارادة البعث دون ارادة الفعل ، وانما تنقذ ارادة الفعل في نفس الفاعل وهي العلة لصدور الفعل عنه دون الشوق المؤكد المنقذ في نفسه او نفس المولى فانه قد ينفك منه الفعل ؛ وانفكك المعلول من العلة محال . وما قد يتعلق بامر استقبالي فيظن كونه ارادة فانما هو مصداق للشوق المؤكد والمحبة ، لا الارادة ، اذا ارادة انما هي الحالة

متعلقة بانشاء البعث والتحرك ، فاللازم على المولى بعد ارادة الفعل ارادة البعث ثم انشاءه حتى يصير داعي للمكلف ، والارادة التشريعية ليست عبارة عن ارادة صدور الفعل عن المكلف بل هو عبارة عن الارادة الثانية المتولدة منها اعنى ارادة البعث والتحرك لايجاد الداعى فى نفس المكلف ، وما يكون وزانها و زان الارادة التكوينية انما هى الارادة الاولى (اعنى ارادة الفعل) لا الارادة الثانية (اعنى ارادة البعث) ، فان البعث ليس الا لايجاد الداعى فى نفس المكلف وهذا الغرض يحصل بانشاء بعث واحد متعلق بالفعل المطلوب من دون احتياج الى تحريكات متعددة بعدد المقدمات لمعرفت سابقا من ان نفس الامر المتعلق بذى المقدمة كاف فى ايجاد الداعى بالنسبة الى المقدمات ايضا فتأمل .

(الرابع) من الادلة - الوجدان ، وتقريبه انا اذا راجعنا وجداننا نرى ان المولى اذا أمر بشئ له مقدمات ، تكون هذه المقدمات ايضا مطلوبة له بمعنى ان له حالة بعثية بالنسبة اليها بحيث لو التفت اليها لارادها وامر بها فهى واجبة ومرادة بوجوب تبعى وارادة تبعية وان لم تكن ملتفتا اليها فعلا ، ولذلك قد تراء يجب لها فى قالب الطلب مستقلا فيقول مثلا : ادخل السوق واشتر اللحم ؛

(وفيه) اننا نسلم شهادة الوجدان على وجوب المقدمة بل هو من أقوى الشواهد على عدمه ، بدهاءة أنه بعد مراجعة الوجدان لانرى فيما ذكر من المثال الا بعثا واحدا ، ولو سئل المولى (بعدما امر بشئ له مقدمات) هل لك فى هذا الموضوع امر واحد او امر متعددة ؟ فهل تراء يقول ان الى او امر متعددة ؟ ! لابل يجيب بأن الى بعثا واحدا وطلبا فاردا متعلقا بالفعل المطلوب. (نعم) لانكر ان العقل يحكم بوجوب اتيان المقدمات حفظا لغرض المولى وتمكنا من اتيانه ، ولكن أين هذا من الوجوب الشرعى والطلب المولوى . (و بالجملة) الوجدان من أقوى الشواهد على عدم تعدد البعث من قبل المولى بتعدد المقدمات ، ولذا لو التزم المولى بأن يعطى بازاء كل امر امثله العبد دينارا فامثله العبد امر أصادراً عنه متعلقا بفعل له الف مقدمة مثلا ؛ فهل ترى للعبدان يطالب المولى باكثر

- المستعقب للفعل بلا فصل بينهما ، وعليك بالتأمل التام حتى لا يختلط عليك الامر وتميز بين المحبة والشوق وبين الارادة . ولنعلم ايضا انه من الاشتباهات الجارية على الالسة جعل الكراهة فى قبال الارادة مع انها فى قبال الشوق والمحبة . ح - ع

من دينار واحد؟ ولو طالبه فهل يجب على المولى اعطائه؟ لا، ولا يرى العبد نفسه مستحقاً
 الا لدينار واحد؛ وليس ذلك الا لعدم وجود البعث بالنسبة الى المقدمات، بل الموجود بعث
 واحد متعلق بالفعل المطلوب حتى في صورة جعل المقدمة في قالب الطلب ايضا، لما عرفت من
 ان البعث نحو المقدمة بما هي مقدمة عين البعث نحو ذيلها بالنظر الدقيق (هذا)؛ مضافا الى
 ان الوجوب الذي لا امتثال له ولا عقاب على مخالفته ولا يحصل بموافقته و مخالفته قرب ولا
 بعد يكون كالعدم ولا يستحق لان يطلق عليه اسم الامر والبعث و نحوهما. (فتحصل مما
 ذكرنا) ان الصادر عن المولى بعث واحد وطلب فارد متعلق بالمطلوب بالاصالة وبمقدماته
 بالعرض. ونظير البعث الانشائي البعث العملي؛ فان المولى اذا أخذ بيد العبد وجره نحو
 المطلوب فلا يعد هذا البعث الا بعثا واحداً متعلقاً بالمطلوب النفسى ولا يكون هذا البعث
 متعدداً عند العقلاء بعدد المقدمات بحيث يرى كل واحدة منها مبعوثا اليها بالاستقلال،
 هذا كله فيما يتعلق بمقدمة الواجب.

(واما مقدمة المستحب) فيعرف الكلام فيه مما سبق في مقدمة الواجب وقد عرفت ان
 مقدمة الواجب ليست مبعوثا اليها بنحو يستحق ان يطلق عليه اسم البعث والامر، فقس عليها
 مقدمة المستحب فلا يستحق ان يقال: انها من المستحبات الشرعية في قبالة امر المستحبات.
 (واما مقدمة الحرام) فالتحقيق فيها ان يقال: انه قد اختلف في معنى النهي (وقد يقال)
 انه عبارة عن طلب الترك بمعنى انه يشترك مع الامر في كون كليهما من مقولة الطلب والبعث،
 غاية الامر ان المتعلق في النهي هو الترك؛ وفي الامر هو الفعل. (وقد يقال): ان النهي ليس
 من مقولة الطلب والبعث بل هو عبارة عن الزجر عن الفعل، فالمتعلق في كل من الامر و
 النهي واحد وهو الفعل، والفرق بينهما انما هو في اصل الحقيقة، فالامر عبارة عن البعث؛ و
 النهي عبارة عن الزجر، فان قلنا: ان النهي عبارة عن طلب الترك فالتترك فيه مبعوث اليه فيصير
 واجبا من الواجبات الشرعية ويكون مقدماته (اعني التروك المتوقف عليها هذا الترك) ايضا
 واجبة بناء على الملازمة، وبعبارة اخرى يصير الكلام فيه عين الكلام في مقدمة الواجب، و
 اما اذا قلنا بكونه عبارة عن الزجر عن الفعل فلو كان وجود هذا الفعل في الخارج متوقفا على
 وجودات اخر فلا يستلزم الزجر عنه الزجر عن هذه الوجودات

نعم ان كانت المقدمة مقدمة سببية للحرام بان كان وجودها علة تامة لوجوده كانت محرمة ايضا ، اما على القول بان المسببات فى الافعال التوليدية غير مقدورة فظاهر اذ النهى يتعلق حقيقة بالسبب وان تعاقب بحسب الظاهر بالمسبب ، واما على القول المرضى من ان النهى يمكن تعلقه بالمسبب لكونه مقدوراً بالواسطة ، فالنهي يتعلق بالسبب ايضا ولكن بالعرض والمجاز بحيث يكون الزجر عن المسبب عين الزجر عن السبب ايضا كما عرفت بيان ذلك فى البعث والطلب .

*(الفصل الرابع) *

اختلفوا فى ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده بحيث يصير حراماً شرعياً ولا ؟ وقد قسموا الضد الى العام والخاص ، ومرادهم بال ضد الخاص احد الاضداد الوجودية على نحو التعيين كالصلوة بالنسبة الى الازالة ، وذكروا لل ضد العام معنيين : احدهما (وهو المشهور) الترك ؛ و ثانيهما احد الاضداد الوجودية لا بينه . (و الاقوال) فى المسئلة كثيرة (فقال بعضهم) : ان الامر بالشئ عين النهى عن ضده ؛ (وآخرون) ان دلالته عليه بالتضمن ، (ومنهم من قال) : ان دلالته عليه بالتزام ، ثم اختلفوا فى ان اللزم هنا بين او غير بين بالمعنى الاخص او الاعم .

(ثم ان بعضا منهم) قد اطلق فى مقام طرح النزاع ، (وبعضهم قال) : ان النزاع فى الضد العام واما الخاص فلا نزاع فى عدم اقتضاء الامر للنهى عنه ، (وقال آخرون) : ان النزاع فى الخاص واما العام بمعنى الترك فلا نزاع فى دلالة الامر على النهى عنه .

(ثم ان الظاهر) كون المسئلة من المبادئ الاحكامية ، وقد كانت القدماء من الاصوليين يذكرون فى كتبهم الاصولية نبذاً من المبادئ اللغوية ؛ ونبذاً من المبادئ العقلية كالبحث عن الحسن والقبح ، ونبذاً من المبادئ الاحكامية . والمراد بالمبادئ الاحكامية لوازم الاحكام وملزوماتها و ملازماتها ، وحيث ان الموضوع فى علم الاصول عبارة عما هو المحجة على الاحكام الشرعية احتاج الاصولى من جهة زيادة البصيرة الى البحث عن اقسام الاحكام الشرعية والبحث عن لوازمها و ملازماتها وملزوماتها .

(واعلم) ان ارباب المعقول قسموا المتغايرين الى المثليين والخلافيين والمتقابلين ، ثم قسموا المتقابلين الى النقيضين والضدين والمتضافين والعدم والملكة ؛ اذ التقابل اما ان يكون بين وجوديين او بين وجودى وعدمى ؛ اما الثانى فهو على قسمين : ايجاب وسلب ان كان العدم عدماً مطلقاً ، وعدم وملكة ان كان العدم عدم مامن شأنه الوجود ؛ واما الاول فان كان كل من الوجوديين فى مقام التعقل محتاجاً الى الاخر فهما متضائفان و الافتضادان ، وقد عرفوا الضدين بانهما امران وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد و بينهما غاية الخلاف ويشتركان فى جنس قريب . والضد عند الاصوليين اعم مما ذكره اهل المعقول لما عرفت من انهم يطلقون الضد على الترك ايضا . (١)

(اذا اوضح لك هذه الامور) فلنشرع فى البحث عن اصل المسئلة (فقول) : الظاهر ان القائلين بكون الامر بالشئ عين النهى عن ضده او كون النهى عن الضد جزء له ارادوا بالضد الضد العام والافادعاء العينية او الجزئية فى الضد الخاص فى غاية البعد (اما القائلون بالجزئية) فى الضد العام فقد دعاهم الى هذا القول توهم ان الوجوب (الذى هو مدلول الامر) عبارة عن طلب الشئ مع المنع من الترك بحيث يكون الطلب جنساً والمنع من الترك فصلاً . (وهذا توهم فاسد) لما عرفت سابقاً من ان الوجوب عبارة عن مرتبة أكيدة من الطلب الانشائي وهو امر بسيط ، غاية الامر ان القدماء كانوا يعبرون عنه فى مقام التعليم والتفهيم بذلك المركب ، فليس هو امراً مركباً من الجنس والفصل .

(واما القائلون بالعينية) فى الضد العام فعمدة نظرهم الى ما زعموه (من كون حقيقة النهى عبارة عن طلب ترك متعلقه) فاذا كان المتعلق له تركاً صار معناه طلب ترك الترك وهو عين طلب الفعل ، فان عدم العدم وان كان يغاير الوجود مفهوماً ولكنهما متحدان فى نفس الامر فكل ما هو مصداق للوجود فهو بعينه مصداق لعدم العدم ، (لا نقول) انه مصداق له حقيقة فلان الامر الوجودى بما هو كذلك يستحيل ان يكون مصداقاً حقيقياً لعدم (بل نقول) انه ان قطعنا النظر عن مفهومى الوجود وعدم العدم وحاولنا المحاطة بما هو الوجود فى نفس

(١) بل الصلوة والازالة ايضا مع كونهما وجوديتين ليستا بضدين عند ارباب المعقول كما يظهر وجهه برأية تعريف الضدين . ح-ع

الامر وما هو عدم العدم فى نفس الامر وجدنا نفس أمريهما واحدة .
(وبالجملة) الامر بالفعل عبارة عن طلب الفعل الذى هو عين طلب ترك ترك الفعل
فى نفس الامر وهو بعينه مفاد النهى عن الترك ، فان النهى على زعم هذا القائل بمعنى
طلب الترك فاذا تعلق بالترك صار معناه طلب ترك الترك ، فالامر بالشئ على هذا عين النهى
عن الترك بحسب نفس الامر وان تغاير مفهوماً ، هذا ما ذكره فى المقام .

(اقول) : قد عرفت ابتداء ذلك على كون مفاد النهى عبارة عن طلب الترك
و سيتحقق لك فى محله فساد هذا المبنى وان النهى ليس من سنخ الطلب الذى هو البعث
نحو الشئ بل هو من سنخ الزجر الذى هو عبارة عن منع الشئ ، فليس اختلاف
الامر والنهى فى المتعلق فقط بان يتوافقا فى كونهما بمعنى الطلب . ويختلفا فى متعلق
الطلب ، بل المتعلق فى كليهما امر واحد وهو الفعل ، غاية الامر ان الامر لطلب الفعل
والنهى للزجر عنه .

(ولقائل ان يقول) : ان الامر بالشئ ملازم للنهى عن ضده العام وان قلنا بكون النهى
من مقولة الزجر لا الطلب ، لا بمعنى ان يكون فى كل واقعة تكليفان : وجوب تعلق بالفعل
وحرمة شرعية تعلقت بالترك ، بل بمعنى ان البعث نحو الفعل هو بعينه عبارة عن الزجر
عن تركه بحسب نفس الامر و ان اختلفا مفهوماً ، فان الامر بالفعل يصح ان يقال فى حقه :
انه غير راض بالترك وانه زاجر عنه بنحو من المسامحة ؛ كما ان الامر فى النهى بعكس
ذلك ؛ فانه كما عرفت حقيقة فى الزجر عن متعلقه ؛ ولكنه يمكن ان يقال بملازمته فى
نفس الامر لطلب ترك متعلقه لا بمعنى ان يكون هنا وجوب شرعى تعلق بالترك فى قبل
الزجر المتعلق بالفعل ، بل بمعنى ان الزجر عن الفعل هو بعينه عبارة عن البعث نحو الترك
فى نفس الامر لا مفهوماً ، فمن قال (لاتزن) مثلاً وان كان الصادر عنه حقيقة هو الزجر عن الزنا
ولكن يمكن ان ينسب اليه انه طالب لترك الزنا وباعث عبده نحوه ، وعلينا فيمكن
ان يقال : ان من فسر النهى بطالب ترك المتعلق كان ناظر الى هذا المعنى لا انه اراد كون
النهى من سنخ الطلب حقيقة فانه واضح البطلان كما عرفت . هذا بعض الكلام فى الضد
العام اعني التقيض باصطلاح اهل المعقول .

(واما الضد الخاص) بمعنى احد الاضداد الوجودية بعينه (الذى هو ضد باصطلاح الفيلسوفى ايضا) فهو العمدية فى هذه المسئلة وقد اشتهر النزاع فيه بين الاصوليين (ويظهر عندهم ثمرة المسئلة) فيما اذا كان الضد الخاص للواجب عبارة ، فان الامر بالواجب لو اقتضى النهى عنها كان اللازم بطلانها اذا اتى بها العبد تارك للواجب ، مثال ذلك اداء الدين الواجب من فورا وازالة النجاسة عن المسجد فان فعل الصلوة ضدلها بمعنى انه لا يمكن اجتماعهما معهما فى الوجود فى آن واحد فلو كان الامر باداء الدين او ازالة النجاسة عن المسجد مقتضى النهى عن ضده كان اللازم بطلان صلوة المكلف ان اتى بها حين الامر بهما . (ثم ان) القائمين بحرمة الضد الخاص كانوا فى الاعصار المتقدمة يستدلون على الحرمة

بوجهين :

(الاول) ان اتيان الضد كالصلوة مثلا مستلزم للمحرم ، و مستلزم المحرم محرم ، (اما الصغرى) فلان اتيان الضد كالصلوة مستلزم لترك الواجب اعنى الازالة مثلا ؛ وترك الواجب محرم لكونه ضدأما ما للواجب ، والامر بالشئ يدل على حرمة ضده العام قطعاً فاتيان الضد مستلزم للمحرم . (واما الكبرى) فلان المراد بالاستئزام فيها هو المقدمية للمحرم بنحو لا ينفك وجود الحرام من المقدمة ، و حرمة المقدمة السببية للحرام مما لا ريب فيها .

(الثانى) ان اتيان الواجب اعنى الازالة مثلا متوقف على ترك ضده اعنى الصلوة فيجب ترك الصلوة من باب المقدمة للواجب ، ولازم ذلك حرمة الصلوة من جهة كونها ضدأعما لترك الصلوة ، اذا الضد العام للترك هو الفعل كما ان الضد العام للفعل هو الترك (وان شئت قلت) : ان الضد العام للترك ترك الترك وهو يتحد مع الفعل فى نفس الامر و ان اختلفا مفهوماً . هذا ما ذكره من الوجهين ، و انت ترى توقف الاول منهما على كون الامر بالشئ مقتضى النهى عن ضده العام ، و كون مقدمة الحرام حراما ، كما ان الثانى منهما يتوقف على حرمة الضد العام ايضا ، و كون مقدمة الواجب واجبة ، و كون ترك احد الضدين مقدمة لوجود الضد الاخر . والفرق بين الوجهين واضح ، فان الاول منهما يمتنى على كون فعل الضد مقدمة لترك الواجب المحرم فيكون حراما ، والثانى منهما يمتنى على كون

ترك الضد مقدمة لفعل الواجب فيكون واجبا من جهة المقدمة للواجب
(واعلم) ان التضاد من النسب المتشابهة الاطراف كالاخوة مثلا فاي حكم ثبت لاحد
الطرفين من جهة التضاد فلامحالة يثبت للطرف الاخر ايضا ، فلو كان فعل احد الضدين
مقدمة لترك الاخر كان فعل الاخر ايضا مقدمة لترك هذا ، كما ان ترك احدهما لو كان
مقدمة لفعل الاخر كان ترك الاخر ايضا مقدمة لفعله . (وعليهذا) فمقتضى الجمع بين الدالين
الالتزام بدور واضح ؛ اذ المصريح به في الدليل الاول هو ان فعل الصلوة مثلا مقدمة لترك
الازالة ، ولازمه (على ما ذكرنا) هو كون فعل الازالة ايضا مقدمة لترك الصلوة ، والمصريح به
في الدليل الثاني هو كون ترك الصلوة مقدمة لفعل الازالة (التي هي الواجب) ولازمه ايضا
كون ترك الازالة مقدمة لفعل الصلوة ، (والحاصل) ان لازم الدليل الاول هو كون فعل
الازالة مقدمة لترك الصلوة ؛ والمصريح به في الدليل الثاني هو كون ترك الصلوة مقدمة لفعل
الازالة وهذا دور واضح .

«وحيث انجر الكلام» الى البحث عن وجود المقدمة بين وجود احد الضدين وعدم
الآخر ، فالاولى ان نشرع في تحقيق المسئلة بنحو التفصيل (فتقول) : اختلفوا في المسئلة
على اقوال (الاول) عدم المقدمة من الطرفين فلا وجود احد الضدين مقدمة لعدم الآخر
ولاعدم احدهما مقدمة لوجود الآخر ، وهذا القول هو الموافق للتحقيق . (الثاني) المقدمة
من طرف العدم دون الوجود ، فعدم كل منهما مقدمة لوجود الآخر من دون عكس ؛ (وبعبارة
اخرى) وجود كل منهما يتوقف على عدم الآخر لعدم امكان اجتماع الضدين ، واما عدم كل
منهما فلا يتوقف على وجود الآخر لجواز ارتفاع الضدين .

«الثالث» تساميم المقدمة من الطرفين فيكون وجود كل منهما مقدمة لعدم الآخر وعدم
كل منهما ايضا مقدمة لوجود الآخر ، ويستفاد الالتزام بهذا القول من كلام الحاجبي
والعضدي حيث اجابا (عن استدلال القائلين بحرمة الضد من جهة توهم مقدمة عدوه
للموجب ، وعن استدلال الكعبي على انتفاء المباح من جهة توهم توقف ترك المحرمات على
اشتغال الانسان بفعل من الافعال فيكون واجبا من باب المقدمة) بما حصله - انكار
وجوب المقدمة - فيستفاد من هذا الجواب تسليمهما لاصل المقدمة في كلا الطرفين .

(الرابع) التفصيل المستفاد من المحقق الخونساري في كون عدم احدهما مقدمة لوجود الآخر فقال ما حاصله : ان احد الضدين ان كان موجوداً فرفعهم مقدمة لوجود الآخر بخلاف ما اذا لم يكن واحد منهما موجوداً فإنه لا مقدمة حينئذ في اليقين . (والاقوى) في المسئلة كما عرفت هو القول الاول . (و ليعلم اولاً) - ان النزاع انما هو في ان نفس التضاد بين الشئيين يوجب مقدمة وجود احدهما لعدم الآخر او مقدمة عدم احدهما لوجود الآخر او لا يوجب فلا ينافي منع المقدمة من جهة التضاد وجود ملاكها اتفاقاً من جهة اخرى في بعض الموارد ، فاللازم علينا فيما نحن فيه هو اثبات ان نفس التضاد بما هو تضاد لا يوجب المقدمة لامن طرف الوجود ولا من طرف العدم . وحيث تصورت محل البحث تيسر لك التصديق بما اخترناه و كنت على بينة من ربك على ان التضاد لا يستلزم المقدمة (بيان ذلك) ان مقتضى التضاد بين شئيين هو استحالة اجتماعهما في الوجود وعدم امكان وجود احدهما في ظرف وجود الآخر في موضوع واحد ؛ فهذا الاجتماع من المحالات ، وارتفاع هذا المجال انما هو بارتفاع موضوعه اعني الاجتماع ؛ وارتفاعه انما هو بارتفاع كلا الوجودين او بارتفاع احدهما وانقلاب وجوده الى العدم ، فمأهو مقتضى التضاد بين الوجودين انما هو عدم اجتماعهما في الوجود لا تقدم عدم احدهما على وجود الآخر او تقدم وجود احدهما على عدم الآخر ولو طبعاً ، فان التقدم يحتاج الى ملاك آخر غير نفس التضاد (وبالجملة) انقلاب موضوع الاستحالة اعني الاجتماع الى موضوع الامكان انما هو بارتفاع الضدين او باجتماع وجود احدهما مع عدم الآخر ، لا بوجود الترتب بين وجود احدهما وعدم الآخر ، فان هذا خارج مما يقتضيه نفس التضاد بين الوجودين ، فانقدح بذلك عدم التمانع بين الضدين من جهة الضدية (نعم) يمكن ان يكون وجود العلة التامة لاحد الضدين مانعاً عن وجود الآخر كما اذا كان هنا شئ واحد فاراد رجل سكونه والآخر تحريكه فتأمل . (١)

(١) ولا يتوهم ان عدم احدهما عند وجود العلة التامة للآخر يكون مستنداً الى وجود الآخر لا الى وجود علته ، ضرورة بطلان ذلك من جهة انه يكفي في هذا العدم وجود العلة للضد الآخر سواء وجد نفس الضد ام لم يوجد بان صارت علته مزاحمة بعلة الآخر وكانت متكافئتين . ح - ع

(ثم ان ما ذكرناه) في وجه عدم التمانع بين الضدين أولى مما ذكره بعض الاعاظم ، وحاصل ما ذكره انه يتحقق الترتيب بين اجزاء العلة في استناد المعلول اليها وجوداً وعدمًا ، فكما ان في طرف الوجود رتبة المقتضى قبل الشرط ورتبة الشرط قبل عدم المانع ، فكذلك في طرف عدم المانع المعلول عند عدم المقتضى لا يستند الا اليه ، واستناده الى عدم الشرط انما هو بعد وجود المقتضى كما ان استناده الى وجود المانع انما هو بعد وجود المقتضى والشرط كليهما ؛ فمانعية الشيء متوقفة على وجود المقتضى والشرط للمعلول ، وعلى هذا فلا تمنع بين الضدين اذ لا يمكن وجود المقتضى لكليهما فان وجد احدهما يكون الاخر معدوماً ، ولكن لا لوجود المانع بل لعدم المقتضى . (وبالجملة) لا يكون وجود احد الضدين مقدمة لعدم الاخر ولا عدم احدهما مقدمة لوجود الاخر لا ببناء كليهما على مانعية احد الضدين للاخر وقد عرفت عدم المانعية (انتهى) .

«وفي هذا البيان نظر» لان الترتيب الثابت بين اجزاء العلة انما هو بالنسبة الى حال التأثير واما بالنسبة الى توقف المعلول عليها فهي بأسرها في عرض واحد ، فاذا قيل لك : ان وجود الشيء المعهود على اى شيء يبتنى ؟ قلت : انه يبتنى ويتوقف على ثلثة اشياء : المقتضى ؛ و الشرط ؛ وعدم المانع ، من دون ان يكون من الترتيب اسم في البين وهذا واضح . (١)

(ثم انك قد عرفت) ان ثمرة المسئلة (اعنى حرمة الضد الخاص) هي بطلانه اذا كان امراً عبادياً كالصلوة التي هي ضد للازالة المأمور بها ، وقد نقل عن الشيخ البهائي (قده) انكار هذه الثمرة ، (بتقريب) ان الامر بالازالة التي هي اهم من الصلوة وان لم يكن مقتضياً للنهي عن الصلوة ولكنه يقتضى عدم الامر بها ، ويشترط في صحة العبادة كونها مأموراً بها ،

(والوجه في ذلك) ان الامر انما يصدر عن المولى بداعى البعث والتحريك ولا يوجد في نفسه هذا الداعى الا اذا رأى العبد متمكناً من الانبعاث عن امره ، ولما كان انبعاثه نحو الضدين في زمان واحد من المحالات فلا محالة يكون بعث المولى الملتفت نحوهما ايضاً من المحالات لعدم انتقاد الداعى لهذا البعث في نفسه (وبالجملة) الامر بالضدين

«١» وان شئت قلت : ان الترتيب انما هو في طرف الوجود ، واما في طرف عدم فلا تأثير ولا تأثر حتى يتحقق الترتيب في الاستناد . ح - ع

في زمان واحد بداعى البعث بنفسه محال لانه تكليف بالمحال ، وحينئذ فلو كانت الازالة مأموراً بها في زمان ، لم يمكن كون الصلوة مأموراً بها ايضاً ، واذالم تكن مأموراً بها وقعت غير صحيحة سواء كان الامر بالازالة مقتضياً للنهي عنها ام لا - هذا .

(وقد اجابوا) عن هذا الاشكال بوجوه ثلثة : (الاول) ان صحة العبادة لا تتوقف على كونها مأموراً بها ، بل يكفي فيها وجود الملاك لها وعدم النهي عنها ، والصلوة المزاحمة بالازالة وان لم تكن مأموراً بها من جهة الاستحالة كما ذكر ، ولكن نقطع بعدم تفاوتها مع الافراد الغير المزاحمة في الملاك والمصلحة الموجبة لايجابها والامر بها .

(الثاني) ان يقال ان الصلوة ايضاً مأمورها بنحو الترتب كما سيجيء تحقيقه .

(الثالث) ان يقال بصحة الامر باحد الضدين على نحو التضييق ، وبالاخر بنحو التوسعة بحيث يكون زمان الاول ايضاً جزء من زمان الثاني ؛ وهذا الجواب لا يجرى فيما اذا كان الضدان مضيقين بخلاف الاولين .

(اذ اعرفت الاجوبة الثلاثة) بنحو الاجمال فلنشرع في تفصيلها ، (فنقول) : اما الوجه الثالث فقد اختلف في صحته وسقمه ، (واستدل القائلون بعدم الصحة) بانه لا معنى لايجاب الفعل في زمان أوسع مما يحتاج اليه عقلاً الا كون المكلف مخيراً في ايجاده في أى جزء منه أراد ، فمعنى قوله : (صل من الظهر الى الغروب) مثلاً انك مخير في ايجاد الصلوة في أى جزء من هذا الزمان ، فهو مساوق لقوله : صل في الان الاول ، او الثاني ، او الثالث ؛ وهكذا ، وعليه هذا فلو أمر بالازالة في اول وقت الظهر مثلاً تعيناً وبالصلوة من اوله الى الغروب تخيير ألزم بالنسبة الى الان الاول اجتماع : شين نحو ضدين وان كان احدهما تخييرياً وهذا محال لاستلزامه تخيير المكلف بين امر محال وامر ممكن ؛ والامر بالمحال تخيير أكالا امر به تعيناً امر بالمحال بل هو بنفسه محال كما مريانه . (لا يقال) : ان التخخير هنا ليس بشرعى بل عقلى ؛ فان الشارع بنفسه لم يخير بين اجزاء الزمان ، بل أمر بايجاد الفعل في ساعة كلية موجودة بين الحدين منطبقة على كل واحدة من الساعات الموجودة بينهما انطباق الكلى على افراده نظير الكلى في المعين . (فانه يقال) : ان اردت بالساعة التي جعلتها ظرفاً للفعل مفهوم الساعة ؛ (ففيه) انها وان كانت كلية ولكنه من الواضحات عدم كونها ظرفاً للفعل بداهة عدم ايجاب ايجاد

الفعل في مفهوم الزمان . (وان اردت بها) الساعة الخارجية التي تكون جزء من مجموع الزمان المجمعول ظرفاً ؛ (ففيه) ان نسبة الساعة الى مجموع الزمان المحدود بالحدين نسبة الجزء الى الكل ؛ لا الكلى الى افراده ، وعليه هذا فيرجع جعله ظرفاً للفعل (مع كونه أوسع مما يحتاج اليه) الى التخيير الشرعى بين اجزائه : اعنى الساعات المتحققة بين الحدين ، هذه غاية ما يمكن ان يقال فى تقريب المنع .

(وتحقيق الجواب) عن ذلك هو ان يقال : ان الزمان المجمعول ظرفاً للواجب الموسع وان لم يكن كلياً بل هو كل ذواجزاء ، ولكن المتعلق للتكليف فى الواجبات الموسعة كلى ذوافراد ، ولازم ذلك عدم سرارية الحكم الى الخصوصيات الفردية .

(بيان ذلك) ان الشارع اذا قال مثلاً : (صل من الظهر الى الغروب) بنحو التوسعة فى الوقت ، فما هو المتعلق للوجوب عبارة عن طبيعة الصلوة الكلية المقيدة بوقوعها فى هذا الزمان الواسع المحدود بالحدين ، فالزمان وان لم يكن كلياً بل هو كل ذواجزاء ؛ ولكن المتعلق للوجوب هو طبيعة الصلوة المقيدة بوقوعها بين الحدين ؛ وهذه الطبيعة المقيدة امر كلى قابل للانطباق على كثيرين ، فمن افرادها الصلوة التى تقع فى الان الاول من الزمان الواسع ، ومن افرادها الصلوة الواقعة فى الان الثانى منه ، وهكذا الى آخره .

«وبعبارة اخرى» الزمان المجمعول ظرفاً وان لم يكن كلياً ، ولكن المظروف الذى هو المتعلق للامر كلى قابل للانطباق على كل فرد من الصلوات التى توجد بين الحدين ، (ونظير ذلك) المكان الواسع اذا جعل ظرفاً للفعل الواجب ، فاذا قال المولى : يجب عليك الوقوف بعرفات ، فنفس عرفات ليست كلية وانما هى ارض ذات اجزاء خارجية ، ولكن الواجب على المكلف عبارة عن طبيعة الوقوف المقيد بعدم خروجه من حدود عرفات ، فاذا وقف المكلف فى اى جزء من عرفات صدق عليه انه وقوف بعرفات صدق الكلى على افراده ؛ وان كان نسبة نفس عرفات الى هذا الجزء نسبة الكلى الى اجزائه ، (وحيث) تبين لك حال ظرف المكان فتس عليه ظرف الزمان ، فالواجب من الظهر الى الغروب هو طبيعة الصلوة المقيدة بعدم خروجها من بين الحدين و تصدق هى على كل فرد من الصلوات الواقعة بين الحدين صدق الكلى على افراده وان كان نفس الزمان كلا بالنسبة الى كل واحد من اجزائه .

«اذا عرفت هذا فنقول» : ان الحكم اذا تعلق بطبيعة مهمة قابلة للانطباق على كثيرين فما هو المتعلق للحكم عبارة عن نفس حيثية الطبيعة و لا يسرى الى واحدة من الخصوصيات الفردية ، بدهاء عدم دخالتها فى الغرض الباعث على الحكم ، «وبالجملة» متعلق الحكم امر و حدانى لا تكثر له فى ذاته بوجه من الوجوه ، غاية الامر ان امثال المكلف لهذا الحكم انما هو باتيان فرد من هذه الطبيعة المأمور بها ، والفرد عبارة عن الطبيعة المتخصصة بالخصوصيات ، ولكن الاتيان به محقق للامثال لابطانها باتيان بالفرد المتخصص ، بل بمانه اتيان بأصل الطبيعة المأمور بها بحيث لو امكنه (على فرض المحال) اتيانها مجردة من جميع الخصوصيات الفردية لوقعت مصداقاً للامثال .

«وبعبارة اخرى» متعلق الامر نفس حيثية الطبيعة الكلية ، ويستحيل سرايته الى ما لا دخل له فى الغرض من الخصوصيات الفردية ، وامثال هذا الامر انما هو باتيان نفس الطبيعة ، غاية الامر ان اتيانها باتيان واحد من الافراد ولكن الفرد المأتى به لا يقع مصداقاً للامثال بجميع خصوصياته بل بجهة اصل حيثية الطبيعة المتحققة به .

«ففيما نحن فيه» قد تعلق الامر الموسع اعنى الامر الصلوتى مثلاً بنفس طبيعة الصلوة المقيدة بوجودها بين الحدين من دون ان يلاحظ المولى واحدة من الخصوصيات المفردة (من الوقوع فى الآن الاول او الآن الثانى مثلاً) او يلاحظ اطلاقها بالنسبة الى جميع الافراد المتصورة اهمان جهة سعة وقتها ؛ وان أتى بها العبد فى الآن الاول مثلاً فقد امثل أمر المولى ويكون اتيانها اتياناً بالطبيعة المأمور بها، لابطانها باتيان بالصلوة فى هذا الآن ؛ بل بمانه اتيان بما هو المأمور به اعنى الصلوة الواقعة بين الحدين ؛ وكذلك ان اتى بها فى الآن الثانى او الثالث الى آخر الوقت ، وليس الامر متعلقاً بالصلوة الواقعة فى الآن الاول مثلاً حتى يقال بمزاحمته للامر المتعلق فى هذا الزمان بالازالة ؛ بل الامر قد تعلق بنفس الطبيعة الكلية المقيدة بوقوعها بين الحدين اعنى من الظهر الى الغروب ، وهذا الامر لا يطارده الامر المتعلق بالازالة بوجه من الوجوه لقدرة المكلف على امثال كليهما ، ولا يشترط القدرة على اتيان الفرد الاول لانه ليس أموراً به وانما يشترط القدرة على ما هو المأمور به اعنى الطبيعة المقيدة بوقوعها بين الحدين وهى مقدورة بالقدرة على بعض مصاديقها

(و بتقرير آخر) الاوامر الشرعية ليست جزا فيه حتى تتعلق بى شىء ، وانما تتعلق هى بما يكون مشتملا على المصالح المنظورة والاغراض الملحوظة ، ولاتتعلق ابدأ بما لادخاله له فى الغرض الباعث على الامر ، (و ح) فقد يكون المشتمل على المصلحة عبارة عن نفس حيثة الطبيعة فيجب لامحالة ان يتعلق الامر بنفس الطبيعة المطلقة ؛ لابقيد اطلاقها بحيث يكون الاطلاق ايضا ملحوظا بل بنفس حيثة الطبيعة التى لها اطلاق وسريان ذاتى ، وقد يكون المشتمل على المصلحة عبارة عن الطبيعة المقيمة بقيد واحد او اكثر فحينئذ لا بد من ان يتعلق الامر بهذه الطبيعة المشتملة على المصلحة (اعنى المقيمة بالقيد الواحد او الاكثر) ، ولا يجوز فى صورة عدم دخالة خصوصية من الخصوصيات فى اشتمال الطبيعة على المصلحة ان تعتبر هذه الخصوصية فى متعلق الامر المزوم الجراف . (وعلى هذا) ففى مانحن فيه ، ما هو المشتمل على الملاك والمصاحبة عبارة عن طبيعة الصلوة المقيمة بوقوعها بين الحدين ، فتقيدها عند الامر بها بالوقوع فى غير الان الاول مثلا تقييدها بما لادخاله له فى اشتمالها على المصلحة فلا يجوز للمولى هذا التقييد بل يجب عليه ان لا يلاحظ الاماله دخل فى المصلحة الباعثة على الامر ، فالمتعلق للامر الصلوتى ليس الا طبيعة الصلوة المقيمة بوقوعها بين الحدين ؛ وهذه الطبيعة مقدرة بواسطة القدرة على فردتها ، واذا أتى المكلف واحدة من افرادها فقد تحقق منه الامثال سواء كان هو الفرد الاول او الثانى او غيرهما ، فان ترك المكلف اتيانها فى ضمن الفرد الاول صار الفرد الاول غير مقدور من جهة مضى وقته ولكن الطبيعة المأمور بها باقية على مقدوريتها ؛ وكذا ان ترك اتيانها فى ضمن الفرد الثانى ؛ وكذلك الفرد الثالث ، وهكذا ، بل لو ترك اتيانها فى ضمن جميع الافراد الطولية المتصورة لها سوى الفرد الاخير فالافراد كلها سوى الفرد الاخير صارت غير مقدورة ، ولكن الطبيعة المأمور بها باقية على المقدورية من جهة القدرة على اتيانها فى ضمن الفرد الاخير ، وان أتى المكلف بهذا الفرد صار فعله مصداقا للامثال لابمانه اتيان الطبيعة فى هذا الزمان القصير ، بل بما انه ايجاد لما هو المشتمل على المصلحة اعنى الطبيعة الواقعة بين الحدين .

(نعم) بد تضييق وقتها وانحصارها فى فرد واحد ليس للمولى الامر المطلق بشىء

آخر مضادله ، ولكن لامن جهة ان هذا الفرد يصير غير مقدور على فرض اتيان ضده بل من جهة ان نفس الطبيعة تصير غير مقدورة ، ولا يقاس على ذلك ما اذا امر المولى بالضد الاخر في اول الوقت فانه انما يراحم الفرد الاول لانفس الطبيعة ، والقدرة على نفس الطبيعة موجودة فيصح الامر الفعلى بها ؛ وان اتى بها المكلف في ضمن الفرد الاول ايضاً كان ممثلاً من جهة انه اتى بنفس ماهو المأمور به اعنى الطبيعة .

« و من هنا يظهر لك » ماهو الحق في مسألة الاجتماع اعنى جواز تعدد العنوان والجهة . (فان قلت) : فرق بين مانحن فيه وبين مسألة الاجتماع ، اذا افراد في مسألة الاجتماع عريضة فالقدرة على بعضها تكفى في القدرة على اصل الطبيعة ، وهذا بخلاف مانحن فيه ، فان الافراد فيه طولية ومن الواضح ان القدرة على بعضها لا تستلزم القدرة على اصل الطبيعة في الزمان الممتد المعين لها ، اذ من اجزائه الزمان الاول ، ونفس الطبيعة غير مقدورة في الزمان الاول ، من جهة كونه ظرفاً للضد الاخر المأمور به ؛ (وبالجمل) نحن لا نقول : ان الخصوصية الفردية متعلقة للامر ، بل نسلم ان متعلق الامر هو نفس طبيعة الصلوة المقيدة بوقوعها بين الحدين ، ولكن نقول : ان هذه الطبيعة المأمور بها غير مقدورة في الآن الاول من جهة كونه ظرفاً للضد المضيق . (قلت) . المأمور به عبارة عن الصلوة بين الحدين (اعنى الطبيعة الكلية) وهى مقدورة بالقدرة على واحدة من افرادها (١) وليس المأمور به هى الطبيعة المقيدة بالآن الاول حتى يقال : انها غير مقدورة من جهة مزاحمتها بالامر المتعلق بالاهم .

« وبعبارة اخرى » فى الآن الاول ايضاً انما يأمر المولى بايجاد الطبيعة المقيدة بوقوعها بين الحدين لا بالطبيعة فى هذا الان ، والطبيعة المقيدة بالوقوع بين الحدين مقدورة وان انحصر مصداقها فى الواحد ، من جهة كون غيره غير مقدور . (وبما ذكرنا) انقح فساد ما فى تقريرات بعض اعظم العصر ، حيث قال : ان الآن الاول ظرف للاهم فيجب اشغاله به (وح) يصير ايجاد المهم فيه غير مقدور من جهة ان الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً .

(وجه الفساد) ان المولى لم يأمر بايجاد المهم فى الظرف الاول ، بل امر بايجاده بين

« ١ » و يبين اخصر الامر قد تعلق بنفس الطبيعة الجامعة ، والجامع بين المقدور وغير المقدور

مقدور لا مكان ايجاده فى الفرد المقدور . ح - ع

المعدين فلا مزاحمة في البين ، (هذا كله) فيما يرجع الى الوجه الثالث .

« واما الوجه الثاني » اعنى تصحيح الامر بالمهم بنحو الترتب على عصيان الالهم فقد صار معركة لآراء المتأخرين ، واول من نسب اليه تصحيحه المحقق الثاني ؛ وشيد بنيانه السيد السند الميرزا الشيرازي ، وبالغ في تشييده وتوضيحه تلامذته وتلامذة تلامذته سوى المحقق الاخر اساني فانه يظهر منه انه كان مخالفاً لذلك من اول الامر .

(والحق) هو الصحة ؛ ولنذكر لبيان ذلك مقدمة لها كمال المقدمة للمطلب وان غفل عنها ساير من قال بالصحة (فنقول) : لا اشكال في عدم جواز ان يصدر من قبل المولى طلب واحد بداعي البعث متعلقاً بالضدين ، فان الجمع بين الضدين محال و التكليف بالمحال بنفسه محال ، لما مر من ان المولى الماتفت بعد كونه بصدد البعث و التحريك لا تنقذ في نفسه ارادة المحال ؛ فكما ان الارادة التكوينية لا تنقذ في النفس بالنسبة الى امر محال فكذلك الارادة التشريعية

« وبالجملة » اذا رأى المولى ان العبد لا يتمكن من الانبعاث فكيف تنقذ في نفسه ارادة بعثه حقيقة ؛ هذا في التكليف الواحد المتعلق بامر محال كجمع الضدين مثلاً ، « واما اذا فرض هنا » تكليفان تعلق احدهما باحد الضدين و الآخر بالضد الاخر فلما ان يكونا في عرض واحد بان يكونا مجتمعين ويكون لهما المعية في رتبة واحدة اولاً ؛ اما الاول فلا اشكال ايضاً في استحالة سواء كان التكليفان مطلقيين ، او مشروطين بشرط واحد ؛ او كان كل منهما مشروطاً بشرط خاص ولكن كان الامر عالمياً بوجود الشرطين في عرض واحد ؛ او كان احدهما مطلقاً والآخر مشروطاً بشرط يتحقق في عرض التكليف الاخر ، وسوا كان الشرط امراً اختيارياً للمكلف ام لا ؛ « ووالحاصل » ان وجود البعثن المتعلقين بالضدين مع كونهما في عرض واحد ايضاً محال بجميع انحاء ولكن الاستحالة هنا ليست من جهة تعلق الطلب بالمحال حتى يقال ان طلب المحال محال ؛ اذ ليس هنا طلب واحد متعلق بامر محال ، بل طلبان تعلق كل منهما بامر ممكن مقدر ، فان هذا الضد بنفسه ممكن وذاك ايضاً ممكن ، والمحال انما هو اجتماعهما وليس هو متعلقاً للطلب ، ولا يمكن ان يطلق على الطرفين اللذين تعلق كل منهما بامر ممكن

طلب المحال ، بداهة ان الطليين بما هما طلبان ليسا مصداقاً واحداً للطلب ؛ وانما المصداق له هو هذا الطلب بحياله وذلك الطلب ايضا باستقلاله ، كما انه يصدق على زيدانه انسان وعلى عمرو ايضا كذلك ، ولا يصدق عليهما معاً انهما انسان بل انسانان .

(و بالجملة) استحالة البعثين اللذين تعلق كل منهما بأحد الضدين ليست من جهة كونهما طلباً للمحال وتكليفاً بما لا يطاق كما قد يترأى من بعض عبائر المنكرين للترتب ، بل الوجه في استحالتهم ان طلب المولى لما كان بداعي انبعاث المكلف نحو المكلف به وكان انبعاثه نحو هذا الضد مستقلاً وذلك الضد ايضا مستقلاً في رتبة واحدة وعرض واحد من المحالات ، فلا محالة كان تحقق هذا النحو من الطليين مستحيلاً ؛ وذلك لبداية امتناع ان ينقدح في نفس الطالب الملتفت (في عرض واحد) ارادتان تشريعيتان تعلق كل واحد منهما بأحد الضدين ، كما يمتنع ان ينقدح في نفسه ارادتان تكوينيتان كذلك

(والحاصل) ان طالب المحال كجمع الضدين مثلاً محال ولكن ما نحن فيه ليس من باب طلب المحال فان البعثين تعلق كل منهما بأمر ممكن ، وليس لنا بحث متعلق بجمع الضدين ، (غاية الامر) ان العقل بالتعمل والتدقيق يحكم بامتناع هذا النحو من البعثين والطليين ايضا ، (هذا كله) فيما اذا كان البعثان في عرض واحد بحيث كان كل منهما باعثاً ومحرراً في رتبة تحريك الاخر ولو في بعض الاحوال ، واما اذا لم يكن الارادتان والطلبان في عرض واحد بل كان احدهما موجوداً في رتبة عدم تأثير الاخر وعدم تحريكه نحو ما تعلق به كان وجود الاخر في هذه الرتبة والظرف بلامزاحم اذا فرض ان هذه الرتبة رتبة عدم تأثير الاول ورتبة خيبته عما قصد منه اعنى داعويته للمكلف وانبعاثه بذلك نحو العمل ، وفي هذه الرتبة يكون المكلف فارغاً قادراً على ايجاد متعلق الامر الثاني كما يقدر على غيره من الافعال فلا محالة ينقدح في نفس المولى في هذه الرتبة ارادة البعث بالنسبة الى متعلق الامر الثاني اذا كان امرأ ذا صلاحة ليشتغل العبد به دون غيره من الافعال الغير المفيدة (والحاصل) ان استحالة تحقق الطليين في عرض واحد مع ثبوت القدرة على متعلق كل منهما قد نشأت من جهة عدم امكان تأثيرهما في عرض واحد في نفس العبد (ح) فلو فرض اشتراط أحدهما بصورة عدم تأثير الاخر في نفس العبد و صورة خيبته وعدم

وصوله الى هدفه كصورة العصيان مثلاً ارتفع وجه الاستحالة وخر جامن كونهما فى عرض واحد
 (اذا عرفت هذه المقدمة فنقول) : صحة الترتب المصطلح (على هذا البيان) من
 أوضح الواضحات ، فان الامر بالا هم وان كان مطلقاً غير مشروط بشيء ولكن الامر ليس
 علة تامة لوجود متعلقه ، وانما هو لايجاد الداعى فى نفس المكلف وتحريكه نحو المأمور به
 حتى يوجد به باختياره ، و (ح) فاذا توجه الامر (بعد ان صدر عنه الامر بالا هم) الى ان المكلف
 يمكن ان يمثل به ويمكن ان يعصيه ؛ وان ظرف الفعل فى رتبة عصيانه للا هم يكون فارغاً
 خالياً عن الفعل ؛ بحيث لو لم يشغله المهم لكان خالياً من الالههم والمهم كليهما ، فلامحالة
 ينقدح فى نفسه ارادة البعث نحو المهم فى هذه الرتبة حتى لا يكون الظرف خالياً عن الواجب
 المشتمل على المصلحة ، ولامانع من انقداح هذه الارادة (فى هذه الرتبة) فى نفسه ، لان
 هذه الرتبة رتبة خيبة الامر بالا هم ورتبة عدم وصوله الى هدفه ، وفى هذه الرتبة لا مانع
 من تأثير الامر بالمهم بأن يوجد الداعى فى نفس المكلف نحو ما تعلق به ، وقد عرفت ان
 استحالة البعث ليست الامن جهة استحالة الانبعث ، فاذا فرض امكان الانبعث انقداح فى
 نفس المولى ارادة البعث قهراً ، (مثلاً) لو اتقى ابن المولى واخوه فى البحر ولم يكن العبد قادراً
 على انقاذ كليهما ، فحينئذ يستحيل ان يصدر عن المولى طلبان بداعى البعث (فى عرض واحد)
 يتعلق احدهما بانقاذ الابن ، والاخر بانقاذ الاخ ، بل الذى يصدر عنه اولاً انما هو الامر
 بانقاذ الابن مطلقاً غير مشروط بشيء بحيث لا يراحمه (فى رتبته) شيء ، ثم ان المولى بعد
 ان صدر عنه هذا الامر ربما يتوجه الى ان أمره ليس علة تامة لانبعث المكلف بل المكلف يمكن
 ان ينبعث من قبل هذا الامر ، ويمكن ان لا ينبعث ، وينظر الى ان ظرف الالههم (اعنى انقاذ
 الابن) عند عدم تأثير أمره وعدم انبعث المكلف من قبله خال من الفعل ، بحيث لو لم يشغله
 المهم (اعنى انقاذ الاخ) لكان خالياً من الالههم والمهم كليهما ، فحينئذ ينقدح فى نفسه ارادة
 الامر بانقاذ الاخ فى هذه الرتبة التى هى رتبة عدم تأثير الامر بانقاذ الابن وعدم وصوله
 الى هدفه . (والحاصل) ان كلا من الالههم والمهم فعل مقدور للمكلف فيمكن ان ينقدح
 فى نفس المولى ارادة اتيانه ، وانقداح كلتا الارادتين فى نفسه ليس انقداحاً لارادة واحدة
 متعلقة بالجمع بينهما ، فكان اللازم (بالنظر البدوى) جواز انقداحهما فى نفسه ؛ ولكن

العقل بالتحليل والتعمل يحكم باستحالة انقداحهما في عرض واحد ، من جهة انه يرى ان العبد لا يقدر على الانبعاث نحو الفاعلين في عرض واحد ؛ فاستحالتهم انما نشأت من استحالة انبعاث العبد منهم ماعاً واستحالة تأثيرهما في عرض واحد في نفسه ، فاذا علق أحدهما بصورة عدم تأثير الاخر وصورة عصيان العبد له كان وجودهما بهذا الترتيب ممكناً ، اذ الزمان في هذا الفرض فارغ من الفعل فيمكن للعبد اشغاله بالفعل الاخر الذي هو ضده . (و بالجملة) وجود البعثين المتعلق كل واحد منهما بواحد من الضدين في عرض واحد من المحالات ؛ واما وجودهما لا في عرض واحد فلا استحالة فيه ؛ لعدم المزاحمة في مقام التأثير ؛ وهذا مثل الامر بالا هم مطاقاً والامر بالمهم في رتبة عصيان الاله و عدم تأثيره في نفس المكلف ، اذا الامر بالا هم لا اطلاق له بالنسبة الى حال عصيانه لتاخر رتبة العصيان عن رتبة الامر ، فالامر بالا هم رتبة ، قبل العصيان ، والامر بالمهم رتبته متأخرة عنه لكونه موضوعاً له ؛ ورتبة الحكم متأخرة عن رتبة الموضوع بالضرورة؛ (ح) فلا يوجد بينهما مزاحمة اصلاً كما هو واضح لاسترة عليه (١)

«١» **اقول** : ليس المصحح للامر بالمهم في ظرف عصيان الاله ما ذكره من اختلاف الرتبة ؛ فان الامر بالا هم وان لم يكن له اطلاق لحاظي بالنسبة الى حال عصيانه (كما لا اطلاق له بالنسبة الى حال اطاعته) ؛ ولكن الاطلاق الذاتي موجود بمعنى ان الامر بالا هم موجود للمكلف سواء كان مطيعاً او عاصياً في متن الواقع ، بدهشة عدم تعقل الاهمال الشبوتي ؛ كيف ؛ ولو كان ما ذكره من اختلاف الرتبة كافياً في تصحيح الامر بالمهم (مشروطاً بعصيان الاله) لكان اللازم جواز الامر بالمهم مشروطاً باطاعة الاله ايضاً ، ضرورة اشتراك العصيان والاطاعة في ان الامر ليس له اطلاق لحاظي بالنسبة اليهما ، وله اطلاق ذاتي بالنسبة الى كليهما . (فان قلت) : الامر ثابت للمكلف بما هو انسان اجتمع فيه شرائط التكليف لا بما هو مطيع او عاص او بما هو مطيع وعاص ؛ (و بهيئة اخرى) الامر وان كان ثابتاً للمكلف سواء كان مطيعاً او عاصياً ولكنه ليس بما هو مطيع او عاص (ح) فليس للامر بالنسبة الى عنواني الاطاعة والعصيان اطلاق ولا تقييد . (قلت) : ليس معنى اطلاق الحكم بالنسبة الى عنوان ، سراية الحكم الى هذا العنوان بحيث يصير هذا العنوان جزء للموضوع الحكم و الا فلا نجد نحن مثلاً للمطلق ضرورة ان قوله (اعتق رقبة) مثلاً من امثلة المطلقات من جهة اطلاق الرقبة بالنسبة الى المؤمنة والكافرة مع انه ليس معنى الاطلاق فيها ان عنوان الكفر او الايمان له دخالة في الحكم بحيث يصير المؤمنة بما هي مؤمنة ، او الكافرة بما هي كافرة موضوعاً للحكم ، بل معنى الاطلاق فيها هو ان الرقبة بما هي رقبة تمام الموضوع ، ولازم ذلك سريان الحكم بسريانها الذاتي ، وسيأتي تفصيل ذلك في مبحث المطلق والمقيد (و بالجملة) ليس الملاك في تصحيح الامر بالمهم ما ذكره من اختلاف الرتبة ؛ بل الملاك فيه هو وجود الامرين -

(فان قلت) : كما ان رتبة العصيان متأخرة عن رتبة الامر فكذلك رتبة الاطاعة و (ح) فلو كان اختلاف الرتبة كافيا فى رفع المزامحة لكان اللازم جواز الامر بالا هم بنحو الاطلاق والامر بالمهم مشروطا بطاعة الاهم ايضا بحيث يكون المهم مبعوثا اليه فى رتبة اطاعة الاهم مع كون زمان الفعلين واحداً كما هو المفروض فى الترتب . (قلت) : رتبة العصيان رتبة عدم تأثير الامر بالا هم ورتبة خيئته وعدم وصوله الى هدفه ، وفى هذه الرتبة يكون ظرف الفعل خاليا بحيث يمكن اشغاله بالمهم بلا مزامحه فلا «حالة ينقدح فى نفس المولى ارادة البعث نحوه فى هذه الرتبة ، وهذا بخلاف رتبة الاطاعة فانها رتبة تأثير الامر بالا هم ورتبة اشغال الاهم للزمان فلا يقدر المكلف فى هذه الرتبة على اتيان المهم فكيف يمكن ان ينقدح فى نفس المولى ارادة البعث والتحريك بنحو المهم فى هذه الرتبة فتدبر جيدا .

— بنحو لا يتزاحمان فى مقام التأثير ، وبيان ذلك هو ما ذكره سيدنا العلامة الاستاد الاكبر «مدظله العالى» وقد صرح بما ذكرناهو (مدظله) فى مبحث الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى (ثم ان) الانسب ان نعيد ما ذكره «مدظله» فى تصحيح الترتب ببيان آخر لعلك تطلع على ما هو الحق (فنقول) : لا اشكال فى ان التكليف بالمحال بنفسه محال ؛ فان التكليف الحقيقى انما يصدر عن المولى بداعى انبعاث المكلف وتحركه نحو متعلقه ، فاذا كان المتعلق امراً محالاً لا يتمكن المكلف من ايجاده فكيف ينقدح فى نفس المولى الملتفت ارادة البعث والتحريك نحوه ، والمراد من التكليف بالمحال هو ان يكون المتعلق للتكليف امراً يستحيل صدوره عن المكلف ؛ وذلك مثل ان يأمر المولى عبده بالطيران الى السماء بلا وسيلة او بالجمع بين الضدين مثلاً ، (هذا اذا كان) نفس ما تعلق به التكليف من المحالات .

(واما) اذا كان لنا امران مستقلان تعلق أحدهما بأحد الضدين والاخر بالضد الاخر مع عدم سعة الزمان المقدر لهما الا لاحدهما فصدور هذين التكليفين عن المولى ايضا من المحالات ولكن لامن جهة ازوم التكليف بالمحال اذا تعلق لكل واحد من التكليفين امر ممكن ، والجمع بين المتعلقين وان كان محالاً ولكن التكليف لم يتعلق به ، ومجموع التكليفين ليس مصداقاً للتكليف حتى يقال بتعلقه بالجمع بين الضدين اذ كل فرد مصداق للطبيعة مستقلاً وليس الفردان بـماهما فردان مصداقاً واحداً (و بالجملة) استحالة هذين التكليفين ليست من هذه الجهة ، بل من جهة تزاحمهما فى مقام التأثير ومقام ايجاد الداعى فى نفس المكلف ، فان كل واحد من الضدين وان كان بجياله امراً ممكناً يمكن ان ينبعث المكلف نحوه ولكن انبعاثه نحو هذا الضد مستقلاً ونحو ذلك الضد ايضا مستقلاً فى زمان لا يوسع الا واحداً منهما لما كان من المحالات ، كان صدور الطلب من قبل المولى متعلقاً بهذا الضد بداعى الانبعاث ومتعلقاً بذلك الضد ايضا بداعى الانبعاث من المحالات ؛ وذلك من جهة امتناع ان ينقدح فى نفسه الارادة بالنسبة الى كلا البعثين مع التفاته الى ان العبد لا يتمكن الا من الانبعاث من واحد منهما —

- (والحاصل) أن استحالة صدور هذين البعثين ، انما هي من جهة أنهما يصدران بداعي الانبعاث ، ولما كان الانبعاث من كليهما محالاً كان وجودهما أيضاً من قبل المولى محالاً ، (هنا) اذا فرض البعثان متراحمين في مقام التأثير والداعوية ، وأما اذا لم يكنا متراحمين في مقام التأثير بان لم يكونا في عرض واحد بل كان احدهما ثابتاً في رتبة عدم تأثير الاخر ورتبة خلو الظرف عن المزاحم ، فلا وجه (ح) لاستحالتهم ، فان المكلف في رتبة عصيانه للامر المتعلق بالاهم ورتبة عدم تأثيره في نفسه يكون متمكناً من ايجاد المهم فلا محالة ينقدح في نفس المولى في هذه الرتبة ارادة البعث نحوه ، اذا فعل مقدور للمكلف ؛ والزمان ايضا في هذه الرتبة خال من الفعل ، بحيث لو لم يشغله المهم لكان خالياً من الاهم والمهم كليهما ، و(ح) فاي مانع من انقذاح الارادة في نفس المولى في هذه الرتبة ؟ لا والله لا مانع في البين ، والمقتضى ايضاً موجود من جهة تمامية الملاك في المهم فتدبر . ولعمري صحة الترتب (بالبين الذي ذكره سيدنا الاستاد «مد ظله العالی» وقررناه ثانياً بهذا البيان) في غاية الوضوح والبداهة فاعتنم ولا تكن من الجاهلين .

(هذا كله) بناء على كون القدرة شرطاً للفعالية واما بناء على كونها شرطاً للتنجز فقط فكلا التكليفين فعليان في عرض واحد بلا ترتب في البين غاية الامر ان تنجز المهم عقلاً مترتب على عصيان الاهم ، وهذا هو الاقوى ؛ و عليه فيكون الترتب بين التكليفين في مرحلة التنجز ؛ ويبانه يحتاج الى تفصيل لا يسعه المقام . ح - ع



(ثم ان) المناسب في المقام ان نذكر ماقاله شيخنا الاستاد المحقق الخراساني في وجه الامتناع مع الاشارة الى جوابه (قال قده) ما حاصله : ان ماهو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد آت في طلبهما بنحو الترتب ايضا ، فانه وان لم يكن في مرتبة طلب الالهم اجتماع الطرفين الا انه في مرتبة طلب المهم يثبت طلب الالهم ايضا فيجتمعان (لا يقال :) (نعم) ولكنه بسوء اختيار المكلف فلولا سوء اختياره لما كان متوجهاً اليه الا طلب الالهم . (فانه يقال) استحالة طلب الضدين انما هي من جهة استحالة طلب المحال وهي لا تختص بمحال دون حال ؛ فان الحكيم الملتفت الى محاليتها لا يتقبح في نفسه ارادته بلا اشكال والا لصح فيما علق على امر اختياري في عرض واحد بلا احتياج في تصحيحه الى الترتب مع انه محال . (ان قلت) : فرق بين الاجتماع في عرض واحد والاجتماع بنحو الترتب فان كلا من الطرفين في الاول يطارد الآخر ، بخلاف الثاني فان المطاردة فيه انما هي من جانب الالهم فقط . (قلت : اما اولاً) فان المطاردة في الثاني ايضا من الطرفين ، فان المهم بعد وجود شرطه يصير فعلياً ، والمفروض فعلية الالهم ايضا في هذه الرتبة ؛ فيطاردان ، (واما ثانياً) فلانا وان سلمنا عدم طرد المهم للالهم ولكن الالهم يطارد المهم لوجوده في رتبته (فان قلت) : فما الحيلة فيما وقع في العرفيات من طلب الضدين على نحو الترتب . (قلت) : لا يخلو اما ان يكون الامر بالمهم بعد التجاوز عن الالهم حقيقة واما ان يكون الامر به للارشاد الى بقائه على ماهو عليه (من المصلحة والمحبوية لولا المزاحمة) . (ثم انه) يستشكل على القائلين بالترتب بلزوم استحقاق المكلف لعقابين على فرض مخالفة الأمرين ، مع بداهة بطلانه ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه المكلف (انتهى) .

(اقول) اما ما يظهر من كلامه (قده) من كون مسألة الترتب من باب طلب الضدين فقد عرفت فسادها ؛ فان الطرفين (الذين تعلق كل منهما باحد من الضدين) لا يصدق عليهما طلب الضدين كما عرفت تفصيله ، (واما ما ذكره) من ان ما وقع في العرفيات من طلب المهم بشرط عصيان الالهم انما يكون بعد التجاوز عن الالهم (ففيه) انه ان كان المراد بالتجاوز عن الالهم اعراضه عنه بالكلية بحيث لا يكون له بعث اليه حقيقة ويكون وجوبه منسوخاً فهو بديهي البطلان فانه لا معنى للاعراض عما هو تام المصلحة مع كونه اهم مما زاحمه

وان كان المراد بالتجاوز عن الالهم تجاوز عنه من جهة أنه يرى الامر به خائب غير مؤثر ، لا بمعنى نسخه للوجوب بل بمعنى قطع الرجاء عنه من جهة عدم وصوله الى هدفه فهذا ما ذكرناه من أن رتبة العصيان رتبة عدم تأثير الامر ، ولا مانع في هذه الرتبة من وجود الامر بالمهم فانه يمكن ان ينقذ في نفس الامر ارادة البعث نحوه في هذه الرتبة التي لا تأثير فيها للامر بالالهم . (واما ما ذكره اخيراً) من لزوم تعدد العقاب ، فنحن نلتزم به من جهة ان المفروض فيما نحن فيه (كما عرفت) وجودا هرين مستقلين تعلق كل واحد منهما بأمر ممكن مقدور للمكلف ، ومخالفة كل منهما توجب العقاب بلا شك وارتباب ، اما مقدورية الالهم فواضحة ، و اما مقدورية المهم فمن جهة فرضه في رتبة عدم اشغال الالهم للظرف و كون الزمان خالياً منه ، وفي هذه الرتبة يكون المهم مقدوراً بالوجدان .

(تذييل) - قال الشيخ (قده) ما حاصله : انه لو قيل بالسببية في باب حجية الخبر لكان الخبر ان المتعارضان من قبيل المتزاحمين ، ولازم ذلك عدم سقوطهما رأساً ، بل يتقيدان بطلاق كل منهما بعدم الآخر . (وأورد عليه) بعض اعظام العصر (على ما في تقارير بحثه) بان هذا التزام بترتين مع أن الشيخ ممن ينكر الترتب .

(أقول) : ليس مراد الشيخ تقييد كل من الخطابين بعصيان الآخر بما هو عصيان حتى يلزم الترتب ، (١) بل مراده ان التعارض في المقام يرجع الى التزام ، ولازمه ثبوت كل منهما على فرض عدم اتیان الآخر ؛ وهو عبارة اخرى عن التخيير العقلي ؛ فمحصل كلامه (قده) ان الحكم في المتزاحمين هو التخيير لا التساقط . (و بالجملة) مرادة تعيين كل منهما في ظرف عدم الآخر بما انه عدم ، لا في ظرف عصيان الآخر بما انه عصيان فالإبطال لكلامه (قده) بباب الترتب أصلاً فتدبر .

(١) أقول : ولا يخفى ان ترتب كل منهما على عصيان الآخر بما هو عصيان مستلزم للدور المضمّن من الطرفين ، فان عنوان العصيان يتوقف على ثبوت الامر فثبوت الامر بـ «ا» مثلاً يتوقف (على هذا الفرض) على عصيان بـ «ب» المتوقف على الامر به المتوقف على عصيان الامر بـ «ا» المتوقف على ثبوته ، وكذا العكس ، وهذا بخلاف عدم بما انه عدم لعدم توقفه على الامر حتى يدور فافهم . ح - ع

☆ (الفصل الخامس)

هل يجوز أن يأمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه أولاً؟ قد صارت هذه المسئلة معركة لآراء المتأخرين ، وهذا العنوان بظاهره غير قابل للنزاع ، إذا المراد بالشرط كما صرح جوابه شرط الأمر والوجوب فيصير محصل النزاع (على هذا) أنه هل يجوز وجود المشروط بدون وجود شرطه ، وهذا الأمر لا يبحث فيه عاقل . (والظاهر) أن المسئلة انحرفت من أصلها ، وقد كان النزاع (في الأصل) في أن الشيء المستقبل إذا كان في ظرف وجوده فاقداً لشرط الوجوب فهل يمكن أن يؤمر به قبل وقته مع العلم بكونه في ظرف وجوده فاقداً لشرط الوجوب أولاً؟ «وبعبارة أخرى» هل يجوز أن يأمر المولى بالشيء المستقبل الذي يصير في ظرف وجوده فاقداً لشرط الوجوب مع علمه بذلك؟ وذلك بأن يأمر به قبل حضور وقت العمل ثم ينسخه عند حضور وقته من جهة كون شرط الوجوب مفقوداً عنده .

(ويدلك على ما ذكرناه) أن القائلين بالجواز استدلو بأمر الله (تعالى) إبراهيم عليه السلام بذبح ولده مع نسخه قبل العمل .

(والفائلون بالجواز) هم الأشاعرة ؛ وبالامتناع المعتزلة ، و المسئلة مبتنية على اثبات الكلام النفسي أو بطلاله ، (فالاشاعرة) لما اثبتوا صفة نفسانية في قبال العلم و الارادة والكراهة ؛ مسماة بالكلام النفسي في الاخبارات ، وبالطلب الحقيقي أو الزجر الحقيقي في الاوامر والنواهي ، التزموا فيما نحن فيه بالجواز ، بتوهم أن الفعل الذي انتفى شرط وجوبه وإن لم يعقل تعلق الارادة به مع العلم بذلك ولكنه لا مانع من أن يتعاق به الطالب النفسي قبل حضور وقته . (واما المعتزلة) فلمالم يفرضوا في النفس صفة أخرى وراء العلم والارادة والكراهة ، فلذلك التزموا (فيما نحن فيه) بالامتناع بداهة أن الارادة لا يمكن أن تتعلق بما يعلم بانتفاء شرط وجوبه في ظرف وجوده .

الفصل السادس في الواجب الكفائي

(اعلم) أن من أقسام الواجب ما يسمى (في اصطلاحهم) بالواجب الكفائي ، وله احكام

متفق عليها بين القوم : (منها) انه لو تركه الجميع لكانوا معاقبين بأجمعهم ، (ومنها) انه يمثل بفعل واحد منهم. (والحاصل) ان الواجب الكفائي عبارة عما وجب على جماعة بحيث ان أتى به واحد منهم سقط من غيره ، وان تركه الجميع عوقبوا بأجمعهم ، وقد صار تصويره من المشكلات عندهم حيث ارادوا تصويره بنحو ينطبق عليه التعريف الذي ذكره لمطلق الواجب أعني ما يكون في فعله الثواب وفي تركه العقاب ، (فقال بعضهم) : ان المكلف في الواجب الكفائي عبارة عن المجموع من حيث المجموع لا كل واحد مستقلاً ، وعليهذا فيتحقق فعل المجموع بفعل واحد منهم وتركه بترك الجميع ؛ (وقال بعضهم) : ان المكلف عبارة عن أحد المكلفين لا على التعيين ، (وقال آخرون) : ان المكلف عبارة عن كل واحد واحد مستقلاً ولكن اتيان البعض يوجب سقوطه من الجميع ، هذا ما ذكره في تصوير الواجب الكفائي. (ويرد على الاول) ان المجموع من حيث المجموع أمر اعتباري لاحتمال له وراء الاحاد فلا يمكن ان يتوجه اليه الطالب ؛ اذا الطلب انما يتوجه الى الانسان العاقل القادر المختار ، ولا يصدق على المجموع من حيث المجموع هذه العناوين .

(ويرد على الثاني) ان المراد من الاحاد ان مفهوم الاحد ؛ (ففيه) ان المفهوم غير قابل لان يتوجه اليه التكليف ، وان كان المراد به الفرد المردد بحيث يكون توجه التكليف الى المكلفين توجهاً ترددياً بالتردد الواقعي نظير ما ذكر في الواجب التخييري : من أن البعث يتعلق بكلاً الامرين على نحو التردد الواقعي (ففيه) ان البعث لا يعقل ان يتوجه الى الفرد المردد ؛ اذ الغرض من البعث هو الانبعاث ولا بد في تحققه من تعيين المبعوث .

(ويرد على الثالث) ان الغرض من الواجب ان كان يحصل بفعل الواحد فلا وجه لتوجه التكليف الى الجميع ، وان كان لا يحصل الا بفعل الجميع فكيف يسقط بفعل الواحد .

«والتحقيق ان يقال في تصويره» : ان الوجوب (مطلقاً) له اضافة الى من يصدر عنه (اعني الطالب) ، و اضافة اخرى الى من يتوجه اليه (اعني المطلوب منه) ، و اضافة ثالثة الى ما يتعلق به (اعني المطلوب) ؛ والفرق بين العيني والكفائي ليس في المطلوب منه كما هو مقتضى التصويرات الثلاثة بل الفرق بينهم في المطلوب ؛ فالمطلوب في الوجوب الكفائي هو نفس الطبيعة المطلقة الغير المقيدة بصدورها عن هذا الشخص ،

بخلافه فى الوجوب العينى فانه عبارة عن الفعل المقيد بصدوره عن هذا الفاعل الخاص (وتفصيل ذلك) هو انه قد تكون المصلحة فى صدور الفعل عن كل واحد من المكلفين فحينئذ يؤمر كل واحد منهم بايجاد الطبيعة المقيدة بصدورها عن نفسه ، ففى قوله : (اقيموا الصلوة) مثلاً يكون كل واحد من المكلفين مأموراً بايجاد طبيعة الصلوة المقيدة بصدورها عن نفسه ، وقد تكون المصلحة فى صدور طبيعة الفعل وتحققه فى الخارج من غير تقييد بصدوره عن شخص خاص ؛ فحينئذ يؤمر كل واحد من المكلفين بايجاد هذه الطبيعة المطلقة حتى عن قيد صدورها عن نفسه ، (والحاصل) ان مطلوب المولى فى الوجوب الكفائى هو وجود الطبيعة المطلقة الغير المقيدة بصدورها عن كلف بها ، (غاية الامر) انه لما كان مطلوب المولى تحقق اصل الطبيعة من غير ان يكون لصدورها عن هذا الفاعل او عن ذاك دخالة فى الغرض وكان كل واحد من المكلفين قادراً على ايجاد هذه الطبيعة ؛ فلامحالة يتوجه طلبه الى كل واحد واحد منهم لعدم خصوصية موجبة للتخصيص بواحد منهم ، ومعهم يكون التخصيص ترجيحاً بالامرجح (وبالجملة) التكليف يتوجه الى كل واحد منهم مستقلاً ، ولكن ما كلف به كل واحد منهم عبارة عن اصل الطبيعة الغير المقيدة بصدورها عن نفسه ، فالمكلفون متعددون و كل واحد منهم توجه اليه التكليف مستقلاً ولكن المطلوب و المكلف به فى جميع هذه التكليف امر واحد اعنى به الطبيعة المطلقة ، ففى مسألة تجهيز الميت مثلاً كل واحد من الناس مكلف مستقلاً ولكن المكلف به فى الجميع امر واحدانى ، فزيد مكلف بايجاد طبيعة الدفن مثلاً من غير ان تكون هذه الطبيعة مقيدة بصدورها عن نفسه ، وكذلك عمرو وبكرو غيرهما ؛ ولازم هذا النوع من الوجوب هو سقوط جميع التكليف بامثال الواحد من جهة حصول ما هو تمام المطلوب فى جميع هذه التكليف ، وهذا بخلاف الوجوب العينى فان كل واحد من المكلفين مكلف فى هذا النوع من الوجوب بايجاد الطبيعة المقيدة بصدورها عن نفسه فتدبر .

«وينبغى التنبيه على امرين» : (الاول) قال فى الكفاية فى المباحث المتعلقة بالامر (ما حاصله) : انه لو شك فى واجب انه عينى او كفائى فمقتضى الاطلاق حمليه على العينية (بتقريب) ان كل واحد من المكلفين مكلف (فى الواجب العينى) بايجاد الطبيعة مطلقة

سواء او جدها غيره ام لا ، بخلاف الواجب الكفائي فان كل واحد منهم مكلف فيه بايجاد الطبيعة اذ لم يوجد غيرها (انتهى) .

(اقول) : وقد ظهر بما حققناه في الواجب الكفائي ان الامر بالعكس بمعنى ان مقتضى الاطلاق هو الحمل على الكفائية ؛ وذلك لما عرفت من ان الفرق بين العيني والكفائي هو ان المطلوب والمتعلق للتكليف في الواجب الكفائي هو نفس الطبيعة المطلقة الغير المقيدة بصورها عن كلف بها ، بخلاف الواجب العيني فان المكلف به فيه عبارة عن الطبيعة المقيدة بصورها عن خصوص من كلف بها ، و (ح) فمقتضى اطلاق المتعلق حمل الوجوب على الكفائية لاحتياج العينية الى اعتبار قيد زائد (نعيم) لانكر ان ظهور الامر المتوجه الى المكلف يقتضى مطلوبية صدور الفعل عن نفسه (وبعبارة اخرى) نحن نسلم ظهور الامر في العينية ولكن لامن جهة الاطلاق فان مقتضى الاطلاق الحمل على الكفائية ، بل من جهة ان المتبادر من الامر المتوجه الى المكلف ان المطلوب هو صدور الفعل عن نفسه .

(التنبيه الثاني) اذا اتى بالطبيعة (المأمور بها كفاية) اكثر من واحد في عرض واحد فهل يكون فعل كل واحد منهم امثالا مستقلا او يكون المجموع امثالا واحداً؟ (الاقوى) هو الاول ؛ وذلك لما عرفت من ان كل واحد من المكلفين مأثور مستقلا بايجاد الطبيعة المطلقة ، والمفروض فيما نحن فيه ان كل واحد منهم أتى بهذه الطبيعة المأمور بها ، فلا محالة يكون ممثلاً من جهة اتيانها بما امر به ، وقدر في مسألة المرة والتكرار ايضاً انه ان اتى المكلف في عرض واحد باكثر من فرد واحد من الطبيعة المأمور بها يكون كل واحد من الافراد امثالا عليه حدة لان كل واحد منها يكون وجوداً مستقلاً للطبيعة المأمور بها فلا وجه لعد الجميع امثالا واحداً ، بل الامر في هذه المسئلة اوضح من مسألة المرة والتكرار ، فانه لاحد ان يقول في تلك المسئلة بان الصادر عن المولى ليس الامر واحد فكيف يتعقل له امثالات متعددة ؛ و اما فيما نحن فيه فالصادر عنه اوامر متعددة بعدد المكلفين ، والمفروض ان كل واحد منهم اتى بما كلف به اعني الطبيعة المطلقة التي تتعلق بها الامر المتوجه اليه ، و(ح) فلا وجه لان يعد جميع الافعال الصادرة عنهم امثالا واحدا فتدبر .

☆ (الفصل السابع) ☆

قد قسموا الواجب ايضا الى المطلق والموقت؛ (فالمطلق) عبارة عن الواجب الذى لم يؤخذ فيه الزمان قيدا؛ وهذا كقول المولى لعبده : (اعط درهماً) فان الامر قد تعلق بنفس الاعطاء من غير ان يقيد بصدوره فى زمان خاص من جهة عدم دخالته فى الغرض الباعث على الامر؛ وهذا لا ينافى احتياج الفعل الى الزمان، لوضوح الفرق بين ملازمة الفعل للزمان وجوداً وبين اخذه فيه قيداً من جهة دخالته فى الغرض الموجب للامربه، فظرف الزمان فى الواجب المطلق كسائر الخصوصيات الفردية الملازمة للطبيعة المأمور بها وجوداً من غير ان يكون لها دخل فيه. (واما الموقت) فهو عبارة عن الواجب الذى اخذ فيه الزمان قيداً من جهة دخالته فى الغرض.

«ثم ان الموقت ايضا» على قسمين فان الزمان المأخوذ قيداً اما ان يكون بقدر ما يحتاج اليه الفعل علة من غير زيادة ونقصان بحيث يكون الزمان كاللباس المخيط على قدر قامة الفعل؛ واما ان يكون اوسع مما يحتاج اليه عقلاً، (فالاول) يسمى بالمضيق كقوله : (صم من الفجر الى المغرب)، (والثانى) يسمى بالموسع كقوله: اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل. (ثم انك) قد عرفت (فى مبحث الضد) ان التخيير بين الافراد التدريجية فى الواجب الموسع ليس تخييراً شرعياً بل هو تخيير عقلى، فقوله مثلاً: اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل ليس مساوياً لان يقول: صل فى الآن الاول او فى الآن الثانى او فى الآن الثالث الى آخر آفات الزمان حتى يكون ذكر الزمان الواسع بمنزلة التخيير الشرعى بين الافراد التدريجية التى يمكن وقوعها فيه وان كان قديتها هو ذلك، بل معنى قوله: اقم الصلوة (الاية) انه يجب عليك ايجاد طبيعة الصلوة المقيدة بوقوعها بين الحدين (اعنى من الظهر الى الغروب) وهذه الطبيعة المقيدة كما ان لها افراداً دفعية؛ كذلك لها افراد تدريجية ولكن المولى لم يلاحظ هذه الافراد بل لاحظ امراً واحداً يابى ان يكون تمام المحصل لغرضه وجعل هذا الامر الواحدانى متعلقاً لطالبه، وهذا الامر عبارة عن طبيعة الصلوة المقيدة

بوقوعها بين الحدين ؛ وما يوجد المكلف في الآن الاول مثلاً يكون فرداً لهذه الطبيعة المقيدة ويكون محققاً لامتثال لابهامى طبيعة وجوده في هذا الآن بل بهامى طبيعة موجودة بين الحدين ، وهكذا حال ما يوجد في الآن الثانى او الثالث ، (و بالجملة) المأمور به في الواجبات الموسعة هو الطبيعة الكلية المقيدة بوقوعها بين الحدين .

(وبهذا البيان يظهر لك) ان مضى بعض الوقت في الموسع لا يوجب تضيقه شرعاً وان كان قد يتوهم في بادى النظر ان الموسع كلما مضى بعض من وقته صار وقته اضيق شرعاً الى ان يبقى من الوقت بمقدار اتيان الواجب فيصير (ح) مضيقاً شرعياً ، (والسر في ذلك) هو ما ذكرناه من ان التخيير بين اجزاء الوقت ليس تخييراً شرعياً بل هو تخيير عقلى ، و ما تعلق به الامر عبارة عن الطبيعة المقيدة بوقوعها بين الحدين ، وعلى المكلف ايجاد هذه الطبيعة المأمور بها ، فالفرد الذى يوجد المكلف في آخر الوقت ايضاً امتثال لهذا الامر ، ولكن لا بما هو موجود في هذا الزمان المضيق ، بل بما هو موجود بين الحدين (اعنى من الظهر الى الغروب مثلاً الذى جعل ظرفاً للواجب في لسان الدليل)

(وبعبارة اخرى) الواجب على المكلف في آخر الوقت ليس هو ايجاد الصلوة في هذا الوقت المضيق بل الواجب عليه (ح) ايضاً ايجاد طبيعة الصلوة الكلية المقيدة بوقوعها بين الحدين ، وما يوجد المكلف في آخر الوقت انما يقع امتثالاً من جهة كونه فرداً لهذه الطبيعة ، كما ان ما يوجد في اول الوقت او وسطه ايضاً كذلك ، و عدم جواز تأخيرها من آخر الوقت ليس من جهة كونه واجباً مضيقاً بل من جهة ان التأخير منه يوجب فوات الطبيعة الكلية المأمور بها .

« ثم ان الامر » في الموقتات هل يقتضى بنفسه اتيان المأمور به في خارج الوقت اذا مضى في وقته او لا يقتضى ذلك ؟ (فيه وجهان) وهذا هو النزاع المشهور بينهم الذى عبروا عنه تارة بان القضاء بالامر الاول او بامر جديد ؛ واخرى بان الموقت هل يفوت بفوات وقته اولاً . (والظاهر) انه لا وجه (يعتنى به) للقول بالافتضاء اذا الامر لا يقتضى الا اتيان متعلقه ، و المفروض ان متعلقه عبارة عن الطبيعة المقيدة بالوقت ، و (ح) فلا معنى لافتضاء اتيان الفعل بعدمضى وقته (و بعبارة اخرى) الامر لا يدعو الا الى متعلقه سواء كان طبيعة مطلقة او مقيدة

بقيد خاص ، ومن القيود ايضا قيد الوقت فكما انه اذا امر المولى عبده باتيان طبيعة مقيدة بغير الوقت من القيود فعصاه العبد لا يمكن ان يقال باقتضاء هذا الامر لاتيان الطبيعة المطلقة بدون القيد ، فكذلك الامر في الموقفات لم اعرفت من عدم الفرق بين قيد الوقت وبين سائر القيود التي تؤخذ في متعلق الامر من جهة دخالتها في غرض المولى .

« و بعبارة ثالثة » تشخص الامر وتحصله انما يكون بتحصل متعلقه ، وامتياز الاوامر ليس الا بامتياز متعلقاتها ، وما هو المتعلق في الموقفات عبارة عن الطبيعة المقيدة بصورها في الوقت المعين ؛ فبعد انقضاء الوقت لا يعقل ثبوت الطلب الاول ، اذ ما ادعى بقاءه بعد الوقت ان كان عبارة عن الطلب المتعلق بالطبيعة المطلقة .

(ففيه) ان الطلب لم يكن متعلقاً بأصل الطبيعة حتى يبقى بعد الوقت ؛ وان كان عبارة عن الطلب المتعلق بالطبيعة المقيدة بالوقت (ففيه) ان بقاءه مستلزم للتكليف بما لا يطاق اذا الطبيعة بقيد كونها في الوقت المعين لا يمكن ايجادها في غير هذا الوقت . (فان قلت) : هذا اذا كان التقييد بالوقت بدليل متصل ، واما اذا كان بدليل منفصل بان كان هنا امر ان تعلق احدهما بأصل الطبيعة والاخر بايجادها في الوقت المعين بنحو تعدد المطلوب فحينئذ يقتضى الامر الاول اتيان الطبيعة بعد الوقت ايضا (قلت) : ان كان المدعى (ح) بقاء الامر الاول كما ذكرنا (ففيه) انه اذا خرج من محل النزاع اذا النزاع فيما نحن فيه انما هو في مالوعصى الواجب الموقت في وقته ، والامر الاول بناء على تعدد المطلوب وكونه امراً مستقلاً في قبالة الامر الثاني لا وقت له حتى يعصى باقتضاء وقته ، وان كان المدعى بقاء الامر الثاني .

(ففيه) ما عرفت آنفاً من كونه مستلزماً للتكليف بما لا يطاق ، اذ الزمان الماضي يستحيل اعادته ، (هذا) . وشيخنا الاستاذ صاحب الكفاية بعد تسليمه ما ذكرناه من عدم الاقتضاء استثنى في آخر كلامه قسماً من الموقفات فاختار الاقتضاء في هذا القسم وهو عبارة عما اذا كان التوقيت بدليل منفصل ولم يكن له اطلاق في التقييد بالوقت وكان لدليل الواجب اطلاق (قال « قد ») ما حاصله : انه يؤخذ (ح) باطلاق دليل الواجب ويحمل دليل التوقيت على كونه بنحو تعدد المطلوب (انتهى) . وفيما ذكره نظر ، فانه (قد) قد جعل هذا القسم ايضاً من الموقفات ، والتوقيت عبارة عن تقييد الطبيعة المطلوبة بقيد الوقت

وهذا المعنى لا يلائم تعدد المطلوب ، فان التقييد عبارة اخرى عن حمل المطلق على المقيد ، وذلك انما يتصور فيما اذا حرز وحدة الطلب والحكم فلا يعقل ان يجتمع مع تعدد المطلوب (توضيح ذلك) انه اذا كان لناديلان : احدهما مطلق والاخر مقيد فهو على نحوين

(الاول) ان يحرز كونهما بصدديان حكم واحد ؛ غاية الامر تعارضهما من جهة المتعلق كما اذا قال المولى : ان ظهرت فاعتق رقبة ؛ وقال ايضا ان ظهرت فاعتق رقبة

مؤمنة فانه من الواضحات ان الثابت على تقدير الظاهر حكم واحد غاية الامر ان مقتضى ظاهر

الدليل الاول هو كون عتق الرقبة باطلا فله متعلقا للوجوب ، ومقتضى الدليل الثانى هو كون

المتعلق وما هو تمام المطلوب عبارة عن عتق الرقبة المقيدة بالايمان فحينئذ يحمل المطلق على

المقيد من جهة ان ظهور المقيد فى دخالة القيد اقوى من ظهور المطلق فيرفع اليد عن ظاهره .

(الثانى) ان لا يحرز وحدة الحكم بل يعلم او يحتمل تعدده و (ح) لا مجال

لحمل المطلق على المقيد اذ لا تعارض بينهما حتى يحمل احدهما على الاخر ؛ فيؤخذ

بظهور كل واحد منهما فيثبت حكمان تعلق احدهما بالطبيعة المطلقة والاخر بالمقيدة ،

ومن هذا الباب ماورد فى المستحبات من المطلقات والمقيدات اذ لا سبيل الى احرار وحدة

الحكم فى الاحكام الندية فلا يحمل المطلق فيها على المقيد بل يحمل الاول على مرتبة

ضعيفة من الندب والثانى على مرتبة قوية منه ، ولاجل ذلك اشترى بينهم ان حمل المطلق

على المقيد لا يتمشى فى ادلة السنن ، (وبالجمل) حمل المطلق على المقيد انما يتمشى فيما

اذا حرز وحدة الطلب والمطلوب ، ففرض تعدد المطلوب يوجب الخروج عما نحن فيه ،

اذ الكلام انما هو فى الوقت الذى هو قسم من المقيدات . (فان قلت) : يمكن ان يكون

دليل المطلق ناظر الى بيان مطلوبة اصل الطبيعة ؛ ودليل المقيد ناظراً الى تقييد المرتبة

القوية ، ومقتضى ذلك هو كون اصل الطبيعة مطلوبة مطلقاً سواء اتى بها فى الوقت اوفى

خارجها ، غاية الامر - ان ايجادها فى الوقت يوجب شدة المطلوبة (قلت) : نعم ولكنه ايضا

خارج مما نحن فيه فان الدليالين عليهما لا تعارض بينهما ولا يحمل المطلق منهما على المقيد

(والحاصل) ان محل النزاع فيما نحن فيه هو الوقت الذى هو قسم من المقيدات

فما ذكرت من بقاء المطلق على اطلاقه خارج مما نحن فيه فافهم وتأمل جيداً .

* (الفصل الثامن) *

اختلفوا في ان الاوامر تتعلق بالطبائع او بالافراد ؛ «ولا يخفى» ان النزاع ليس لفظياً لغوياً ، بل النزاع انما هو في ان متعلق الحكم هو الطبيعة او الافراد . (والظاهر) ان مراد القائلين بتعلقها بالافراد ان الطبيعة التي توجد في الخارج مع جميع مشخصاتها تكون مطلوبة للمولى بحيث تكون الخصوصيات المفردة ايضا دخيلة في متعلق الطلب ، ومراد القائلين بتعلقها بالطبائع ان ما هو تمام المتعلق لارادة المولى وطلبه عبارة عن الحيثية التي هي ملاك صدق الطبيعة بحيث لو وضعنا الفرد الذي يوجد المكلف تحت الميكروسكوب العقلي وجزيناه وفككنا الحيثية التي هي ملاك صدق الطبيعة الواقعة تحت الامر من سائر الحيثيات المجتمعة معها وجوداً كان المصداق للامثال هو تلك الحيثية دون سائر الحيثيات بل كانت هي كالجبر الموضوع بجانب الانسان بحيث لو قدر المكلف على ايجاد هذه الحيثية منفكة من كافة الحيثيات المشخصة و الخصوصيات المفردة كان ممثلاً وآتياً بما هو متعلق لطلب المولى .

(اذا عرفت هذا - فنقول) : ان كان مراد المتخصصين ما ذكرنا فالحق مع الطائفة الثانية النائلين بتعلقها بالطبائع «بيان ذلك» ان للطلب الصادر عن المولى ثلاث اضافات : اضافة الى من يصدر عنه (اعنى الطالب) من جهة صدور عنه و كونه فعلاً من افعاله ، و اضافة الى من يتوجه اليه (اعنى المطلوب منه) ، و اضافة ثالثة الى ما يتعلق به (اعنى المطلوب الذي هو عبارة عن فعل المكلف) ؛ و احتياج الطلب في تحققه الى تلك الاضافات الثلاثة مما لا شك فيه . «ثم ان» المتعلق للطلب لا بد من ان يكون امراً موجوداً ولكن لا بالوجود الخارجى والالزام طلب الحاصل بل بالوجود الذهني .

(و بعبارة اخرى) متعلق الطلب يشتمل على واجدية وفاقدية : واجدية للتحصل الذهني وفاقدية للتحصل الخارجى ، فطلب المولى يتعلق بامر موجود في الذهن ولكن لا بقيد وجوده فيه ؛ اذ الطالب انما يكون بداعى ايجاده في الخارج ، والمقيد بالوجود الذهني

يستحيل أن يوجد فى الخارج ، بل المتعلق للطلب نفس الحقيقة الموجودة فى الذهن ؛ بحيث يكون وجودها فيه مغفولاً عنه (ثم ان) النظر الى هذه الطبيعة ليس باحاطها من حيث هى ؛ بل من حيث كونها مرآة لتأللحظ وجوداتها الخارجية ؛ ولكن بماهى وجودات لها بماهى مشخصات بالعوارض المشخصة والحشيات المفردة ؛ بداهة تبين تلك الحشيات لحشية اصل الطبيعة الملحوظة فى الذهن ؛ والشئ لا يحكى مايباينه بالضرورة .

«فتلخص مما ذكرنا» - ان متعلق الطلب هى الطبيعة التى توجد فى الذهن بما هى حاكية و مرآة للحشية الخارجية التى هى ملاك صدق الطبيعة ؛ بل هى عين تلك الحشية الخارجية ؛ اذ الفرض أن وجودها الذهنى مغفول عنه وليست هى بما انها موجودة فى الذهن متعلقة للطلب و اذا كان المتعلق للطلب عبارة عن نفس حشية الطبيعة فالامجال للقول بكون الحشيات المفردة ايضا دخيلة فى المطلوب ، وعلى هذا فما يوجد المكلف انما يقع مصداقاً للامثال لاجميع خصوصياته وتشخصاته بل بحشيتها التى هى ملاك كونه منطقياً لعنوان الطبيعة الواقعة تحت الامر ، وسائر الحشيات من قبيل الحجر الموضوع بجانب الانسان فتدبر .

«ثم ان المحقق الخراسانى» قال فى الكفاية (ما حاصله بتقريب منا): ان الامر عبارة عن طلب الوجود، وهذا الوجود مضاف الى نفس الطبيعة فالامر يتعلق بنفس الطبيعة ومفاده طلب وجودها ؛ فمما هو المتعلق للطلب ليس عبارة عن نفس الطبيعة بل هو عبارة عن وجودها ، وذلك لما تقر فى محله من ان الطبيعة من حيث هى ليست الاهى ، ولا تستحق لان يحمل عليها شئ ، الا ذاتها وذاتياتها ، فهى فى رتبة الذات والنظر الى ذاتها لا موجودة ولا معدومة ، لا مطلوبة ولا غير مطلوبة ؛ حتى قالوا بجواز ارتفاع التقيضين فى رتبة الذات «وبالجملة» هى فى مرتبة ذاتها لا يتعلق بها الطلب اذ لا تستحق فى هذه المرتبة لان يحمل عليها المطلوبة ، كما لا تستحق لان يحمل عليها تقيضها ، فلا بد فى تعلق الطلب بها من اشراب معنى الوجود الذى هو الموجب لتحققها بحيث لو لاه لما كان لها اثر وخبر ، ومن هنا نقول باصالة الوجود لما نرى من ان ضمه الى الماهية هو الذى يوجب تحققها ، وقبله كانت هباءً ممشوراً . ثم انه ليس مرادنا من تعلق الطلب بالوجود تعلقه بالوجود الخارجى الحاصل ، للزوم تحصيل الحاصل وهو باطل ، ولا تعلقه

بالطبيعة لتوجد بان يجعل الوجود غاية له ؛ بل المراد انه يتعلق بنفس ايجاد الطبيعة ، و المطلوب هو جعل وجودها بنحو الهلية البسيطة ، هذا بناء على اصالة الوجود ، واما بناء على اصالة المهية فال المطلوب ايضا جعلها من الخارجيات لاهى من حيث هى لماذا ذكرنا من انها فى مرتبة ذاتها لا تستحق لان يحمل عليها الاذات و ذاتياتها فلا يجوز ان يحمل عليها المطلوبة (انتهى كلامه رفع فى الخلد مقامه) .

(اقول) يمكن : ان يقال ان متعلق الطلب عبارة عن نفس حشية الطبيعة من غير احتياج الى اشراك معنى الوجود فيها ، اذ مقتضى المداقة العقلية والتحقيق الفلسفى وان كان تركب الممكن من حشيتين : احدهما نفس حقيقته التحقق (وهو الوجود ؛) وثانيتهما امر اعتبارى لا بشرط بالنسبة الى التحقق وعدمه بحيث يحتاج فى تحققه الى حشية تقييدية (وهو الماهية) ، ولكن الذى يلاحظ الطالب حين طلبه هو نفس الطبيعة من جهة حكائيتها ما يوجد فى الخارج من دون ان يلاحظ ماهية ووجوداً ثم يضيف الوجود اليها ، وذلك من جهة انه لا يرى الطبيعة حاكية الا للوجودات فانها المصاديق لها دون المعدومات ، اذ لا يعقل ان يتصف المعدوم بكونه مصداقاً للطبيعة ، وهذا لا ينافى كون الطبيعة بحسب الدقة الفلسفية لا بشرط بالنسبة الى الوجود و العدم .

(ثم ان ما ذكره «قده») من ان الطبيعة من حيث هى ليست الالهى امر متين ولكنه انما يصح اذا كان النظر مقصوراً على مرتبة ذاتها (١) واما اذا لوحظت باعتبار اضافة شىء اليها فلا مانع من ان يحمل عليها سوى الذات والذاتيات ، ففيمان نحن فيه بعدما لاحظنا كون الطبيعة مضافاً اليها للطلب لا مانع من ان يحمل عليها المطلوبة (ولا يتوهم) عدم صحة كون الذات مضافاً اليها قياساً على عدم صحة كونها محمولاً عليها لغير الذات والذاتيات ، وذلك لبدها ان قياس الاضافة بالحمل قياس مع الفارق فلا مانع من اضافة شىء الى نفس حشية الطبيعة كالحمل فيمان نحن فيه ؛ وبعد اضافته اليها يحمل عليها المطلوبة .

«١» (وبعبارة اخرى) قولهم: الطبيعة من حيث «الخ» ناظر الى الحمل الاولى الذاتى لا الشائع الصناعى فهى بالحمل الاولى ليست الالهى ولا يحمل عليها بهذا الحمل سوى الذات والذاتيات واما بالحمل الشائع فيحمل عليها جميع العناوين المنتزعة عنها باعتبار اضافة شىء اليها . ح - ع

المقصد الثانى فى النواهى

وفيه فصول (الفصل الاول) فى بيان مفاد النهى ؛ قال فى الكفاية ما حاصله : ان الامر والنهى يشتركان فى كونهما للطلب غاية الامر ان المتعلق للطلب فى الاوامر هو وجود الطبيعة وفى النواهى عدمها ، فاختلافهما انما يكون بحسب المتعلق لا بحسب الحقيقة لكون كليهما بحسب الحقيقة من مقولة الطلب (ثم قال) : ان متعلق الوجود فى الاوامر و متعلق العدم فى النواهى ايضا امر واحد وهو الطبيعة الواقعة بعدهما ؛ غاية ما فى الباب انه انه لما كان وجود الطبيعة بوجود فردما وانعدامها بانعدام جميع الافراد ، فلامحالة كان تحقق الامتثال فى الاوامر باتيان فردما وفى النواهى بترك جميع الافراد (انتهى).

(اقول) يترتب على كلامه "قده" لوازم فاسدة لا يلتزم بها احد : (منها) ان مقتضى ما ذكره ان يكون للنهى المتعلق بالطبيعة عصيان واحد وهو الاتيان بأول فرد من افرادها من دون ان يكون الفرد الثانى او الثالث وهكذا محققا لعصيان آخر ، والالتزام بذلك مما يعد عند العقلاء مستنكرا (بيان ذلك) ان النهى ان كان عبارة عن طلب ترك الطبيعة كان المتعلق للطلب اعنى ترك الطبيعة امراً وحدانياً اذ العدم غير قابل للكثرة فانه عبارة عن نفس اللاشئىة التى هى خيال محض ، وهما والمتكثر انما هو وجود الطبيعة فانها موجودة فى الخارج بنعت الكثرة

(وبالجملة) ترك الطبيعة امر واحد ويكون نفس أمريته بانعدام جميع الافراد و مخالفته بايجاد فردما ، فلو كان النهى عبارة عن طلب ترك الطبيعة لزم ان يكون له مخالفة واحدة وعصيان واحد وهو الاتيان بأول فرد من افراد الطبيعة من دون ان يقع الاتيان بالفرد الثانى او الثالث عصياناً ، وهذا امر مخالف لما يحكم به العقلاء فى باب النواهى فانهم يرون الاتيان بكل فرد من افراد الطبيعة المنهى عنها عصياناً عليه .

(ومنها) ان مقتضى ما ذكره ان يكون للنهى المتعلق بالطبيعة امتثال واحد وهو ترك جميع الافراد ، وهذا ايضا مخالف لحكم العقلاء فان المكلف ان اقتضى شهوته

فى الان الاول ان يأتى بالطبيعة المنهى عنها ولكنه تركها لاجل نهى المولى عدم مثلاً وان اتى بها فى الان الثانى او الثالث ؛ ولولم يأت بها فى الان الثانى ايضا لمكان نهى المولى لعددها امثالا آخر فى قبال الامثال الاول (والحاصل) ان القول بكون النهى عبارة عن طلب ترك الطبيعة مستلزم لان لا يتصور له ازيد من عصيان واحد و اطاعة واحدة ، اذ ترك الطبيعة امر وحدانى غير قابل للتكثير ويكون خارجيته و نفس أمريته بانعدام جميع الافراد و مخالفته بوجود فردما . (فان قلت) : كما ان للطبيعة وجودات متعددة بعدد وجودات افرادها (لما حقق فى محله من ان الطبيعى يوجد فى الخارج بنعت الكثرة) فليكن لها اعدام ايضا اذ لكل وجود عدم بديل ، فعدم كل واحد من الافراد عدم للطبيعى الموجود فيه ايضا ، و (ح) فيصير الطلب المتعلق بعدم الطبيعة الذى هو مفاد النهى منحا الى افراد عديدة من الطلب تعلق كل واحد منها بفرد من الاعداد ويكون لكل منها امثال عليه وحدة وعصيان مستقل (١) . (قلت) : فرق بين الوجود والعدم من هذه الجهة فان الوجود حقيقته التحصل وهو عين التشخيص والتميز ، وهذا بخلاف عدم الذى لا يتصور فيه ميز من حيث عدمه ؛ والعدم المضاف الى هذا الفرد من الطبيعة وان كان ممتازاً من عدم المضاف الى ذاك الفرد ولكنه خارج مما نحن فيه ، فان المتعلق للطلب على مذاقه (قده) ليس عبارة عن عدم المضاف الى كل فرد فرد حتى يتكثير بتكثير المضاف اليه ، بل هو عبارة عن عدم المضاف الى اصل الطبيعة وهو امر واحد فافهم . (و بالجملة) القول بكون النهى من مقولة الطلب مستلزم لتوال فاسدة عند جميع العقلاء .

(١) اقول : ربما يقرر الاشكال بان الطبيعة ان اخذت مبهمة فكما ان وجودها بوجود فردما فعدمها ايضا بعدم فردما ، و ان اخذت مرسلة فوجودها بوجود الجميع و انتفاءها ايضا بانتفاء الجميع . « ولا حدان يجيب عن ذلك » بان الطبيعى حيث انه لا بشرط من الوحدة والكثرة فلذا يوجد فى الخارج بنعت الكثرة ونسبته الى الافراد نسبة الالباء الى الاولاد كما بين فى محله ؛ وهو بعينه يوجد فى الذهن بنعت الوحدة فهو فى حد ذاته لا واحد ولا كثير وانما يكون تعدده وكثرته بخارجيته اى بتبع الوجود الخارجى ، والعدم لا خارجية له حتى يتكثروا ويتكثروا بتبعه الطبيعة (انهم) قد يتكثروا ذهنياً بتكثير المضاف اليه وتعدده ولكن المضاف اليه فيما نحن فيه واحد وهو نفس الطبيعة اذ الكلام فى عدم نفس الطبيعة لا الافراد فلا مكثراً للطبيعة لا خارجاً ولا ذهنياً . ح - ع

(فالتحقيق ان يقال) ان النهى بحقيقته ومبادهيه وآثاره يختلف مع الامر؛ وما زعمه المحقق الخراساني تبعاً للمشهور: من اشتراكهما في كونهما للمطلب فاسد جداً (بيان ذلك) ان مفاد الامر كما مر سابقاً عبارة عن البعث الانشائي والتحريك القولي نحو العمل المطلوب بازاء البعث الخارجى والتحريك العملى نحوه، فكما ان الطالب للشيء قد يأخذ بيد المطلوب منه ويجزئه نحوه المقصود او يحركه ويبعثه بوسيلة الجارحة نحوه فكذلك قد يقول له بدلا من ذلك: (افعل كذا) فمفاده عبارة عن البعث والتحريك ويكون اعتباره اعتبار التحريك العملى.

(ومبادهى البعث) عبارة عن تصور المبعوث اليه والتصديق بمصالحه وفوائده ثم اشتياق النفس اليه فاذا تحقق الشوق في نفس المولى وتأكد؛ بعث العبد نحوه لوجوده. (ومتعلق الامر) عبارة عن ايجاد الطبيعة او نفسها على التقريب الذى تقدم فى المسئلة السابقة، فان أتى العبد بها كان ممثلاً وان تركها كان عاصياً؛ فالامر يتعلق بما يكون تحققه ونفس أمره محققاً لامثاله وهو وجود الطبيعة، وحيث ان متعلقه نفس وجود الطبيعة فوجودها يسقط الامر من جهة حصول الغرض فلا يقع الفرد الثانى والثالث وغيرهما مصاديق للامثال (نعم) ان اوجد المكلف فى عرض واحد ازيد من فرد واحد وقع كل منها امثالاً برأسه اذ يصدق على كل واحد منها انه وجود للطبيعة المأمور بها؛ وقد مر بيان ذلك فى مسئلة المرة والتكرار؛ هذا كله مما يتعلق بالامر.

(واما النهى) فحقيقته عبارة عن الزجر الانشائي عن الوجود بازاء الزجر الخارجى؛

فكما ان المبعوض للشيء قد يأخذ بيد العبد وينحيه ويزجره عن الفعل المبعوض عملاً، فكذلك قد يزجره انشاء بصيغة النهى، فوزان صيغة النهى وزان الزجر العملى، (ومبادهى الزجر) عبارة عن تصور الشيء و التصديق بمفاسده ثم الكراهية والمبغوضية، (ومتعلقه) مثل متعلق الامر اعنى وجود الطبيعة المبعوضة

(والحاصل) ان الامر والنهى يشتركان بحسب المتعلق بمعنى ان المتعلق فى كليهما عبارة عن وجود الطبيعة ولكنهما مختلفان بحسب الحقيقة والمبادهى والاثار فحقيقة الامر هو البعث والتحريك نحوه المتعلق ويعبر عنه بالفارسية (واداشتن)،

وحقيقة النهى عبارة عن الزجر والمنع عن المتعلق؛ ويعبر عنه بالفارسية (بازداشتن)، وما هو المتعلق للامر اعنى وجود الطبيعة نفس أمره امثاله، وما هو المتعلق للنهى

نفس أمر يته عصيان له ، ومقتضى البعث نحو وجود الطبيعة تحقق الامتثال بايجاد فرد ما فيسقط الامر بذلك كما مر ، ومقتضى الزجر عن وجودها كون الاثيان بكل فرد عصيانياً عليه حدة ؛ اذ كل فرد من الافراد وجود للطبيعة وقد زجر عنه المولى من جهة كون الوجود مشتملاً على مفسدة نشأ من قبلها المبعوضة ؛ فالمتعلق بوجود الطبيعة وان كان نهيًا واحداً ولكنه ينحل الى نواه متعددة بعد ما يتصور للطبيعة من الافراد ، وبعدها يتصور له الامتثال والعصيان فكل فرد اوجده العبد صار عصيانياً برأسه ، وكل فرد ان زجر عنه وتركه بداعى نهى المولى تحقق بالانزجار عنه امتثال لنهييه . (فان قلت) : اذا أتى العبد بفرد من الطبيعة المنهى عنها وبسببه تحقق العصيان فكيف يتصور له عصيان آخر مع ان العصيان مثل الامتثال موجب للسقوط ؟ (قلت) : لان سلم كون العصيان من المسقطات للتكليف وان اشتهر ذلك بينهم . (وما تراه) من سقوط الموقنات بمضى اوقاتها اذا تر كها العبيد فى اوقاتها فانما هو من جهة ان العبد لا يقدر على اتيانها بعدمضى الوقت فيسقط التكليف بخروج متعلقه من تحت القدرة اذا الصلوة المقيدة بالوقت الكذائى مثلاً لا يمكن ايجادها بعد مضى هذا الوقت .

(وبالجمله) سقوط الوجوب (فى الواجب الموقت) بمضى وقته انما هو من جهة خروجه من تحت القدرة ، لامن جهة عصيانه ، اذ العصيان بما هو عصيان ليس فيه ملاك الاسقاط ؛ فقيمنا نحن فيه لاما من تحقق العصيان للنهى بايجاد فرد من الطبيعة المنهى عنها ؛ ومع ذلك يقع الفرد الثانى والثالث وغيرهما ايضاً مصاديق للعصيان لو اتى بها ؛ ويقع ترك كل واحد منها مثلاً عليه حدة لو تركت بداعى نهى المولى فتدبر . « وقد تلخص من جميع ما ذكرنا » ان القول بكون النهى من مقولة الطلب وكونه مشترك كأمع الامر فى المفاد و مختلفاً معه بحسب المتعلق فاسد جداً ؛ بل الامر بالعكس ؛ (نعم) لانكران العقل ينتزع عن الزجر المتعلق بالوجود بعضاً متعلقاً بالعدم ، كما انه ينتزع عن البعث المتعلق بالوجود فى باب الاوامر زجراً متعلقاً بعدمه ، ولكن لا بنحو يرى الصادر عن المولى شيئ بل الصادر عنه فى كل تكليف شئ واحد هو البعث فى الاوامر والزجر فى النواهي ، غاية الامر انه يعتبر نفس الزجر عن الوجود بنظر آخر بعضاً نحو عده من جهة ان الوجود والعدم متناقضان ، والتحريك نحو احد النقيضين عين الزجر عن الآخر بنظر العقل ، كما ان الزجر عن احدهما بعث نحو الآخر .

❖ (تذنيبات) ❖

(الاول) قد عرفت ان حقيقة الامر هو البعث نحو متعلقه باعتبار اشتماله على المصلحة ؛ وحقيقة النهى الزجر عن المتعلق باعتبار اشتماله على المفسدة ؛ (فحينئذ نقول) : انه من الممكن ان يصير عدم خاص باعتبار مقارناته معنوياً بعنوان حسن ذى مصلحة ؛ فيكون المقام مقام الامر بهذا العدم والبعث نحوه ، وذلك كالصوم الذى حقيقته الامساك وهو امر عدمى ، فتدبر حتى لا يختلط عليك الامر وتميز هذا السنخ من الواجبات من المنهيات .

(الثانى) قد ظهر لك مما ذكرنا سقوط النزاع فى كون النهى متعلقاً بالترك والكف من اصله واساسه ، اذ النهى (كما حققنا) عبارة عن الزجر ، ومتعلقه نفس الوجود ، والعقل وان كان ينتزع عن هذا الزجر عن الوجود بعثاً متعلقاً بتيضه ؛ ولكن التقيض للوجود هو العدم المطلق لا العدم المقيد بكونه ملازماً للميل الى الوجود كما هو مفاد الكف .

(الثالث) قد يتوهم ان النهى مثل الامر ينقسم الى تعبدى وتوصلى وهو توهم فاسد ؛ اذ النهى انما يتعلق بوجود الطبيعة ، وقد عرفت ان نفس امر رته عصيان له ؛ ولا يعقل ان يقع متعلقه مصداقاً لامتناله ؛ وحقيقة التعبدية هى كون المتعلق للتكليف مقيداً بصدوره بداعى هذا التكليف المتعلق به ، فيشترط فى تحققها كون المتعلق بتحقيقه مصداقاً لالامتنال كما فى الاوامر لالعصيان كما فى النواهى .

فصل فى اجتماع الامر والنهى

قد عرفت ان مفاد الامر هو البعث نحو وجود الطبيعة المحبوبة ، ومفاد النهى هو الزجر عن وجود الطبيعة المبغوضة ، والامر يحتاج فى تحققة الى ثلاثة اشياء : الطالب ، والمطلوب ، والمطلوب منه ؛ كما ان النهى ايضا يتقوم بثلاث اضافات : اضافة الى الزاجر ، واطافة الى الطبيعة المزجور عنها ، واطافة ثالثة الى المكلف المزجور .

(اذا عرفت هذا فنقول) : من الواضحات عند العقل والعقلاء انه يمتنع ان يصدر

عن المولى الواحد بالنسبة الى المكلف الواحد بعث وزجر حال كونهما متعلقين بطبيعة واحدة فى زمان واحد ، فهذا حكم يصدقه العقل بعد تصور اطرافه ولكن لامن جهة كونه تكليفاً بالمحال الذى يجوز له الاشعرى ، بداهة انهما تكليفان لتكليف واحد متعلق بأمر محال ، بل الوجه فى ذلك انه يمتنع ان ينقذح فى نفس المولى الارادة والكراهة معاً متعلقتين بطبيعة واحدة بالنسبة الى شخص واحد فى زمان واحد .

«وبالجملة» من المحالات تحقق البعث والزجر معاً بعد كون كل واحد من المكلف والمكلف والمكلف به وزمان الامتثال واحداً ، (نعم) ان تعدد واحدة من هذه الجهات الاربع ارتفع الاستحالة ، وما ذكرناه من الكبريات المتسالم عليها بين جميع العقلاء .

(اذا تبين ذلك فنقول) : ان النزاع فى مسألة الاجتماع يرجع الى ان المتنازع فيه من صغيريات هذه الكبرى ام لا . (بيان ذلك) ان الاصوليين اختلفوا فى انه اذا كان هناك حيشتان مختلفتان اشتركتا فى بعض المصاديق مثلاً (كما هو المتيقن من محل النزاع) فهل يجوز ان يزجر المولى عن واحدة منهما باطلاقها ويبعث نحو الاخرى كذلك اولا يجوز بل يشترط فى تحقق البعث والزجر كون المتعلقين متباينين؟ (فلا اجتماعى) يمنع كون هذا الفرض من صغيريات الكبرى السابقة من جهة كون البعث متعلقاً بحيشة سوى الحيشة التى تعلق بها الزجر ، (والامتناعى) قائل بكونه من صغيرياتها من جهة ان العبد وان كان يقدر على التفريق بين الحيشتين ولكن مقتضى اطلاقهما جواز جمعهما فى فرد واحد ايضاً (ح) فيلزم من تعلق البعث باحدهما والزجر بالاخرى اجتماع البعث والزجر فى شئ واحد بالنسبة الى هذا الفرد اى المجمع ؛ والمفروض ان كلامنا من المكلف والمكلف والزمان ايضا واحد فيصير المقام من صغيريات الكبرى المتقدمة ؛ وعليهذا فيجب على المولى فى مقام البعث والزجر لحاظ الحيشتين المتصادقتين بنحو لا تتصادقان ولو فى فرد ما .

(والحاصل) ان النزاع بين الفريقين يرجع الى ان هذا الفرض من صغيريات تلك الكبرى ام لا ؛ فلا اجتماعى ينكر كونه منها من جهة اختلاف الحيشتين ؛ والامتناعى قائل بكونه منها من جهة اشتراك الحيشتين فى المصادق ، هذا . وكان القدماء يسمون الاجتماع فى صورة توجه الامر والنهى الى مكلف واحد حال كونهما صادرين عن مولى واحد ومتعلقين

بحيثية واحدة) بالاجتماع الآمرى ؛ والاجتماع فى صورة تعلقهما بحيثيتين متصادقتين بالاجتماع المأمورى ، و الوجه فى التسميتين واضح .

(ثم اعلم) ان الاصوليين قد اطنبوا الكلام فى هذه المسئلة و ذكروا لها مقدمات عديدة ، و كانوا يشرحون بنحو التفصيل كل واحد من الالفاظ المذكورة فى عنوان المسئلة فكانوا يذكرون معنى الجواز والاجتماع والعنوان والواحد واقسام الوحدة ونحو ذلك .

(وشيخنا الاستاد المحقق الخراسانى «قده») ايضا ذكر فى المقام مقدمات فلنشر الى بعضها (قال «قده») فى المقدمة الاولى (ما حاصله) : ان المراد بالواحد فى عنوان المسئلة ليس هو الواحد الشخصى فقط ، بل اعم منه ومن الواحد النوعى والجنسى ، فان الصلوة فى الدار المغصوبة عنوان كلى ينطبق عليه عنوانان تعلق بأحدهما الامر وبالاخر النهى فيجرى فيها النزاع ايضا (انتهى) .

(وفيما ذكره نظر) فان ضم عنوان كلى الى عنوان آخر لا يوجب الوحدة ، اذ المهيئات والعناوين بأسرها متباينة بالعزلة ، فمفهوم الصلوة يباين مفهوم الغصب وان ضمنا احدهما الى الاخر ، وما هو الجامع للشتات عبارة عن حقيقة الوجود التى هى عين التشخص والوحدة (وقال «قده») فى المقدمة السابعة ما حاصله : انه قد يتوهم ان النزاع فى المسئلة

يبنى على القول بتعلق الاحكام بالطبايع و اما على القول بتعلقها بالافراد فلا يتمشى النزاع بل لا بد عليه من اختيار الامتناع ضرورة استلزام القول بالاجتماع تعلق الحكمين بواحد شخصى ، (وقد يتوهم ايضا) ان القول بالجواز يبنى على القول بتعلق الاحكام بالطبايع ، و القول بالامتناع يبنى على القول بتعلقها بالافراد فالقولان فى هذه المسئلة يبتنيان على القولين فى تلك المسئلة . (وانت خير) بفساد كلا التوهمين فان تعدد الوجه ان كان مجدياً فى رفع الغائلة فيجدى ولو على القول بتعلق الاحكام بالافراد ، وان لم يكن مجدياً فلا يجدى ولوقيل بتعلقها بالطبايع ، والوجه فى ذلك انه وان قلنا بتعلقها بالافراد ولكن الفرد الموجود فى الخارج الموجه بالوجهين يكون مجمعاً للفردين فيمكن كونه مأموراً به بما هو فرد للصلوة مثلاً ومنهياً عنه بما هو

فرد للغصب (انتهى). (١) (اقول) : وفيه ايضا نظر؛ اذ المراد بتعلق الحكم بالفرد ضرورة كل واحد من وجودات الطبيعة بخصوصياته المفردة وعوارضه المشخصة متعلقاً للحكم، والفرد بهذا المعنى (الذى ذكرناه تبعاً له) امر وحدانى فلا يعقل تعلق الامر والنهى به معاً لكونه من مصاديق ما ينافى صدر المبحث استحالاته ، فالنزاع فى المسئلة انما هو على القول بتعلق الاحكام بالطبايع . (وقال قدده) فى المقدمة الثامنة ما حاصله : « ان المعتبر فى المسئلة كون كل من متعلقى الايجاب والتحريم واحداً للملاك حتى فى مورد التصادق ليصير المسئلة من اقسام التزامهم . »

(اقول) : وفيه ايضا نظر ، اذ البحث فى المسئلة انما هو فى انه هل يمكن عقلا تعلق البعث والزجر بحشيتين متصادقتين او لا يمكن بل يجب لحاظهما بنحو لا يبقى لاحديهما اصطكاك مع الاخرى ، فمورد البحث هو الامكان لا الوقوع ؛ ولا يعتبر الملاك فى الامكان بل يعتبر فى الوقوع من الحكيم وفى ثمره المسئلة ، بمعنى ان المولى الحكيم لا يصدر عنه ولا يقع منه البعث والزجر المتعلقان بالحشيتين المتصادقتين الا اذا كانتا واجدتين للملاك حتى فى مورد التصادق ، وحصول الثمرة بين القول بالجواز والقول بالامتناع ايضا انما هو فيما اذا كان مورد التصادق واحداً للملاكين فتدبر ، هذا وكان الانسب جعل المقدمة الثامنة و التاسعة و العاشرة من تنبيهات المسئلة لارتباطها بثمره المسئلة وسنشير اليها فى آخر المبحث .

«ثم انه» لما استدال القائلون بالامتناع بان تعلق الامر والنهى بما يكون مصداقاً للحشيتين يوجب اجتماع الضدين ، واجاب عنه المجوزون (تارة) بأن المجمع له حشيتان تعلق باحديهما الامر وبالاخرى النهى فلم يجتمع الضدان، (واخرى) بان هذا الاستدلال يتم بناء على اصاله الوجود، واما بناء على اصاله المهية فلا يتم ، اذ الوجود فى المجمع وان كان واحداً ولكن المتعلق للامر والنهى (اعنى الماهيتين) مختلفان، (صارا لمحقق الخراسانى) بصدد تشييد دار كان الامتناع

«١» لا يخفى ان القائل بتعلق الحكم بالفرد لا يريد تعلقه بعنوان الفردية و بمفهومها ، بل بما هو فرد بالحمل الشائع الصناعى ، وعليه هذا فكونه فرداً لهذا وفرداً لذلك لا يوجب تعونه بعنوانين تعلق بأحدهما الامر وبالاخرى النهى . ح - ع

بنحو لا يرد عليه اشكال ، ومهدليان مراراً بـ اربع مقدمات ، ذكر في الاولى مسألة تضاد الاحكام بعد وصولها الى مرتبة الفعلية ، وجعله من الواضحات ، (وفي الثانية) ان متعلق الحكم عبارة عن فعل المكلف وما يصدر عنه في الخارج اعنى المعنونات لا العناوين والاسماء ، (وفي الثالثة) ان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنونات كما ان مفاهيم الصفات الجلالية والجمالية تصدق على ذات الباري (تعالى) مع انحفاظ وحدته وبساطته ، و كأن ما ذكره في هذه المقدمة انما هو لدفع ما يمكن ان يقال : ان المجمع باعتبار كونه ذاعنوانين يكون متحشياً بحشيتين انضماميتين تقيديتين احدهما متعلق للامر والاخرى للنهي فلا يلزم اجتماع الضدين ، فدفعه هو (قده) بان تعدد العنوان لا يوجب كون المعنونات متحشياً بحشيتين انضماميتين ،

(و ذكر في المقدمة الرابعة) ان الوجود الواحد لا يتصور له مهيئتان مستقلتان ، بل الواحد وجوداً واحداً أهمية وان كانت العناوين الصادقة عليه لا تعد ولا تحصى كثرة ، (ثم استنتج) من هذه المقدمات امتناع الاجتماع ، بدعوى ان المجمع حيث كان واحداً بحسب المهمة والوجود كان متعلق الامر والنهي به معاً محالاً للزوم اجتماع الضدين في موضوع واحد ولو كان متعلقاً به بعنوانين لم اعرفت من ان فعل المكلف بحقيقته متعلق للحكم لا بعنوانه واسمه (انتهى كلامه) . (اقول) : تضاد الاحكام من الامور المشهورة بينهم ، وملاحظة كلماتهم تشهد بكونه من المسلمات عندهم ، ولذلك ترى المجوزين يعومون حول تكثير متعلق الامر والنهي حتى يرتفع به غائلة التضاد ، والمانعون قد جعلوا تمام همهم مصروفاً في اثبات توحيد المتعلق بالنسبة الى المجمع حتى يازم فيه اجتماع الضدين (وبالجملية) تضاد الاحكام الخمسة من المسلمات عندهم .

« ولكن التحقيق خلافه » فان الوجوب والحرمة وغيرهما من الاحكام ليست من العوارض العارضة لفعل المكلف (بالفتح) بل هي بحسب الحقيقة من عوارض المكلف (بالكسر) لقيامها به قياماً صورياً ، غاية الامر ان لها نحو اضافة ايضاً الى المتعلق ولكن ليس كل اضافة مساوفاً للعروض .

(توضيح ذلك) انك قد عرفت سابقاً ان كلامنا من البعث والزجر يتقوم بثلاث اضافات ، ولا يعقل

تحققهما بدونها: اضافة الى المكلف (بالكسر)؛ و اضافة الى المكلف (بالفتح)؛ و اضافة ناشئة الى المكلف به (اعنى الفعل)؛ ف باعتبار اضافتهما الى المكلف (بالكسر) يحمل عليه الامر والنهى والباعث والزاجر و امثال هذه العناوين المنتزعة عنه باعتبار صدور البعث او الزجر عنه؛ و باعتبار اضافتهما الى المكلف (بالفتح) يحمل عليه المأمور و المبعوث او المنهى و المزجور؛ و باعتبار اضافتهما الى المكلف به يحمل عليه الواجب و المأمور به او الحرام و المنهى عنه و نحو ذلك، و انحاء هذه الاضافات مختلفة؛ فان اضافتهما الى المكلف (بالكسر) انما هى بصدورهما عنه و قيامهما به قيام العرض بمعرضه كسائر الافعال القائمة بفواعلها، و اما اضافتهما الى المكلف (بالفتح) و الى المكلف به فليست من هذا القليل لعدم كونهما مما يعرض عليهما خارجاً و عدم كونهما موضوعين لهما، بداهة ان العرض الواحد ليس له الاموضوع واحد؛ ف اضافة البعث او الزجر الى المكلف به مثلاً و ان كانت مصححة لانتزاع مفهوم الواجب او الحرام عنه؛ ولكنه ليس من جهة كون الوجوب او الحرمة عرضاً للمكلف به؛ اذ ليس المصحح لانتزاع العناوين منحصراً فى العروض، الا ترى ان العلم الذى هو من الصفات النفسانية، له نحو اضافة الى المعلوم بالعرض الذى هو امر خارجى مع انه ليس من عوارضه بالبداهة، اذ المعلوم، بالعرض قديكون امراً مستقبلاً معدوما حين العلم، ولا يصح قيام الموجود بالمعدوم؛ ف البعث و الزجر ايضا مثل العلم فى ان لهما ايضاً نحو اضافة الى فعل المكلف و باعتبارها ينتزع عنه العناوين و لكنهما ليسا من عوارضه؛ كيف؛ ولو كانا من عوارضه لم يعقل تحقق العصيان ابداً، فانه متوقف على ثبوت البعث و الزجر، ولو كان البعث و الزجر من عوارض الفعل الخارجى توقف تحققهما على ثبوت الفعل فى الخارج و لو فى ظرفه (و السلام كفاية ذلك فى تحقق العروض) و (ح) فكيف يعقل العصيان اذ وجود المأمور به امثال الامر لالعصيان؛ فمن هنا يعلم انهما ليسا من عوارض الفعل بل من عوارض المكلف (بالكسر) و قد صدر عنه متوجهين الى الجميع حتى العصاة، غاية الامر ان لهما نحو اضافة الى الفعل الخارجى ايضاً؛ اضافة العلم الى المعلوم بالعرض (١) .

(١) يمكن ان يقال: ان الحكم وان كان لا بدنى تحققة من اضافة ما الى المكلف به، ولكن المراد بذلك هو المكلف به بوجوده الذهنى لا الخارجى فان خارجيته موجبة لسقوط الحكم كما سيصرح به، فيبان نحوه تعلقه بالوجود الخارجى اجنبى عما نحن فيه من بيان مقومات الحكم حـع

(فتخلص مما ذكرنا) انه لا يكون الوجوب و لا الحرمة عرضاً للمتعلق حتى يلزم بالنسبة الى المجمع اجتماع الضدين ، اذ التضاد انما يكون بين الامور الحقيقية ، و ما يكون فى ناحية المتعلق هو صرف الاضافة دون العروض ، و العروض انما يكون فى ناحية المكلف (بالكسر) فيجب صرف النظر عن ناحية المتعلق و الرجوع الى ناحية المكلف (بالكسر) التى هى ناحية وجود البعث و الزجر و ناحية تحققهما و عروضهما ، و بعد الرجوع الى هذه الناحية نرى بالوجدان ان اصل البعث و الزجر ليسا بضدين بل قد يكونان متلازمين كما فى الامر بالشئ مع النهى عن ضده ؛ فلا محالة يكون التضاد (على فرض تحققه) بين نوع خاص من البعث و نوع خاص من الزجر ، و القدر المسلم منه هو صورة كون كل من المكلف و المكلف و الحيشية المكلف بها و زمان الامثال واحداً لما عرفت من بداهة استحالة ذلك ؛ و اما فى غير هذه الصورة كما اذا كان هنا حيشيتان متصادقتان فى بعض الافراد تتعلق باحديهما البعث و بالآخرى الزجر فلا نسلم امتناع صدورهما عن المكلف و قيامهما به ؛ و على القائل بالامتناع ان يثبت امتناع ان ينقذ فى نفس المولى ارادة البعث بالنسبة الى حيشية ، و ارادة الزجر بالنسبة الى حيشية اخرى متصادقة مع الاولى فى بعض الافراد ، و انى له باثبات ذلك

(والحاصل) ان مفروض الكلام فى مبحث الاجتماع هو ما اذا كان هنا حيشيتان متصادقتان يمكن فى مقام اليجاد تفكيكهما ايضا ، (فالاتماعى) يقول : انه يمكن ان يصدر عن المولى بعث متعلق باحديهما و زجر متعلق بالآخرى ؛ اذ لا يلزم منه محذور فى جانب المولى ؛ و العبد ايضا قادر على امتثالهما . (والامتناعى) يدعى امتناع ذلك فعليه ان يثبت وجه الامتناع فى ناحية المولى كما فى صورة وحدة الحيشية حيث اثبتنا فيها امتناع ان ينقذ فى نفسه ارادة البعث و الزجر معا بالنسبة اليها ، و اما ناحية المتعلق فلا يلزم فيها محذور اصلا ، اذ المحذور المتوهم فيها هو التضاد ، و قد عرفت ان الاحكام ليست من عوارض متعلقاتها حتى يلزم فى ناحيتها التضاد ، بل هى من عوارض المكلف بالكسر لقيامها به قياما صوريا ، و بعد قطع النظر عن ناحية المتعلق و الرجوع الى ناحية المولى وجهة انتسابها اليه يظهر لنا الفرق الواضح بين صدور البعث و الزجر عنه مع امتنعهن بحيشية واحدة و بين

صدورهما عنه متعلقين بحشيتين يمكن تفكيكهما خارجا وان امكن تصادقهما ايضا ؛ والعقل يحكم باستحالة الاول بالبداهة ولا يرى وجها لامتناع الثانى . (فان قلت) : المجمع من حيث كونه مصداقا للحشية المأمور بهامتعلق للامر ؛ ومن حيث كونه مصداقا للحشية المنهى عنها متعلق للنهى فيلزم على القول بالجواز كونه بوحده متعلقا للامر والنهى معا وهذا عين ما سلمت استحالة (اعنى توجه البعث والزجر معام وحددة المكلف والمكلف والمكلف به وزمان الامتثال).

(قلت) : الامر انما يكون لتحريك الداعى نحو ايجاد متعلقه والنهى لتحريك الداعى نحو تركه والانزجار عنه فلا يعقل تعلقهما بالوجود الخارجى بل الخارجية موجبة لسقوطهما من جهة حصول الامتثال او العصيان ، (ولو سلم) فلان سلم كون الوجود الخارجى بشرا شره مبعوثا اليه و مزجورا عنه ، بل المبعوث اليه نفس الحشية الصلوتية مثلا ، والمزجور عنه نفس الحشية الغصبية من دون ان يكون للبعث سراية الى متعلق الزجر او بالعكس . والسرفى ذلك ان الامر والنهى تابعان للارادة والكرهية التابعتين للحب والبغض التابعتين لادراك المصلحة والمفسدة ، فمتعلق الحب مثلا نفس الحشية التى ادرك العقل مصلحتها ؛ ومتعلق الارادة وكذا البعث نفس الحشية المحبوبة ، ولا سراية لهما الى الحشية المبعوضة ولا الى سائر الحشيات المتحدة مع ما تعلق به الحب واشتمل على المصلحة ؛ كيف ! والحشيات المتحدة معها لادخاله لها فى الغرض الداعى الى الامر فيلزم من اسراء البعث والوجوب اليها الجزاف الذى لا يرتكبه الموالى المجازية فضلا عن مولى الموالى جل جلاله ، هذا حال الامر ، وكذلك الكلام فى طرف النهى فان المتعلق للزجر والكرهية والبغض نفس الحشية التى ادرك مفسدتها .

(وبعبارة اخرى) الامر انما يكون للتسبب به الى ايجاد ذى المصلحة ، والنهى انما يكون للتسبب به الى ترك ذى المفسدة فلا يعقل تعلقهما بغير ما شتمل على المصلحة او المفسدة من الحشيات المتحدة معه .

(فان قلت) : كيف لا يسرى البعث مثلا الى الحشيات المفردة مع ان مقتضى اطلاق المتعلق سرايته اليها ، اذ ليس معنى اطلاقه الا كون جميع افراده موردا للحكم ؛ والفرد ليس الابعادة عن مجموع الحشيات المتحدة فى الوجود .

(قلت) : لانسلم ان معنى الاطلاق ما ذكرنا بل معنى اطلاق المتعلق هو كون نفس الحيثة الطبيعية تمام المتعلق من دون ان يكون لتقيدها شىء من القيود دخالة فى المطلوبة ، وليس معناه دخالة العناوين المتحدة مع الحيثة المأمور بها فى المطلوبة بحيث تصير هى ايضا متعلقة بالحكم ؛ وسيأتى تفصيل ذلك فى بحث المطلق والمقيد .

(وقد تحصل) من جميع ما ذكرنا انه يمكن ان يصدر عن المولى الواحد بالنسبة الى عبد واحد بعث وزجر متعلقين بحيثيتين متصادقتين يمكن تفكيكهما فى مقام الاهتال ، من دون ان يتوقف ذلك على لحاظهما بنحو تصير ان متباينتين ، ولا يلزم من ذلك اجتماع الضدين بالنسبة الى المجمع لمعرفت من ان البعث والزجر ليسا من عوارض المكلف به بل المكلف بالكسر .

(ونظير هذا المعنى) تعلق العلم والجهل معاً بالحيثيتين المتصادقتين فانه أيضاً ممكن ولا يلزم منه محذور اجتماع الضدين ، مثال ذلك ما اذا تعلق العلم بمجىء عالم غداً والجهل بمجىء عادل فاتفق مجىء عالم عادل ، فوجود هذا المجىء من حيث انه مجىء العالم معلوم ومن حيث انه مجىء العادل مجهول ، ومن المعلوم ان المعلوماتية والمجهولية ليستا الا كالمحبوبة والمبغوضة والوجوب والحرمة ، فلو كان اجتماع عنوانى الواجب والحرام فى مجمع الحيثيتين موجباً لاجتماع الضدين كان اجتماع عنوانى المعلوماتية والمجهولية فى مجىء العالم العادل أيضاً كذلك فتدبر (١)

(١) «والحاصل» ان وزان ماهو المتعلق بحسب الحقيقة للارادة والبعث والكرهية والزجر وزان المعلوم بالذات ، ووزان مصداق المتعلق ووجوده الخارجى وزان المعلوم بالعرض ؛ وفى الاول لا يتوجه اشكال اصلاً اذا تعلق بالذات هو نفس الحيثة الملحوظة والفرض ان الحيثة المتعلقة بالبعث غير الحيثة المتعلقة للزجر ، وفى الثانى أيضاً لا اشكال فان اضافة البعث والزجر الى العلم والجهل الى الخارج ليست بنحو العروض بل هى نحو اضافة تعتبر بتبع تعلق هذه الامور بالمتعلق بالذات (فان قلت) : فرق بين باب العلم والجهل وبين ما نحن فيه ، فان البعث والزجر انما يصدران عن المولى بداعى انبعاث العبد وانزجاره ، فاذا اطاع المولى على كون الحيثيتين متصادقتين فكيف يعقل ان ينقدح فى نفسه الارادة والكرهية بالنسبة اليهما باطلاقهما ؛ فعلى هذا يجب عليه تقييد متعلق الامر ليجمع بين الغرضين -

(ثم انك) اذا راجعت الوجدان رأيت جواز الاجتماع من ابد البدييات ، فاذا أمرت عبدك بخياطة ثوبك ونهيته عن التصرف فى فضاء دار الغير فخطا العبد ثوبك فى فضاء الغير فهل يكون لك ان تقول له : انت لا تستحق الاجرة لعدم اتيانك بما امرتك ؟ ولوقلت هذا فهل لا تكون مذموماً عند العقلاء ؟ لا والله بل تراهم مثلاً من جهة الخياطة وعاصيا من جهة التصرف فى فضاء الغير ويكون هذا العبد عند العقلاء مستحقاً لاجر العبودية والاطاعة و عقاب التمرد والعصيان .

(وينبغي التنبيه على امور)

(الاول) لو فرضنا حصول الشك فى المسئلة فلا وجه لترتيب آثار الامتناع وتقيد اطلاقات متعلقات الاوامر والنهى الواردة فى الشريعة بنحو يصير الحشيتان متباينتين ، فان التقيد خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل ملزم .

(الثانى) لافرق فى جواز الاجتماع بين التعبديات والتوصليات بمعنى انه لا يجب على المولى فى مقام البعث والزجر لحاظ الحشيتين بنحو تصيران متباينتين . (نعم) فى التعبديات كلام آخر وهو ان قصد القرية لما كان معتبراً فيها ، اما من جهة دخالته فى انطباق العنوان المأمور به على الاجزاء المأتى بها ، او من جهة دخالته فى حصول الغرض الباعث على الامر ، امكن ان يقال بطلان المجمع اذا كان عبادة وان قلنا بالجواز ؛ من جهة انه وجود واحداتى به العبد مبغوضاً ومتمرداً به وخارجاً بانيانه من رسوم العبودية ، فلا يصلح لان يتقرب به الى ساحة المولى اذ المبعد لا يكون مقرباً .

(فان قلت) فكيف تعلق الامر به مع كونه مبغوضاً .

(قلت) قد عرفت سابقاً ان متعلق الامر ليس هو الوجود الخارجى . (وتفصيل ذلك)

- (قلت) : بعد كون المشتمل على المصلحة عبارة عن نفس الحشية الصلوتية مثلاً يصير تقييدها جزافاً اذا فرض عدم دخالة القيد فى المصلحة .

(وبالجملة) ليس للبعث او الزجر التخظى عن دائرة ما شتمل على المصلحة او المفسدة

«نعم» ان لم يكن ايجاد المحبوب مقدوراً للعبد لم يكن للمولى الامر به ولكن الفرض

كونه مقدوراً لوجود المندوحة . ح - ع

ان مقام تعلق الامر غير مقام الامتثال ؛ فان المولى حين ارادة البعث او الزجر لا ينظر الى الوجود الخاص بل يتوجه الى نفس الحيثية الواجدة للمصلحة فيبعث نحوها . ويتوجه الى نفس الحيثية الواجدة للمفسدة فيزجر عنها من دون ان يسرى البعث او الزجر الى الخصوصيات المفردة و سائر الحيثيات المتحدة مع المتعلق ؛ ففى مقام تعلق الامر والنهى لا اصطكاك لواحد منهما مع الاخر وان كانت الحيثيتان متصادقتين ؛ اذ الخصوصيات الفردية ليست ملحوظة حين الامر و النهى لعدم دخالتها فى الغرض الباعث اليهما ؛ و معه يكون لحاظها جزافاً كما مر ؛ و هذا بخلاف مقام الامتثال الذى هو مقام اسقاط الامر والنهى ؛ فان ما يريده العبد ويتوجه اليه حين الامتثال هو الوجود الخاص الذى هو امر وحدانى فان كان هذا الوجود مبعوضاً للمولى و مستمر دأبه لما مكن قصد التقرب به الى ساحة المولى .

(و بعبارة اخرى) مقام الارادة التشريعية غير مقام الارادة التكوينية الحاصلة للعبد اذ المتعلق لهافى الاولى عبارة عن نفس الحيثية الواجدة للمصلحة ، بخلاف الثانية فان المتعلق لهاليس الا الوجود الخاص الذى هو امر وحدانى جزئى ، و بعد و قوعه مبعوضاً من جهة كونه مصداقاً للحيثية المنهى عنها لا يصلح لان يتقرب به ، و يشترط فى العبادة مضافاً الى قصد القربة ان يكون المأتى به صالحاً لان يتقرب به ، و كونه مبعوضاً يرفع هذه الصلاحية .

(ولاجل ذلك) حكم الاصحاب ببطلان الصلوة فى الدار المغصوبة ، ولا يكشف حكمهم بالبطلان عن كونهم قائلين بالامتناع . لما عرفت من ان القول بالجواز فى مقام توجيه الامر والنهى (كما هو الحق) لا يستلزم القول بالصحة فى مقام الامتثال اذا كان المأمور به امراً عبادياً بل المختار هنا البطلان وان كان المختار فى المسئلة اصولية هو الجواز . وليس فى كلمات القدماء من اصحابنا اختيار الامتناع فى المسئلة اصولية ؛ بل الموجود فى كتبهم ليس الا الفتوى ببطلان الصلوة فى الدار المغصوبة من جهة وقوعها مبعوضة فراجع كلام الشيخ فى العدة و كذا السيد وامثالهما .

(وهما ذكرنا ظهر) ان نسبة الامتناع الى المشهور من جهة افتائهم ببطلان الصلوة

في المسئلة الفقهية في غير محلها .

﴿التنبيه الثالث﴾

قد اتضح بما ذكر فساد ما ذكره شيخنا الاستاد المحقق الخراساني (طاب ثراه) في المقدمة العاشرة : من صحة الصلوة في الدار المغصوبة على القول بالجواز .

(قال «قده» ما حاصله) : انه لا ريب في حصول الامتثال باتيان المجمع بداعي الامر على القول بالجواز ولو في العبادات ؛ وكذلك على القول بالامتناع وتقديم جانب الامر واماميه وتقديم جانب النهي ففي التوصلات يسقط الامر من جهة حصول الغرض باتيان المجمع ايضاً ؛ واما في التعدييات فلا يسقط الامر باتيانها مع الالتفات الى الحرية او الجهل به عن تقصير ، وامام الجهل بها قصوراً فيسقط ايضاً باتيانها اذا أتى به على وجه القربة من جهة اشتماله على المصلحة (انتهى) .

(اقول) : اما ما ذكره من صحة المجمع ولو كان عبادة على القول بالجواز فقد عرفت فساداً ؛ (و نزيدك هنا) ان دخالة قصد القربة في حصول الغرض بحسب مقام الثبوت على نحوين : (الاول) ان يكون المأمور به والمحصل للغرض في باب الصلوة مثلاً عنواناً بسيطاً منطبقاً على الاجزاء ويكون لفظ الصلوة اسماً لهذا الامر البسيط لا يتزاعى ؛ غاية الامر انه يشترط في انطباق هذا العنوان البسيط على هذه الامور (التي اولها التكبير و آخرها التسليم) ان يؤتى بها بداع قريب ، فعلى هذا لا يكون نفس هذه الامور ولا قصد القربة بمأمور بها بل الامر تعلق بنفس العنوان البسيط ؛ ومجموع هذه الامور منطبق له ومنشأ لا تتزاعى ، وقصد القربة مقدمة وجودية لتحقيقه من جهة دخالته في انطباق هذا العنوان على هذه الامور .

(الثاني) ان يكون المأمور به عبارة عن نفس الامور المتكثرة (التي اولها التكبير و آخرها التسليم) ويكون قصد القربة ايضاً مأخوذاً في المأمور به جزءاً او قيداً .

(اذا عرفت هذا فنقول) : ان كان دخالة قصد القربة في المأمور به على النحو الاول فلا يتصور (ولو على القول بالجواز) مجمع للعنوانين ؛ اذ الفرد الذي هو مصداق للغصب مثلاً بعد كونه مبدعاً عن ساحة المولى لا يمكن ان يتقرب به اليه فلا ينطبق عليه عنوان المأمور به

ولا يصير من مصاديقه ، اذ الفرض دخالة قصد القربة وصلاحيته للتقرب به فى صيرورته من مصاديقه وانطباق عنوانه عليه . (و اما اذا كان) دخالته على النحو الثانى : بان كان المأمور به عبارة عن نفس الحركات والاقوال ، وكان قصد القربة ايضا جزءا او شرطا شرعيا فتصوير المجمع للعنوانين وان كان بمكان من الامكان الا ان صحته ووقوعه عبادة مشكل ولو على القول بالجواز ، لما عرفت من عدم صلاحية المبعد لان يتقرب به فافهم .

(و اما ما ذكره) من حصول الامتثال باتيان المجمع بناء على القول بالامتناع وتقديم جانب الامر ، (ففيه) ان تقديم جانب الامر غير جائز وان كانت المصلحة الباعثة على الامر اقوى من المفسدة الباعثة على النهى ، بل الواجب على القول بالامتناع تقديم جانب النهى مطلقا بالنسبة الى المجمع .

(والسر) فى ذلك ان مقتضى الامر بطبيعة حصول الامتثال باتيان فرد منها اى فرد كان وهذا بخلاف النهى ، فان امتثاله انما هو بترك جميع افراد الطبيعة لما مر من انحلاله الى نواه متعددة بعد دمايتصور لمتعلقيه من الافراد ، وذلك من جهة ان الامر انما هو لتحصيل المصلحة الموجودة فى متعلقه فبأصل حصول المتعلق ولو فى ضمن فرد ما يحصل الغرض ، والنهى انما يكون للزجر عن متعلقه من جهة اشتماله على المفسدة ، والآن زجرا عن الطبيعة المشتملة على المفسدة لا يتحقق الا بالانزجار عن جميع افرادها ، وعلى هذا فاذا تعلق الامر بحيشية مشتملة على المصلحة وتعلق النهى بحيشية مشتملة على المفسدة ، وكانت الحيشيتان متصادقتين فى بعض الافراد فلى القول بالجواز لا تقيده فى واحدة من الحيشيتين ، بل هما باقيتان على اطلاقهما بلا محذور فى الين . غاية الامر انه يجب على العبد فى مقام الامتثال تفكيك الحيشيتين ؛ وانه ان اتى بالمجمع مع كونه عباديا يقع باطلا كما عرفت ، وعلى القول بالامتناع لا بد من تقييد احدى الحيشيتين فى مقام الجعل بنحو تصوير ان متباينتين ، ولكن التقييد يجب ان يكون فى جانب الامر مطلقا ، اذ المصلحة الباعثة على الامر وان كانت اقوى من المفسدة الباعثة على النهى ولكنها تحصل باتيان فرد ما ، بخلاف المفسدة فان التحرز منها انما يتحقق بالتحرز من جميع الافراد المشتملة عليها ؛ فيمكن الجمع بين الغرضين ، بالنهى عن جميع الافراد المشتملة على المفسدة ، والامر بالطبيعة المشتملة على

المصلحة مقيدة بعدم اجتماعها مع الطبيعة المنهى عنها .
 (وبالجملة) بعد امكان الجمع بين احراز المصلحة القوية والفرار من المفسدة الملزمة
 (وان كانت اضعف منها) يجب ذلك بتخصيص الامر بالافراد التى لا تزاحم فيها ؛ فلا وجه
 اصلا لترجيح جانب الامر فى مجمع العنوانين ، بل يتعين دائماً ترجيح جانب النهى وان
 كانت المفسدة الموجودة فيه اضعف بالنسبة الى مصلحته .

(التنبيه الرابع)

قد تبين لك من جميع ما ذكرناه أنه لا تزاحم بين الامر والنهى (المتعلقين بحشيتين
 بينهما عموم من وجه) فى ناحية المولى اعنى ناحية تصور الحشيتين ، ففى هذه الناحية
 يتصور المولى احديهما فيرى اشتمالها على المصلحة وقدرة العبد على ايجادها فيأمر بها ؛
 ويتصور الاخرى فيرى اشتمالها على المفسدة فيزجر عنها من دون ان يلاحظ سائر الحشيات
 المتحددة مع المتعلق لعدم دخالتها فى الغرض الباعث على الامر او النهى ، فالتزاحم ليس
 فى ناحية المولى وفى مقام الاجعل وانما التزاحم فى مقام الامتثال ومقام انشعاب كل من
 الحشيتين بالشعب المختلفة. (هذا كله) اذا كان بين الحشيتين عموم من وجه ؛ وكذلك الحال
 اذا كان بينهما عموم مطلق وكان النهى متعلقاً بالاخص ؛ والكلام فيه عين الكلام فى سابقه .
 (بل قد تبين) مما ذكرنا فى التنبيه الثالث رجوع الاول الى الثانى ايضا ، اذ الصلوة
 والغضب مثلاً وان كان بينهما عموم من وجه وقد تعلق باحدهما الامر وبالاخر النهى ،
 ولكن الامر لا ينعزل الى اوامر متعددة اذ المطلوب فى جانبه نفس وجود الطبيعة وهويتها متعلق
 بايجاد فردا ؛ واما النهى فينعزل الى نواه متعددة بعدما يفرض للطبيعة من الوجودات
 لما عرفت وجهه ، فمجمع عنوانى الصلوة والغضب كأنه تفرد بنهى مستقل ولكنه لم يتفرد
 بأمر مستقل بل الامر تعلق باصل الحشية الصلوتية الجامعة بينه وبين غيره ، وعليهذا فيجب
 ان يلاحظ النسبة بين هذا الفرد بخصوصه وبين طبيعة الصلوة ، ومعلوم ان النسبة بينهما
 عموم مطلق ، فالنسبة بين متعلق الامر ومتعلق النهى دائماً عموم مطلق ويكون الاعم مورداً
 للامر والاخص مورداً للنهى فتدبر .

(التنبيه الخامس)

جميع ما ذكرنا كان في صورة اختلاف الحيتين بحسب المفهوم سواء كان بينهما عموم مطلق او من وجه .

(واما اذا كان) هناحيثية واحدة وكانت هذه الحيثية بنفسها مشتملة على المصلحة و باعتبار اجتماعها مع حيثية اخرى مشتملة على المفسدة ، لانهو يكون المفسدة للحيثية المنضمة فقط ، بل بان يكون المفسدة لمجموع الحيتين بحيث يكون كل منهما جزء من الموضوع ، فهل يمكن ان يأمر المولى بالحيثية الاولى بلا تقييد وينهى عن هذه الحيثية مقيدة بالحيثية الاخرى اولا يمكن ؟ (فيه وجهان)

(مثال ذلك) ما اذا فرض كون الخياطة بنفسها ذات مصلحة ، والخياطة بقيد وقوعها في دار زيد ذات مفسدة ، لا بان يكون المفسدة للكون في دار زيد ، بل بان يكون المفسدة في اجتماعهما بحيث لا يكون نفس الكون في دار زيد بوحدتها ولا نفس الخياطة بانفرادها مشتملة على المفسدة ، فبين الحيثية الواجدة للمصلحة وما يشتمل على المفسدة لاه حاله عموم مطلق ،

(فيقع الكلام) في انه هل يمكن للمولى في هذا المثال ان يأمر بالخياطة بنحو الاطلاق وينهى عن الخياطة المقيدة او يجب عليه في مقام التشريع تقييد متعلق الامر بعدم كونه في دار زيد؟ (وبعبارة اخرى) نزاع الاجتماع و الامتناع هل يجرى في هذا الموارد ايضاً او يختص بما اذا كانت هناحيثيتان متغايرتان بحسب المفهوم كالصلوة والغصب ؟

(الظاهر) جريان النزاع في هذه الصورة ايضاً ، والحق فيه ايضاً الجواز. اذ المفروض ان المشتمل على المصلحة في المثال هو نفس الخياطة لا الخياطة المقيدة بعدم كونها في دار زيد ، فتقييدها في مقام الازهر بها بهذا القيد العدمي جزاف فان الحكيم لا يأمر الانفس الحيثية المشتملة على المصلحة .

(لا يقال) : ان العنوان الواحد اذا كان مشتملا على المصلحة من جهة ؛ و على المفسدة من جهة اخرى كان اللازم متابعة الحكم لا قواهما ، والمفروض (فيما نحن فيه) ان الخياطة حين

اجتماعها مع عنوان الكون فى دارزيد تصير مشتملة على المفسدة ؛ وقد فرض اشتمالها على المصلحة أيضاً ؛ فيجب ملاحظة الاقوى أو مراعاة جانب المفسدة (ح) و تخصيص الوجوب بصورة اشتمالها على المصلحة فقط .

(فانه يقال) : نفس حيثية الخياطة دائماً موضوعة للمصلحة ، وما هو الموضوع للمفسدة ليس نفس حيثيتها بل بانضمام الحيثية الاخرى فافهم .

(فذلكة) - قد ظهر لك من مطاوى ما ذكرناه ان صدور الامر والنهى معاً عن مولى واحد متوجهين الى عبد واحد متعلقين بحيثية واحدة مع وحدة زمان الامتثال محال ؛ ولكن لا من جهة كون ذلك تكليفاً بالمحال ؛ اذ مجموع الامر والنهى ليس بتكليف واحد حتى يصدق عليه التكليف بالمحال ، بل من جهة ان صدورهما عن المولى يوجب اجتماع الضدين (اعنى البعث والزجر والارادة والكراهة) فى موضوع واحد (اعنى به شخص المولى) ؛ فانه الموضوع الذى يقوم به التكليف ويقوم به قياماً صدورياً ، وقدر ان مطلق الارادة ومطلق الكراهة لاتضاد بينهما ، وانما يكونان ضدّين مع فرض وحدة المكلف والمكلف والمكلف به وزمان الامتثال .

(ومثل هذه الصورة) فى الاستحالة صدور الامر والنهى معاً عن المولى الواحد بالنسبة الى عبد واحد ؛ الكون هما متعلقين بحيثيتين متساويتين بحسب الصدق ، او بحسب الوجود : بان لم تصدق على وجود واحد ولكن تلازمنا فى مقام التحقق .

(وكذلك) يستحيل صدورهما عنه مع تعلق الامر بالاخص المطلق والنهى بالاعم بحسب الصدق ، او بحسب الوجود ، وفى هذه الصور الخمس يستحيل صدور الامر والنهى معاً عن المولى لاستحالة انقداح الارادة والكراهة معاً فى نفسه .

(واما) تعلق الامر والنهى بالحيثيتين اللتين بينهما عموم من وجه ، او عموم مطلق بحسب الصدق ، او بحسب الوجود بشرط تعلق الامر بالاعم ، وكذلك تعلق الامر بحيثية بنحو الاطلاق والنهى بهذه الحيثية مقيدة بحيثية اخرى فلا مانع عنه ، ولا يستحيل صدور هذا النحو من البعث والزجر عن المولى ؛ فمجموع الصور عشرة ، خمسة منها مستحيلة ، وخمسة منها ممكنة .

(هذا كله) فيما اذا كان الامر والنهي الزاميين . (و مثله) في صور الاستحالة وصور الامكان صورة كون الامر نديباً والنهي تحريمياً ، وكذلك صورة كون الامر وجوبياً او نديباً مع كون النهي تنزيهاً موجبا لكرهه متعلقه ، (نعم) بين كون النهي تحريماً وبين كونه تنزيهاً فرق من جهة اخرى وهو صحة المجمع في التنزيه اذا كان الامر عبادياً على القول بالجواز (بيان ذلك) - انك قد عرفت في النواهي التحريمية ان الظاهر بطلان المجمع للعنوانين اذا كان متعلق الامر عبادياً مأخوذاً فيه قصد القرينة ولو قلنا بالجواز ، من جهة ان الوجود الواحد بعد كونه مبعداً عن ساحة المولى لا يصلح ان يتقرب به ، فحينئذ نقول ان ما ذكر كان في النواهي التحريمية .

« و اما التنزيهية » فهي وان اوجبت حرازة في متعلقاتها ولكن المأتى به لا يصير مصداقاً للتمرد والعصيان فبعد كونه واجداً للمصلحة و كونه مصداقاً للمأمور به على القول بالجواز لا مانع من وقوعه عبادة للمولى ومقرباً الى ساحته »

(بقى في المسئلة أمر ان آخر ان يجب أن ينبه عليهما)

« الامر الاول » القائلون بالجواز ربما استدلووا به بالعبادات المكروهة التي اجتمع فيها الوجوب او الندب مع الكراهة كصوم يوم العاشوراء او النوافل المبتدئة في الاوقات المخصوصة والصلوة في الحمام وفي مواضع التهمة ، وكذا بالواجبات التي اجتمع فيها الوجوب مع الندب او الاباحة كالصلوة في المسجد والدار (تقریب الاستدلال) ان التضاد ليس بين الوجوب والحرمة فقط بل الاحكام الخمسة بأسرها متضادة ، فان كان التضاد مانعاً من الاجتماع ولم يكن تعدد الجهة مجدياً في رفع الغائلة لما وقع الاجتماع في غير الوجوب والحرمة من سائر الاحكام ايضاً ، وقد وقع ذلك كما في العبادات المكروهة ونحوها (هذا) .

(وقد اجاب) عن ذلك في الكفاية تارة بنحو الاجمال واخرى بنحو التفصيل . (اما الجواب الاجمالي) فهو ان النقض لا يصادم البرهان العقلي خصوصاً مع كون بعض الموارد المذكورة مما يتعلق فيه الامر والنهي بحشية واحدة ، وهذا مما يحتاج

الى تاويله القائل بالامتناع ايضا ، هذا حاصل كلامه (طاب ثراه) .

(اقول) : ولنا ايضا أن نجيب عن الاستدلال (اجمالا) بان المحقق انما هو صحة العبادات المكروهة ، و اما كونها متعلقة للامر والنهى معاً فغير مصرح به فى كلام الاصحاب ، فلعل صحتها من جهة واجديتها للملاك وعدم مانعية النهى التنزيهى عن مقربيتها ، من دون ان تكون (بالفعل) مأموراً بها .

(و بالجملة) يمكن ان تكون متعلقة للنهى فقط ويكون صحتها من جهة الملاك لا الامر ، والنهى التنزيهى غير مانع عن صحتها لعدم كونه موجبا للبعد عن ساحة المولى .
(و اما الجواب التفصيلى) الذى ذكره (قده) فسيظهر قسمة منه فى مطاوى كلماتنا (ونحن نقول) : ان العبادات المكروهة على ثلاثة اقسام :

(القسم الاول) ما تعلق الامر فيه بحيشية ، والنهى بحيشية اخرى سواء كان بينهما عموم مطلق او من وجه كالامر بالصلوة والنهى عن الكون فى مواضع النهمة .
(القسم الثانى) ما تعلق الامر فيه بحيشية بنحو الاطلاق ، والنهى بهذه الحيشية مقيدة بحيشية اخرى كالامر بالصلوة والنهى عنها مقيدة بكونها فى الحمام .

(القسم الثالث) ما تعلق الامر فيه (على فرض تعلقه) بعين الحيشية التى تعلق بها النهى بحيث لا مندوحة فى الين كما فى صوم عاشوراء والنوافل المبتدئة فى الاوقات المخصوصة .
« اما القسم الاول والثانى » فنحن فى فسخة عن الاشكال فيهما حيث قلنا بجواز الاجتماع فى مقام الجعل والتشريع ، وعدم مانعية النهى التنزيهى عن المقربة فى مقام الامتثال ، وقد عرفت سابقاً ان نزاع مسألة الاجتماع لا ينحصر فيما اذا كان المتعلق للحكمين حيشيتين بل يجرى ايضا فيما اذا تعلق الامر بحيشية مطلقة والنهى بهذه الحيشية مقيدة بحيشية اخرى .

(و اما القسم الثالث) فهو ما يجب على كل من الاجتماعى والامتناعى تأويله بنحوير تقع به غائلة تعلق الحكمين بحيشية واحدة .

(قال شيخنا الاستاد المحقق الخراسانى) فى مقام الجواب عنه (ما حاصله) : ان النهى فيه ليس من جهة وجود حزاة ومفسده فى الفعل بل من جهة كون الترك منطبقاً لعنوان

ذی مصلحة او ملازماً لعنوان كذلك مثل الفعل ، غاية الامر - كون مصلحة هذا العنوان المنطبق على الترك او الملازم له اهم من مصلحة الفعل ؛ ولاجل ذلك كان الائمة عليهم السلام في مقام العمل يختارون الترك ، فالمرام من قبيل المستحسين المتراحمين الذين ثبتت اهمية الملاك في احدهما ؛ فان الحكم الفعلي وان كان تابعاً للالهام ولكن الاخر ايضا يقع صحيحاً لوجود الملاك والمحبوبية فيه من دون ان يكون فيه حزاة ، وهذا بخلاف ما اذا كان النهي عن الفعل من جهة وجود الحزاة والمفسدة فيه فانه يوجب بطلانه وعدم صحته عبادة (انتهى).

(اقول : ويرد عليه اولاً) ان ما ذكره (قده) مبنى على كون مفاد النهي ايضا مثل الامر في كونه من مقولة الطلب ، غاية الامر ان المتعلق للطلب في احدهما الفعل وفي الاخر الترك ، وقد عرفت سابقاً فساد هذا المبنى ، فان مفاد النهي ليس عبارة عن طلب الترك بل هو عبارة عن الزجر عن الفعل ، وعليهذا فيجب ان يكون في متعلقه اعنى الفعل حزاة و مفسدة ملزمة او غير ملزمة .

(وثانياً) سلمنا كون مفاد النهي عبارة عن طلب الترك ، ولكن المتعلق للطلب (على هذا) نفس الترك ؛ ولا وجه لفرض عنوان منطبق عليه او ملازم له حتى يكون هو المتعلق للطلب . (فان قلت) : وجه فرضه ان الترك بنفسه امر عدمي فلا يتصور كونه مؤثراً في المصلحة .

(قلت) : العنوان المنطبق على الترك ايضا امر عدمي ، اذ لا يعقل انطباق عنوان وجودي على امر عدمي .

(وثالثاً) ان الترك كذا العنوان المنطبق عليه عدمي ، والعدم لا يعقل ان يؤثر في المصلحة . «ورايها» ان ما فرضه مخالف لمفاد الاخبار ، فان المستفاد منها كون صوم العاشوراء والنوافل المبتدئة في الاوقات المخصوصة ونحوها ذات حزاة و مفسدة ، لا كونها مستحبة ومحبوبة ؛ كون ترك كل منها ايضا من المستحبات التي يشاب عليها بحيث يقال لكل من فاعل الصوم وتاركه في يوم العاشوراء : انه فعل مستحباً شرعياً ، وهل لفقهاء ان يلتزم بان تارك صوم العاشوراء صدر عنه مستحب شرعي ، لا بل الذي يحكم به الفقهاء هو ان الصائم في يوم العاشوراء صدر عنه مالا يناسب فعله .

(وبالجملة) الظاهر عدم اقناع ماذكره (قده) في مقام الجواب .

(فالاولى ان يقال) : ان النهى التنزيهي عن هذا القسم من العبادات انما هو من جهة انه ينطبق على فعلها عنوان ذو حزاة ، كما ينطبق على صوم العاشوراء عنوان الموافقة لبني امية ؛ وعلى النوافل المبتدئة المأتمية حين طلوع الشمس وغروبها عنوان الموافقة لعابدى الشمس مثلاً ، وهكذا ؛ فالفعل لكونه منطبقاً بالعنوان ذي حزاة (اقوى من المصلحة الكائنة فيه) صار متعلقاً للزجر التنزيهي ؛ ولم يتعلق به امر فعلى ولكنه مع ذلك يقع صحيحاً ان اتاه بقصد القرية من جهة كونه واجداً للملاك والمصلحة التي كانت تؤثر في الامر الفعلي لولا عروض هذا العنوان ، وتعلق النهى التنزيهي به لا يمنع عن قصد التقرب به وعن صلاحيته لان يتقرب به لعدم كون مخالفته تمرداً على المولى بخلاف النهى التحريمي فتدبر جيداً .

(الامر الثاني)

(اعلم) ان الغرض في هذا المقام بيان حكم المحرم الذي انحصر فيه طريق التخلص من حرام اشد كالخروج من الدار المغصوبة بعد توسطها على وجه محرم ، وكشرب الخمر الذي انحصر فيه طريق التخلص من الهلكة بعدما ارتكب بسوء الاختيار ما يؤدي اليها ونحو ذلك .

(ولكن المحقق) صاحب الكفاية لما ذكر في صدر المبحث مطالب من باب المقدمة ناسب ان تذكرها على وجه الاختصار (قال «قده» ما حاصله) : ان الاضطرار الى الحرام ان كان موجبا لرفع حرمة وعقوبته وبقاء ملاك وجوبه مؤثراً له (لو كان فيه ملاك الوجوب) ولكنه اذا كان الاضطرار لا بسوء الاختيار ، واما اذا كان بسوء الاختيار فالحرمة الفعلية و ان كانت مرفوعة ايضاً ولكنه حيث يصدر عن المكلف مبعوضاً وعصياناً للنهي السابق الساقط لا يصلح لان يتعلق به الايجاب وان كان فيه ملاكه (انتهى) .

(اقول) : امام اذكره من ان الاضطرار الى الحرام يوجب ارتفاع حرمة فمسلم ، غاية الامر ان الحاكم بارتفاعها في الاضطرار العقل هو العقل ، وفي الاضطرار العرفي مثل حديث الرفع ونحوه .

(واما ما ذكره) من تأثير ملاك الوجوب بعد ارتفاع الحرمة الفعلية بالاضطرار فغير مسلم ؛ اذ المانع عن تحقق الوجوب ليس هو الحرمة الفعلية حتى يصير ارتفاعها سبباً لتحقيقه ، بل المانع عن تحقيقه وتأثير ملاكه فيه هو اقوائية ملاك الحرمة (اعنى المفسدة الداعية الى جعلها) من ملاك الوجوب (اعنى المصلحة الباعثة نحو الايجاب) ، فما دامت المفسدة باقية على قوتها لامجال لتأثير ملاك الوجوب وان كان هناك مانع عن فعلية الحرمة ايضاً ، فان البعث نحوها يشتمل على مفسدة (تكون اقوى من مصلحته) فيصح بالارباب و اشكال .

(نعم) يمكن ان يوجد في الفعل المحرم (بعد الاضرار ائيه) مصلحة اقوى من مفسدته فلا مانع (ح) من تعلق الوجوب به لكنها غير المصلحة الاولى المغلوبة بالنسبة الى المفسدة فانها لا يمكن ان تؤثر في الايجاب وان ثم يؤثر المفسدة ايضاً من جهة المانع كالاضطرار ونحوه ، (الترى) ان شرب الخمر المحرم من جهة اقوائية ملاك الحرمة فيه لا يصير واجباً او مستحباً بمجرد رفع حرمة الفعلية لمانع ، مع انه يشتمل على المصلحة ايضاً كما يدل عليه قوله (تعالى) : قل فيهما اثم كبير و منافع للناس و اثمهما اكبر من نفعهما .

(نعم) ان توقف عليه حفظ النفس المحترمة صار واجباً من جهة اقوائية ملاك حفظ النفس من المفسدة الكامنة فيه فتأمل .

(ثم اعلم) ان الاضرار ان كان الى المعين فلا اشكال في ارتفاع حرمة به ، وان كان الى غير المعين كاحد الامرين مثلاً ؛ فان كان احدهما اهم وجب رفع الاضرار بالآخر ، فان رفعه بالاهم عصى واستحق عليه العقاب اما على تمامه او على المقدار الذي صار سبباً لاهميته ، وان لم يكن احدهما اهم تخير في رفع اضطراره ، هذا اذ لم يكن الاضرار بسبب اختياره امراً اختيارياً يؤدي الى الاضرار الى الحرام ، واما اذا كان اضطراره اليه بسبب اختيار امر يؤدي اليه لامحالة فاما ان يكون الفعل الذي يختاره مباحاً ذاتاً ، واما ان يكون محرماً من غير نسخ الحرام المضطر اليه ، واما ان يكون محرماً من سنخه ،

وعلى الثالث فاما ان يكون المضطر اليه من تنمة ما يختاره ؛ واما ان يكون فرداً آخر في قبالة ؛ فالصور اربعة ،

(فالاولى) كأكل الطعام المباح الذى يؤدى الى المرض والاضطرار الى شرب الخمر لدفعه . (والثانية) كقتل النفس المحترمة المؤدى الى اخذه وحبسه فى المحبس الغصبى (والثالثة) كالدخول فى الدار المغصوبة بالاختيار المؤدى الى الاضرار الى التصرف الخرجى .

(والرابعة) كالتصرف فى مال الغير المؤدى الى اخذه وحبسه فى المحبس الغصبى . (وفى جميع هذه الصور) اما ان يكون حين ارتكابه للفعل الاختيارى ملتفتاً الى ادائه الى الاضرار الى الحرام ؛ واما ان يكون متردداً فيه ؛ واما ان يكون غافلاً عنه ، فان كان غافلاً عن ادائه اليه فلا اشكال فى عدم وقوع المضطر اليه محرماً فعلياً وكون الاضرار افعلاً لحرمة سواء كان الفعل الاختيارى المؤدى اليه محرماً او مباحاً ؛ اذ فى صورة الحرمة ايضاً لم يقدم المكلف الاعلى ارتكاب هذا الحرام دون ما يتعقبه .

وان كان ملتفتاً الى ادائه اليه (١) فالاضطرار وان كان رافعاً للزجر الفعلى بالنسبة الى المضطر اليه الا انه لما كان بسوء الاختيار كان العصيان والمبغوضية باقين بلاريب ، فان العقل الحاكم بفتح تكليف المضطر وعقابه لا يحكم به فى هذا المقام ، وحديث الرفع ايضاً منصرف عن هذا المقام الذى اقدم العبد باختياره على ما يتعقبه العصيان .

(ولا فرق) فى هذه الصورة ايضاً بين كون الفعل الاختيارى مباحاً او حراماً (هذا كله) مما لا اشكال فيه .

(انما الاشكال) فيما اذا كان المحرم المضطر اليه بسوء الاختيار ؛ مما انحصر فيه التخلص من الحرام كالخروج من الدار المغصوبة ، فهل يصير (ح) مأموراً به فقط كما اختاره الشيخ ؛ او مع جريان حكم المعصية عليه ؛ او منهيأ عنه فقط ، او مأموراً به و منهيأ عنه ، او لا يكون مأموراً به ولا منهيأ عنه ولكنه يجرى عليه حكم المعصية كما اختاره فى الكفاية ،

« ١ » اقول : لا بد من ان يكون مراده (مدخله العالى) من الالتفات خصوص صورة العلم بالاداء و عليه هذا فلم يعلم من كلامه حكم صورة التردد . ح - ع

(فيه وجوه بل اقول) واختيار احدها في غاية الاشكال، فان القول بكون مثل الخروج منهياً عنه لا يخلو عن محذور ، اذ العبدان اراد امتثال هذا النهي و ترك الخروج لوقع في المحذور الاشد وهو البقاء في دار الغير . (و القول) بكونه مأموراً به ايضاً في غاية الاشكال؛ اذ الخروج مصادق للتصرف في ملك الغير ، وهل يمكن الالتزام بكون الداخل في ملك الغير للتفريح مثلاً والخارج منه بعد قضاء الحاجة من دون ندامة على فعله ممثلاً لامر المولى مطيعاً له حين الخروج بحيث تكون حر كاته الخروجية الواقعة عن تفريح ايضاً محبوبة للمولى و امتثال الامر مع كونها تصرفاً في ملك الغير بغير اذنه ؟ (واشكك بينهما) هو الالتزام بكونه مأموراً به ومنهياً عنه معاً حتى يصير من مصاديق مبحث الاجتماع كما اختاره ابو هاشم وتبعه المحقق القمي ، فان الاجتماع انما يجوز فيما اذا كان هنا عنوانان وكان في البين مندوحة ، وما نحن فيه ليس كذلك ؛ فهو اسوء حالا من باب الاجتماع ؛ وحكمه اشكل من حكمه .

«وهنا احتمال سادس» وهو الالتزام بالترتب (بتقريب) ان الغضب بجميع انحاءه من الدخول والبقاء والخروج محرم ؛ لانه العناوين بل بما هو غضب وتصرف في مال الغير ، ولكن التصرف الخروجي لما صار في رتبة عصيان النهي ذام صالحة و معنوياً بعنوان حسن صار مأموراً به في هذه الرتبة فهو منهي عنه بنحو الاطلاق ؛ ومأمور به في رتبة عصيان النهي و عدم تأثيره في نفس المكلف (هذا) . «ولكن يرد على ذلك» ان الالتزام بالترتب انما هو فيما اذا كان هنا حكمان متزاحمان وكان احدهما (من حيث الملاك) اهم فيصير الاهم (من جهة اهمية ملاكه) فعلياً بنحو الاطلاق ، والمهم فعلياً في ظرف عصيان الاهم كما في الصلوة والازالة فان لكل منهما ملاكاً موجباً لحكم عليحدة ؛ غاية الامر ان اهمية ملاك الازالة اوجبت اهمية حكمها فصار فعلية حكم الصلوة مشروطة بعصيان حكم الازالة .

«وفيما نحن فيه» ليس كذلك ؛ اذ الموجود في باب الغضب والتصرف في مال الغير حكم واحد بملاك واحد وهو الحرمة ، واما وجوب الخروج والتخلص من الغضب فليس حكماً آخر في قبال حرمة الغضب ، بل هو عبارة اخرى عنها ، اذ التخلص ليس بالعبارة عن ترك الغضب الذي هو ضد عام للغضب ، وقد عرفت (في مبحث الضد) ان في الضد العام لا يكون كل من الضدين متصفاً بحكم مستقل في قبال حكم الاخر ؛ بل الامر باحدهما عبارة اخرى

عن النهي عن الآخر ؛ كما ان النهي عن احدهما عبارة اخرى عن الامر بالآخر بحيث يكون المتحقق بحسب الواقع حكماً واحداً ناشئاً من ملاك واحد ؛ وعليهذا ففي باب الغصب أيضاً يصدر عن الشارع الاحكام واحده وهو الحرمة ؛ وليس وجوب التخلص منه حكماً مستقلاً في قبالتها حتى يصير فعلياً في رتبة عصيان الحرمة بل هو عبارة اخرى عنها ودائر مدارها .

(ومما يشهد لذلك) ان المكلف ان عصى ولم يخرج من الدار المغصوبة لا يقال : انه صدر عنه عصيانان احدهما ارتكاب مقدار التصرف الخروجي والآخر ترك التخلص ، بل الصادر عنه انما هو ارتكاب الحرام فقط .

(وهذا) بخلاف مسألة الصلوة والازالة فان التارك لهما (على القول بالترتب) قد صدر عنه عصيانان لتفويته ملاكين مستقلين كان كل منهما منشئاً لحكم مستقل ، (وبالجملة) الموجود في مثل الصلوة والازالة حكمان شرعيان مستقلان ؛ وهذا بخلاف باب الغصب فان الموجود فيه حكم واحد وهو الحرمة ، واما وجوب التخلص منه فليس حكماً آخر في قبالة (نعم) يحكم العقل بلزوم اختيار التصرف الخروجي لكونه بالنسبة الى التصرف البقائي اقل محذوراً .

«ومما ذكرنا يعرف ايضاً» بطلان ما ذكره بعض الفقهاء في باب الغصب من ان الموجود فيه حكمان : احدهما حرمة والآخر وجوب الرد ، فان وجوب الرد ليس حكماً مستقلاً ذا ملاك مستقل في قبالة حرمة الغصب ، (نعم) كما يحرم الغصب حدوداً يحرم بقاء ، و وجوب الرد عبارة اخرى عن الحرمة البقائية

وان شئت قلت هو حكم عقلي حكم به العقل للتخلص من الحرمة البقائية (ثم اعلم) ان الشيخ (قده) قال في تقريب ما اختاره من كون الخروج مأموراً به ليس الا (ما حاصله) : ان التصرف في ارض الغير بالدخول والبقاء حرام بلا اشكال ؛ واما التصرف الخروجي فليس بحرام لا قبل الدخول ولا بعده ، اما قبله فلعدم التمكن منه بل هو منتف بابتفاء الموضوع ؛ واما بعده فلكونه مصداقاً للتخلص او سبباً له فيكون مأموراً به ،

ولاحرمة في اليين لكونه مضطراً اليه ؛ فحال الخروج فيما نحن فيه حال شرب الخمر المتوقف عليه النجاة من الهلكة (انتهى) .

(و اجاب) عنه شيخنا الاستاد العلامة المحقق الخراساني (اولا) بالنقض بالبقاء فانه ايضاً مثل الخروج في عدم التمكن منه قبل الدخول مع كونه حراما بلا اشكال .
(وثانياً) بالحل بان المقدور بالواسطة مقدور ؛ فترك البقاء والخروج كلاهما مقدوران من جهة القدرة على ترك الدخول ، وهذا العنوانان وان كانا قبل الدخول منتفيين بانتفاء ما هو كال موضوع لهما ، ولكن لا يضر هذا بصحة التكليف المشروط عقلاً بالتسلط على الأمور به والمنهى عنه فعلاً وتركا وان كان بالواسطة (انتهى) .

(والتحقيق ان يقال) : ان عناوين الدخول والبقاء والخروج لا عين لها ولا اثر في الادلة الشرعية كي يبحث في انها مقدورة او غير مقدورة ، بل الوارد في الادلة الشرعية هو عنوان التصرف في ارض الغير ، فالداخل في ارض الغير مادام فيها لم يخرج منها (بوضع قدمه في خارجها) يكون متصرفاً فيها ويكون جميع حر كانه من الدخول والبقاء والخروج تصرفاً واحداً ممتداً في هذه الارض ناشئاً من اختياره ، وليس الوارد في الادلة عناوين الدخول والبقاء والخروج حتى يقال انه يصدق على ترك الدخول ترك الخروج او لا يصدق الا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع ، وعلیهذا فمجموع الدخول والبقاء والخروج تصرف واحد و يقع من المكلف على الوجه المنهى عنه بسوء اختياره .

(ثم ان) تنظير الخروج بمثل شرب الخمر ايضا في غير محله ، فان شرب الخمر بعد ان توقف عليه حفظ النفس صار ذا مصلحة اقوى من المفسدة الكامنة فيه الموجبة لتحريمه ، وهذا بخلاف الخروج فانه امر ذو مفسدة من جهة كونه تصرفاً في ملك الغير من دون ان يكون واجداً لمصلحة مستعقبة للوجوب الشرعي لماعرفت من ان الموجود في باب الغصب و التصرف في مال الغير حكم واحد وهو الحرمة ليس الا .

«فتملخص مما ذكرنا» ان الالتزام بكون الخروج مأموراً به في غاية الاشكال ، كالاتزام بعدم كونه منهياً عنه وعدم صدوره مبعوضاً للمولى (نعم) يمكن ان يقال : بعدم وجود الزجر فعلاً من جهة اضطرار المكلف الى قدر خاص

من التصرف اما بالبقاء او الخروج ، ولكن لا ينافى هذا ثبوت العصيان والعقاب من جهة صدوره من اول الامر باختياره .

(فانظاهر) فى مسألة الخروج ما اختاره المحقق الخراسانى من عدم كونه مأموراً به ولا منهياً عنه بالنهى الفعلى ؛ مع ثبوت العقاب بملاحظة النهى السابق الساقط ولزوم اختياره عقلاً من جهة كونه اقل المحذورين .

(نعم) لاحد ان يقول : ان الداخل فى ارض الغير المتوسط فيها بسوء اختياره ان ندم على عمله وتاب واستغفر ربه التواب خرج خروجه منها من كونه مبغوضاً ومعاقباً عليه ، فان التائب من الذنب كمن لا ذنب له كما هو مقتضى اطلاقات ادلة التوبة فلا يقع الخروج منه تماًزداً وعصيانه لمولاه (توضيح ذلك) ان المكلف بعد ان دخل فى ملك الغير صار مضطراً الى مقدار الخروج من اقصر الطرق فى اقصر الساعات ، فهذا المقدار من التصرف مضطر اليه سواء صرفه فى البقاء او الخروج ، غاية الامر ان الاضرار الى له لما كان بسوء اختياره لم يترتب عليه ارتفاع المبغوضية فصار هو من تبعات الدخول المحرم وكان حكمه حكمه فى المبغوضية ، فاذا تاب العبد بعد توسطه فى الارض واضطراره الى الحر كالتخرجية صارت توبته رافعة للعصيان الصادر عنه اعنى الدخول و توابه ، فان التوبة توجب محو السيئة السابقة ، فبعد التوبة يصير كمن لم يدخل فى ارض الغير على الوجه المحرم و يصير الدخول الصادر عنه (عصيانه) المؤدى الى التواب المحرمة بمنزلة ما لو لم يصدر عنه عصيانه وتمرداً بل صدر عنه على الوجه الشرعى فيصير الخروج ايضاً غير مبغوض ؛ اذ الفرض انه فى حال ارتكابه مضطراً اليه وانما كان تحمقه عصيانه بنفسه تحقق الدخول كذلك ؛ فيكون رفعه بالتوبة رفعاً للعصيان الخرجى ايضاً ؛ ويترتب على ذلك انه ان اتحدث حر كانه الخرجية الواقعة بعد التوبة مع افعال الصلوة وقعت الصلوة صحيحة لعدم كونها (ح) مبعدة عن ساحة المولى حتى يقال ان المبعد لا يكون مقرباً ، وقد اشار الى هذا المعنى صاحب الجواهر (قده) فراجع .

﴿وَلَدُ نَبِيٍّ﴾

قد اورد بعض الاعاظم على ما فاده الشيخ (قده) من وجوب الخروج لكونه مقدمة

للتخلص (بما حاصله): ان ذلك ينافي ما حقق في محله (ويسلمه الشيخ ايضاً) من انه لا يتوقف عدم احد الضدين على وجود الآخر ولا وجود احدهما على عدم الآخر بل يكونان متلازمين . (وجه التنافي) ان البقاء والخروج ضدان فلو كان ترك البقاء موقوفاً على الخروج لزمن ذلك توقف عدم احد الضدين على وجود الآخر (انتهى) . وانت خبير بان قياس مانحن فيه بمسئلة الضدين قياس مع الفارق ؛ فان الضدين لما كانا في مرتبة واحدة وكان لوجود احد هما مع عدم الآخر معية في التحقق كان لازم ذلك انكار المقدمة من الطرفين ، (واما فيما نحن فيه) فلو وازنا الخروج مع البقاء البديل له كان الكلام فيهما هو الكلام في الضدين ، ولكنه لا يقاس معه بل يتاس مع الغصب الزائد الذي يتحقق على فرض البقاء و يكون الخروج موجباً للتخلص منه .

«بيان ذلك» انه بعد ان توسط الانسان دار غيره مثلاً يضطر الى مقدار خاص من التصرف فيها ، فهذا المقدار مما لا يفر منه سواء صرف في البقاء او الخروج ، ولكنه ان اختار البقاء اضطر الى تصرف زائد على هذا المقدار وان اختار الخروج تخلص من هذا المقدار الزائد المتأخر عنه زماناً ، فالمتوسط فيها بعد اختياره للخروج يكون وضع قدمه الاول مقدمة لكونه في مكان اقرب الى باب الدار و وضع قدمه الثاني مقدمة للكون في مكان اقرب منه اليه وهكذا حتى ينتهي الى وضع القدم الاخير فانه مقدمة لكونه في خارج الدار ، فتلك الاقدام مقدمات للكون في خارج الدار والتخلص من التصرف الزائد المتأخرين عن تلك الاقدام زماناً ؛ فلا ربط لذلك بمسئلة الضدين الملازم وجود احدهما لعدم الآخر رتبة وزماناً .

(نعم) يرد على ما ذكره الشيخ (اولاً) ما ذكره المحقق الخراساني من ان الخروج ليس مقدمة للتخلص الذي هو امر عدمي بل هو مقدمة للكون في خارج الدار وهو امر وجودي ليس فيه مالاك الوجوب حتى يجب تقدمته .

(و ثانياً) ما ذكرناه آنفاً من ان التخلص عبارة عن ترك التصرف ، وليس فيه مالاك الوجوب اذ الموجود في باب الغصب والتصرف في مال الغير حكم واحد وهو الحرمة لا غير فراجع ، (وربما يقال) : ان وجوب الخروج ليس من جهة المقدمة ، بل هو من باب

وجوب رد مال الغير اليه ، وهو وجوب نفسى .

(وفيه اولاً) ما ذكرناه سابقاً : من ان وجوب الرد ايضاً ليس حكماً شرعياً مستقلاً فى قبال حرمة التصرف ، بل هو حكم عقلى يحكم به العقل للتخلص من التصرف البقائى ؛ فان التصرف فى مال الغير كما يحرم حدوداً يحرم بقاء .

(وثانياً) ان وجوب الرد على فرض ثبوته شرعاً انما ثبت فى باب الغصب (أعني) به الاستيلاء على مال الغير عدواناً) ، وما نحن فيه لا يرتبط بباب الغصب ، اذ التوسط فى ارض الغير ليس دائماً ملازماً للغصب ، بل هو من افراد التصرف فى مال الغير ، و بين الغصب والتصرف فى مال الغير عموم من وجه ؛ اذ قد يكون صاحب المال مقتدرًا بحيث لا يمكن الاستيلاء على ماله واخذ زمام ماله فلا يتحقق الغصب ، ولكن يمكن مع ذلك التصرف فى ماله خفاءً والتصرف فيه من الخارج بالقاء الاحجار فيه مثلاً ؛ وقد يتحقق الغصب بدون التصرف كما اذا استولى الانسان على مال غيره بحيث صار زمام اختياره بيده ومع ذلك لم يتصرف فيه بالدخول ونحوه .

(و قد يجتمعان) كما اذا استولى على مال غيره و دخل فيه ايضا فتدبر (١)

(١) اقول : يظهر من مجموع كلام سيدنا الاستاد «مدظله العالى» انه فى اصل الكبرى موافق للشيخ (قده) ؛ ومخالفته معه فى الصغرى فقط (بيان ذلك) ان المسئلة المبحوث عنها هو حكم المحرم المضطر اليه بسوء الاختيار اذا كان مقدمة لواجب اهم ، فاختار الشيخ كونه مأموراً به فقط ، واختار المحقق الخراسانى عدم كونه مأموراً به ولا منهيًا عنه مع جريان حكم المعصية عليه ؛ ويظهر من كلام سيدنا الاستاد «مدظله» انه يوافق الشيخ فى ذلك وانما يخالفه فى مثال الخروج من جهة عدم كونه من صغريات المسئلة كما يظهر ذلك من قوله «مدظله» فى جواب كلام الشيخ : «ان قياس الخروج على شرب الخمر قياس مع الفارق ، فان شرب الخمر مقدمة لواجب اهم (اعني حفظ النفس) ، والخروج ليس مقدمة لواجب من جهة ان الموجود فى باب التصرف فى ملك الغير حكم واحد وهو الحرمة .»

(ثم اعلم) انه على فرض مقدمية الخروج للواجب بما يقرب الى الذهن قول صاحب الفصول ، فان المكلف قبل دخوله فى ارض الغير كان متمكناً من ترك التصرف بانحاءه كما كان متمكناً فى اول الامر من فعله كذلك بأن يدخل فيها فانه بدخوله فيها يتحقق منه جميع انحاءه ، غاية الامر كونه بالنسبة الى نفس الدخول بلا واسطة وبالنسبة الى ما يستتبعه من مقدار الخروج او البقاء توليدياً مختاراً بنفس اختيار سببه ، فلما كان قبل الدخول متمكناً من انحاء التصرف فعلا و تركاً توجه اليه النهي عن الجميع ؛ و لكن لا بعنوان الدخول او البقاء او الخروج بل -

(فصل)

اختلفوا فى ان النهى المتعلق بالعبادات او المعاملات يدل على فسادها (كما عبر به بعض) ؛ او يقتضى فسادها (كما عبر به بعض آخر) اولا ؟

«وقد اطنب المتأخرون» فى المسئلة بتكثير مقدماتها من دون ان ينقحوا محط النظر فيها ، ونحن نكتفى بذكر مقدمة واحدة ثم نشرع فى تحقيق اصل المقصود .

(اما المقدمة) ففى بيان معنى الصحة والفساد ، (فنقول) : الصحة (كما عرفت فى مبحث الصحيح والاعم) عبارة عن كون الموجود بحيث ينطبق عليه العنوان المترقب منه ، والفساد عبارة عن كونه بحيث لا ينطبق عليه ذلك ، فهما وصفان للموجودات لا للعناوين ، ولكن اتصاف الموجودات بهما انما هو باضافتها الى العناوين التى اوجدت هذه الموجودات بترقب انطباقها عليها .

«بيان ذلك» انه يظهر باستقراء موارد اطلاق هذين اللفظين ان بعض الموجودات يتصف عرفاً بالصحة ، وبعضها يتصف بالفساد ، كما ان بعضها لا يتصف بشئ منهما ، سواء فى ذلك الموجودات الخارجية الحقيقية و الموجودات المتحققة فى وعاء الاعتبار ، فالادوية المستعملة لعلاج الامراض مثلاً ، وكذا العقود المسببية الموجدة فى عالم الاعتبار قد تتصف عرفاً بالصحة وقد تتصف بالفساد ، وكذلك العمل الخارجى الصادر عن المكلف بترقب كونه مصداقاً للصلوة او الحج او نحوهما ، قد يتصف بهذا وقد يتصف بذلك ، فاذا تأملنا فى احراز ما هو الموصوف بهما وجدنا ان الموصوف بهما نفس الموجود والمصداق ؛ لا العنوان المنطبق عليه ، فنفس العمل الخارجى الصادر عن المكلف بترقب كونه منطبقاً لعنوان الصلوة المأمور بها قد يتصف بالصحة وقد يتصف بمقابلها ، وكذلك نفس ما يوجد الانسان فى عالم الاعتبار بترقب كونه يبعاً ذاثير ، وذات الفرد الخارجى من الفاكهة او

— بعنوان التصرف فى مال الغير ، وقد وقع العصيان بالنسبة الى الجميع بصرف الدخول ؛ واما بعده فلما كان يمكنه البقاء كما يمكنه الخروج صار الخروج بعنوانه فى مقابل عنوان البقاء ذامصلحة فيأمر المولى بصرف المقدار المضطر اليه فى الخروج لافى البقاء ويخرج النهى

(ح) من الفعلية من جهة الاضطرار فتدبر . ح - ح

الدواء تتصف بهما، غاية الامر ان اتصاف الموجود والفرد بهذين الوصفين ليس بمحاطفه في نفسه، بل باضافته الى العنوان الذى يترقب انطباقه عليه ليترتب عليه آثار هذا العنوان، فان وجد بنحو ينطبق عليه اتصف بالصحة، وان وجد بنحو لا ينطبق عليه اتصف بالفساد بعد اشتراكهما في كون اليجاد بترقب هذا الانطباق. (وقد انضح) بما ذكرناه في معناهما وما يتصف بهما امور نشير اليها:

(الاول) ان توصيف العناوين بهما فاسد، فانها لا تتصف (بماهى عناوين) بالفساد اذ كل عنوان هو هو، ويحمل على نفسه (بالحمل الاولى)، و اتصافه في عالم المفهومية بالفساد و عدم التمامية انما هو بان لا يكون هذا العنوان هذا العنوان، وهو مساق لسلب الشيء عن نفسه، فالموصوف بهما انما هو نفس الذات والوجودات، ولكن باضافتها الى العناوين.

(الثاني) ان الصحة والفساد وصفان اضافيان، فرب موجود يتصف بالصحة بالاضافة الى عنوان ويتصف بالفساد بالاضافة الى عنوان آخر، فالاقوال والحركات والسكنات الخارجية التى يوجد بها المكلف بترقب كونها منطبقه لعنوان الصلوة حتى يترتب عليها آثارها: من المقرية واسقاط الامر والاعادة والقضاء ونحو ذلك، ان وجدت بحيث ينطبق عليها هذا العنوان اتصفت بالصحة بالاضافة الى هذا العنوان، وان وجدت بحيث لا ينطبق عليها اتصفت بالفساد كذلك، و ان كانت حالها بالاضافة الى العناوين الاخر بالعكس فالحركة الخارجية مثلاً (بماهى حركة او موجود) امر تام ينطبق عليها عنوان الحركة والوجود ويترتب عليها آثارهما، ولكنها بماهى ركوع او صلوة يمكن ان تكون تامة صحيحة بنحو ينطبق عليها عنوان الركوع او الصلوة؛ ويمكن ان تكون غير تامة فلا ينطبق عليها عنوانها ولا يترتب عليها آثارهما، فالموصوف بالفساد نفس الحركة الخارجية، ولكن اتصافها به ليس باعتبار عنوان الحركة؛ ولا باعتبار ذاتها الخارجية التى هي من سنخ الوجود؛ بل هو باعتبار اضافتها الى العنوان الذى يترقب انطباقه عاينها كعنوان الركوع مثلاً.

«الثالث» ان تقسيم عنوان الصلوة وغيرها من عناوين العبادات والمعاملات بالصحيح والفساد فاسد، فان نفس العنوان لا يتصف بهما؛ و انما الموصوف بهما هو نفس العمل الخارجى الذى يوجد به العبد بترقب انطباق عنوان الصلوة عليه؛ فان وجد بنحو انطبقت عليه وصار من مصاديقها اتصفت بالصحة، وان وجد بنحو لا تنطبق عليه ولم يصر من مصاديقها

وافرادها تصف بالفساد ويكون اطلاق الصلوة عليه من باب المسامحة ؛ من جهة ان ايجاده كان بترقب صيرورته فرداً لها .

(الرابع) ان توصيف الشيء بالصحة والتمامية انما هو باضافته الى العناوين المترتبة (التي يترتب عليها آثارها قهراً بعد تحققها) ، لا باضافته (اولاً) الى نفس هذه الآثار ، اذ الاثر اثر للعنوان وهو موضوع له فهو يتوسط بحسب القصد بين الفعل الخارجى وبين الاثر ، فالحر كات والسكنات الخارجية تنصف بالصحة باعتبار انطبق عنوان الصلوة عليها وكونها مصداقاً لها فاذا انطبقت عليها ترتب عليها آثارها (من موافقة الامر و اسقاط الاعادة و القضاء) قهراً ، فما فى الكفاية من اضافة الشيء فى اتصافه بالصحة الى نفس الآثار لا يخلو عن مسامحة .

(الخامس) قد ظهر بما ذكرنا فى تعريفهما ان بعض الاشياء لا يتصف بالصحة ولا بالفساد ؛ فان اتصف الشيء بهما انما هو باضافته الى العناوين المترتبة التى يمكن ان تنطبق عليه ويمكن ان لا تنطبق وتكون موضوعات لاثار مخصوصة ؛ فلو فرض انه لم يكن لشيء اثر اصلاً او كان له آثار ربما تترتب عليه وربما لا تترتب ولكن لم يكن ايجاده بترقب ترتبها عليه لم يتصف بالصحة ولا بالفساد ؛ فمثل الاتلاف والجناية وملاقاة النجاسة ونحوها لا تنصف بهما مع ان لها آثاراً شرعية : (من الضمان وجواز القصاص ونجاسة الملاقى) ربما تترتب عليها و ربما تتخاف ؛ فلو تحقق الاتلاف بنحو لم يترتب عليه الضمان ، او الجناية بنحو لم توجب القصاص كما اذا اتلاف اوجنى بحق ، او وجد الملاقاة بنحو لم يترتب عليها نجاسة الملاقى لم يتصف الاتلاف والجناية والملاقاة (ح) بالفساد ؛ والسرفى ذلك عدم كون ايجادها بترقب ترتب هذه الآثار عليها ، فالموصوف بالصحة والفساد عبارة عن الاشياء التى توجد بترقب ان ينطبق عليها عناوين ذوات آثار شرعية او عقلائية او خارجية ، بحيث يكون ايجادها غالباً بترقب ترتب هذه الآثار عليها ولو بتوسط العناوين فى القصد ، سواء كان النظر الى العنوان المتوسط نظراً آلياً دائماً كما فى عناوين العقود المسببية التى لا تعتبر الا لترتب الآثار عليها ، او كان له بنفسه نحو استقلال ولكن يوجد غالباً بترقب الآثار المترتبة عليه ، وذلك كالصلوة مثلاً فانها وان كانت بنظر الواحدى معراجاً للمؤمن ومحبوبة

بذاتها ، ولكن اكثر الناس لا يعقلون فيأتون بها لاسقاط الاعادة والقضاء او الفرار من النار والدخول فى الجنة او نحو ذلك ؛ (وقد ظهر بما ذكرنا) ان الاتلاف والجنايات ونحوها لا تنصف بالصحة ولا بالفساد ، (نعم) يتصف بهما العبادات بالمعنى الاخص وبالمعنى الاعم والمعاملات .

(السادس) ان لتقابل بينهما يشبه تقابل العدم والملكة ، فان الصحة كما عرفت عبارة عن كون الموجود الخارجى بحيث ينطبق عليه العنوان المترقب ، والفساد عبارة عن كونه بحيث لا ينطبق عليه ذلك ، وانطبق العنوان المترقب و ان لم يكن من الشئون الواقعية للموجود الخارجى ولكن لما كان وجوده بترقب هذا الانطباق صار هذا الترقب منه بمنزلة كونه من شئونه ، فالفساد عبارة عن عدم الانطباق فيما يكون من شأنه الانطباق .

(اذا عرفت هذه المقدمة فنقول) : قد ذكر والدلالة النهى على الفساد وجهين :

«الاول» ان النهى يقتضى الحرمة والمبغوضية ؛ وهما تنافيان الصحة .

«الثانى» ان علماء الامصار فى جميع الاعصار كانوا يستدلون بالنهى الوارد فى العبادات والمعاملات على الفساد . (والظاهر) تباین هذين المسلكين وعدم الجامع بين مقتضى الدليلين ؛ (وتوضيح ذلك) يتوقف على بيان نقطة ، وهى ان صحة الشيء (كما عرفت) عبارة عن كونه بحيث ينطبق عليه العنوان المترقب منه ، وفساده عبارة عن كونه بحيث لا ينطبق عليه ذلك .

(ثم ان) العناوين مختلفة ، فبعضها بحيث يكون انطباقها وعدم انطباقها واضحا عند الجميع ولا يختص علمه ببعض دون بعض ، ولكن كثير منها مما يجاهلها الاكثر و يختص العلم بانطباقها ومنطبيقاتها وما يشترط فى انطباقها عليها ببعض الناس (وذلك) كالمعاجين التى يختص العلم باجزائها وشرائطها وما وانعها بالاطباء فتدريكون معجون خاص مر كبا من امور ويكون لشروط وجودية وعدمية دخل فى انطباق عنوانه على هذه الامور ولكن العلم بذلك يختص بطائفة خاصة ، (ومن هذا القليل) اكثر العبادات والمعاملات الواردة فى الشريعة فانها امور مركبة من اجزاء خاصة ، ويكون لشروط وجودية و عدمية دخل فى انطباق عناوينها على هذه الاجزاء ، ولكن العلم بذلك يختص بمخترعيها وهو الشارع ، وبناء العرف والعقلاء فى هذا السنخ من الامور على الرجوع الى اهل فيها فاذا رجعوا اليهم و ورد منهم

فى ذلك امر او نهى يكون هذا الامر او النهى عندهم ظاهراً فى الارشاد الى الجزئية او الشرطية او المانعية ، فاذا قال الطبيب مثلاً المريض اجعل السقمونيا بمقدار خاص فى المعجون الذى عالجتك به لا يكون هذا الامر ظاهراً فى الوجوب المولوى ، بل يكون ظاهراً فى الارشاد الى الجزئية ، وكذا لو قال : (لا تجعل فيه السقمونيا) لا يتبادر من هذا النهى التحريم المولوى بل يكون ظاهراً فى الارشاد الى مانعية السقمونيا عن تحققة^١ بنحو ينطبق عليه العنوان المترقب ؛ وان قال الامام عليه السلام او النبي صلى الله عليه وآله وسلم : لا تصل فى جلد ما لا يؤكل لحمه مثلاً كان نهي هذا ظاهراً فى الاشاد الى مانعية جلد ما لا يؤكل لحمه ودخالة عدمه فى انطباق عنوان الصلوة على الاجزاء التى يؤتى بها بتربق انطباعه عليها ، واذا قال : صل مع الطهارة كان امره هذا ظاهراً فى الارشاد الى الشرطية ، (والسرفى ذلك) ان عنوان الصلوة مثلاً من العناوين التى لا يعلم اجزائها وشرائطها وموانعها الا من قبل الشارع نظير المعجون الذى يختص العلم بخصوصياته بالطبيب ؛ والاوامر والنواهي الواردة فى خصوصيات هذا السنخ من العناوين من قبل اهل فنها ظاهرة فى الارشاد الى الجزئية او الشرطية او المانعية ، وهذا ظهور عرفى عقلائى يشهده كل من راجع سيرة العقلاء ، واحتمال المولوية فى هذه الموارد احتمال مرجوح لا يقبله الاذهان السليمة .

(اذا عرفت ما ذكرنا فنقول) : قد ظهر بذلك سر استدلال علماء الامصار فى جميع الاعصار بالنواهي (الواردة فى ابواب العبادات والمعاملات بانواعها من البيوع والانكحة وغيرها) على الفساد ؛ فان استدلالهم به لم يكن بتوسيط الحرمة المولوية بان يستفيدوا منها الحرمة المولوية ويستدلون بالحرمة على الفساد ، بل كان ذلك من جهة ظهور النواهي الواردة فى هذه الابواب فى الارشاد الى المانعية المستلزمة للفساد قهراً ، (نعم) لو فرض ظهور النهى فى التحريم المولوى او احراز الحرمة والمبغوضية بطريق آخر يجرى نزاع آخر فى ان الحرمة تقتضى الفساد اولاً ؛ ولكن هذا غير النزاع الاول ، فان النزاع على الاول فى الدلالة والبحث لفظى ؛ وعلى الثانى فى الاقتضاء والملازمة ، والبحث عقلى .

(وبما ذكرنا ظهر) اختلاف اساس الاستدلاليين ، فان بناء الاستدلال الاول على ادعاء الملازمة بين الحرمة المولوية والفساد من دون نظر الى ظهور النهى حتى لو فرض

استفادة الحرمة والمبغوضية من غير اللفظ أيضاً جرى النزاع ؛ وبناء الاستدلال الثانى على ادعاء ظهور قسم خاص من النواهى (وهى الواردة فى باب المراكبات المخترعات) فى الارشاد الى المانع المقتضية للفساد قهراً ، كظهور الاوامر الواردة فيها فى الارشاد الى الجزئية او الشرطية. (وبالجملة) هنا مسلكان مختلفان لاجماع بينهما ، والبحث على الاول بحث عقلى وعلى الثانى بحث لفظى ، فلاحد أن يلتزم بالفساد على الثانى دون الاول ، واللازم (على المسلك الاول) ان يعبر فى عنوان المسئلة بالاعتضاء ، (وعلى المسلك الثانى) بالدلالة .

(واذا ظهر لك ما ذكرنا فنقول) : بناء على ظهور هذا السنخ من النواهى فى الارشاد (كما هو الظاهر) فدلالته على الفساد واضحة سواء فى ذلك العبادات والمعاملات ، واما بناء على انكار ذلك وادعاء ظهورها فى الحرمة المولوية فهل تلازم الحرمة للفساد اولاً تلازم او يفصل بين العبادات والمعاملات ؟ الظاهر هو التفصيل ففى العبادات تلازم الحرمة للفساد لا احتياجها الى قصد القرية ، والحرمة تلازم المبغوضية فيكون اتيان المحرم مصداقاً للتمرد والعصيان ومبعداً عن ساحة المولى ، والمبعد لا يكون مقرباً وقد فصلنا ذلك فى مبحث الاجتماع .

(واما فى المعاملات) فلا تلازم الحرمة للفساد لعدم اشتراطها بالقرية وعدم التنافى بين المبغوضية وبين ان يتحقق مضامينها ؛ والفرض عدم كون النهى ايضاً ظاهراً فى الارشاد الى مانعية شىء لتحقيقها ، فلا وجه لفسادها من غير فرق بين المعاملات بالمعنى الاخص وبين غيرها كالغسل والتطهير ونحو ذلك من الموضوعات الشرعية التى يترتب عليها آثارها قهراً وان صدرت مبغوضة .

﴿ تَذْكِيرٌ ﴾

(الاول) قد قسم الشيخ « قده » (على ما فى تقريرات بحثه) النهى المتعلق بالعبادة الى قسمين : الارشادى ، والتحرىمى المولوى ، فتمال بدلالة الاول على الفساد قطعاً ؛ ودلالة الثانى ايضاً فى الجملة . وقسم النهى المتعلق بالمعاملة الى اربعة اقسام : (احدها) الارشادى ، والثلاثة الاخرى مولوية تحريرية ، (فاولها) ان يتعلق النهى بالمعاملة

بماهى فعل مباشرى (وبعبارة اخرى) بالسبب اعنى نفس الايجاب والقبول كالنهي المتعلق بالبيع وقت النداء .

(الثانى) ان يتعلق بها بماهى فعل تسيبى (وبعبارة اخرى) بنفس المسبب ، وذلك كالنهي عن بيع المصحف او العبد المسلم للكافر ، فان المبيع موصوف انما هو مالكية الكافر لهما التى هى نوع من السلطنة والسبيل .

(الثالث) ان يتعلق بالاثر الذى لا ينفك من المعاملة بحيث لو لم تكن المعاملة فاسدة لم يمكن تحريم هذا الاثر ؛ من جهة انه لا معنى لصحتها عرفاً و شرعاً الا ترتب هذا السنخ من الاثر كالنهي عن أكل ثمن الكلب والعذرة ، فان صحة المعاملة وحصول الملكية يستلزمان حليلة الثمن للبيع (انتهى) .

(وزاد فى الكفاية قسماً آخر) وهوان يكون المتعلق للنهي التسبب بهذا السبب الى هذا المسبب من دون ان يتعلق النهى بنفس السبب او المسبب (١)

(ثم قال) : ان النهى عنها بماهى هو فعل مباشرى او تسيبى لا يقتضى الفساد ، ومثلهما اذا وقع النهى عن التسبب ، واما النهى عن الاثر الغير المنفك فيقتضى الفساد (انتهى) .

(اقول) : قد مثلوا الصورة تعلق النهى بنفس السبب بالنهي عن البيع وقت النداء ، والظاهر فساد ذلك ؛ فان معنى حرمة السبب كون نفس الايجاب والقبول بماهما لفظان محرمين ؛ وليس فى المثال نفس التلفظ بالايجاب والقبول محرم لعدم اشتماله على المفسدة ، وانما المحرم فى وقت النداء هو الاشتغال بالاشغال الدينية المانعة عن الصلوة ؛ ومنها الاشتغال بالتجارات التى اهمها البيع ، ولا خصوصية لنفس البيع ، وانما ذكر من باب المثال او الكناية ، فالمنهى عنه هو الاعمال المزاحمة للصلوة ، والبيع ايضا محرم بهذا العنوان لا بماهى لفظ خاص ، ثم ان هذا النهى ليس نهياً نفسياً ناشئاً من مفسدة فى متعلقه ، بل هو من باب تعلق النهى بضد الأمور به الذى لا مالاك له سوى نفس مصلحة الأمور به ؛ وقد عرفت فى مبحث الضد ان الامر بالشيئ والنهي عن ضده ليسا بتكليفين مستقلين واجدين لملاكين ، بل الامر

(١) يمكن ان يمثل له - بالنهي عن تملك الزيادة بالبيع الربوى فان نفس الانشاء وكذا تملك الزيادة بمثل الهبة ونحوها لا محذور فيه ، وانما المحرم هو التسبب بالبيع لتمكن الزيادة . ح - ع

والنهي متحدان بحسب الحقيقة ، ففيما نحن فيه النهى عن البيع وقت النداء تأكيد للامر بصلوة الجمعة ، فان النهى عنه انما هو من جهة كونه ضداً لها فلانهى حقيقى فى البين فتدبر .

(التذنيب الثانى)

قد عرفت ان اللقوم فى المسئلة مسلكين : (الاول) ان الحرمة تلازم الفساد ام لا ، وعليهذا فالمسئلة عقلية . (الثانى) ان علماء الامصار فى جميع الاعصار كانوا يستدلون بالنواهى الواردة فى خصوصيات العبادات والمعاملات على الفساد ؛ وقد عرفت ايضاً ان استدلالهم لم يكن بتوسيط الحرمة بل من جهة ظهور النهى عندهم فى الارشاد .

(ونريدك هنا ايضاً فنقول) : ان استدلالهم بهذا السنخ من النواهى على الفساد ارسالهم ذلك ارسال المسلمات ليس من جهة كون النهى موضوعاً للفساد شرعاً بعد عدم كونه كذلك لغة ، للقطع بعدم وضع من الشارع فى هذا المقام وانه ليس وظيفته الا بيان الاحكام بلسان قومه ، بل ما يحتمل ان يكون وجهاً لذلك امور : (الاول) ما سبق منا من انه اذا امر من له مزيد اختصاص فى العلم بشئ بهذا الشئ ، ثم أمر ببعض الخصوصيات المتعلقة به او نهى عنه يتبادر من هذا السنخ من الاوامر والنواهى الارشاد الى الجزئية او الشرطية او المانعية ، وليس للنهى (ح) ظهور فى المولوية حتى نحتاج فى اثبات الفساد الى توسيط الحرمة و ادعاء الملازمة بينها وبين الفساد وقد فصلنا ذلك فراجع . (الثانى) اما ذكره الشيخ «قده» وحاصله ان الظاهر من النهى المتعلق بعبادة خاصة او معاملة خاصة كونه ناظراً الى العمومات المشروعة لها تأسيساً او اعضاء ، فيكون بمنزلة المقيد او المخصص لها فاذا قال الله (تعالى) : ولا تنكحوا ما نكح آبؤكم او ورد فى الخبر النهى عن بيع الغرر او نحو ذلك علم منه ارادة التخصيص للعمومات الدالة على صحة النكاح والبيع ونحوهما من المعاملات ، وهكذا الامر فى العبادات : (هذا) ولكن يجب ان يعلم ان ما ذكره «قده» ليس وجهاً فى قبال ساير الوجوه ، فان النهى ان كان تحريمياً مولوياً فلا وجه لا استفادة الفساد منه فى المعاملات كما عرفت ؛ وان كان ارشادياً رجع الى ما ذكرناه فى الوجه الاول .

(الثالث) ان يقال فى خصوص المعاملات : ان حصول المسببات عقيب الاسباب انما هو بجعل الشارع اياها عتيبها واعتباره لها ، او بجعل السببية للاسباب بداهة ان السببية

فيها ليست تكوينية فهي قابلة للمجعل التشريعي ، و (ح) فمن المستبعد اعتبار الشارع و امضائه لما هو مبعوض له ، فبالنهي الدال على الحرمة والمبعوضة يستشكف عدم اعتبار الشارع للمسبب الذي يكون تحققه بيده .

(الرابع) ما ذكره بعض المعاصرين من ان النهى يدل على المحجورية الشرعية ، و من شرائط الصحة في المعاملات عدم الحجر .

(الخامس) ان يقال : ان الظاهر من النواهي المتعلقة بالمعاملات هو المنع عن ترتيب آثارها عليها ؛ فيرجع جميع النواهي المتعلقة بالمعاملات الى القسم الثالث الذي نقلناه عن الشيخ وهو صورة تعلق النهى بالاثار التي لا تنفك من المعاملة بحيث لو صحت المعاملة لم يعقل حرمة هذه الاثار ؛ وقد توافق الشيخ وشيخنا الاستاد المحقق الخراساني على كون النهى في هذه الصورة دالاً على الفساد ، ووجهه واضح ؛ ووجه ارجاع جميع النواهي الواردة في المعاملات الى هذه الصورة هو ان يقال : ان للمعاملات ثلاث مراتب : (الاولى) مرتبة الاسباب اعني نفس الايجاب و القبول (الثانية) مرتبة المسببات التي توجد بها في عالم الاعتبار من الملكية والزوجة ونحوهما (الثالثة) مرتبة الاثار الشرعية والعقلانية المترتبة على المسببات من جواز التصرف في الثمن مثلاً للبائع وفي الثمن للمشتري ، وجواز الوطى ونحوه في النكاح ؛ ونحو ذلك ؛ ولا يخفى ان نفس الاسباب لانفسية لها عند العرف والعقلاء وليست مقصودة بالذات بل هي آلات لايجاد مسبباتها ومندكات فيها بنظرهم ، وكذلك المسببات بأنفسها امور اعتبارية محضة وليست مقصودة بالاصالة ، فان نفس الملكية مجردة من جميع آثارها لا تغني عن جوع احد فهي ايضاً فانية في الاثار ؛ فالمطلوب بالذات وما هو المقصود عند العقلاء في المعاملات انما هو ترتيب الاثار من التصرف في الثمن والمشتري وقضاء الحوائج بهما ونحو ذلك . فاذا كان نظر العرف والعقلاء الى الاسباب والمسببات نظراً ألياً أو كانتا عندهم في الحسن والقبح تابعتين للآثار المطلوبة فلا محالة لا يتبادر الى اذهانهم من النواهي المتعلقة بهما الا النهى عن ترتيب الاثار ، اذ لانفسية لهما عندهم ولا يتصفان في أنفسهما بحسن ولا قبح ؛ و نظير ذلك ما ذكرناه في مبحث المقدمة من ان الامر بالمقدمة عين الامر بذاتها

(وبالجملة) الامر والنهى فى الامور الالية يتعلقان حقيقة بماهى فانية فيه فلا يتبادر الى الاذهان من النهى عن نكاح الام مثلاً الاحرمة ترتيب آثار الزوجية فانها المقصودة بالذات من النكاح لا نفس الايجاب والقبول ولا الزوجية المجردة منها ، و عاينها فيدل النهى على الفساد فتدبر .

المقصد الثالث فى المنطوق والمفهوم

(اعلم) ان الظاهر من كلمات القوم كونهما وصفين للمدلول بما هو مدلول للدلالة وان كانت كيفية الدلالة منشئاً لاتصافه بهما (وبعبارة اخرى) ينقسم المدلول من اللفظ الى منطوق ومفهوم باعتبار انقسام الدلالة الى نحوين ، فنحو خاص منها يسمى مدلوله بالمنطوق ، ونحو آخر منها يسمى مدلوله بالمفهوم .

(والقول) بكونهما وصفين لنفس الدلالة فى غاية السخافة ، ولا نظن تفوه احد من القدماء بذلك ، ولعل نظر من جعلهما وصفاً لها الى ما ذكرناه من ان كونهما وصفين للمدلول ليس بمحاطه بذاته بل باعتبار كونه مدلولاً لنحوين من الدلالة .

(انما الاشكال فى المقام) فى تشخيص نحوى الدلالة (المنقسم باعتبارهما المدلول الى المنطوق والمفهوم)

(قال الشيخ) على ما فى تقارير بحثه ما حاصله : ان دلالة المفردات على معانيها (باقسامها من المطابقة والتضمن والالتزام) خارجة من المقسم فلا يتصف مداليلها بالمنطوق ولا بالمفهوم .

(واما دلالة المركبات) على معانيها التركيبية فان كانت بالمطابقة فهى داخلية فى المنطوقية بلا اشكال ، وان كانت بالتضمن فالظاهر منهم وان كان دخولها فى المنطوقية ايضاً ولكن يمكن الاستشكال فيه (بناء على تفسير المفهوم بما يفهم من اللفظ تبعاً) فان المعنى التضمنى وان كان بالذات مقدماً على المطابقى ولكنه متأخر عنه فى الاستفادة من اللفظ ، بل قد يتصور الكل اجمالاً من دون ان يتصور الجزء ، مثال ذلك ما لوائت القيام

(الذى هو وضع خاص) لزيد فانه يفهم منه ضمناً ثبوت بعض هذا الوضع لرأسه مثلاً ولكن الذهن ربما يغفل عنه .

(هذا كله) فى دلالة المركبات على معانيها المطابقة والتضمنية .

(واما دلالتها) على معانيها الالتزامية فهى أيضاً على قسمين ؛ اذ المدلول الالتزامى اما ان يكون بحيث يقصد المتكلم دلالة اللفظ عليه ، واما ان يكون مما يستفاد منه تبعاً بلا قصد لفهامه ، والقسم الثانى خارج من المنطوقية والمفهومية معاً ، واما القسم الاول فان كان مفاده مفاد (لا غير) كما فى جميع مفاهيم المخالفة ؛ او كان الحكم فيه ثابتاً للغير على وجه الترقى كما فى مفهوم الموافقة فهو المفهوم بقسميه ؛ والا فهو ايضاً من المنطوق ، فاستقر اصطلاحهم على تسمية هذين النوعين من المداليل الالتزامية المركبة بالمفهوم

(وقد فصل «قده») الكلام فى هذا المقام و نقل فى ضمن كلامه تعريف الحاجبى للمنطوق بانه ما دل عليه اللفظ فى محل النطق ؛ وللمفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لافى محل النطق ؛ وتفسير العضدى لتعريف المنطوق بقوله : (اى يكون حكماً لمذكور وحالا من احواله سواء ذكر الحكم ونطق به ام لا ؛ ولتعريف المفهوم بقوله : (اى يكون حكماً لغير المذكور) انتهى) .

(اقول) : لم يأت هو «قده» مع تفصيله بما يكون معتمداً عليه فى امتياز المنطوق من المفهوم ، فان الظاهر من القدماء كون المداليل فى حد ذاتها على قسمين ، وليس تقسيم المدلول اليهما بحسب جعل الاصطلاح فقط بان يصطلحوا بالاجته على تسمية بعض المداليل الالتزامية بالمفهوم و ادخال غيره فى المنطوق ؛ ولذلك تريهم يختلفون فى ان دلالة الغاية او الاستثناء على الانتفاء عند الانتفاء مفهومية او منطوقية ، فيعلم من ذلك كونهما همتازين بحسب الواقع .

والمتأخرون عن الشيخ ايضاً لم يذكروا فى الباب ميزاناً صحيحاً يعتمد عليه ، فالواجب علينا تفصيل الكلام بنحو يتضح الامتياز بين نحوى الدلالة (المنقسم باعتبارهما المدلول الى المنطوق والمفهوم)

(فنقول) : ما يفهم من كلام المتكلم قد يكون بحيث يمكن ان يقال : (انه تنطق به)

بنحو لو قيل للمتكم : (انت قلت هذا) لم يكن له انكاره ، وقد يكون بحيث لا يمكن ذلك بل يكون للمتكم مفر منه ، و ان انكر قوله اياه لم يمكن الزاؤه ، مثلاً اذا قال المتكم : (ان جائك زيد فاكرمه) فمد اليه المطابقة والتضمنية والالتزامية كلها مما لا يمكن للمتكم ان ينكر تنطقه بها ، واما عدم ثبوت الوجوب عند عدم المجيء في فهم من اللفظ ، ولكن لو قيل للمتكم : (أنت قلت هذا) ممكنه انكار ذلك بان يقول : ما قلت ذلك و انما الذي قلته و وتنطقت به هو وجوب الاكرام عند المجيء ، وليس الانتفاء عند الانتفاء من لوازم الثبوت عند الثبوت حتى يقال : ان دلالة اللفظ عليه بالالتزام ، لوضوح ان وجوب الاكرام عند المجيء لا يستلزم بحسب الواقع عدم وجوبه عند عدمه ؛ و مع ذلك نرى بالوجدان انه يفهم من الكلام ؛ ولكنه ليس بحيث يمكن ان ينسب الى المتكم انه تنطق به ، و اما الثبوت عند الثبوت وجميع لوازمه العقلية والعرفية فمما يمكن ان تنسب الى المتكم ويقال انه تنطق بها وليس له انكاره ، وكذا الكلام في مفهوم الموافقة فان النهي عن الاف يفهم منه النهي عن مثل الضرب ولكنه لا تلازم بين المعنيين والمدلولين بحسب متن الواقع لعدم الارتباط و العلاقة بين الحرمة المتعلقة بالاف و بين الحرمة المتعلقة بالضرب حتى يقال باستلزام الاول للثاني .

«وبالجملة» المداليل المطابقة و التضمنية و الالتزامية جميعها مما لا يمكن للمتكم ان ينكر القول بها بعد اقراره بتنطقه بالكلام ، و لكن ههنا مداليل اخر تفهم من الكلام من جهة اعمال خصوصية فيه ؛ ومع ذلك يكون للمتكم (مع اقراره بالتنطق بالكلام) ان يقول : ما قلت ذلك ؛ لعدم كونها من مداليلها المطابقة والتضمنية والالتزامية . (والمراد) بالمدلول الالتزامي ما فهم من اللفظ من جهة كونه لازماً ذهنياً للموضوع له اللفظ سواء كان بحسب الخارج ايضاً من لوازمه كالجود للحاتم او من معانداته كالبحر للعمى ، فما قد يتوهم في بيان الضابط لدلالة الالتزام (من انها عبارة عن الدلالة الثابتة بالنسبة الى اللوازم البيئة بالمعنى الاخص) في غيره محله ؛ فان دلالة الالتزام تتوقف على اللزوم الذهني لا الخارجى ؛ و المقسم للبين وغيره بقسميه هو اللازم الخارجى . (١)

«١» اقول : ينافي ذلك تمثيلهم للبين بالمعنى الاخص بمثل العمى والبصر

(وكيف كان) فهنا مداليل اخر للكلام سوى المداليل المطابقة والتضمنية والالتزامية يكون دلالة اللفظ عليها دلالة مفهومية ، كما يكون دلالة على المعنى المطابق والتضمني والالتزامي دلالة منطوقية ، فالدلالة المفهومية خارجة من الاقسام الثلاثة ، فانها بأجمعها مما يمكن ان يقال : ان المتكلم تنطق بها ؛ غاية الامر ان تنطقه بالنسبة الى المدلول التضمني والالتزامي بالواسطة ، والمفهوم عبارة عما لم يتنطق به المتكلم ولو بالواسطة .
وبين حقيقة الدلالة المفهومية يتوقف على ذكر مقدمة « فنقول » : لا ريب في ان الاستفادة المعنى من اللفظ بحيث يمكن الاحتجاج على المتكلم بارادته له تتوقف على اربعة امور مترتبة حسب ما نذكرها .

« الاول » عدم كون المتكلم لاغياً في كلامه و كونه مريداً للافادة .
« الثاني » كونه مريداً للافادة ما هو ظاهر اللفظ بحيث يكون ظاهر اللفظ مراداً له ، اذ من الممكن (بحسب مقام الشبوت) عدم كونه لاغياً في كلامه ولكن لا يكون مع ذلك مريداً لظاهر اللفظ بان القاء تقيية اولجهاث اخر .

« الثالث » عدم اجمال اللفظ و كونه ظاهراً في المعنى . « الرابع » حجية الظهور ، والمتكفل لاثبات الامر الاول والثاني ليس هو اللفظ بل بناء العقلاء اذ قد استقر بنائهم على حمل فعل الغير على كونه صادر أعنه لغايته الطبيعية التي تقصد منه عادة ولا يعتنون باحتمال صدوره لغواً و جزافاً ولا باحتمال صدوره لغير ما هو غاية له نوعاً ، واللفظ الصادر عن المتكلم ايضاً من جملة افعاله ، فيحمل بحسب بناء العقلاء على كونه صادر أعنه لغاية ؛ وكون المقصود منه غايته الطبيعية العادية ، وحيث ان الغاية العادية للتلفظ افادة المعنى فلامحالة يحكم المستمع لللفظ (قبل اطلاعه على المعنى المقصود منه) بكون التكلم به لغاية وفائدة وكون الغاية المنظورة منها افادة معناه (اي شئ كان) ، وليس هذا مربوطاً بباب دلالة الالفاظ على معانيها ، بل هو من باب بناء العقلاء على حمل فعل الغير على كونه صادر أعنه لغايته الطبيعية ؛ وهذا مقدم بحسب الرتبة على الدلالة الثابتة لللفظ (بما هو لفظ موضوع) على معناه المطابق او التضمني او الالتزامي لانه من باب دلالة الفعل لا اللفظ بما هو لفظ موضوع ويحكم به العقلاء قبل الاطلاع على المعنى الموضوع له .

(ثم ان) هذا البناء من العقلاء كما يكون ثابتاً فى مجموع الكلام كذلك يكون ثابتاً فى ابعاضه وخصوصياته ، فكما ان نفس تكلمه (بما انه فعل من الافعال الاختيارية) يحمل على كونه لغايته الطبيعية العادية ؛ فكذلك الخصوصية المذكورة فى الجملة من الشرط او الوصف او غيرهما تحمل (بما هى من الافعال الصادرة عنه) على كونها لغرض الافادة والدخالة فى المطلوب ، فانها لغايتها العادية ، وكما لم يكن دلالة نفس الجملة على كونها لغرض افادة المعنى دلالة لفظية وضعية بل كانت من جهة بناء العقلاء (المتقدم بحسب الرتبة على الدلالة اللفظية المنطوقية) ، فكذلك دلالة الخصوصية المذكورة فى الكلام على كونها للدخالة فى المطلوب ليست من باب دلالة اللفظ بما هو لفظ موضوع بل هى من باب

بناء العقلاء ومن باب دلالة الفعل بما هو فعل سواء كان من مقولة اللفظ او من غيره .

(اذا عرفت هذه المقدمة) ظهر لك سر ما قلناه من ان الدلالة المفهومية خارجة من الانحاء الثلاثة اعنى المطابقة والتضمن والالتزام ، فان مقسمها دلالة اللفظ (بما هو لفظ موضوع) ؛ فان دل على تمام ما وضع له سميت الدلالة بالمطابقة وان دل على جزء منه سميت بالتضمن وان دل على لازمه سميت بالالتزام ، واما دلالة اللفظ على المفهوم فليست ثابتة له بما هو لفظ موضوع بل هو من باب دلالة الفعل بحسب بناء العقلاء.

(والحاصل) ان دلالة الخصوصية المذكورة فى الكلام من الشرط او الوصف او الغاية او اللقب او نحوهما على الانتفاء عند الانتفاء ليست دلالة لفظية بل هى من باب بناء العقلاء على حمل الفعل الصادر عن الغير على كونه صادراً عنه لغاية وكون الغاية المنظورة منه غايته النوعية العادية ؛ والغاية المنظورة (عند العقلاء) من نفس الكلام حكايته لمعناه ، والغاية المنظورة من خصوصياته دخالتها فى المطلوب ، ومن هنا يشب المفهوم ، فاذا قال المولى : (ان جاءك زيد فأكرمه) مثلاً حكم العقلاء بدخالة مجيء زيد فى وجوب اكرامه ، (بتقريب) انه لو لم يكن دخيلاً فيه لما ذكره المولى ، وكذلك ان ذكر وصف فى كلامه يحكمون بدخالته فى الحكم بهذا التقريب ، وهكذا سائر الخصوصية التى تذكر فى الكلام .

(وبالجملة) فائدة ذكر القيد (اى قيد كان) بحسب طبعه عبارة عن دخالته فى الحكم

فى حكم العقلاء بان تعليق الحكم عليه ليس الالدخالته والاكان ذكره لغواً ، ولا ربط لهذا الحكم العقلانى بباب الدلالات اللفظية ، بل هو من جهة بنائهم على عدم حمل فعل الغير على اللغوية ؛ بل على فائدته المتعارفة المنظورة منه نوعاً ؛ فباب المفاهيم بأقسامها غير مربوط بباب الدلالات اللفظية باقسامها .

(وقد ظهر بما ذكرنا) ان استفادة المفهوم فى جميع القيود : من الشرط والوصف وغيرهما بملاك واحد ، وهو ظهور الفعل الصادر عن الغير فى كونه صادراً عنه لغايته الطبيعية العادية فلا يجب البحث عن كل واحد من القيود فى فصل مستقل .

(وينبغي التنبيه على امور)

(الاول) قد ظهر لك أن استفادة المفهوم من باب بناء العقلاء ، ولا ريب انه قد استقر بنائهم على حمل كلام المتكلم و حمل خصوصياته على كونها صادرة عنه بداعى غايته النوعية ، وان الغاية النوعية للقيود هى دخالته فى المطلوب والمقصود الذى سبق لاجله الكلام ؛ وهذا البناء من العقلاء موجود قطعاً ، وانما الاشكال فى حجيته ، فماتراه فى كلام المتأخرين (من ان النزاع فى حجية المفاهيم نزاع صغرى ، اذ النزاع فى اصل ثبوته لافى حجيته) فاسد على ما ذكرناه من المبنى ؛ ولذلك ترى القدماء كانوا ينازعون فى حجية المفاهيم لافى اصل ثبوتها (نعم) بناء على ما سسسه المتأخرون فى باب المفاهيم من ارجاعها الى الدلالات اللفظية الالتزامية كما قالوا فى مفهوم الشرط مثلاً : انه ثابت بناء على استفادة العلية المنحصرة من الشرط ، يكون النزاع صغرياً كما افادوه ولكن هذا الاساس ينهدم بما ذكرنا .

(الامر الثانى) مفهوم الموافقة بعكس مفهوم المخالفة ، فكما ان العقلاء يحكمون فى بعض الموارد بدخالة الخصوصية المذكورة فى الكلام حذراً من حمل كلام الغير على اللغوية ؛ فكذلك يحكمون فى بعض الموارد بعدم دخالة الخصوصية وشمول الحكم للاعم من واجدها ، وليس مفهوم الموافقة الاعبارة عن القاء الخصوصية والحكم بعدم دخالته ؛ سواء وجد فى البين اولوية كما فى النهى عن الاف الذى يفهم منه حرمة الضرب

مثلاً لم توجد كما اذا سئل الامام عليه السلام عن حكم الرجل الشاك مثلاً فاجاب ، فان العرف يلقى خصوصية الرجولية ويحكم بعدم دخالتها فى الحكم ، وليس مفهوم الموافقة منحصراً فى ما اذا كان الفرع اولى من الاصل وان كان يوهمه بعض الكلمات ، ولذلك ترى فى كلام بعض القدماء الاقوال فى حجيتها ثلثة ، ثالثها التفصيل بين صورة الاولوية وبين غيرها .

(الامر الثالث) مفهوم المخالفة عند المتأخرين ينتج انتفاء الحكم عند انتفاء القيد ؛ واما على ما استسناه فلا يفيد ذلك ، اذ قد عرفت ان ثبوته عندنا من باب بناء العقلاء ، وغاية ما يحكم به العقلاء فى مثل قوله : (الماء اذا بلغ قدر كر لم ينجسه شيء) انما هو دخالة الكرية فى الحكم بعدم التنجس وعدم كون ذات الماء تمام الموضوع له (بتقريب) انه لو كان ثابتاً لذاته مع قطع النظر عن تخصصه بخصوصية الكرية لكان ذكرها لغواً ؛ واما كون هذه الخصوصية دخيلة ليس الا بمعنى عدم جواز ان يخلفها خصوصية اخرى مثل الجريان والمطرية ونحوهما فلا يحكم به العقلاء فان مبني حكمهم هو الفرار من محذور اللغوية ؛ ولا يخفى ان كون قيد الكرية ذافائدة وعدم كونه لغواً يتوقف على عدم كون ذات الماء بماهى هى تمام الموضوع ، لاعلى كون الكرية علّة تامّة منحصرة اعدم التنجس بحيث لا يخلفها مثل الجريان والمطرية ، فهذه الرواية كافية فى رد مثل ابن ابي عقيل القائل بعدم انفصال الماء مطلقاً ، ولان دل على عدم جواز ان يخلف قيد الكرية قيد آخر ؛ فانه من الممكن ان لا يكون الحكم ثابتاً لذات الموضوع بماهى هى بل يكون لخصوصية اخرى دخالة فى الحكم ، ولكن هذه الخصوصية قد تكون منحصرة وقد تكون متعددة يكفى انضمام كل منها الى ذات الموضوع فى ثبوت الحكم كما فى ما نحن فيه ، فان انضمام كل واحدة من الكرية والمطرية و الجريان مثلاً الى حيشة المائية يكفى فى الحكم بعدم التنجس .

(وبما ذكرنا) ينهدم اساس المفهوم بمعنى الانتفاء عند الانتفاء سواء كان القيد المذكور فى الكلام شرطاً او وصفاً او غيرهما .

و هذا الذى ذكرناه هو مراد السيد «قده» حيث قال ما حاصله : ان قوله (تعالى) فاستشهد واشهيد من رجالكم يدل على توقف قبول شهادة الرجل على انضمام شاهد آخر ، ثم دل دليل آخر على ان الامر اثنين ايضاً قد تقوم مقام الرجل و هكذا ؛ الى

آخر ما ذكره «قده» فى بيان عدم حجىة المفهوم ، فانه (قده) يسلم دخالة الشرط المذکور فى الحكم ، وانما ينكر دلالة على الانتفاء عند الانتفاء ، فكلامه «قده» جيد على ما ذكرناه وان لم يعتن به المتأخرون و جعلوه واضح الفساد .

(نعم) يمكن ان يستفاد الانتفاء عند الانتفاء فى بعض الموارد كما اذا كان المولى فى مقام بيان جميع ما يمكن ان يكون دخيلا فى الحكم ، و (ح) فمثل مفهوم اللقب ايضا حجة فضلا عن الشرط ونحوه

(وقد تلخص مما ذكرنا) ان ذكر القيد الزائد (اى قيد كان) يكفى فى نفى كون الحيثية المقيدة به تمام الموضوع ولا يكفى بنفسه للدلالة على الانتفاء عند الانتفاء .

(الرابع) القضية الشرطية على قسمين : (الاول) ما كان مقدمها بمنزلة الموضوع و تاليها بمنزلة المحمول فكانها قضية حملية ذكرت بصورة الشرطية ،

وذلك كقول الطيب مثالا للمريض : ان شربت الدواء الفلانى انقطع مرضك ، فانه بمنزلة ان يقول شرب الدواء الفلانى قاطع لمرضك ؛ و كقول المنجم : ان كان زحل فى الدرجة الكذائية رخصت الاسعار مثالا ونحو ذلك ، وهذا القسم من الشرطيات التى مفادها مفاد الحملات لامفهوم لها ؛ اذا الشرط بمنزلة الموضوع والجزاء بمنزلة المحمول فلا قيد زائد حتى يستفاد منه المفهوم .

(القسم الثانى) من الشرطيات المستعملة ما كان المقصود فيها اثبات محمول التالى لموضوعه ويكون المقدم بمنزلة القيد الزائد الخارج من الثابت والمثبت له كقوله : الماء اذا بلغ قدر كرم ينجسه شىء ، فان محط النظر فى هذه القضية بيان حكم الماء من النجاسة او الطهارة ؛ فقوله : اذا بلغ قدر كرم بمنزلة القيد الزائد ، وهذا القسم من الشرطيات يستفاد منها المفهوم ، اذ يجب ان يفرض للقيد الزائد فائدة ، والفائدة النوعية للقيد كما عرفت انما هو الدخالة فى موضوع الحكم فتدبر . هذا ما عندنا فى بيان ما هو الملاك فى المفاهيم .

(واما المتأخرون) فذهب كل منهم فى بيانها مذهباً ولم يستوفوا حقيقتها .

(قال بعض اعظام العصر ما حاصله) : «ان المدلول الالتزامى للكلام ان كان من اللوازم البينة بالمعنى الاخص سميئاه بالمفهوم ، وان كان من اللوازم البينة بالمعنى الاعم سميئاه

بالمدلول السياقى ؛ وان كان من اللوازم الغير البينة كان مدلول الالتزامياً فقط ، ولا يسمى باسم آخر . » ولأزم كلامه (قده) ثبوت الواسطة بين المنطوق والمفهوم ؛ فان المدلول السياقى واللوازم الغير البينة خارجتان (بنظره) منهما ، واما بناء على ما ذكرناه فلا يثبت الواسطة ، فان المدليل الالتزامية بينة كانت او غير بينة داخلية عندنا فى المنطوق كما عرفت . ولعل ما ذكره فى الكفاية فى باب المفاهيم اتمن ما ذكره المتأخرون فلنشر اليه ، قال «قده» فى تعريف المفهوم : «انه عبارة عن حكم انشائى او اخبارى تستتبعه خصوصية المعنى الذى اريد من اللفظ بتلك الخصوصية .»

(اقول) : وفيه نظر اذ الخصوصية ان كانت مما دل عليه اللفظ كانت داخلية فى المعنى فاستتباع الخصوصية للمفهوم عبارة اخرى عن استتباع نفس المعنى له ؛ وهو عبارة اخرى عن الدلالة الالتزامية ؛ فيبقى السؤال عن وجه تعبيره «قده» عن الدلالة الالتزامية بهذا التعبير ، و ان لم تكن الخصوصية مما دل عليه اللفظ ولم تكن داخلية فى المعنى فيبقى السؤال عن وجه تخصص المعنى بها مع عدم دلالة اللفظ عليها ؛ (مثلاً) فى قوله : (ان جائك زيد فاكرمه) لفظة ان تدل على العلية ، ثم ان خصوصية الانحصار ان كانت من لوازم هذا المعنى فالدلالة على المفهوم اعنى الانتفاء عند الانتفاء دلالة التزامية منطوقية ، وان لم تكن من لوازمه فإى جهة لتخصصه بها .

(ثم شرع قده) فى بيان مفهوم الشرط فقال ان ثبوته يتوقف على دلالة الجملة الشرطية على اللزوم وترتب الجزاء على الشرط بنحو العلية المنحصرة .

(ثم قال) : ان دلالتها على اصل اللزوم مسلم ؛ واما الدلالة على الترتب فضلاً عن العلية و الانحصار فلم يمنع عنه مجال ، (ثم ذكر) للدلالة على العلية المنحصرة خمسة تقاريب و ردميعها فاختر عدم ثبوت المفهوم فى الجمل الشرطية .

والتقاريب الخمسة عبارة عن دعوى التبادر ، ودعوى الانصراف ؛ ودعوى جريان مقدمات الحكمه بثلاثة انحاء ؛ وقد ذكرنا حين ما نحضر درسه « قده » تقريراً أساساً ، (وحاصله) ان قوله : (ان جائك زيد فاكرمه) ظاهر فى كون خصوصية المعنى دخيلة فى ثبوت الجزاء فيكون لازم ذلك كون المعنى علة منحصرة ، اذ لو كان هناك اخرى كان العلة هو الجامع

ينهما لا خصوص كل منهما لعدم امكان صدور الواحد (بما هو واحد) عن الاثنين (بما هما اثنان) (وبعبارة اخرى) التعليق على المجرى ظاهر فى كون المجرى بما هو مجرى؛ بخصوصه علة لا بما انه مصداق للجامع بينه وبين امر آخر ، ولازم ذلك هو الانحصار (وقد اجاب «قده» عن ذلك) بان عدم صدور الواحد عن الاثنين و كون العلة بحسب الحقيقة عبارة عن الجامع امر يقتضيه الدقة العقلية والعرف غافل عنه ، و المرجع لفهم المعانى هو العرف (١)

(اقول) : يمكن ان يقرب ما ذكرناه هنا بالتقريب الذى ذكرناه فى اصل المفهوم (بان يقال) : ان بناء العرف والعقلاء على حمل كلام الغير و جميع خصوصياته على كونها صادرة للفائدة حذراً من اللغوية ، فاذا علق الحكم على المجرى فكما يفهم العرف من اصل تعليق الحكم على القيد كون القيد دخيلاً (بتقريب) انه لو لم يكن دخيلاً لما ذكره المولى ؛ فكذلك يفهم من خصوصية القيد ايضا كون الخصوصية ايضا دخيلة والا لما صح ذكره بخصوصه بل وجب ذكر الجامع بين الواحد لها والواحد لغيرها من الخصوصيات ، وبهذا البيان يستحكم اساس المفهوم بمعنى الانتفاء عند الانتفاء وان استشكلنا فيه او لا فتدبر . (وقد تلخص مما ذكرناه فى باب المفاهيم) ان مسلك القدماء فيها يخالف مسلك المتأخرين ، فالمتأخرون قد اسسوا بناء مفهوم الشرط مثلاً على استفادة العلية المنحصرة ، واما القدماء فقد اسسوا بناء جميع المفاهيم على امر عقلاى وهو ظهور الفعل الصادر عن الغير (و منه التكلم بالخصوصيات) فى كونه صادراً عنه لغايته النوعية، والغاية النوعية للقيد هى الدخالة.

❦ (قَدْ فُيِّبَ) ❦

اذا قال : وقفت مالى على اولادى الفقراء او ان كانوا فقراً ، فلا شبهة فى عدم ثبوت الوقف

(١) لا يخفى ان دليل امتناع صدور الواحد عن الكثير لوجرى فى هذه المقامات فلا يمكن الجواب عنه بعدم فهم العرف ؛ لعدم امكان الالتزام بالحدود العقلية تمسكاً بعدم فهم العرف ، اللهم الا ان ينكر ظهور هذا النحو من الخصوصية (التي لا يحتاج فى بيانها الى مؤنة زائدة) فى كونها دخيلة لعدم جريان دليل اللغوية بعدم ما لم يكن بيان ذى الخصوصية اكثر مؤنة من

غير الفقراء ؛ و لكن ليس ذلك من جهة حجية المفهوم ، بل من جهة أن الوقف قد انشأ بهذا اللفظ ، وصار موجوداً بنفس هذا الانشاء ، والمفروض ان المنشأ به هو الوقف على الفقراء خاصة فلا مجال لثبوته لغيرهم .

(توضيح ذلك) ان مفاد القضية الشرطية مثلاً هو ثبوت محمول التالى لموضوعه على تقدير ثبوت المقدم ، (وبعبارة اخرى) ثبوت الحكم فى التالى معلق على ثبوت المقدم ، ومقتضى دلالة على المفهوم (على مذاق القوم) هو انتفاء ما هو المعلق عند انتفاء المعلق عليه ، فان ما يقتضيه التعليق هو انتفاء نفس ما علق على المقدم عند انتفاء المقدم لا انتفاء امر آخر (ثم ان المعلق) ان كان مما يمكن تحققه عند انتفاء المعلق عليه ايضاً جرى فيه النزاع فى حجية المفهوم وعدمها ، واما اذا كان امرأ لا يعتل تحققه عند انتفائه فلا مجال فيه للبحث عن المفهوم ، فان انتفائه (ح) عند انتفاء المعلق عليه علقى لا يستند الى ظهور الشرط فى العلمية المنحصرة (كما هو مسالك المتأخرين فى باب المفاهيم) او الى ظهور القيد فى الدخالة (كما نسبناه الى قدماء اصحابنا) وان ناقشنا فيه اولاً وفاقاً للسيد بان الدخالة لا تستلزم الانتفاء عند الانتفاء

(اذ اعرفت هذا فنقول) : ان المعلق ان كان له نحو تحقق وخارجية مع قطع النظر عن هذا الكلام المشتمل على التعليق كان من القسم الاول فيجرى فيه النزاع ، مثال ذلك ما اذا كان الجزء جملة خبرية حاكية لتحقيق مضمونها فى الخارج كما اذا قال المولى : ان جائك زيد يجب اكرامه ، اذالم يكن غرضه من هذا الكلام انشاء الوجوب فعلاً بل كان غرضه حكاية الوجوب الثابت فى ظرفه بانشاءه قبلاً او بعداً ، فان المعلق على الشرط (ح) (اعنى به المحكى بالجملة الجزائية وهو الوجوب الثابت فى ظرفه) يمكن ان يكون فى متن الواقع ثابتاً لزيد الجائى فقط ، ويمكن ان يكون ثابتاً له ولغير الجائى بان يكون قد انشأ لكليهما فحينئذ يقع النزاع فى ان التعليق على الشرط يدل على الانتفاء عند انتفائه ام لا .

(و من هذا القبيل) الاوامر والنواهي الواردة عن النبى ﷺ والائمة عليهم السلام فى مقام بيان احكام الله تعالى فانها كما حققناه فى مبحث الاوامر ليست مولوية صادرة عنهم بقصد انشاء الحكم ، بداهة انهم لم يقصدوا بها اعمال المولوية بل صدرت عنهم للارشاد الى

احكام الله الواقعية ، نظير اوامر الفقيه عند الافتاء فهى حاكيات لاحكام الله الثابتة المنشئة فى متن الواقع ، فوزانها وزان الجمل الخبرية .

(هذا كله) فيما اذا كان المعلق على الشرط موجوداً متحققاً فى ظرفه مع قطع النظر عن هذا الكلام .

واما اذا كان تحققه وخارجيته بنفس هذا الكلام المشتمل على التعليق بحيث لم يكن له خارجية قبله ولا بعده بل كان هو آلة لايجاده و خارجيته كان من القسم الثانى ؛ ولا مجال فيه للبحث عن المفهوم بل ينتفى المعلق بانتفاء المعلق عليه عقلاً ، اذ المفروض ان خارجيته بنفس هذا الكلام ، والمفروض انه علق فى هذا الكلام على الشرط فيكون المنشأ شخص ما علق فينتفى بانتفائه عقلاً ؛ مثال ذلك جميع الانشاءات كقوله : وقفت على اولادى ان كانوا قراء ؛ وقوله : ان جاءك زيد فاكرمه اذا كان الغرض انشاء الوقف او الوجوب بنفس هذا الكلام .

(وقد اتضح بما ذكرنا) ان ثبوت المفهوم فى الجمل الانشائية المولوية محل اشكال ، ولا يختص الاشكال بباب الاوقاف والوصايا ونحوهما .

(نعم) قد عرفت ان الاوامر والنواهي الواردة عن النبى ﷺ والائمة (ع) وزانها وزان الجمل الخبرية فثبت فيها المفهوم ، هذا .

(واما المحقق الخراسانى) فقال ان الاوامر والنواهي المولوية ايضاً مشتملة على المفهوم ؛ وقال فى بيان ذلك : « ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه لانتفاء شخصه ضرورة انتفائه عقلاً بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده . »

والقول بكون النزاع فى السنخ يستفاد من تقارير بحث الشيخ (قده) ايضاً ، واستدل على ذلك بأن انتفاء الشخص قطعى لا يقبل الانكار بعد ارتفاع الكلام الدال على الانشاء ، ومن لوازم تشخصه عدم سرية ذلك الحكم الثابت به الى غيره .

(اقول) : القول بكون المراد فى باب المفاهيم انتفاء السنخ وان اشتهر بين المتأخرين وارسلوه ارسال المسلمات ؛ ولكن لا نجد له معنى محصلاً ، لوضوح ان المتعلق فى قولنا : (ان جاءك زيد فاكرمه) مثلاً هو الوجوب المحمول على اكرام زيد ، والتعليق انما يدل

على انتفاء نفس المعلق عند انتفاء المعلق عليه كما عرفت ، وما تفرضه نسخاً ان كان متحداً مع هذا المعلق موضوعاً ومحمولاً فهو شخصه لاسنخه ، اذ لا تكرر فى وجوب اكرام زيد بما هو هو (١) وان كان مختلفاً معه موضوعاً او محمولاً كوجوب اكرام عمر ومثلاً او استحياب اكرام زيد فلا معنى للنزاع فى ان قوله : ان جائك زيد يدل على انتفائه او لا يدل فافهم .
(واما ما ذكره فى التقريرات) من انتفاء الشخص بانتفاء العبارة (ففيه) ان المعلق على الشرط ان كان جملة خبرية فالمعلق ثبوت النسبة فى الخارج اعنى المحكى ، لا الحكاية ؛ والمحكى ثابت فى ظرفه وان انتفى الحكاية بانتفاء اللفظ والعبارة ، وان كان حكماً انشائياً يوجد بنفس هذا الكلام فهو وان لم يكن من الحقائق المتأصلة الخارجية ولكنه يبقى بعد فناء اللفظ ايضاً فى وعاء الاعتبار فيرى المكلف شخص الوجوب المنشأ امراً باقياً يحركه نحو العمل ولا يفنى بفناء الانشاء والعبارة .

«١» (اقول) : وجوب اكرام زيد على تقدير مجيئه يغير وجوب اكرامه على تقدير عدم المجيء بحسب التشخيص مع اتحادهما موضوعاً ومحمولاً ، ولا نغنى بالسسخ الا ذلك ؛ والمعلق على الشرط ليس هو الانشاء ولا المنشأ بقيد تعليقه على الشرط حتى يقال بانتفائه بانتفاء الشرط عقلاً ولا يكون معه مجال للبحث عن المفهوم ؛ بل المعلق على الشرط هو ذات المنشأ وهو وجوب اكرام زيد ، وهذا المعنى كما يمكن ان يتحقق على تقدير تحقق الشرط يمكن ان يتحقق على تقدير عدمه بأن يوجد بانشاء آخر ، ففائدة المفهوم نفى تحققه (على تقدير عدم الشرط) بانشاء آخر «وبعبارة اخرى» خارجية وجوب اكرام زيد وان كان بالانشاء ولكنه يمكن ان يوجد له فردان بانشاءين يكون المنشأ فى احدهما وجوب الاكرام على تقدير المجيء وفى الاخر وجوب الاكرام على تقدير عدم المجيء ، والتعليق وان كان يفيد انتفاء نفس المعلق (بانتفاء المعلق عليه) لا انتفاء شىء آخر ، ولكن المعلق ليس هذا الانشاء ولا المنشأ بقيد التعليق بل ذات المنشأ وهو وجوب الاكرام الذى يمكن ان يتحقق عند انتفاء الشرط ايضاً بانشاء آخر .

(فالظاهر) ان المفهوم «على القول به» يثبت فى الانشاءات المولوية ايضاً

(نعم) فى مثل الاوقاف والوصايا لا يجرى المفهوم لعدم قابلية مال واحد

الوقوف واحد . ح - ع

(فصل)

اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء كما اذا قال : اذا خفى الاذان فقصر ، وقال ايضاً : اذا خفى الجدران فقصر فبناء على القول بالمفهوم يكون في المسئلة اربعة وجوه .

(الاول) انتفاء المفهوم (ح) ، فيكون كل من الشرطين سبباً مستقلاً للجزاء ولا ينفيان الثالث .

« الثاني » ثبوت المفهوم في كليهما وتقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر ، فكل منهما سبب مستقل ايضاً ولكن يترتب عليهما نفى الثالث .

(الثالث) تقييد كل من المنطوقين بمنطوق الآخر فيكون السبب مجموعهما ولا يكفي احدهما في حصول المسبب فاذا انتفى المجموع من حيث المجموع لم يتحقق الجزاء .

(الرابع) كون السبب هو الجامع بينهما بمعنى عدم دخالة الخصوصية في واحد منهما بل يكون سببية كل منهما من جهة كونه مصداقاً لهذا الجامع .

(ثم انه) ليس لاحد ان يلتزم في المثال المذكور بالوجه الاول اذ قوله : اذا خفى الاذان فقصر وقوله : اذا خفى الجدران فقصر قد وردا في مقام تحديد ما يتحقق به القصر ؛ و ظهور الشرط الواقع في مقام الت تحديد في المفهوم مما لا يكاد ينكر فتدبر (١) .

« واما الوجه الثاني » ففيه ان المفهوم (بناء على ثبوته) امر تبعية يستفاد من فحوى الكلام ، وليس له ظهور اطلاق نظير ظهورات الالفاظ حتى يخصص او يقيد .

(فيبقى الوجهان الاخيران) و الاقرب اخيرهما في المثال ، اذ الظاهر ان المعتبر في تحقق القصر هو البعد عن البلد عرفاً بحيث يخفى عليه آثاره ويتحقق هذا بطريقتين :

(احدهما) طريق يدرك بالبصر ، والاخر طريق يدرك بالسمع ، فهما امارتان لا امر يكون هو المعيار في ثبوت القصر وهو تحقق البعد المخصوص عن البلد .

« ١ » بناء على عدم موضوعية لخباء الاذان ولا لخباء الجدران وكونهما امارتين لحد واقعي يجب عنده القصر لا يرد هذا الاشكال ؛ اذ من الممكن ان يكون لشيء واحد عشر امارات مثلاً فيقتصر في مقام الذكر على احدها او الاثنين منها ولا مفهوم في البين . ح - ع

* (فصل) *

إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء كقوله : اذا بليت فتوضأ وقوله ايضاً : اذا نمت فتوضأ (١) فهل يتداخل السببان : بمعنى انهما عند اجتماعهما يستعقبان وجوباً واحداً متعلقاً بطبيعة الموضوع ، اولاً يتداخلان بل يستعقب كل منهما وجوباً مستقلاً ، وعلى الثاني فهل يتداخل المسببان اعني الوجوبين في مقام الامتثال بمعنى كفاية الاثبات بالطبيعة مرة واحدة لامتثالهما اولاً يتداخلان ؟ وهذا ما اشتهر بينهم من ان الاصل تداخل الاسباب او المسببات او عدم التداخل ، ومرادهم بالاصل ما يقتضيه القاعدة لولا ظهور الخلاف ؛ فاختار جماعة منهم المحقق الخونساري التداخل ، واختار المشهور عدمه ؛ وفصل الحلبي بين اتحاد جنس الشرط وتعدد .

(وليعلم) ان المسئلة غير مبتنية على دلالة القضية على المفهوم وعدمها ، فان النزاع هنا ما هو في تداخل المنطوقين ، وهذا بخلاف المسئلة السابقة فانها كانت مبتنية على ثبوت المفهوم ، ولا ربط لاحدى المسئلتين بالآخرى ، فتفريع شيخنا الاستاد صاحب الكفاية النزاع في هذه المسئلة على عدم اختيار الوجه الثالث في المسئلة السابقة في غير محله (٢) .

(وكيف كان فنقول) : استدلل العلامة في المختلف على عدم التداخل بانه ان توارد السببان او تعاقبا فاما ان يؤثر افي مسببين ، او في مسبب واحد ؛ او لا يؤثر ان اصلاً ، او يؤثر احدهما دون الآخر ؛

(١) يمكن المناقشة في المثال بان وجوب الموضوع وجوب مقدمي للصلوة وغيرهما من الغايات فلا يجب الاوضوع واحد قطعاً وليس واجبا نفسيا عند حصول سببه . ح - ع
«٢» لا يخفى صحة ما ذكره المحقق الخراساني من عدم المورد لهذا النزاع بعد اختيار الوجه الثالث في المسئلة السابقة اذ بعد تقييد المنطوقين وارجاع الشرطين الى شرط واحد مركب لا يبقى مورد للبحث عن التداخل «ثم انه يمكن ان يقال» في الفرق بين المسئلتين ان الاولى لفظية ينازع فيها في ثبوت المفهوم وعدمه للقضية الشرطية ؛ والثاني عقلية حيث يبحث فيها عن حكمه توارد السببين وان ثبت سببيتهمما بغير اللفظ ايضاً فتدبر . ح - ع

والثالثة الاخيرة كلها باطله فتعين الاول ، وجه بطلانها - ان الاول منها ينافى تمامية كل من السببين ؛ والثانى ينافى اصل السببية ، والثالث ترجيح بالمرجح (انتهى) .
«ويمكن ان ينفقش فيه» بان لنا ان نختار الوجه الثانى ونقول باشتراكهما فى التأثير نظير توارد العمل التامة العقلية ، او نختار الوجه الرابع ونقول فى صورة التعاقب باستناد الاثر الى اولهما حيث انه اذا أثر لم يبق محل لتأثير الثانى .

(وبالجمله) هذا الاستدلال لا يغنى عن جوع . (واستدل) الشيخ الانصارى «قده» على عدم التداخل بما ملخصه بتوضيح منا - ان الظاهر من الجملة الشرطية كون شرطها علة تامة فعلية لجزائها مطلقا سواء وجد حينه او بعده امر آخرا لا ، ومقتضى ذلك تعدد المسبب (فان قلت) : متعلق الوجوبين فى الجزائين طبيعة واحدة و هى التوضأ مثلا ، والظاهر كونها باطلاقها متعلقة للامر ، والطبيعة الواحدة التى لم يلحظ فيها جهة الكثرة يستحيل ان يتعلق بها وجوبان مستقلان اذ كثرة التكليف اما بكثرة المكلف او المكلف او المكلف به ؛ فان صرف الشيء لا يتشنى ولا يتكرر ؛ و انما يتكرر بسبب ماله اضافة اليه ، والتكليف ثلث اضافات ؛ (كما عرفت فى محله) والمفروض فيما نحن فيه وحدة المكلف والمكلف والمكلف به فيستحيل كثرة التكليف مع وحدتها ، (وبالجمله) مقتضى اطلاق المتعلق تداخل الاسباب ووحدة التكليف .

(قلت) : اطلاق المتعلق انما هو بمقدمات الحكمة ، ومنها عدم البيان ، وظهور الشرط فى السببية التامة يكفى بيانا لرفع اليد عن اطلاق المتعلق (وبعبارة اخرى) ظهور كل من الشرطين فى كونه سبباً مستقلاً فعليا يكون وارداً على اطلاق المتعلق ؛ ويصير دليلاً على عدم تعلق الوجوب بنفس الطبيعة ؛ بل يكون متعلقاً فى احدى القضيتين بفرد منها ، وفى الاخرى بفرد آخر ، فظهور الشرط دليل على تقييد المتعلق (١) (انتهى) .

«١» (فان قلت) : ظهور كل من الشرطين فى السببية التامة الفعلية ايضا بالاطلاق ، فان مقتضى الاطلاق سببيته بهذا النحو ، سواء وجد معه او بعده شرط آخر أم لا ، فلم يحكم اطلاق الشرط على اطلاق المتعلق ولا بعكس ؟ (قلت) : اذا قال الشارع اذا بليت فتوضأ مثلاً فليجمله الشرطية المذكورة ظهور ان : (احدهما) ظهور اطلاقى وهو ظهورها فى سببية البول للوجوب بالسببية التامة الفعلية سواء وجد معه النوم مثلاً ام لا . -

(ويقرب من ذلك) ما ذكره في الكفاية ، الا انه قال (ما حاصله) : ان ظاهر الجملة الشرطية هو الحدوث عند الحدوث ، ومقتضى ذلك عدم التداخل ؛ اذ على التداخل يلزم (على فرض تعاقب الشرط) رفع اليد عن ظهور ما سوى الشرط الاول والقول بدلائلها على مطلق الشبوت عند الشبوت . (ثم تعرض هو «قده») لماتعرض له الشيخ : من كون ظهور الشرط بياناً لرفع اليد عن اطلاق المتعلق .

(أقول) : تقريب الشيخ «ره» أبعد عن الاشكال من تقريبه «قده» فان تقريره يجري في الشرط المتواردة والمتعاقبة معاً ، بخلاف تقريب صاحب الكفاية فانه لا يجري في الشرط المتواردة في زمان واحد ؛ فان ظهور الشرطين في الحدوث عند الحدوث (ح) محفوظ وان قلنا بالتداخل .

- (وثانيهما) ظهور عرفي غير مستند الى الاطلاق وهو ظهور قوله : «اذا بليت» في كون كل فرد من البول سبباً مستقلاً لوجوب الوضوء في قبالة ابوالاخر ، وهذا ظهور عرفي يفهمه العقلاء عند ملاحظتهم الاسباب العقلية والعادية الخارجية ، حيث يكون كل فرد منها سبباً لوجود فرد من المسبب غير ما وجد بسبب الفرد الاخر ؛ وليس هذا الظهور مستنداً الى الاطلاق حتى يعارض باطلاق المتعلق ، فهو القرينة على تقييد المتعلق ، وبذلك يفرق بين الاوامر المعلقة على الاسباب وبين الاوامر الابتدائية المتكررة ، حيث لا يوجد فيها قرينة لتقييد المتعلق ، و بذلك يستشكل على تقديم التأسيس فيها على التأكيد . وجه الاشكال ان التأسيس يستلزم تقييد المتعلق والاصل عدمه . هذا ما يستفاد من كلام الشيخ «قده» عند جوابه عما منع به القاضل النراقي للمقدمة الثانية من المقدمات الثلاث التي بنى عليها اساس استدلال العلامة ، ولكن يظهر منه عند عنوانه لمسئلة التداخل في مبحث اجتماع الامر والنهي - ان ظهور قوله اذا بليت في كون كل فرد من افراد البول سبباً مستقلاً ايضاً ظهور اطلاقى فراجع التقررات .

ثم ان ما ذكر من الظهور العرفي لا يوجد فيما اذا تعدد الشرط و اختلفا في الجنس كالبول والنوم مثلاً بل الثابت «ح» هو الظهور الاطلاقى كما صرح به ، فيعارض «ح» ظهور الشرط اظهر المتعلق ، ولا مرجح لاحدهما ، اللهم الا ان ينكر كون ظهور الشرط في السببية التامة الفعلية ظهوراً اطلاقياً وهو كما ترى . كما ان اشكال سيدنا الاستاد «مدظله» بعدم ناظرية احدا الشرطين الى الاخر ايضاً يجري في مختلفي الجنس دون متحدته لتسليمه امكان الامر بفردين من طبيعة واحد بخطاب واحد ثبوتاً وان كان وجوب كل منهما استقلالياً فادامكن ذلك ثبوتاً حكماً بتحقيقه لاستدعاء كل سبب مستقل مسبباً مستقلاً ؛ وعليهذا فمقتضى كلام الشيخ «قده» وكلام السيد الاستاد «مدظله العالى» عدم التداخل في متحدى الجنس دون غيره عكس تفصيل الحلبي «قده» . ح - ع

«ثم اعلم» ان كلمات الشيخ (على ما في تقارير بحشه) مضطربة ؛ فمن بعضها يستفاد انه جعل المسبب في المشال المذكور عبارة عن الوجوب ، ومن بعضها يستفاد انه جعله عبارة عن متعلقه اعني التوضاً ، ولا يخفى بطلان الثاني . (١)

ومن ذلك يظهر ايضاً بطلان ما عن بعض اعظم العصر : من ان كلام السببين يقتضي وضوء فيتعدد ، (وجه البطلان) ان السبب يقتضي وجوب الوضوء لانفسه فتأمل . هذه كلماتهم في المقام .

(ونحن نقول) : ان ما ذكره الشيخ وصاحب الكفاية : من جعل ظهور الشرطين دليلاً على تقييد المتعلق مما لا ينحل به اشكال المسئلة فان عمدة الاشكال انما هي في كيفية تقييد المتعلق وما يقيده به .

(توضيح ذلك) انه لا اشكال في امكان ان يتعلق بفردين من طبيعة واحدة وجوب واحد بنحو الارتباط : وكذا لا اشكال في امكان ان يتعلق بهما وجوبان مستقلان في عرض واحد بخطاب واحد : بان يقول مثلاً : (توضاً وضوئين) ويصرح باستقلال كل من الوجوبين بحيث يكون لكل منهما على حiale اطاعة وعصيان ، ولا يخفى ان متعلق الوجوبين (ح) لا يتمايزان ، فلا تمايز في مقام الامتثال ايضاً ؛ بمعنى ان العبدان اتى بوضوء واحد فقد امتثل واحد آمن الامر من دون ان يتميز الامر الممثل من غيره واقعاً ، ولا خصوصية لاحدهما حتى يقصد حين الامتثال امتثال الوجوب المتخصص بالخصوصية الكنائية .

(وكيف كان) فالامر بفردين او افراد من طبيعة واحدة على نحو يستقل كل منهما بوجوب عليه واحدة ايضاً مما لا اشكال في صحته اذا كان الامر بالفردين او الافراد بخطاب واحد . «واما اذا كان هنا» خطابان او اكثر كما اذا ورد في خطاب (اذا بليت فتوضاً) ؛ وفي خطاب آخر (اذا نمت فتوضاً) ، فاما ان يقال : ان متعلق الوجوب في كليهما نفس الحيثية المطلقة اعني طبيعة الوضوء واما ان يقال : انه في كليهما مقيد ، واما ان يقال : انه مطلق في احدهما ومقيد في الاخر ، اما الاول فقد عرفت استحالة على فرض تعدد الوجوب اذا فرض

«١» يستفاد من كلامه «قده» لجعل المسبب نفس الوضوء توجيه متين وقد ذكر في الدرر

وحدة المكلف والمكلف والمكلف بها ، فلا يبقى ملاك لتعدد الوجوب وتكرره ، وصرف الشيء لا يتكرر ؛ فلا بد للقائل بعدم التداخل من الالتزام باحد الاخيرين ؛ (ح) فيسئل عما يقيد به الطبيعة فى احدهما او كليهما ، وليس لك ان تقول : ان متعلق الوجوب فى احدهما فرد من الموضوع وفى الآخر فرد آخر منه ، فان ذلك انما يصح اذا كان كل من الخطابين ناظرألى الآخر بان يقول المولى مثلاً : اذا بليت فتوضأ وضوء غير ما يجب عليك بسبب النوم ، ثم يقول : اذا نمت فتوضأ وضوء غير ما يجب عليك بسبب البول ، بحيث يكون الغيرية مأخوذة فى متعلق احدهما او كليهما ، والالتزام بذلك مشكل ، بداهة عدم كون واحد من الخطابين فى الاسباب المتعددة ناظرألى الآخر .

(والحاصل) ان نظر القوم الى بيان ما يكون قرينة على تقييد المتعلق ؛ مع ان عمدة الاشكال انما هو فى قابلية المتعلق للتقييد اذ لا مقيد فى الين بالبداهة الا ما يتوهم من قيد الغيرية ، بان يكون المتعلق للوجوب فى كل من الخطابين عبارة عن طبيعة الموضوع المقيدة بكونها غير ما هو المتعلق فى الخطاب الآخر ، وذلك يستلزم نظر كل منهما الى الآخر ، ولا يمكن الالتزام به .

«وبالجملة» العمدة تصوير المقيد لاحد من المتعلقين او لكليهما حتى يتعدد بذلك المتعلق ويمكن القول بعدم التداخل ؛ فان امكن تصويره بدون ان يكون احدهما ناظرألى الآخر وصلت النوبة الى مقام الاستظهار وبيان ان ظهور الشرط اقدم او ظهور المتعلق واطلاقه فتدبر .

((فصل))

لا اشكال فى ان المفهوم (بناء على ثبوته) عبارة عن انتفاء عين الحكم الذى ثبت لموضوع خاص عند انتفاء المعلق عليه .

«وبعبارة اوضح» لا بد فيه من ان يطابق المنطوق فى جميع القيود والخصوصيات المأخوذة فى الموضوع والمحمول والمعلق عليه ؛ فمفهوم (ان جائك زيد يوم الجمعة

فاكرمه) ، قولنا: ان لم يجئك زيد يوم الجمعة فلا يجب اكرامه، و مفهوم (ان جاءك زيد فاكرمه يوم الجمعة) قولنا ان لم يجئك فلا يجب اكرامه يوم الجمعة ، و هكذا ، و هذا مما لا اشكال فيه ، انما الاشكال فيما اذا كان الموضوع في الجزاء عاماً استغراقياً سواء كان الحكم فيه ثبوتياً : بان كانت القضية موجبة كلية ، او سلبياً : بان كانت سالبة كلية ، فوقع النزاع فيه بين صاحب الحاشية (على المعالم) الشيخ محمد تقى الاصفهاني وبين شيخنا المرتضى (قدس سرهما) فقال صاحب الحاشية : ان المفهوم فيه على طبق التقيض المنطقي ، فمفهوم الايجاب الكلي السلب الجزئي وسلب العموم ، ومفهوم السلب الكلي الايجاب الجزئي .

(وقال الشيخ) : ان مفهوم الايجاب الكلي السلب الكلي وبالعكس ، وقد جرى النزاع بينهما في مفهوم قوله ^{عليه السلام} : الماء اذا بلغ قدر كر لم ينجسه شيء ، فقال صاحب الحاشية : ان مفهومه ان الماء اذا لم يكن بقدر الكر ليس بان لا ينجسه شيء من النجاسات بل ينجسه شيء منها ، وهذا لا ينافي عدم تنجسه بملاقاة بعض الاشياء .

(ومقتضى كلام الشيخ) تنجسه بملاقاة اي شيء لاقاه . (ولا يخفى) ان نزاعهما انما هو في كلمة الشيء الواقعة بعد النفي المفيد للعموم ، واما كلمة الماء فلا نزاع فيها فان عمومها محفوظة في المفهوم ايضاً بالاربع ؛ هذا . (و الظاهر) ان الحق في المسئلة مع صاحب الحاشية ، فانه المتبادر من موارد استعمال هذه الجمل فلا يستفاد من قوله : الماء اذا بلغ (الخ) الا ان الكرية تكون بحيث توجد في الماء قوة لايقا ومها ولا يؤثر مع تحتهها شيء من النجاسات ، فمفهومه انه اذا لم يكن بقدر الكر ليس بهذه المشابة من القوة الدافعة لجميع النجاسات ، فلا ينافي ذلك عدم تنجسه (ح) ايضاً بملاقاة بعض النجاسات .

(فان قلت) : لو كان استفادة المفهوم هبتنية على استفادة العلية المنحصرة من الشرط (كما هو مسلك المتأخرين) لزم تطابق المفهوم والمنطوق في الشمول ايضاً ، فان الحكم في الجزاء ينحل الى احكام عديدة كما هو مقتضى العموم الاستغراقي ؛ والمفروض انحصار علة الجميع في الشرط فباتتفائه ينتفى علة جميع هذه الاحكام فتقلب باجمعها من الايجاب الى السلب وبالعكس .

(قلت) : عليية الشرط بنحو الانحصار انما هي بالنسبة الى حكم الجميع لاكل فرد فرد

بالاستقلال ، فعلة الموجبة الكلية مثلاً تنحصر فى الشرط ، وهذا لا ينافى امكان استناد الحكم فى بعض الافراد الى علة اخرى عند عدم ثبوت الحكم للجميع .

«فان قلت» : الحكم فى العام الاستغراقى ليس ثابتاً للمجموع بل لكل فرد فرد ؛ فان العام يلحظ فيه مرآة للحاظ الافراد التى هى الموضوعات حقيقة ، ولادخاله لوصف العموم والاجتماع .

(قلت) : لانسلم عدم لحاظ وصف العموم فى مقام الحكم بل الحكم حكم واحد ، و موضوعه امر وحدانى وهو العام ، و ليس هنا موضوعات متعددة و احكام متكررة مستقلة ، (١) ولذا قالوا نقيض السلب الكلى الايجاب الجزئى ونقيض الايجاب الكلى السلب الجزئى فافهم .

«١» اقول : ربما يقال فى جواب الاشكال : ان العام وان لوحظ مرآة للحاظ الافراد ، ولكنه لا منافاة بين احاطه كذلك فى مقام الحكم وبين لحاظه امراً وحداً فى مقام التعليق ، فالحكم ثابت للافراد ، والتعليق انما هو بلحاظ المجموع (وبالجملة) التفكيك بين مقام الموضوعية للحكم وبين مقام التعليق ممكن ثبوتاً فيكون التبادر دليلاً عليه فى مقام الاثبات كما يظهر ذلك بالتأمل فى مفهوم قولهم : لو كان معك الامير فلا تخف احداً ونحو ذلك من الامثلة «انتهى» .

(ويرد عليه) ان المعلق ليس هو الموضوع حتى يقال بلحاظه فى مقام التعليق امراً واحداً نياً بل المعلق فى جميع التعليقات هو الحكم الثابت للموضوع ؛ والفرض انه يسلم انحلال الحكم وكثرته ، ولم يصدر عن المولى حكمان احدهما على الافراد والثانى على العام بما هو عام حتى يقال بكون التعليق بلحاظ الثانى فافهم .

(فالحق) فى الجواب ما ذكره سيدنا الاستاد العلامة «مد ظله العالى» اذا اشتبه بينهم من ان العام فى العمومات الاستغرافية ليس موضوعاً حقيقة بل يكون مرآة للحاظ الافراد (التي هى الموضوعات حقيقة) كلام خال عن التحصيل ؛ لاستلزامه صدور احكام غير متناهية وتحقق ارادات غير متناهية او غير محصورة فيما اذا حكم المولى بنحو القضية المحصورة ، او صدور اخبارات غير محصورة فيما اذا اخبر كذلك ، ويلزم عليه ايضاً عدم كون الموجبة الجزئية نقيضاً للسالبة الكلية و بالعكس وهو كما ترى ؛ وقد حقق فى محله ان القضية المحصورة برزخ بين الطبيعية وبين القضايا الشخصية ، وان الحكم فيها يصدر بنحو الوحدة على موضوع وحدانى من غير فرق بين الحكم الانشائى والاخبارى والتكثير يحصل بتحليل العقل .

* (فصل) *

لا يخفى ان القيود في الدلالة على الدخالة في الحكم و ثبوت المفهوم مختلفة حتى كاد دلالة بعضها (من شدة الظهور) تدخل في الدلالة المنطوقية ، ولذا اختلفوا في دلالة الغاية والاستثناء (خصوصاً في الكلام المنفى) في انها منطوقية او مفهومية ، فمن قال انها منطوقية استدلل عليه بان اداة الغاية وضعت لتعيين انتهاء الحكم وبيان عدم محكومية ما بعدها بما حكم على ما قبلها ، وان اداة الاستثناء وضعت لبيان مخالفة ما بعدها لما قبلها في الحكم ، ومن انكر كونها منطوقية بل انكر دلالتها رأساً قال : انهما لا تدلان الاعلى ان المولى يكون فعلاً بصدد بيان الحكم وجعله لما قبلهما فقط ، كما ان التقييد بهما في الاخبار ايضا لا يدل على حكم المخبر بمخالفة ما بعدهما لما قبلهما ؛ بل يدل على ان المحكى فعلاً هو حكم ما قبلهما ؛ وهذا يجمع كون ما بعدهما ايضاً محكوماً بهذا الحكم ، غاية الامر ان المخبر شاك في حكم ذلك او لا يرى صلاحاً في اظهاره ، ونحو ذلك من الاحتمالات .

«وبعبارة اخرى» يمكن ان يكون التقييد بهما من جهة ارادة تحديد الموضوع الذي اريد فعلاً الاخبار بحكمه او انشاء الحكم له

* (تبيينه) *

قال في الكفاية ما حاصله انه ربما يستشكل في دلالة كلمة الاخلاص على التوحيد (بتقريب) ان خبر «لا» محذوف وهو اما (موجود) او (ممكن) ، وائياً ما كان فلا دلالة لها على المقصود اعني نفى الامكان عن الشريك واثبات الوجود له (تعالى) (اما على الاول) فلانها وان دلت على اثبات الوجود له تعالى ولكنها لا تنفي امكان الشريك بل تنفي وجوده فقط (واما على الثاني) فلانها تدل على نفى امكان الشريك واثبات الامكان له (تعالى) وهو اعم من الوجود .

(ثم اجاب عنه) بما حاصله ان لفظة اله بمعنى واجب الوجود (ح) فنفي الوجود من جميع افراد الله يدل على نفى الامكان عن غيره ايضاً ، اذ لو امكن وجودها لوجدت اذ المفروض كونها من افراد الواجب .

(ويرد عليه) أن تفسير كلمة (اله) بمفهوم واجب الوجود مما ينافي المتفاهم العرفي ، فان مفهوم الواجب من المفاهيم المصطلحة في العلوم العقلية وليس مما ينساق الى اذهان الاعراب الجاهل الذين امر واذكر كلمة الاخلاص في صدر الاسلام .

«فالتحقيق أن يقال» : ان العرب في صدر الاسلام لم يكونوا مشركين في اصل واجب الوجود بحيث يعتقدون وجود آلهة متعددة في عرض واحد، بل كانت صفات الالهية ثابتة عندهم لذات واحدة ، وانما كانوا مشركين في العبادة حيث كانوا يعبدون بعض التماثيل التي ظنوا انها وسائط بينهم وبين الله، وكانوا يعتقدون استحقاقها للعبودية ايضاً كما يشهد بذلك قوله تعالى (حكاية عنهم) : ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله ، فكلمة الاخلاص وردت لردهم عن ذلك ، فمعناها نفى استحقاق العبودية عما سواه كما يشهد بذلك معنى كلمة اله فانها بمعنى المعبود .

«وبالجملة» كلمة الاخلاص لاثبات التوحيد في العبادة لافي الالهية ، اذ التوحيد في اصل الالهية كان ثابتاً عندهم قبل الاسلام ايضاً فافهم .

المقصد الرابع في العموم والخصوص

(قال في الكفاية ما حاصله) : ان العام قد عرف بتعاريف، وقد وقع فيها النقص تارة بعدم الاطراد واخرى بعدم الانعكاس ولكنه غير وارد ، فانها تعاريف لفظية لشرح الاسم لا لشرح الحقيقة ، كيف ! و المعنى المركوز منه في الاذهان اوضح مما عرفوه به مفهوماً و مصداقاً ولذا يجعل صدق ذاك المعنى على فرد وعدم صدقه على فرد آخر مقياساً في الاشكال على التعاريف .

(ثم عرف «قده» في ضمن كلامه العموم بانه شمول المفهوم اجميع ما يصلح ان ينطبق عليه) انتهى .

(أقول) : قد ذكر في محله ان كل ما صدق عليه المعرف (بالكسر) يجب ان يصدق عليه المعرف (بالفتح) وبالعكس .

فهنا قضيتان موجبتان كليتان ، وحيث ان ما اعتبره اولاهو القضية الاولى وكان مفادها منع الاعيار سمو امفادها بالاطراد من الطرد بمعنى المنع ، ثم سموا مفاد عكسها (اعنى القضية الثانية) بالانعكاس ولكنهما معتبران فى التعاريف الحقيقية كما لا يخفى .

«ثم انه» يرد على ما ذكره تعريفاً للعموم (اولاً) ان العموم وكذا الخصوص ليسا من صفات المفهوم والمعنى ؛ بل هما من صفات اللفظ ولكن باعتبار المعنى ولحاظه .

(و ثانياً) ان هذا التعريف لا يشمل العمومات التى هى بصيغ الجمع او مافى معناه ، فان لفظ العلماء مثلاً يشمل زيداً و عمرأ و بكراً الى آخر الافراد ، ولكنه لا يصلح لان ينطبق على كل واحد منها كما لا يخفى ، (فالاجودان يقال) : انه عبارة عن كون اللفظ بحيث يشمل مفهومه لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه مفهوم الواحد ، فلفظة العلماء تصف بالعموم من جهة كونها بحيث يشمل مفهومها جميع ما يصلح ان ينطبق عليه مفهوم واحد اعنى العالم فتدبر ، (وقال فى الكفاية ايضا ما حاصله) : ان العموم بمعنى الشمول ليس فى نفسه منقسماً الى الافرادى والمجموعى والبدلى ، وانما ينقسم الى هذه الاقسام باعتبار تعلق الحكم بالعام واختلاف كيفية تعلقه به ، (فتارة) يتعلق به الحكم بنحو يكون كل فرد موضوعاً عليه ، (واخرى) بنحو يكون المجموع موضوعاً واحداً ، (وثالثة) بنحو يكون كل واحد موضوعاً ولكن على البدل (انتهى) .

(اقول) : ما ذكره (قده) فى غاية الفساد ، فان الموضوع اعنى العام قبل ان يلحقه الحكم بل وقبل ان يتصور الحكم ينقسم الى الاقسام الثلاثة بذاته . (١)

(توضيح ذلك) ان المفهوم المتصور فى الذهن اما جزئى واما كلى ، ثم الكلى اما ان لا يجعل مرآتاً لافراده بل ينظر فى نفسه فهو العام المنطقى ، واما ان يجعل مرآتاً لها وسيلة للمحاط بها وهو على ثلاثة اقسام ، فان الوجودات الملحوظة (بوسيلة هذه المرآت) متكثرة بذواتها

«١» (وان شئت قلت) : ان رتبة الموضوع متقدمة على رتبة الحكم فيجب ان يكون فى الرتبة السابقة ملحوظا بخصوصياته الدخيلة فى موضوعيته التى منها كونه بنحو الوحدة او الكثرة ونحوهما ؛ (نعم) يمكن ان يوجه كلام صاحب الكفاية (قده) بان احداً من العقلاء لا يتصور العام ولا يجعله مرآتاً للافراد باحد الانحاء الا اذا اراد اثبات حكم له ، والا كان تصوره لغواً . ح - ع

يستقل كل واحد منها في متن الواقع و(ح) فقد يكون النظر اليها (بوسيلة هذه المرات) بما هي متكثرات و مستقلات كما هي كذلك بذواتها قبل النظر اليها ، فالعام اصولي استغراقي وقد يكون النظر الى هذه المتكثرات مع اعتبار وحدة لها فالعام مجموعي، وقد يكون النظر اليها لانبحو يقع في عرض واحد بل بنحو يلحظ كل فرد منها ولا يقف للتحاط والنظر عنده بل ينتقل منه الى فرد آخر وهكذا ، فيكون المنظور اليه بهذه المرات هذا اوداك اودلك الى اخر الافراد فيسمى العام بديلاً .

«و بالجملة» جعل المفهوم مرآة للحاظ افراده بنحو من هذه الانحاء الثلاثة لا يتوقف على لحاظ كونه موضوعاً لحكم بل بعد لحاظه بنحو منها قد يجعل موضوعاً لحكم وقد لا يجعل فافهم .

﴿قَدْ نَبَّيَات﴾

(الاول) الاصل في العموم كونه بنحو الاستغراق فانه لا يحتاج الى تصور امر زائد ومؤنة زائدة وراء جعل المفهوم مرآة للحاظ الافراد فانها بالذات متكثرات و مستقلات ومقتضى ذلك هو الاستيعاب ، وهذا بخلاف المجموعي فانه يحتاج مع ذلك الى اعتبار قيد الوحدة في المتكثرات بالذات ؛ و بخلاف البدلي فانه يحتاج الى اعتبار التردد بينها .

«الثاني» ان القدماء من الاصوليين كانوا يقصدون بالعام المجموعي كل مركب ذي اجزاء ولذا كانوا يمثلون له بمثل الدار ونحوها فتنبه .

«الثالث» الخاص عند القوم لم يكن امراً مقابلاً للعام حتى يكون بينهما تقابل و يكون له لفظ يخصه كالعام بحيث ينقسم الالفاظ الى قسمين ممتازين : قسم منها يسمى بالعام وقسم آخر يسمى بالخاص ، بل كانوا يريدون بالعام العام الغير المخصص ؛ وبالخاص العام المخصص بوصف او استثناء او نحوهما فراجع كلماتهم .

﴿فصل﴾

مما يدل عقلاً على العموم النكرة الواقعة في سياق النفي والنهاي ، فان ثبوت الطبيعة بثبوت فردا وانتفاءها بانتفاء جميع الافراد وهذا واضح ، والطبيعة الواقعة في سياقها مرسله

لا مهمة فلا يحتاج الى اجراء مقدمات الحكمة فيها ، وسيأتي تحقيقه في مبحث المطلق والمقيد .
 (ثم ان الاظهر) في «لا» التي لنفي الجنس عدم الاحتياج الى الخبر كما افاده سيبويه ،
 فان المتبادر من نحو (لا رجل) انما هو نفي طبيعة الرجل لانفي الوجود عنها ، ويعلم ذلك
 بملاحظة مرادها في الفارسية حيث يعبرون عنها بقولهم (نست مرد) ولا يقولون (نست
 مرد موجود) .

(فان قلت) : الطبيعة من حيث هي ليست الاهی ، لا موجودة ولا معدومة .
 (قلت) : مرادهم بهذا الكلام ان الوجود والعدم ليسا في مرتبة ذات الطبيعة بحيث
 يحدها لان عليها بالحمل الاولى ، والافهى بالحمل الشائع اما موجودة او معدومة .
 (فان قلت) : كلمة لا من الحروف ، والحروف وضعت للارتباطات ، والربط لا يتحقق
 الا بين شيئين ، فنحتاج في نحو لا رجل الى تقدير خبر .
 (قلت) . يمكن ان يقال : ان مفاد لا في هذه المقامات هو النفي بالمعنى الاسمي فانه المتبادر منها .

☆ (فصل) ☆

هل العام المخصص حجة فيما بقي اولا ؟ (فيه اقوال) ، (منها) الحجة مطلقا ؛ (ومنها) التفصيل
 بين التخصيص بالمتصل والتخصيص بالمنفصل فيقال : بالحجة في الاول دون الثاني ، الى غير ذلك
 من الاقوال . (واحتج من نفي الحجة) بان اللفظ اذا كان له مجازات متعددة واقیمت قرينة
 تصرف عن المعنى الحقيقي احتجنا في حمله على احديها الى قرينه معينة ؛ ولولا هاضار اللفظ
 معجم لا اذ حمله على احديها (من دون قرينة تعينها) ترجيح بالامرجح ، فالعام المخصص اذا لم
 يقرينة على المراد منه كان حمله على تمام الباقي بالامعين فانه احد المجازات لتعددتها
 حسب مراتب التخصيص (انتهى) .

(واحيب عنه بوجوه : الاول) ان تمام الباقي اقرب المجازات فيقدم على غيره .
 (واورد عليه في الكفاية) بانه لا اعتبار بالاقربية بحسب المقدار ، وانما المدار في
 باب المجازات على الاقربية بحسب زيادة الانس الناشئة من كثرة الاستعمال .

(الثاني) مافى التقريرات (وحاصله) ان ما ذكرت انما يصح اذا كان التفاوت بين المعنى الحقيقي والمعانى المجازية بالتباين ، واما اذا كان بنحو الاقل والاكثر كما فى العام والخاص فلامورد لما ذكرت ، فان دلالة العام (ح) على كل فرد من افراده غير منوطة بدلالته على سائر الافراد ، والمجازية على فرض تسليمها انما هى بواسطة عدم شموله للافراد المخصوصة لا بواسطة دخول غير هافى مدلوله .

(وبالجمله) القرينة انما هى لاجراج بعض الافراد ، واما غير هذا البعض فهو باق كما كان ، اذ الفرض انه كان قبل التخصيص داخلاً ، ولم يوجد بالنسبة اليه قرينة صارفة ، فالمتقضى للحمل على الباقي موجود و المانع مفقود (انتهى) .

(وأورد عليه) فى الكفاية (بما حاصله) ان دلالة العام على كل فرد انما كانت بتبع دلالاته على العموم والشمول ، فاذا لم يستعمل فى العموم واستعمل فى الخصوص مجازاً كما هو المفروض ، والمفروض ايضاً ان كل واحد من مراتب الخصوصيات مما جاز استعمال اللفظ فيه مجازاً كان تعيين بعضها بلامعين ترجيحاً بلا مرجح ؛ ولا مقتضى لظهوره فى خصوص تمام الباقي . اذ الظهور اما بالوضع او بالقرينة والفرض انتفاء كليهما بالنسبة اليه .

(الثالث) ما اختاره فى الكفاية (وحاصله) ان العام لا يصير بالتخصيص مجازاً (اما فى المتصل) فلانه لا تخصيص فيه اصلاً ، فان ادوات العموم تستعمل فى العموم دائماً ؛ غاية الامر ان دائرة العموم تختلف سعة وضيقاً باختلاف المدخول ، فلفظة كل (فى كل رجل عالم) قد استعملت فى العموم كما فى قولنا : كل رجل بلافات بينهما ، (واما فى المنفصل) فلان ارادة الخصوص واقعاً لا تستلزم استعمال اللفظ فيه ؛ اذ من الممكن استعماله فى العموم قاعدة حتى يتمسك به عند الشك ؛ و يكون الخاص مانعاً عن حجية ظهوره لكونه نصاً او اظهر لا مصداً لاصل ظهوره .

(والحاصل) انه بعدما استقر ظهوره فى العموم لا يرفع اليد عن اصله بسبب الخاص ، فان الثابت من مزاحمته له انما هو بحسب الحجية لا بحسب اصل الظهور ، فالعموم مراد من اللفظ بالارادة الاستعمالية وان كان المراد الجدى هو الخصوص (انتهى) .

(اقول) : ويمكن ان يورد عليه ايضاً بان الارادة الاستعمالية على ما ذكرت ارادة

تصورية اعنى بها ارادة افناء اللفظ فى المعنى المخصوص وجعله قالباً له موجباً لتصوره عند تصوره ، وتمسك العقلاء بالعام عند الشك ليس اثرأ لأصرف هذه الارادة وان انكشف عدم مطابقتها للارادة الجديدة ، بل يكون اثرأ لها بماهى كاشفة عن الارادة الجديدة التصديقية (وبالجملة) التمسك بالعام عند الشك انما هو من جهة استقرار بناء العقلاء على حمل كلام الغير (بما هو فعل اختياري صدر عنه) على كونه صادرأ عنه لغايته الطبيعية العادية كما مر تفصيله فى مبحث المفاهيم ، وحيث ان الغاية الطبيعية للالفاظ بالكلام ارادة افهام ما هو ظاهر فيه فالاجل ذلك يحكمون فى العام مثلاً بان المراد الجدى فيه هو العموم .

(وعليهذا) فبورود التخصيص على العام يستكشف عدم كون ظاهر اللفظ مرادأ جدياً وينهدم أساس اصالة التطابق بين الارادتين ، فلامجال (ح) لان يتمسك بالعام بالنسبة الى الافراد المشكوك فيها وان ثبت كون العموم مرادأ بحسب الاستعمال ، (هذا). مضافاً الى ان ما ذكره فى المتصل لا يجرى فى الاستثناء فهو بحكم المنفصل كما لا يخفى ، وحيث لم يكن فيما ذكره غنى وجب علينا صرف عنان الكلام الى بيان ما هو الحق فى المسئلة مع الاشارة الى امكان ان يرجع كلام الشيخ وصاحب الكفاية ايضاً الى ما نحققه .

وتوضيح المطلب يتوقف على بيان كيفية استعمال الالفاظ فى المعانى الحقيقية والمجازية بنحو الاختصار حيث ان تفصيله محلاً آخر .

«فقول» : لا يخفى ان المصحح لاستعمال اللفظ فى المعنى هو الوضع لا غير ، فاللفظ لا يستعمل دائماً الا فيما وضع له ؛ غاية الامر انه (تارة) يستعمل فى معناه ويكون مراد المتكلم منه ايجاد المعنى الموضوع له فى ذهن المخاطب ليثبت فى ذهنه ويحكم عليه او به من دون ان يريد صيرورة هذا المعنى معبراً الى غيره ، (واخرى) يستعمل فيما وضع له ويكون المراد من استعماله فيه انتقال ذهن السامع من اللفظ الى معناه الموضوع له ثم منه الى معنى آخر يكون هو المقصود الاصلى ، وفى الحقيقة يستعمل اللفظ فى معناه ثم يستعمل معناه فى معنى آخر من جهة ادعاء المتكلم نحو اتحاد بينهما فى هذه الصورة ايضاً لم يستعمل اللفظ الا فيما وضع له ولكنه جعل هذا المعنى مجازاً ومعبراً به عن ذهن السامع الى المعنى الثانى الذى هو المقصود الاصلى من اللفظ ، ويسمى اللفظ فى الصورة الاولى حقيقة وفى الثانى

مجازاً ووجه التسمية ظاهر فان الحقيقة من حق بمعنى ثبت والمجاز بمعنى المبر .
 (وعلى ما ذكرنا) يبنى اساس جميع المجازات فليس لنا فيها مورد يستعمل اللفظ في غير
 ماوضع له بل هو يستعمل دائماً في نفس ماوضع له ولكنه يراد في الاستعمالات الحقيقية
 تقرر الموضوع له و ثباته في ذهن السامع حتى يحكم عليه اوبه ؛ وفي الاستعمالات
 المجازية صيرورته معبراً يعبره الذهن الى ما ادعى اتحاده مع الموضوع له و يكون
 هو المقصود الاصلى بالحكم عليه او به او نحو هما

فالفرق بين الحقيقة والمجاز بعد اشتراكهما في كون اللفظ مستعملاً في نفس ماوضع
 له ان الموضوع له في الاول مراد استعمالاً و جذاً ؛ وفي الثاني اريد بحسب الاستعمال فقط
 ثم جعل مبر الالذهن الى المعنى الثاني الذى هو المراد جذاً بسبب ادعاء الاتحاد بينهما ،
 فالجملة المشتملة على استعمال مجازى تنحل الى قضيتين يستفاد من احديهما ادعاء اتحاد
 المعنى الثاني مع الموضوع له ، ومن الاخرى ثبوت المحكوم به للمعنى الثاني ، ومن هنا
 تحقق اللطافة في المجاز رائدة على الحقيقة بحيث قد يبلغ في اللطافة حد الاعجاز فقولنا :
 (جاء زيد) يشتمل على حكم واحد بخلاف قولنا : (جاء اسد) مع القرينة ، فانه يشتمل
 اولاً على الحكم بكون زيد بالغاً في الشجاعة حداً يصح جعله من افراد الاسد و اطلاق
 لفظ الاسد عليه ، وثانياً بانه ثبت له المجرى (وبالجملة) نحن ندعى في جميع المجازات ما
 ادعاه السكاكى في خصوص الاستعارة ، و لطافة الاستعمال المجازى من هذه الجهة ؛ و الا
 فصرف ايجاد المعنى المقصود في ذهن السامع بلفظ آخر غير ما وضع له لا يوجب اللطافة
 مالم يتوسط في الين ادعاء اتحاد المعنيين ، فقولنا (تعالى) في مقام بيان تحير بنى اسرائيل : ولما
 سقط في ايديهم قد اوجب مزية و لطافة حيث استعمل هذه الجملة فيما وضع له بعد ادعاء
 اتحاد هذا المعنى مع ما كانوا عليه من حالة التحير من جهة ان سقوط شيء في اليد دفعة
 من دون التفات ، من اشد ما يوجب التحير فادعى اتحادهما ، و قد مر تفصيل ذلك في محله
 (ثم لا يخفى ان ما ذكرناه) سار في جميع اقسام المجاز الا في استعمال العام و ارادة
 الخاص ؛ و اما هو فعلى نحوين : (الاول) ان يستعمل العام ويراد به جذاً بعض افراده من
 جهة ادعاء كون هذا البعض هو الجميع نظير ان يقال : جائنى جميع العلماء و يراد به فرد

كامل منهم ، فهذا النحو (من استعمال العام واردة الخاص) داخل في عداد سائر المجازات ، والكلام فيه هو الكلام فيها .

(الثاني) ان يستعمل ويراد به جداً بعض افراده ولكن لا بحيث يدعى كون هذا البعض هو الجميع ، وهذا كما في جميع العمومات المخصصة.

(والتحقيق فيها) كونها قسماً متوسطاً بين الحقيقة والمجاز ، فان المقصود من الاستعمال في الحقائق كما عرفت ايجاد المعنى الموضوع له في ذهن السامع ليتقرر فيه ويشتبه ، والمقصود منه في المجازات ايجاده في ذهنه ليعبره الى معنى آخر .

(واما في العام) فحيث كان لمعناه الموضوع له وحدة جمعية وكثرة لوحظت بنظر الوحدة كان المقصود من استعمال العام (الذي اريد تخصيصه) ايجاد هذا المعنى الواحداني المتكسر في ذهن السامع ليتقرر بعضه في ذهنه فيحكم عليه ويخرج بعضه الاخر بواسطة المخصص ، فمن قال اكرم العلماء ثم قال الا زيداً كان مقصوده ايجاد جميع العلماء غير زيد في ذهن المخاطب حتى يحكم عليهم بوجوب الاكرام وحيث لم يكن لهذا المعنى لفظ موضوع مستقلاً استعمل لفظة العلماء حتى ينتقل ذهن السامع الى جميع العلماء الذي هو الموضوع له ثم أتى بالمخصص حتى يبقى في ذهنه ما هو المراد جداً ويخرج منه بسببه بعضه الاخر . «فخلص مما ذكرنا» اذ في الاستعمالات الحقيقية يراد بقاء المعنى وثباته في ذهن السامع بتمامه ، وفي الاستعمالات المجازية يراد انتقال ذهنه من تمامه الى معنى آخر ، وفي العمومات المخصصة يراد بقاء بعضه في ذهنه ليحكم عليه ويخرج بعضه منه ، فهي امر متوسط بين الحقيقة والمجاز اذ لم يرد فيها ثبوت المعنى بتمامه ولا جعله معبراً ينتقل منه ويشترك الاقسام الثلاثة في ان اللفظ لا يستعمل فيها الا فيما وضع له .

«ثم انه» يمكن ان يقال : بثبوت ما ذكرناه في العمومات المخصصة ، في جميع المعاني التي لها جهة وحدة وجهة كثرة اذا اريد جداً بعض المعنى كما في الكل والجزء فاذا استعمل اللفظ الموضوع للكل واريد به جداً جزء منه بدلالة القرينة يمكن ان يقال ان اللفظ قد استعمل في معناه حتى ينسب الى ذهن السامع نفس المعنى بجميع اجزائه ثم يؤتى بالقرينة حتى يخرج بعض الاجزاء من ذهنه ويبقى المراد جداً ، مثال ذلك ما اذا

قال مثلاً بعثك الدار الالهذا البيت اولا العشر منها فهذا النحو من الاستعمالات متوسطة بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الذى ذكرناهما .

«وهذا الذى ذكرناه» فى العمومات المخصصة يمكن ان يكون مراد الشيخ «قده» حيث قال ان القرينة لاجرا غير المراد لالدلالة على المراد فانها باقية كما كانت ؛ و تعبيره (قده) بالمجازية من جهة ان هذا الامر المتوسط يمكن ان يعبر عنه بالمجاز حيث لم يرد فيه ثبوت المعنى وتقرره بتمامه فى ذهن المخاطب ؛ كما يمكن ان يعبر عنه بالحقيقة لعدم كون المعنى فيه معبراً لغيره ، وان كان الحق كما ذكرنا عدم كونه حقيقة ولا مجازا (وبما ذكرنا) يتضح فساد ما ذكره شيخنا الاستاد المحقق الخراسانى فى مقام الجواب عن الشيخ حيث قال فى الكفاية ما حاصله : ان الظهور اما بالوضع او بالقرينة وكلاهما متفيان فى العام المخصص بالنسبة الى تمام الباقي ،

(توضيح الفساد) ان ما ذكره من كون الظهور اما بالوضع او بالقرينة ان كان على سبيل منع الجمع فمنوع لما عرفت من ان اللفظ فى الاستعمالات المجازية يكون مستعملا فى نفس ما وضع له ولكن بمعونة القرينة ؛ وان كان على سبيل منع الخلو فمسلم ولكن نمنع انتفاءهما فى العام المخصص بل نحتاج فيه الى كليهما فان دلالة على البعض المقصود بسبب وضعه لما هو فى ضمنه واستعماله فى الموضوع له، واما عدم ارادة غيره فيستفاد بالقرينة (هذا كله) انما هو فى بيان المسئلة بالتقريب العلمى والافلورجعت الى العرف والعقلاء رأيتهم لا يشكون فى حجية العام المخصص بالنسبة الى الباقي ؛ ولا يعذرون العبد لو ترك الباقي معتزلاً بعدم كون القرينة الصارفة معينة وكون المجازات متعددة بحسب تعدد مراتب التخصيص ؛ الى غير ذلك من المفاهيم المسرودة فى حجرات المدارس .

(فان قلت) على ما ذكرت فى بيان المجازات (من كونها مستعملة فى نفس الموضوع له) ما هو المسند اليه فى مثل جاء اسد اذا اريد به الرجل الشجاع ؛ فان اسناد المعجى الى المبنى الحقيقى كذب ، والى المجازى وان لم يكن كذباً ولكنه غير مذكور فى اللفظ على ما ذكرت . (قلت) : ان المسند اليه هو المراد الجدى اعنى المشبه فى المثال ، والدال عليه هو القرينة ولا يلزم ذكره فى اللفظ بلا واسطة فافهم ؛

(فصل)

تخصيص العام بمخصص متصل يشبه يخرج من الحجية بالنسبة الى الافراد المشبهة سواء كانت الشبهة مفهومية : بان اشتبه مفهوم المخصص ، او مصداقية : بان اشتبه شموله لفرد بعد العلم بشمول العام له ، وسواء كان التردد بين المتباينين او بين الاقل والاكثر (ووجه ذلك) ان الظهور لا يعتمد للعام الا بعد تمامية الكلام فلامجال للتمسك به (ح) .
(وكذا الاشكال) في عدم جواز التمسك بالعام فيما اذا خصص بمخصص منفصل وتردد امره بين المتباينين فلا يجوز التمسك به في واحد منهما بخصوصه .

(نعم) يجوز ان يتمسك به لنفي الثالث اذ عدم حجيته في هذا بخصوصه وفي ذاك بخصوصه لا ينافي حجيته في احدهما المردد ، ويترتب على ذلك عدم جواز اجراء الاصل المخالف في كليهما (ولا فرق) فيما ذكرنا بين ان يكون المفهومان المتباينان متساويين بحسب المصداق وبين ان يكون احدهما اكثر مصداقاً من الاخر اذالم يتداخلا بحسب المصداق كما اذا تردد المخصص بين مفهوم لعشرة افراد وبين مفهوم له عشرون فرداً مغايرة بتمامها لهذه العشرة . (وبالجمل) التردد بين المتباينين بقسميه يوجب الاجمال في العام حكماً كما لا يخفى .

« وان تردد المخصص المنفصل » بين الاقل والاكثر بحيث كان الاول داخلاً في ضمن الثاني فاما ان يكون الشبهة مفهومية واما ان تكون مصداقية (اما في الاولى) فيجوز التمسك بالعام في غير ما يكون الخاص حجة فيه فعلاً (اعنى الاقل) ؛ فانه من باب مزاحمة الحجة باللاحجة ، مثال ذلك ما اذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق منهم وتردد الفساق مفهوماً بين مرتكبي الكبيرة فقط وبين مرتكبي الصغيرة والكبيرة

« واما في الثانية » فهل يجوز التمسك بالعام في الافراد المشكوك فيها اولاً ؛ فيه خلاف بين الاعلام ، مثالها ما اذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق منهم وكان زيد عالماً مشكوك الفسق . (و استدلال) القائل بالجواز (بما حاصله) ان الحجة من قبل المولى لا تتم الا بعد ثبوت الكبرى والصغرى معاً ؛ و الوجود فيما نحن فيه كبريان معلومتان :

احديهما قوله اكرم كل عالم، والثانية قوله لاتكرم الفساق من العلماء، والظهور و ان انعقد لكل من العمومين ولكن فردية زيد مثلاً للاول معلومة وللثاني مشكوك فيها فينضم هذه الصغرى المعلومة الى الكبرى الاولى فينتج وجوب اكرام زيد ؛ وليس في اليمين حجة تزامنها ، اذ الفرض ان فردية زيد لموضوع الكبرى الثانية مشكوك فيها ؛ و صرف الكبرى لان تكون حجة مالم ينضم اليها صغرى معلومة ؛ ففي ناحية العام قد علم الكبرى و الصغرى معاً ، وفي جانب المخصص قد علم الكبرى فقط ، فالعام حجة في الفرد المشكوك فيه ولا يزاحمه حجة .

(ونظير ذلك) ما ذكره الشيخ (قده) في اجراء اصل البرائة في الشبهات الموضوعية حيث قال : ان قوله لاتشرب الخمر لا يكون حجة الاعلى من ثبت عنده الكبرى والصغرى معاً حتى ينضم احديهما الى الاخرى ؛ فان صرف الصغرى او الكبرى مما لا يمكن الاحتجاج بهما مالم تنضم الى الاخرى . هذه غاية ما يمكن ان يستدل به للجواز .

(وفيه) ان حكم المخصص لا يختص بافراده المعلومة بل هو حكم صدر عن المولى ويكون دالاعلى ان كل ما هو فرد للفساق واقعاً فهو مالم يتعلق الارادة الجدية بوجوب اكرامه وان كان مراداً بحسب الاستعمال ، فيصير حججة العام مقصورة على غير من هو من افراد المخصص واقعاً .

(لانقول) ان التخصيص يوجب تعنون العام بحيث يصير الموضوع لوجوب الاكرام عبارة عن العالم الغير الفاسق بما هو كذلك .

«بل نقول» ان من وجبا كرامه فانما يثبت له الوجوب بما هو عالم ، ولكن العلماء الفساق قد خرجوا بحسب نفس الامر بحيث لم يبق بالنسبة اليهم ارادة جدية بوجوب الاكرام وخالف فيها الجدل الاستعمال ، فمصادقية كل واحد منهم للعام بما هو عام وان كانت معلومة ولكن مصداقيته له بما هو حجة غير معلومة لتكون حججته مقصورة على غير من هو فاسق في متن الواقع «وان شئت» توضيح المطلب فنقول : ان ما ذكره المستدل من عدم حججة الكبرى بنفسها ممنوع باطلاقة ، فان الكبرى حجة بنفسها في مقام تشخيص الحكم الشرعي الكلي ولا يحتاج في ذلك الى وجود الموضوع خارجاً .

(نعم) حجيتها بالنسبة الى الخارجيات لا تتصور الا بعد تشخيص الصغرى ، فهيهنا مقامان : مقام حجية العام بنفسه ، ومقام حجيته بالنسبة الى الخارجيات ، والمحتاج الى الصغرى هو الثانى دون الاول ، فقول المولى : اكرم العلماء مثلاً حجة على العبد و يجب عليه ان يتصدى لامتناله وان لم يعلم وجود عالم فى الخارج فيجب عليه ان يتفحص عن وجودهم و عن حال من شك فى كونه منهم .

(ومما يدل على ذلك) تمسكهم فى عدم وجود نفس الكبرى بالاستصحاب ونحوه ، فيعلم من ذلك كونها ذوات آثار فيستصحب عدمها لنفيها ، ولو كانت الحجية مقصورة على صورة ثبوت الصغرى كان صرف الشك فيها كافياً ولم نحتاج الى اثبات عدمها بالاستصحاب . كيف ! وهل يعذر العبد اذا سمع من المولى اكرم العلماء وشك فى عالمية زيد او فى اصل وجود العالم فترك الاكرام من غير فحص عن حال زيد او عن وجود الموضوع معتزلاً بعدم ثبوت الصغرى عنده ، لا والله

(والسر فى ذلك) ان وظيفة المولى انما هى بيان الاحكام الكلية لا تعريف الصغريات وتشخيصها ، فبعد وصول الكبرى اليه قد حصل كل ما هو من قبل المولى .

(و لذلك) بعينه نستشكل على ما ذكره الشيخ (قده) لاجراء البرائة العقلية فى الشبهات الموضوعية ، فان الظاهر عدم جريانها فيها ، نعم يجرى فيها البرائة الشرعية .

(والحاصل) ان الكبرى الواصلة من قبل المولى حجة على العبد و يجب عليه التصدى لامتنالها والفحص عن وجود موضوعها من دون ان يحتاج فى حجيتها الى العلم بوجود الصغرى (نعم) فى تشخيص حكم الوجود الخارجى نحتاج الى العلم بمصادقته لما هو عنوان الموضوع .

(اذا عرفت ما ذكرنا فتنقول) : ان قوله لا تكرر الفساق من العلماء وان كان كلياً ولم يثبت فردية مشكوك الحكم لموضوعه ؛ ولكنه حجة صدرت عن المولى و يكون مفاده عدم وجوب الاكرام فى جميع الافراد الواقعية للفساق فيضيق بهذه الحجة الاقوى دائرة الموضوع الجدى فى حكم العام وينحصر فى غير من صدق عليه عنوان المخصص واقعاً فكما يكون فردية مشكوك الحكم للمخصص مشكوكا فيها يكون فرديته لما هو المراد جداً

من العام ايضا مشكوكا فيها؛ فلا يتمسك بواحد منهما لاثبات حكمه وان كان كل منهما في اثبات الحكم الكلى حجة .

(فان قلت) : بعدما كان الفرد المشكوك فيه مراداً في ضمن العام بالارادة الاستعمالية تتمسك بالقاعدة العقلانية لاثبات حكمه فانهم يحكمون بتطابق الارادة الجدية للاستعمالية مالم يظهر الخلاف .

(قلت) : ان اردت بما ذكرت اثبات الحكم للفرد المشكوك فيه بما هو مشكوك الحكم حتى يصير حكماً ظاهرياً (ففيه) ان الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين فلا يمكن ان يتكفل قوله اكرم العلماء بوحدته لحكمين طوليين .

«وان اردت بما ذكرت» اثبات الحكم للفرد المشكوك فيه لا بما هو مشكوك فيه بل بما انه فرد من افراد العام «حتى يكون حكماً واقعياً» (ففيه) ان المفروض خروج افراد المخصص رأساً من حكم العام لكونه حجة اقوى بالنسبة الى كل ما هو فرد واقعي للفاسق مثلاً ، وبعدما حصل العلم بمخالفة الارادة الجدية للاستعمالية في كل ما هو فرد واقعي للمخصص كيف يمكن التمسك باصالة التطابق في الفرد المشكوك فيه لاثبات حكمه الواقعي فتدبر .

«ثم انه ربما يستدل» لجواز التمسك بالعمومات في الشبهات المصادقية بوجه آخر ؛ (وحاصله) ان نقوله اكرم العلماء مثلاً عموماً افرادياً يشمل به كل فرد من افراد العالم ، واطلاقاً احوالياً بالنسبة الى جميع الحالات الطارئة للموضوع ، فيشمل بسببه معلوم العدالة ومعلوم الفسق ومشكوكا فيهما ويكون حجة في جميعها لولا المخصص ، واما المخصص فهو حجة اقوى على خلاف العام في خصوص معلوم الفسق فيبقى معلوم العدالة ومشكوكا فيهما باقيين تحته لعدم حججية الخاص بالنسبة اليهما (انتهى) .

(اقول) : قد وقع الخلط من هذا المستدل من جهة عدم احاطته بمعنى الاطلاق ، و سيأتى تفصيله في مبحث المطلق والمقيد .

(و اجماله) ان الاطلاق عبارة عن كون حيشة الطبيعة تمام الموضوع للحكم وعدم دخالة حيشة اخرى فيه (وبعبارة اخرى) الاطلاق عبارة عن لحاظ حيشة الطبيعة بوحدتها موضوعاً للحكم بحيث يكون النظر مقصوداً على ذاتها وتكون مرسله

بالحمل الشائع عن جميع القيود كما يدل على ذلك معناه اللغوي .

(وبعبارة ثالثة) الاطلاق عبارة عن لحاظ الطبيعة بذاتها ورفض القيود والغائها باجمعها ، وليس معناه اعتبار القيود والحشيات المتحدة وداخلتها في الموضوع حتى يصير الطبيعة في كل مورد بضميمة القيود المنضمة اليها موضوعاً للحكم فيكون الموضوع مركباً من حشيات متعددة بعدد العناوين الطارئة .

(اذ عرفت هذا فنقول) : معنى الاطلاق في قوله : اكرم العلماء كون حشية العالم تمام الموضوع للحكم بحيث لا يكون لحشية العدالة او الفسق او غيرهما من الحشيات المتحدة معه دخالة في الحكم اصلاً ، وليس معناه وجود موضوعات متعددة كما يظهر من كلام المستدل . (و قد تلخص مما ذكرنا) عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية للمخصص ؛ وان ما يتوهم من اثبات الحكم للمشكوك فيه باصالة التطابق بين الارادتين او بالاطلاق الاحوالى فاسد جداً ، اذ مقتضى الاول تكفل العموم بوحدته لبيان حكمين طوليين : واقعي وظاهري ، ومقتضى الثاني كون معنى الاطلاق لحاظ القيود واعتبارها في الموضوع ، وفسادهما اظهر من الشمس واين من الامس (١) هذا .

« ١ » لقائل ان يقول ان اصاله الجدوالتطابق بين الارادة الاستعمالية والجدية ليست من الاصول العملية حتى يكون الحكم المستفاد بسببها حكماً ظاهرياً محمولاً على الشك ، بل هي من الامارات ؛ فان اصاله الجد في العمومات عبارة اخرى عن اصاله العموم كما لا يخفى ؛ وهي من الامارات قطعاً « نعم » بعد تحكيم الخاص على العام ورفع اليد عنه بسببه من جهة اظهر يتلأبقي مجالاً للتمسك بالعام فيما احتمل خروجه منه ؛ فان المفروض تحكيم الخاص عليه ؛ وليس معنى التحكيم الاتقديمه في الحجية في كل ما هو فرد له فيصير النتيجة قصر حجية العام على ما بقي ، وليس مفاد اصاله التطابق الاحجية العام كما عرفت ؛ فقصر حجية العام على ما بقي مساوق لقصر اصاله التطابق عليه فيكون الفرد المشتبه شبهة مصادقية لمجرى اصاله التطابق فلا يجوز التمسك به . « وبعبارة اخرى » اصاله التطابق من الاحكام العقلانية ، فحجيتها تدور مدار اعتبارها ، و الفرض انهم يحكمون الخاص في مقام الحجية على العام فيصير النتيجة تضيق مجرى اصاله التطابق في طرف العام ، فالشبهة المصادقية للمخصص شبهة مصادقية لمجراها ايضاً فافهم . « فاتضح بذلك » عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية . -

وكان بعض مشايخنا (طاب ثراه) يستدل لعدم جواز التمسك بان التمسك باصالة العموم وعدم التخصيص انما يصح فيما اذا شك في تخصيص العام او علم بتخصيصه وشك في تخصيص زائد ، وما نحن فيه ليس كذلك ؛ اذ على فرض عدم التمسك بالعام في الفرد المشكوك فيه لا يلزم تخصيص زائد ، فان اخراج جميع افراد الفاسق في المثال السابق بتخصيص واحد لوقوعه بكلمة واحدة وليس اخراج كل منها بتخصيص مستقل .

(وذكر الشيخ «قده») (على ما في تقارير بحثه) لعدم جواز التمسك وجهاً آخر (و حاصله) ان التمسك بالعموم انما يصح في الشكوك التي يكون المرجع لرفعها هو الشارع كما اذا شك في تخصيص زائد او في اصل التخصيص ، (واما) الشبهة المصادقية فليس رفعها من وظائف الشارع ، اذ ما هو على الشارع انما هو بيان كلى المخصص ؛ والمفروض انه يبينه ، واما ان زيد أمثلاً داخل في عنوان المخصص اولاً فلا يرتبط بالشارع فلا يجوز فيه التمسك بعموم كلامه .

❖ (وينبغي التنبيه على أمور) ❖

(الاول) قال الشيخ (على ما في تقارير بحثه) ما حاصله : ان المخصص اما ان يكون له عنوان واما ان لا يكون له عنوان : بان ثبت خروج بعض الافراد من تحت العام بلا توسط عنوان جامع بينها يكون هو الخارج حقيقة ، وما لا يجوز فيه التمسك بالعام في الشبهات المصادقية هو القسم الاول دون الثاني ، «ثم قال» : و الاكثر تحقق القسم الاول في المخصصات اللفظية والقسم الثاني في المخصصات اللمبية (انتهى) .

- ويمكن ان يقرر الدليل عليه بوجه اخر وهو ان اصالة التطابق اصل عقلائي وليس حجتها الامن جهة السيرة فحيث اعتبروها عملنا بها وحيث ردوها او شككنا في اعتبارهم لها ردناها ، وبذلك يظهر الفرق بين المخصص اللفظي واللمبي كما ذكر في الكفاية ؛ فالاقوى هو الفرق بينهما كيف ؛ ولولم يجز التمسك بها حتى في اللمبيات لم يبق لنا عام جائز العمل ؛ فان كل عام مخصص عقلاً بما اذا لم يزاحم ملاك حكمه بملاك اقوى واقعا ، ولا حكم من الاحكام الشرعية الا ويحتمل فيه عروض ملاك اقوى يرفع به الحكم التابع للملاك الاول فافهم . ح - ع

(وفي الكفاية) لم يجعل الميزان ماله عنوان وما ليس له عنوان ، بل قال ما حاصله : ان ما ذكرناه من عدم جواز التمسك بالعام انما هو في المخصصات اللفظية ، واما اللبية فان كان المخصص من الاحكام البديهيّة للعقل بحيث يكون كالمتمتع بالعام كان حكمه حكم المخصصات المتصلة في عدم جواز التمسك ، وان لم يكن كذلك فالحق فيه جواز التمسك (والوجه في ذلك) ان في اللفظيات قد القى المولى بنفسه حجتين ، وبعد تحكيم الخاص وتقديمه في الحجية بالنسبة الى ما شمله واقعاً يصير العام كأنه كان مقصوراً الحجية من اول الامر و كأنه لم يكن بعام ؛ وهذا بخلاف المخصصات اللبية فان الملقى فيها من قبل المولى حجة واحدة وهو العام فيجب العمل به مالم يقم حجة اقوى ، الا ترى انه اذا قال المولى اكرم جيرانى وترك المكلف اكرام واحد منهم باحتمال عداوته للمولى صح للمولى مؤاخذته وعقوبته كما لا يخفى على من راجع السيرة و الطريقة المألوفة بين العقلاء التى هى ملاك حجية اصالة الظهور (انتهى) .

فقد ظهر لك ان الشيخ (قده) لم يفرق بين اللفظى واللبي بماهما كذلك ، بل فرق بين ما اذا كان للمخصص عنوان وبين غيره ؛ واما في الكفاية فجعل ملاك الفرق كون المخصص لفظياً اولياً ، وغاية ما تمسك به للفرق بالآخرة هى السيرة .

(اقول) : وفى كلامهما نظر (اما كلام الشيخ) فلان المخصص اذا لم يكن له عنوان فكيف يتصور له شبهة صدقية ، بل الامر يدور (ح) بين قلة التخصيص و كثرته فيخرج من محل الكلام (واما كلام صاحب الكفاية) فلاننا لا نتصور الفرق بين كون المخصص لفظياً وبين كونه لياً بعد كون اللبي ايضاحاً ؛ لان رفع اليد عن العام بسبب المخصص اللبي ليس الا لكونه حجة اقوى من العام ، (و ح) فيصير العام بسببه مقصوراً الحجية على مابقى مثل ما ذكر في المخصص اللفظى طابق النعل بالنعل (وبالجملة) اى فرق بين ان يصدر نحو لا تكرم اعداء المولى عن نفس المولى وبين ان يحكم به العقل ، بعد فرض حجيته على التقديرين ؛ واقوائيته من العام ، و كون المراد من المخصص (كيف ما كان) افراده الواقعية لا العلمية فقط - هذا .

«ولقائل ان يقول» : ان للجية (كما ذكرنا سابقاً) مرتبتين : (الاولى) حجية نفس

الكبريات والعمومات ، وفي هذا المقام لا نحتاج الى احراز الصغريات . (الثانية) حجيتها بالنسبة الى المصاديق ، وفي هذا المقام نحتاج الى احراز المصاديق والصغريات فلا يكون قوله : (لا تشرب الخمر) مثلاً حجة بالنسبة الى هذا الفرد الخارجى الابدع احراز خمريته وان كان نفس الكبرى فى حجيتها لا تحتاج الى احرازها ، وعليها فالحكم العقلى ايضا على قسمين : (الاول) حكم كلئ لا يحتاج العقل فى حكمه به الى احراز الصغرى كحكمه بحرمة اكرام اعداء المولى (الثانى) حكم جزئى يحتاج فى حكمه به الى احراز الصغرى والكبرى معا كحكمه بحرمة اكرام زيد مثلاً فانه يحتاج فى حكمه به الى احراز عداوة زيد حتى تجعل هذه صغرى لحكمه الاول فينتج حرمة اكرامه . (اذا عرفت هذا فنقول) : بعد ان صدر عن المولى قوله (اكرم جيرانى) يحتمل ان يكون قد اعتمد فى تخصيص حكمه هذا على الحكم الثانى للعقل دون الاول ، ونتيجة ذلك حجية كلامه فى غير ما خرج به العقل بحكمه الثانى المتوقف على احراز الصغرى فتصير المصاديق المشتبهة محكومة بحكم العام قهراً (وبعبارة اخرى) يمكن ان يكون اكرام الجيران فى نظر المولى بمثابة من الاهمية بحيث تقتضى اكرام الافراد التى يحتمل عداوتهم له ايضا احتياطاً لتحصيل الواقع ، وانما الذى لا يجب هو اكرام خصوص من ثبت عداوته ؛ فاعتمد فى اخراجهم على الحكم الثانى للعقل ، ولا دليل على اعتماده على الحكم الاول له حتى يصير موجباً لاجمال العام . ولا يخفى عدم جريان هذا البيان فى المخصصات اللفظية ، اذ الفرض ان المولى بنفسه قد القى المخصص فلا يمكن عدم اعتماده عليه بل يصير حجة اقوى فى قبال العام موجباً لقصر حجتيه على مابقى تحته واقعا

(الامر الثانى) اذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا فانه عدولى ، واستفدنا من التعليل العموم فهل هو كالمخصص اللفظى او يكون وزانه وزان المخصص اللبى ؟ فيه وجهان ؛ ولعل السيرة هنا على جواز التمسك كالعقلى .

(الامر الثالث) كل ما ذكرنا الى هنا انما هو فيما اذا لم يكن كل واحد من الدليلين تام الاقتضاء متكفلاً لاثبات حكم فعلى على العنوان المذكور فيه بحيث يكون هذا العنوان تمام الموضوع له ، اذ فى هذه الصورة يصير الحكمان متزاحمين فيجب الاخذ بكل منهما

مالم يثبت له مزاحم اقوى ؛ ولا يجوز رفع اليد عن الحكم الفعلى باحتمال المزاحم ؛ فاذا قال اكرم العلماء ثم قال لا تكرم الفساق واحرز كون كل من الموضوعين تمام الموضوع لحكمه لزم في الفرد المشتبه الاخذ بحكم الامام فافهم وتدبر جيدا (١) .

(الامر الرابع) كل ما ذكرناه انما هو فيما اذا لم يحرز عنوان المخصص اثباتاً او نفياً باصل موضوعي ، والا كان المصداق المشتبه محكوماً بحكم المخصص على الاول وبحكم العام على الثاني ، ففي المثال السابق ان كان افسق زيد او عدم فسقه حالة سابقة صح استصحابه وحكم على زيد بحكم المخصص او العام . (هذا) اذا كان المتيقن في السابق اتصاف زيد في حال وجوده بصفة الفسق او عدمه ، واما اذا لم يكن كذلك فهل يجرى استصحاب العدم الثابت قبل وجود زيد ؟ فيه كلام بين الاعلام ويعبرون عن ذلك باستصحاب العدم الازلي (و تقريره) بوجهين : (الاول) ان يكون المستصحب هو العدم المحمول على اعنى به مفاد ليس التامة (الثاني) ان يكون عبارة عن العدم الربطى اعنى به مفاد ليس الناقصة ، ومرادنا بالعدم الربطى ما هو الرابط في القضايا السالبة ، فان التحقيق عندنا ان الرابط فيها هو نفس العدم فكما يعتبر في الموجبات وجود رابط يعبر عنه بكون الشيء شيئاً فكذلك يعتبر في السوالب عدم رابط اى عدم الشيء شيئاً (٢)

«١» ربما يقال بعدم صحة فرض التزاحم في امثال المقام مما كان العموم فيه استغراقيا لعدم وجود المندوحة في مورد الاجتماع من اول الامر فيكون التنافى في مقام الجعل ولا بد فيه من الكسر والانكسار في مقام الجعل وانشاء حكم واحد لما هو الاقوى منهما ملاكاً (نعم) اذا كان العموم في احدهما بدلياً كان من باب التزاحم لكون التصادم في مقام الامتثال ؛ ولتحقيق المطلب محل آخر فتدبر . ح - ع

«٢» اقول : هذا ما اختاره بعض المتأخرين ، وذهب القدماء من القوم الى ان القضية السالبة لا تشتمل على النسبة بل يكون مفادها سلب النسبة وقطعها لا بان تعتبر اولاً بين الطرفين نسبة ثبوتية ثم ترفع وتسلب ، بل السلب عندهم يتوجه اولاً الى نفس المحمول ، ولكن سلب المحمول عن الموضوع عبارة اخرى عن سلب الاتساق بينهما كما ان الموجبة لا يعتبر فيها اولاً نسبة ثبوتية ثم تثبت للموضوع بل يثبت فيها اولاً نفس المحمول للموضوع ؛ ومع ذلك يقال ان فيها ايجاب النسبة وابتعادها (والسر في ذلك) ان النسبة معنى حرفي آلى فلا يتعلق بها لحاظ استقلاله لا ينظر ثانوى مساوٍ لخروجها من كونها نسبة بالحمل الشائع ، فالذي -

(وما قد يتوهم) من كون مدخول السلب في السوالب عبارة عن الوجود الرابط فاسد جداً ، فان المدخول له هو نفس المحمول ، والعدم هو الرابط ؛ بداهة انه لا يعتبر في القضية السالبة ازيد من تصور الموضوع والمحمول و النسبة السلبية اعنى بها سلب المحمول عن الموضوع ؛ ولا يجب ان يتصور وجود المحمول للموضوع اولاً ثم يجعل مدخولاً للسلب حتى يصير اجزائها اربعة : الموضوع ، والمحمول ؛ والوجود الرابط ، والسلب ، ويعلم ذلك بملاحظة مرادفها في الفارسية فيقال : (زيد نيست قائم) ولا يقال : (زيد نيست هست قائم) .

(والحاصل) ان وزن العدم وزان الوجود ، فكما ان الوجود قد يكون محمولاً كما في الهليات البسيطة ، وقد يكون ربطياً كما في الهليات المركبة ، فكذلك العدم قد يكون محمولاً وقد يكون ربطياً ، والاوّل في السالبة البسيطة ، والثاني في السالبة المركبة (اذا عرفت هذا فنقول) : استصحاب العدم الازلي (بناء على صحته) انما يجري في كلا قسمي العدم ، مثال ذلك ان الشارع حكم بان المرثّة تحيض الى خمسين ثم استثنى من ذلك القرشية فحكم بتحريضها الى ستين ، فالعام هو عنوان المرأة والمخصص هو عنوان

— يتوجه اليه الذهن اولاً ويرام مفاداً للقضية انما هو اثبات شئىء لشيء اوسلبه عنه ، ثم بالنظر الثانوى يرى ان الموجبة تشتمل على نسبة وارتباط بين الموضوع والمحمول والسالبة لا تشتمل الا على سلب النسبة والارتباط ، لاعلى ارتباط يكون بنفسه امرأعديماً . هذا بعض ما قيل في المقام وتحقيق المطلب خارج من عهدة فن الاصول . وربما يستشكل على مبنى سيدنا الاستاد (مد ظله العالى) بان المراد بالعدم الرابط ان كان صورته الذهنية المتحققة في القضية الذهنية ، ففيه انها ليست عدماً بالحمل الشائع بل هو امر موجود في الذهن ، وان كان المراد به ما به يرتبط الموضوع والمحمول في الخارج نظير الكون الرابط في الموجبات المركبة (ففيه) ان مقتضى ذلك هو ان يتحقق في الخارج امر يكون حقيقة ذاته العدم والبطلان ويكون مع ذلك رابطاً بين الموضوع والمحمول ، وهذا واضح الفساد ، مع انه من الممكن ان لا يكون شئىء من الطرفين موجوداً في الخارج كما في السالبة بانتفاء الموضوع ، فيلزم عليها ان يتحقق في الخارج عدم رابط بين عدمين ، وفساد هذا واضح من السابق .

(لا يقال) : مقتضى ما ذكرنا ان لا تكون السالبة مشتملة على النسبة مع ان تقوم القضية بالنسبة (فانا نقول) لا نسلم توقفها مطلقاً على النسبة بل هي امر يقوم ويتحقق اما بالنسبة او بسلبها فمفاد الموجبة تحقق الارتباط بين الطرفين ، ومفاد السالبة عدم تحققه بينهما . ح - ع

القرشية ، و (ح) فقد يجعل المستصحب عبارة عن مفاد الهلية البسيطة اعنى به العدم المحمولي فيقال : انتساب هذه المرئية الى قريش لم يكن فيستصحب ، فالاستصحب (ح) هو عدم الانتساب المتحقق قبل وجود المرئية ؛ وقد يجعل المستصحب عبارة عن مفاد الهلية المركبة اعنى به العدم الربطي والنعتي ، فيقال : هذه المرئية لم تكن منتسبة الى قريش فيستصحب ؛ والمستصحب (ح) ايضا هو العدم الثابت قبل وجود المرئية ، فالقضية المتيقنة هي السالبة بانتفاء الموضوع ، والمشكوك هي السالبة بانتفاء المحمول ، ولا يضر ذلك بالاستصحاب بعد اتحاد مفادهما عرفاً (لا يقال) : موضوع الحكم الشرعي هو السالبة بانتفاء المحمول فاثباتها باستصحاب اصل السلب الجامع اعتماد على الاصل المثبت (فانا نقول) : لانسالم ذلك اذ ما ذكرت موقوف على لحاظ الوجود في موضوع القضية الشرعية ، ولا دليل على ذلك ، بل الموضوع فيها ظاهر أهو نفس الماهية . (نعم) هنا شيء آخر وهو ان اثبات السلب الناقص باستصحاب الساب التام يوجب العمل بالاصل المثبت ؛ فلا بد فيما اذا كان الاثر مترتباً على السلب الناقص من ان يستصحب نفسه ، هذاماذ كروه في المقام .

(و الظاهر) عدم صحة استصحاب العدم الازلي بكلا قسميه وانصراف لا تنقض عن مثل هذا الاستصحاب (١) فان الذي يراد استصحابه في المقام ليس نفس عدم الانتساب بل عدم انتساب هذه المرئية ، والهدية انما تعتبر عند وجود المشار اليه ، ولا هدية للمرئية المعدومة فلا عرفة لهذا الاستصحاب ويكون الادلة منصرفه عنه . وان شئت قلت : ان عدم المحمول في حال وجود الموضوع يعتبر بنظر العرف مغايراً للعدم الذي يفرض في حال عدم الموضوع ، فان الموضوع للاول امر يمكن ان يشار اليه بهذا ؛ دون الثاني ، ففي الحقيقة ليس لنا متيقن مشكوك البقاء حتى يستصحب (فتبين مما ذكرنا) ان استصحاب العدم الازلي من الامور المخترعة في المدرسة ، ولا اساس له عند العرف والعقلاء فافهم .

(ثم اعلم) انه قال شيخنا الاستاد (طاب ثراه) في هذا المبحث من الكفاية ما هذا الفظه :

«١» لا يخفى ان سيدنا الاستاد «مد ظله العالي» لا يريد انكار الاستصحاب العدمي مطلقاً كما قد يتوهم من منعه استصحاب العدم المحمولي ايضا في المقام ، بل مراده انكاره فيما اذا كان العدم مضافاً الى مفهوم لا يعتبر الا عند الوجود كمفهوم الهدية فلا عرفة للاستصحاب «ح» سواء في ذلك العدم الربطي والمحمولي . ح - ع

(إيقاظ) لا يخفى ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل او كالاستثناء عن المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص ؛ بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص كان احراز المشتبه منه بالاصل الموضوعى فى غالب الموارد الا ماشذ ممكنا فبذلك يحكم عليه بحكم العام (انتهى) . ثم ذكر مسألة تحييز المرئة الى خمسين واستثناء القرشية منها .

(وذكر بعض اعظام العصر) فى بيان عدم تعنون العام ان المخصص انما يكون لاجراج الافراد الغير المرادة ، و اما الافراد الباقية تحت العام فهى محكومة بالحكم بما انها من افراد العام ، فيكون عنوان العام بالنسبة الى حكم الباقي تمام الموضوع من غير دخل للمخصص وجوداً او عدماً فى ثبوت الحكم له ؛ فالتخصيص بمنزلة موت بعض الافراد فكما ان الموت لا يوجب تعنون الموضوع ، وانما يوجب التقليل فى افراده فكذلك التخصيص ،

(اقول) : عبارة المحقق الخراسانى قد توهم ما يبعد جداً ارادته من مثله ، فان الظاهر منها فى بادى النظر ان العام اذا تعد مع كل عنوان سوى عنوان الخاص صار (مقيداً بهذا العنوان) موضوعاً للحكم الثابت للباقي فيصير كل عنوان طاردياً فى الموضوع فيلزم وجود موضوعات غير متناهية واحكام متعددة بعددها ، وهذا واضح الفساد لا يصدر القول به عن مثله ، فيجب حمل كلامه على ما حكيناها عن بعض المعاصرين ؛ فيكون مراده ان الموضوع للحكم هو حيثية المرئة فقط فى المثال ، والخارج منها هو القرشية ، و بعد نفى عنوانها باستصحاب عدم الازلى يكون حكم العام متبعاً ، و مراده «قده» باستصحاب عدم هنا استصحاب عدم المحمولى . (ثم انه) يرد على القول بعدم التعنون و كون عنوان العام تمام الموضوع ان معنى تمامية العنوان فى الموضوعية دوران الحكم مداره وجوداً وعدماً ؛ والمفروض فيما نحن فيه خلاف ذلك ، فان عنوان العام متحقق فى ضمن افراد المخصص ايضا وليست مع ذلك محكومة بحكمه (وبعبارة اوضح) فى مقام الثبوت والارادة الجديدة اما ان يكون تمام الملاك فى وجوب الاكرام مثلاً هو حيثية العالمية فقط ، و اما ان لا يكون كذلك بل يشترط فى ثبوت الحكم للعالم عدم كونه فاسقاً ؛ فعلى الاول لا معنى للتخصيص ، وعلى الثانى لا يكون عنوان العام بنفسه تمام الموضوع بل يشترط فى ثبوت الحكم له عدم عنوان المخصص بعدم النعتى او المحمولى ، فعدم المخصص (اجمالاً) بأحد النحويين دخیل ثبوتاً ،

وهذا معنى التعنون وعدم كونه تمام الموضوع

(ثم ان الظاهر) دخالة العدم بنحو النعتية والربطية ، فان حكم المخصص ثابت لوجوده الربطى ، وانتفاء الوجود الربطى بالعدم الربطى ، فالتخصيص الى ستين مثلاً ثابت للمرأة الموصوفة بالقرشية ، وبإزاء هذا الوجود الربطى العدم الربطى ، فبضم المخصص الى العام يستظهر ان التخصيص الى خمسين انما يكون للمرأة الموصوفة بعدم الانتساب الى قریش فيتعنون الموضوع بالعدم الربطى والنعتى ، وقد عرفت انه لامجال للاستصحاب فى ذلك الا اذا كان بنحو الربطية متيقنا فى السابق مع وجود الموضوع .

(و اما تنظير بعض الاعاظم) التخصيص بموت بعض الافراد فعجيب ، فان انعدام بعض الافراد لا يوجب تقيداً فى موضوع الحكم ولا يخرجهم من كونه تمام الموضوع ؛ وهذا بخلاف التخصيص فانه يخرجهم من التمامية كما عرفت ، وكيف كان فلا يعقل كون عنوان العام تمام الموضوع ثبوتاً بعد ورود التخصيص عليه (نعم) لا يوجب التخصيص تقيداً فى مقام الاثبات ، وهذا بخلاف المطلق والمقيد فان ورود المقيد يوجب تقيد المطلق فى مقام الاثبات ايضاً .

(الامر الخامس) قال فى الكفاية (ما هذا الفظه) : ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما اذا شك فى فردا من جهة احتمال التخصيص بل من جهة اخرى كما اذا شك فى صحة الوضوء او الغسل بما يع دضاف فيكشف صحته بعموم مثل او فوا بالندور فيما اذا وقع متعلقاً بالندربان يقال : وجب الاتيان بهذا الوضوء وفاء بالندور للعموم و كلما يجب الوفاء به لامحالة يكون صحيحاً للقطع بأنه لولا صحته لما وجب الوفاء به ، وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الاحرام والصيام قبل الميقات وفى السفر اذا تعلق بهما النذر كذاك ، (والتحقيق ان يقال) : انه لامجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفلة لاحكام العناوين الثانوية فيما شك من غير جهة تخصيصها اذا اخذ فى موضوعاتها احد الاحكام المتعلقة بالافعال بعناوينها الاولى كما هو الحال فى وجوب اطاعة الوالد والوفاء بالندور وشبهه فى الامور المباحة او الراجحة ، ضرورة انه معه لا يكاد يتوهم عاقل انه اذا شك فى رجحان شئى او حليته جاز التمسك بعموم دليل وجوب الاطاعة او الوفاء فى رجحانه او حليته .

(نعم) لا لباس بالتمسك به فى جوازه بعد احراز التمكن منه والقدرة على فيماله يؤخذ

فى موضوعاتها حكم اصلا (انتهى) . (١)

(اقول) : ليت شعرى على اى شىء حمل المحقق الخراسانى كلام هذا البعض حيث استوحش منه وقال انه لا يكاد يتوهم عاقل ذلك ، مع ان ما ذكره هذا البعض ليس الا تمسكا بالعام فى الشبهات المصدقية للمخصص المنفصل وقد التزم جم غفير بجوازه ، فليس الالتزام به موجبا للوحشة ، ولذلك اهتم المتأخرون حتى نفسه «قده» بالمسئلة كما مر .

(ووجه) كون مانحن فيه من جزئيات تلك المسئلة ظاهر ، فان قوله او فوا بالندور عام ؛ وقد خص (بسبب قوله لانذر الا فى طاعة الله) بما اذا كان متعلقه راجعا فيكون التمسك بالعام والحكم بوجوب الوفاء فيما شك فى رجحانه تمسكا بالعام فى الشبهة المصدقية للمخصص (نعم) كأن غرض هذا البعض مضافا الى الحكم بوجوب الوفاء اثبات رجحان

«١» ربما يقرر مقصود صاحب الكفاية (قده) بان المنذور فى المثال ليس هو صرف الغسلات بل ما يكون وضوء شرعيا ، والقدرة عليه انما هو بعد تشريع الشارع اياه ؛ والمفروض انه مشكوك فيه ، فالشك انما يكون فى القدرة وهى مما لا يمكن اثباتها بالعموم وان قلنا بجواز التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية للمخصص (انتهى) : (اقول) : هذا صحيح لو لم يكن جعل القدرة بيد الشارع ، واما اذا كان بيده كما فيما نحن فيه امكن التمسك بعموم او فوا بالندور واستكشاف تشريعه له بدلالة الاقتضاء (نعم) لا يجوز التمسك نظرا الى ورود المخصص فليس الاشكال فى المسئلة زائدا على اشكال التمسك بالعام فى الشبهة المصدقية ؛ هذا . «والظاهر ان» نظر صاحب الكفاية «قده» فى المقام الى امر آخر وهو ان جواز التمسك بالعموم فى الشبهات المصدقية «بناء على القول به» انما هو فيما اذا ثبت الحكم لنفس عنوان العام ثم طرء عليه تخصيص فتحينئذ يمكن ان يقال بجواز التمسك به فى الافراد المشكوك فيها نظرا الى ان شمول عنوان العام لها قطعى وشمول عنوان المخصص مشكوك فيه فرفع اليه عنه بسببه من قبيل رفع اليد عن الحجة باللاحجة ؛

واما اذا لم يكن الحكم من اول الامر ثابتا لنفس عنوان العام بل اخذ «ولو بدليل منفصل» مع بعض التخصيصيات ومعنونا بعنوان خاص ثبوتى موضوعا للحكم وكان تحقق هذا العنوان الخاص مشكوكا فيه فاثباته بعموم الحكم غير معقول ، اذا فرض ثبوت الحكم لعنوان خاص ، وهو فى العموم والتخصيص تابع لموضوعه ، ومثال النذر من هذا القبيل ؛ فان قوله او فوا بالندور وان كان بحسب الصورة عاما ولكنه اخذ فى موضوعه بدليل منفصل خصوصية رجحان المتعلق فوجوب الوفاء ثابت لتخصص ما كان راجعا ؛ فاثبات الرجحان بعموم الوفاء من قبيل اثبات الموضوع بحكم نفسه وهو محال كما لا يخفى . ح - ع

العمل وصحته في غير مورد النذر أيضاً ولكن هذا امر آخر يمكن ان يلتزم به من يعمل بلوازم العموم ومثبتاته، وكيف كان فالمسئلة من جزئيات المسئلة السابقة وليس الاشكال فيها من جهة كون عنوان اولياً او ثانوياً او غير ذلك .

اللهم الا ان يقال : ان وجوب الوفاء بالنذر عبارة عن وجوب الاتيان بالمنذور ، و المنذور فيما نحن فيه ليس هو اتيان صورة العمل فقط ، بل الوضوء الشرعى بالماء المضاف ، والمفروض ان مشروعية الوضوء به و كونه وضوءاً شرعياً مشكوك فيه ، فثباته بعموم وجوب الوفاء بالنذر تمسك بالعام فيما شك في كونه من افراده وهو مما يجب ان يستوحش منه .
(ثم قال في الكفاية ما حاصله) : ان صحة الصوم في السفر بنذره فيه وكذا الاحرام قبل الميقات فانما هي من جهة الدليل الدال على صحتهما ؛ هذا في مقام الاثبات ، واما في مقام الثبوت فيمكن ان يكون صحتهما من جهة رجحانها ذاتاً في السفر وقبل الميقات ، غاية الامر انه كان للامر بهما ندباً او وجوباً مانعاً يرتفع بالنذر ، كما يمكن ان يكون صحتهما من جهة صيرورتهما راجحين بسبب تعلق النذر بهما بعد مالم يكونا كذلك . و يدل على قوة الثاني ما ورد من ان الاحرام قبل الميقات كالصلوة قبل الوقت . (١)

«لا يقال» : لا يجدى صيرورتهما راجحين بذلك في عباديتهما فان وجوب الوفاء بالنذر توصلى ولا شك ان الصوم والاحرام تعبدان (فانه يقال) : عباديتهما ليست بالامر النذرى بل من جهة كشف دليل صحتهما عن عروض عنوان راجح عليهما ملازماً لتعلق النذر بهما ، هذا بناء على اعتبار الرجحان في متعلق النذر مع قطع النظر عن نفس الرجحان النذرى ؛ ولكنه يمكن ان يقال بكفاية الرجحان الطارى عليهما من قبل النذر في عباديتهما بعد تعلق النذر باتيانهما لعباديا ، وعدم تمكن المكلف من اتيانهما كذلك قبل النذر لا يضر بعد تمكنه منه بعده فانه لا يعتبر في صحة النذر الا التمكن من الوفاء ولو بسببه (انتهى) .

(اقول) : لا يخفى ان الاحرام قبل الميقات صحيح عند العامة بل يجعلونه افضل من

«١» ويضعف الاول ايضاً بانه يلزم عليه كونهما مشروعين قبل تعلق النذر بهما ايضاً لوجود

الميقات ولكنه فاسد عندنا بالاخبار الواردة فيه؛ واما اذا تعلق به النذر فقد دلت الاخبار على صحته. (ثم ان) في جعل مسئلتى الاحرام قبل الميقات والصوم في السفر مؤيدتين لما نحن فيه نظر، فان الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات فاسدان قطعاً؛ وانما يحجان في حال النذر فقط فكيف يصير صحتهما في هذه الحالة مؤيدة لصحة الوضوء بالماء المضاف مثلاً عند عدم تعلق النذر به؛ (نعم) يمكن ان يؤيد بهما صحته في حال النذر فقط .

(وليعلم ايضاً) ان ما التزمه في الكفاية اخيراً آمن تملق النذر باتيان الصوم والاحرام عبادياً وكفاية نفس الامر والنزري في اتيانهما كذلك يجرى فيه اشكالات باب التعبدى والتوصلى وهو «قده» مع ايراده الاشكالات في ذلك الباب (من الدور وغيره) التزم هنا بما تجرى فيه الاشكالات بعينها فتدبر .

« الامر السادس » ما ذكرناه سابقاً من جواز التمسك بالعام او عدم جوازه انما كان فيما اذا احرز فردية زيد مثلاً للعام وشك في حكمه من جهة احتمال كونه من افراد المخصص .

و اما اذا كان هنا عام ذو حكم وعلمنا بعدم كون زيد محكوماً بحكمه ، ولكن شك في كونه من افراده حتى يكون خروجه بالتخصيص ، او عدم كونه كذلك حتى يكون خروجه بالتخصص ، فهل يثبت باصالة العموم عدم كونه من افراده ويترتب عليه آثار ذلك اولا ؛ فيه كلام ؛ (قال في الكفاية) ما حاصله بتوضيح هنا : ان مثبتات الاصول اللفظية وان كانت حجة ولكن حجة اصالة العموم انما هي من باب بناء العقلاء ؛ والمتيقن من بناءهم على العمل بها انما هو فيما اذا شك في المراد من جهة الشك في ارادة العموم ، لا فيما اذا علم بالمراد وشك في كلفتها وانها بنحو التخصيص او التخصص (انتهى) .

(اقول) : قد عرفت سابقاً ان استعمال اللفظ على ثلاثة انحاء : (الاول) ان يستعمل في معناه الموضوع له ليتقرر بنفسه في ذهن السامع من جهة كونه مراداً جدياً ؛ (الثاني) ان يستعمل فيه ليجعل معبراً يعبره ذهن السامع الى معنى آخر يكون هو المراد جدياً (الثالث) ان يستعمل في معناه ويكون المقصود بقرره بعض المعنى في ذهن السامع ليحكم عليه وخروج بعضه الاخر من جهة عدم ارادته جداً ، وهذا القسم انما يتصور فيما اذا كان

للمعنى وحدة جمعية وكانت متكررة في عين الوحدة كالعام الافرادى والمجموعى ، والاستعمال على النحو الاول حقيقة ؛ وعلى الثانى مجازى ؛ وعلى الثالث لاهذا ولاذاك ، وقد عرفت تفصيل الانحاء الثلاثة سابقا فراجع . (وكيف كان) فالعام المخصص من القسم الثالث فهو ايضا يستعمل فى نفس معناه الموضوع له اعنى به جميع الافراد ، غاية الامر انه لما كان المقصود بالحكم عليه بعض افراده اتى بالمخصص حتى يخرج بسببه الافراد الغير المرادة و يبقى الباقي ، فالتخصيص ليس عبارة عن تضيق المستعمل فيه ، بل هو عبارة عن تضيق المراد الجدى ، والمستعمل فيه ليس الا جميع الافراد ، وهو وان كان معنى وحدانيا ولكنه لما كان عين الكثير خارجا كان المستعمل فيه بحسب الحقيقة هو المتكثرات ، وعليهذا فان علمنا بكون الجميع مراداً جدياً ايضاً فهو ، والاجرى بالنسبة الى كل فرد شك فى حكمه اصالة تطابق الارادة الجدية مع الاستعمالية حتى انه لو علم بخروج بعض الافراد وشك فى بعضها الاخر جرى بالنسبة الى هذا المشكوك فيه ذلك الاصل العقلانى ؛ فليس فى العام اصل عقلانى وحدانى ، بل يجرى فيه اصول عقلانية متعددة بعدد افراده . (وبالجمل) حجية العام تنقوم بأمرين : (احدهما) وضعه للعموم و كونه مستملا فى العموم دائماً ، (والثانى) جريان الاصل العقلانى المذكور فى كل فرد منه بمعنى ان كل فرد علم ارادته جذاً فهو ، وكل ما علم عدم ارادته فلا اشكال فيه ايضاً ؛ واما كل فرد شك فى حكمه فيجرى فيه اصالة التطابق ، فيكون محكوماً بحكم العام ، فاصالة العموم اصل عقلانى مرجعه الى استقرار سيرة العقلاء على الحكم بتطابق الارادتين وكون ما هو المراد بحسب الاستعمال مراداً جدياً .

(اذا عرفت هذا) تبين لك عدم جواز التمسك باصالة العموم لنفى فردية شىء للعام اذ لم يرد فى آية اورواية لفظ اصالة العموم حتى ينزاع فى انها تشمل لما نحن فيه او تختص بصورة الشك فى المراد ، بل الثابت ليس الابناء العقلاء على اجراء اصالة التطابق بين الارادتين فى كل فرد ؛ ولا محالة يختص ذلك بما اذا حرز فردية شىء للمستعمل فيه وشك فى كونه مراداً بحسب الجدد .

واما اذا شك فى فردية شىء للعام مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكمه فلا مجال للتمسك بلفظ العام ولا بالاصل العقلانى لاثبات فردية او نفيها ، فان لفظ العلماء مثلاً

قد استعمل في جميع افراد العالم ، واما ان زيدا من جملة افراده او لا فمما لا يتكفل له لفظ العلماء ، واما الاصل العقلائي فانما يجري بعد احراز كونه من افراد المستعمل فيه ، والمفروض كون ذلك مشكوكا فيه ، مضافاً الى ان مفاد الاصل العقلائي كما عرفت تطابق الارادة الجديدة للاستعمالية و كون الفرد محكوماً بحكم العام ، فلا مجال لان يتمسك به لنفي فرديته له ، (فتلخص مما ذكرنا) ان المتحقق في العمومات امران : (احدهما) صيغة العموم المستعمل في العموم دائماً ، (والثاني) الاصل العقلائي الحاكم بتطابق الارادتين وهو معنى اصالة العموم ؛ ولا يتكفل واحد من الامرين لنفي فردية شيء او اثباتها فافهم وتأمل جيداً .

(الامر السابع) اذا قال : (اكرم العلماء) ثم قال : (لا يجب اكرام زيد) فتردد ذلك بين شخصين مسميين بزيد : احدهما عالم ، والاخر جاهل ، فالظاهر انه يجب العمل بعموم العام واكرام زيد العالم ، اذ العام حجة ، والم ينهض في قبالة حجة اقوى ؛ والمفروض ان الفرد المرخص فيه مجمل مرددين زيد العالم وغيره فلا حجة في اليمين في قبالة العام .

(هذا) اذا كان الحكم الثاني ترخيصياً ؛ واما اذا كان الزامياً كما اذا قال : لا تكرم زيدا فيقع فيه الاشكال من جهتين : « الاولى » انه هل يجب اجراء حكم العام على زيد العالم او يكون العلم الاجمالي بحرمة اكرام احد الشخصين موجباً لاجمال العام ايضاً ؟

« الثانية » انه بناء على العمل بالعموم بالنسبة الى زيد العالم هل ينحل العلم الاجمالي بسبب عموم العام ويحكم بكون المراد من زيد الذي حرم اكرامه هو الفرد الجاهل حتى يترتب عليه آثار العلم بحرمة الاكرام تفصيلاً او لا ينحل ؟

« يمكن ان يقال » : بحجية العام في الفرد العالم لعدم وجود حجة اقوى على خلافه ؛ ولا عذر للعبد في رفع اليد عن عموم العام ؛ هذا بالنسبة الى الجهة الاولى ، واما بحسب الجهة الثانية ففي جواز الحكم بانحلال العلم الاجمالي نظر ، لما عرفت من ان الثابت من بناء العقلاء انما هو الحكم بتطابق الارادتين فيما ثبت فيه الارادة الاستعمالية ؛ واما تكفله لنفي فردية شيء او اثبات حكم آخر فليس ثابتاً عند العقلاء ، وكون الاصول اللفظية من الامارات لا يقتضي ترتيب جميع لوازمها العقلية بعد عدم بناء العقلاء على ترتيبها ، هذا .

(وقال بعض أعاظم العصر ما حاصله) : انه ربما يقال : ان العلم الاجمالي بحرمة اكرام زيد العالم او الجاهل موجب لترك اكرامهما معاً ، ولا يكون عموم العام موجباً لانحلاله ، فان دليل العموم بمنزلة الكبرى الكلية فلا يتكفل لحال الفرد ؛ وليس حاله حال البيئة القائمة على وجوب اكرام زيد العالم الموجبة لانحلال العلم ، فالعلم الاجمالي موجب لسقوط العام من الحجية بالنسبة الى زيد العالم . (وفيه) ان العام وان لم يتكفل احكم الفرد ابتداء ولكنه يثبت حكمه بعد انضمام الصغرى المعلومة الى الكبرى المستفادة من دليل العام ، واذا ثبت له الحكم الوجوبى بالعموم ارتفع عنه الحكم التحريمى بالملازمة فتتعين الحرمة فى الطرف الاخر لكون المثبتات من الاصول اللفظية حجة ، فينحل العلم ايضا ببركة العام اذ الانحلال يتحقق اما باثبات الحكم المعلوم بالاجمال فى طرف او بنفيه عنه انتهى .

(اقول) هذا المعاصر لم يعنون الامر السابق فكأنه كان مبناه فيه ايضا جواز التمسك بالعام لنفى فردية ما شك فى فريدته له لما ذكره من حجية مثبتات الاصول اللفظية ، وقد عرفت الجواب عن ذلك وان حجية هاهنا باب بناء العقلاء ، ولم يستقر بنائهم على العمل باصالة العموم الا فيما اذا شك فى تطابق الارائين فتدبر .

(الامر الثامن) اذا وقع الاختلاف فى كون يدامينة او عادية فالمشهور على ان القول قول مدعى الضمان وان البيئة على مدعى الامانة ؛ وحيث ان ذلك بحسب الظاهر على خلاف القواعد ، اذ القاعدة تقتضى تقديم قول مدعى الامانة من جهة ان الاصل عدم الضمان ، تصدى بعضهم لتصحيح فتوى المشهور ، فاستدل لذلك بعموم على اليد ، ونحن ايضا تمسكنا به فى حواشينا على العروة ، ولكنه لا يخفى فساده ، فان عمومهم مخصص باليد الامينة ، فالتمسك به فى اليد المشكوكة فيها تمسك بالعام فى الشبهات المصدقية ؛ وليس فتوى المشهور فى هذه المسئلة دليلاً على اجازتهم لهذا النحو من التمسك لعدم استنادهم فى هذه الفتوى الى ذلك ، (والظاهر) ان مستندهم فى هذه الفتوى الروايات الواردة فى المسئلة وحيث لم يظفر عليها بعض المتأخرين ذكر وجوها غير مغنية ، و من الروايات رواية ابن ابي نصر عن اسحق بن عمار عن ابي الحسن الاول ^{عليه السلام} فراجع .

(فصل)

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص اولاً ؟ فيه خلاف ، و اول من عنون المسئلة ابو العباس بن سريج (المتوفى فى اوائل المائة الرابعة من الهجرة) وكان هو يقول بعدم الجواز ، واستشكل عليه تلميذه ابو بكر الصيرفى بأنه لو لم يجز ذلك لما جاز التمسك باصالة الحقيقة ايضاً قبل الفحص عن قرينة المجاز (انتهى) .

ولا بد قبل الشروع فى تحقيق المسئلة من ذكر امور : (الاول) ان القداماء من الاصوليين كانوا يعنونون فى كتبهم مسئلة اخرى بهذا العنوان : هل يجوز اسماع العام المخصص بدون ذكر مخصصاته اولاً ؟ (والظاهر) ان النزاع فى المسئلة الاولى كان مرتبطاً بالنزاع فى المسئلة الثانية ؛ فمن كان يقول فى المسئلة الثانية بجواز اسماع العام بدون اسماع مخصصه كان يقول فى المسئلة الاولى بوجوب الفحص ، ومن كان يقول فى المسئلة الاولى بعدم وجوب الفحص كان يقول فى المسئلة الثانية بعدم جواز اسماعه بدون اسماع المخصص ، (ولعل) نظراً من ادعى الاجماع على وجوب الفحص الى ان وجوبه على فرض جواز اسماع العام بدون اسماع المخصص مجمع عليه (الثانى) ان النزاع فى المسئلة كما فى الكفاية انما هو بعد الفراغ من كون اصالة العموم حجة من باب الظن النوعى لا الشخصى ، و كونها معتبرة من باب الظن الخاص لا من باب الظن المطلق ، و عدم وجود علم تفصيلى او اجمالى بالتخصيص ، ووجه اعتبار القيد الثلاثة واضح . (الثالث) ان النزاع لا ينحصر فى العمل بالعام قبل الفحص ، بل يجرى فى العمل بكل دليل لفظى قبل الفحص عما يعارضه ويزاحم ظهوره ، بل يمكن ان يقال بجريانه فى كل اصل لفظى او عملى فلا يجوز العمل به قبل الفحص عن مزاحماته ، و لخصوصية لباب العمومات ، وما نذكره دليلاً لوجوب الفحص يجرى فى جميع الاصول اللفظية والعملية ؛ فملاك الفحص ومقدار وجوبه فى جميع ذلك واحد فتدبر .

(اذا عرفت هذا فنتقول) : قال شيخنا الاستاد «قده» فى الكفاية ما حاسله : ان التحقيق

عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص اذا كان فى معرض التخصيص كما هو الحال فى عمومات

الكتاب والسنة ، وذلك من جهة القطع باستقرار سيرة العقلاء على عدم العمل قبله ، ولو لا القطع فلا اقل من الشك ، واما اذا لم يكن في معرضه كما هو الحال في العمومات الواقعة في السنة اهل المحاورات فلا شبهة في ان السيرة قد استقرت على العمل به بلا فحص عن المخصص (انتهى) .

(اقول): ما ذكره من كون العام في معرض التخصيص كلام مجمل ، (فان كان المراد بالمعرضية) وجود العلم الاجمالي بورود التخصيص على بعض العمومات (ففيه) مضافاً الى انه خارج من مورد النزاع كما مر آنفاً ؛ انه لو كان المانع عن العمل بالعموم وجود العلم الاجمالي كان مقتضاه جواز العمل بلا فحص بعد انحلال العلم بالظفر بمقدار المعلوم بالاجمال ، وهو كماترى وان التزام به بعضهم . (وان كان المراد بالمعرضية) كون المولى ممن جرت عاداته على ذكر المخصصات منفصلة ولو غالباً (ففيه) ان المولى الكذائي اذا امر عبده الخاص بامر متعلق بالعام فهل للعبد ترك العمل به معتذراً باحتمال طرؤ التخصيص؟ لا والله ولا يعده العقلاء مذوراً .

«فالتحقيق ان يقال» (ولعله مراد صاحب الكفاية ايضاً): ان التكاليف الصادرة عن الموالى متوجهة الى عبيدهم على قسمين : (القسم الاول) ما كان صادراً في موارد خاصة مثل ما اذا امر المولى عبده في مقام خاص بعمل مخصوص ؛ ففي هذا القسم يجب على العبد القيام بمائة تنضيه ظاهر الخطاب ، والدليل على ذلك عدم قبول العقلاء اعتذار العبد الكذائي اذا اعتذر لترك العمل بالعموم بكونه بصدد الفحص عن المخصص او سائر القرائن .

(القسم الثاني) ما كان صادراً على نحو ما يجعل القوانين الكلية لجميع الناس او لجميع من في سلطنة المولى وهو ايضا على قسمين : (القسم الاول) ما كان الغرض من جعله العمل به على فرض حصول العلم به والاطلاع عليه ، ففي هذا القسم ايضا لا يجب الفحص (القسم الثاني) ما كان الغرض من جعله تفحص العبيد وبخشهم عنه ثم اجرائه والعمل به بعد ذلك بحيث لم يكن مقصوداً على من يحصل له العلم به اتفاقاً ؛ بل كان مطلوباً من كل واحد من الناس مطلقاً ولاجل ذلك حث المولى (بعد جعله وتقنينه) على التفقه فيه والنفر لتحصيل العلم به واعلان بكرات عديدة عدم معذورية الجاهل به والتارك له عن جهل ، فمثل هذه القوانين يحكم العقل

بوجوب تعلمها والبحث عن حدودها و تقييداتها وتخصيصاتها اذ قد تم ما كان من قبل المولى : من بيان الاحكام وبيان حدودها والاعلام بكونها ثابتة لكل من الحاضر والغائب و الموجود والمعدوم الى يوم القيامة و عدم معذورية احد من المكافين في تركها ، وجميع القوانين الدائرة في العالم من هذا القبيل حيث يقنن من قبل الهيئة الممثلة اولاً الضوابط والقوانين الكلية ثم يذكّر تقييداتها وتخصيصاتها ثم يعلن بوجوب الفحص عنها ثم اجرائها ، و من هذا القبيل ايضا القوانين الشرعية الاسلامية ، فان الله تبارك و تعالى ارسل رسوله ليبين الاحكام الكلية لجميع البشر ، وانزل اليه الكتاب الجاع و امر رسوله بنصب الخلفاء والائمة عليهم السلام لتتميم قواعد الدين وتشديد مبانيها ، ثم اوجب على جميع الناس تعلم الاحكام والنظر لتحصيلها فقال (وقوله الحق) : فلولانفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ، وقد ورد في الحديث انه يؤتى بالعبد يوم القيمة فيقال له هلا عملت فان قال لم اعلم يقال له هلا تعلمت ، وعليك بمراجعة الايات والاخبار حتى يظهر لك انه كيف وقع فيها البحث على التفقه في الدين وتعلم احكامها ، فعلى هذا يجب اعلى البيد الفحص عن جميع الاحكام بخصوصياتها وحدودها ولاعذر لهم في ترك العمل بها عن جهل فتنبع .

(تبصرة) لافرق بين الفحص فيما نحن فيه والفحص في الاصول العملية فانهما من واحد كما عرفت ، والواجب في الجميع هو الفحص بمقدار اليأس والاطمينان بانه لو كان مزاحم لظفر به ، فما في الكفاية من الفرق بين المقامين فيه ما لا يخفى فتدبر .

☆ (فصل) ☆

هل الخطابات الشفاهية تشمل الغائبين والمعدومين في حال الخطاب اولاً؟ فيه كلام بين الاعلام (قال في الكفاية) ما حاصله بتوضيح منا : ان محل النزاع يمكن ان يكون احد الامور الثلاثة :

(الاول) ان التكليف الذي يتضمنه الخطاب يصح تملّقه بالمعدومين ام لا ؟ فالنزاع

حقيقة في صحته تكليف المعدوم (الثاني) ان الخطاب بما هو خطاب اعنى به توجيه الكلام نحو الغير سواء كان بادواته ام لا هل يصح ان يتوجه الى المعدومين او لا ؟
 (الثالث) ان الالفاظ الواقعة عقيب ادوات الخطاب تشمل بعمومها للمعدومين او
 تصوير الادوات قرينة على اختصاصها بالاحاضرين في مجلس التخاطب ؟ والنزاع على الاولين
 عقلى وعلى الثالث لغوى .

(اذا عرفت هذا فنقول) اما المسئلة الاولى فتصور على وجوه ثلثة : (الاول) تكليف
 المعدوم بمعنى بعثه وزجره فلا حين كونه معدوماً ، وهذا محال بلا اشكال (الثاني)
 انشاء الطلب منه بلا بعث وزجر فعلاً ، وهذا القسم لاستحالة فيه اصلاً ، فان الانشاء خفيف
 المؤنة ، فالحكيم ينشئ على وفق المصلحة طلب شىء قانوناً من الموجود والمعدوم حين
 الخطاب ليصير فعلياً بعد ما وجد الشرائط وفقد الموانع (الثالث) انشاء الطلب مقيداً
 بوجوه والمكلف ووجدانه للشرائط ، وامكان هذا القسم ايضا بمكان من الامكان (انتهى
 ما اردنا نقله من كلامه) .

(اقول) : الظاهر ان نظر الباحثين في المسئلة والمتنازعين فيها لم يكن الى الامر الاول
 فان عموم التكليف الشرعية وشمولها اجمالاً للمعدومين كان مفروغاً عنه بين الفريقين ؛
 غاية الامر ان القائل بعدم شمول الخطاب لهم كان يثبت لهم التكليف فى ظرف وجودهم
 بادلة الاشتراك من الاجماع ونحوه ، ولا الى الامر الثالث لعدم كونه معنوياً فى كلماتهم ؛
 فما هو محط نظر الاصحاب هو الامر الثانى من الامور الثلثة اعنى عموم الخطاب و توجيه الكلام
 لمن لم يكن فى مجلس التخاطب سواء كان حال التخاطب من الموجودين او كان
 معدوماً بالكلية و كيف كان فنحن نبحث فى مقامين

«المقام الاول» مسئلة تكليف المعدوم ؛ وما يخص الكلام فيها ان التكليف الحقيقي

بمعنى البعث والزجر الفعلى بالنسبة الى المعدوم امر غير معقول ، بداهة عدم امكان انبعائه و
 انزجاره فى حال عدمه ، ولم يقل احداً ايضا بجواز تكليفه كذلك ، و اما انشاء التكليف
 بالنسبة اليه فان اراد به انشاء الطلب منه فى ظرف عدمه بأن يكون فى حال عدم موضوعا
 للتكليف الانشائي فهو ايضا غير صحيح ، اذ لا يترتب عليه الانبعاث ولا غير من دواعى الانشاء

حال كونه معدوماً ؛ وانبعائه في ظرف وجوده و تحقق شرائط التكليف فيه ليس من فوائد انشاء الطلب منه في ظرف العدم ، بل هو من الاثار المترتبة على انشاء الطلب من المكلف على فرض وجوده ، فالذي يصح في المقام و يعقل بتحقيقه من المولى الحكيم هو انشاء التكليف بالنسبة الى المكلف بنحو القضية الحقيقية بحيث يشمل الموجود و المعدوم ، ولكن لابلحاظ ظرف عدمه بل في ظرف وجوده وفرض تحقيقه ، ففي قوله تعالى : والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ، ليس وجوب الحج مقصوداً على من وجدوا استطاع حال نزول الآية ، بل الحكم فيها يعم الموجود والمعدوم حاله ، ولكن المعدوم في ظرف عدمه لا يكون مشمولاً للحكم الفعلي ولا الانشائي ، وانما يصير مشمولاً له على فرض تحقيقه ووجوده ، بداهة ان الموضوع للحكم الانشائي والفعلي في الآية هو من كان من الناس وصدق عليه عنوان المستطيع ، والمعدوم في رتبة عدمه ليس من افراد الناس ولا يصدق عليه انه مستطيع ؛ فلا يعقل سراية الانشاء اليه فان الحكم المنشأ لا يسرى من موضوعه الى شيء آخر (نعم) انما يصير المعدوم (حال الخطاب) في ظرف وجوده و تحقق الاستطاعة له مصداقاً لما هو الموضوع في الآية في تحقق (ح) بالنسبة اليه التكليف الانشائي ؛ وبتحقق سائر الشرايط العامة يصير فعلياً .

(والحاصل) ان المعدوم في ظرف عدمه ليس مورد التكليف بكلاً قسميه ، وبعد وجوده وصورته مصداقاً لما هو الموضوع يصير مورداً له ، والظاهر ان ما ذكرناه امر لا ينكره احد من الباحثين في مسألة الخطابات الشفاهية سواء قيل بعمومها للمعدومين ام لا (نعم) على الاول يكون ثبوت التكليف لهم في ظرف الوجود من جهة شمول الخطاب لهم (وعلى الثاني) من جهة الاجماع وغيره من ادلة الاشتراك بعد اتفاق الفريقين في عدم ثبوته لهم في ظرف العدم .

(وقد ظهر لك مما ذكرنا) كيفية جعل الاحكام الشرعية وانها من قبيل القضايا الحقيقية بمعنى ان الحكم الشرعي جعل كاللازم للطبيعة المأخوذة موضوعاً ؛ لا بما هي هي بل بما انها مرآت وحال لوجوداتها الخارجية فيسرى الحكم بسريانها ذاتاً ، فما لم يصير شيء مصداقاً لعنوان الموضوع لم يكن مورداً للحكم ، و بعد صورته من مصاديقه

يسرى الحكم اليه ، فالمعدوم في ظرف عدمه ليس مورداً للحكم اصلاً .

(وانقدح بما ذكرنا ايضاً « فساد ما في الكفاية حيث قال : « ان الانشاء خفيف المؤنة فالحكيم ينشئ على وفق الحكمة والمصلحة طلب شيء قانوناً من الموجود والمعدوم حين الخطاب ليصير فعلياً بعدم ما وجد الشرائط . »

فان ظاهر كلامه « قد » كون التكليف بالنسبة الى المعدوم حال عدمه ثابتاً ، وبوجوده يصير فعلياً ، وقد عرفت ان الشيء ما لم يوجد لا يصير مصداقاً لما هو الموضوع ، والحكم لم ينشئ الا للموضوعه فكيف يسرى الى غير الموضوع .

« وبالجمله » توجه التكليف الفعلي الحقيقي الى المعدوم مستحيل ولم يقل احد بامكانه ، وتعلق التكليف بالعنوان الكلي الشامل للموجود والمعدوم (ولكن بلحاظ وجوده بحيث يصير في ظرف الوجود مورداً للتكليف) جائز ولم يقل احد بامتناعه سواء كان ثبوته للمعدوم بنفس الخطاب او بادلة الاشتراك ، واما تعلقه بالمعدوم في حال عدمه ليصير فعلياً بعدم ما يوجد فهو الذي يظهر من الكفاية صحته ؛ وقد عرفت بما لا مزيد عليه فساد ذلك ايضاً ؛ وكون الصيغة موضوعة للطلب الانشائي والانشاء خفيف المؤنة لا يثبت صحة انشاء الطالب ووقوعه من الحكيم بالنسبة الى المعدوم في ظرف عدمه ، لما عرفت من ان انبعاث المعدوم بعد وجوده ناش من البعث المتوجه اليه بلحاظ ظرف الوجود ، فانشاء الطالب منه في ظرف العدم لغو لا يصدر عن الحكيم

(فالصحيح) من الاقسام الثلاثة التي ذكرها في الكفاية هو القسم الثالث ولكن لا بمعنى توجيه التكليف الى المعدوم مشروطاً بوجوده ، بل بمعنى تعلق التكليف بنفس العنوان الكلي بنحو القضية الحقيقية بحيث كلما وجد فرد من الموضوع يصير مورداً للحكم فتدبر . « فان قلت » : الطلب من المعاني الاضافية المتقومة بالطالب والمطلوب منه ، فبالنسبة الى الافراد التي لم توجد بعد لا يمكن ان يصدر الطلب من قبل المولى فان الامر الاضافي لا يتحقق الا بتحقيق اطرافه .

(قلت) : ليس الطلب من مقولة الاضافة التي هي احد من الاعراض التسعة ، بل هو امر اعتباري يوجد بانشاءه ، ووزانه ووزان الامور الحقيقية ذات الاضافة كالعلم والقدرة

والارادة ، فالعلم مثلاً ليس من مقولة الاضافة بل يكون عرضاً و كيفاً نفسانياً ثابتاً لذات العالم (فهم) له نحو اضافة الى المعلوم الخارجى وان كان معدوماً حال العلم ، فكذلك الطلب ايضا امر اعتبارى يتحقق بانشاء المنشئ و اعتباره ، غاية الامر ان له نحو اضافة الى المطلوب ، ونحو اضافة الى المطلوب منه ، ولكن يكون تقوم به الطالب حيث انه فعل من افعاله ويقوم به قياماً صورياً ، وما هو المتعلق له اولاً وبالذات ايضا هو عنوان الموضوع لالافراد ، الا انه لما لوحظ مرآتالصاديقه يصير كل فرد منه بعد وجوده وصيرورته مصداقاً له مورداً للطلب قهراً ، ويكون نحو تعلق الطلب به نحو تعلق العلم بالمعلوم بالعرض كما لا يخفى .

(المقام الثانى) مسألة مخاطبة المعدوم وتوجيه الكلام نحوه (قال فى الكفاية ما حاصله) : انه لا ريب فى عدم امكان خطاب المعدوم بل الغائب حقيقة ، ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحوه الغير حقيقة الا اذا كان موجوداً وكان بحيث يتوجه الى الكلام ويلتفت اليه ، لكن الظاهر ان ما وضع للمخاطبة مثل ادوات النداء لم يكن موضوعاً للخطاب الحقيقى بل للخطاب الالغائى الانشائى ، فالمتكلم ربما يوقعه تحسراً وتأسفاً وحزناً مثل اياك كى ما كان اقصر عمره ، او شوقاً او نحو ذلك ، (نعم) لا يبعد دعوى الظهور انصرافاً فى الخطاب الحقيقى كما هو الحال فى حروف الاستفهام والترجى والتمنى وغيرها على ما حققناه من كونها موضوعاً للإيقاعى منها بدواعى مختلفة مع ظهورها فى الواقعى منها انصرافاً اذا لم يكن هناك ما يمنع عنه ، كما يمكن دعوى وجوده غالباً فى كلام الشارع ضرورة عدم اختصاص الحكم فى مثليها بالناس بمن حضر مجلس الخطاب (انتهى) .

(اقول) : الخطاب كما يستفاد من تتبع موارد استعماله العرفية عبارة عن توجيه الكلام نحوه الغير بقصد افهام معناه ، فمفهوم المخاطبة يتزعم عن كل كلام القى الى الغير بهذا القصد سواء كان فى البين ادوات الخطاب ام لا (نعم) مع استعمال الادوات كحرف النداء او كاف الخطاب او نحوهما يكون الخطاب اوضح وصدق عنوان المخاطبة أكد .

« وبالجملة » ليس مفهوم المخاطبة من المفاهيم الاعتبارية التى يستعمل فيها الالفاظ استعمالاً انشائياً ، فان الكلام الصادر عن المتكلم مشتمل على الفاظ مفردة وضع كل منها

بازاء معنى خاص ، ولههيئة خاصة موضوعة بازاء النسبة ، ولم يوضع المفردات ولا الهيئة بازاء مفهوم المخاطبة ، (غاية الامر) انه لما كان الكلام من الافعال الاختيارية للمتكلم فلامحالة يكون له (بما انه فعل من افعاله) غاية عقلانية ؛ والغاية الطبيعية العقلانية للتكلم هو افهام الغير واعلامه بما فى الضمير ، فاذا صدر الكلام بهذا الداعى ينتزع عنه (بما انه فعل صدر بهذا الداعى) عنوان المخاطبة وان لم يكن صدوره عنه بهذا الداعى لم يصدق مفهوم المخاطبة (نعم) اذالم يكن هناك مخاطب حقيقى يفهم الكلام ولكن المتكلم نزل شيئاً مما لا يمكن خطابه منزلة من حضر واريد افهامه فالقى اليه الكلام (نحو ما يلقى الى من اريد افهامه) لظهار التحسر او الشوق او نحوهما فيصدق حينئذ مفهوم الخطاب ويكون خطاباً ادعائياً ، فمفهوم الخطاب نظير مفهوم التكلم والاخبار ونحوهما مفهوم انتزاعى ينتزع عن الكلام (بما انه فعل صدر بداعى الافهام) وليس مما يستعمل فيه اللفظ استعمالاً انشائياً حتى يدل عليه اللفظ دلالة لفظية وضعية ، وهذا من غير فرق بين قسميه من الحقيقى والادعائى (غاية الامر) ان الغاية الطبيعية للتكلم لما كان هو الافهام يحمل الخطاب على الحقيقى منه ما لم يثبت كونه ادعائياً نظير سائر الافعال الصادرة عن العقلاء حيث تحمل على كونها صادرة لاجل غاياتها الطبيعية ما لم يثبت خلافه (ومما ذكرنا ظهر) فساد ما فى الكفاية من كون الخطاب من الامور الايقاعية التى يستعمل فيها الالفاظ بداعى الانشاء . (اذا عرفت ما ذكرنا فنتقوّل) : لا ريب ان الخطابات القرآنية ليست من قبيل الخطابات الادعائية الصادرة بداعى اظهار التحسر ونحوه مثل قوله : أيا كوكباً ما كان اقصر عمره ؛ بل هى خطابات حقيقية صدرت عن الله تعالى بداعى الافهام والاعلام ؛ وحينئذ يقع الكلام فى انها تشمل المعدومين حال الخطاب ام لا ، وما يخص الكلام فى المقام انه ان اريد بشمولها للمعدوم شمولها له حال كونه معدوماً فهذا أمر مستحيل ، لما عرفت من كونها صادرة بقصد الافهام ، ولا يعقل افهام المعدوم فى ظرف عدمه ، وان اريد بشمولها له شموله لكل من صدق عليه عنوان الموضوع بعدما وجد وصار من مصاديقه وان لم يكن موجوداً حال التكلم والمخاطبة فنقول : ان كان وسيلة الخطاب امر غير قار لا يبقى الى زمان وجود المخاطب كما اذا خوطب بوسيلة الالفاظ ولم يكن فى البين وسائل لحفظها وحكايتها فهذا أيضاً

غير معقول اذ المخاطب في ظرف عدمه لا يقبل الخطاب ، وفي ظرف وجوده يكون الخطاب معدوماً ، وان كان آلة الخطاب ووسيلتهم الامور القارة كالكتابة ونحوها ؛ او كانت بحسب الذات من الامور الغير القارة كالالفاظ و لكن كان في البين وسائل لحفظها وحكايتها ، فحكايها السامعون لمن بعدهم وهكذا حفظها ووعاها كل واحدة من الطبقات وأداها الى من بعدها ، فمثل هذا الخطاب لامانع من شموله للمعدومين حال الخطاب بنحو يصير كل فرد منهم بعد ما وجد وصار من مصاديق الموضوع مشمولاً للخطاب .

«والخطابات القرآنية» من هذا القبيل فانها صدرت عن الله تعالى بداعي الافهام و الاعلام ونزلت على قلب النبي ﷺ بوسيلة جبرائيل والقاها النبي ﷺ الى الناس بمائها كلمات الله تعالى ، ثم انها بقيت بوسيلة النقل والكتابة معاً حتى وصلت الى جميع الناس طبقة بعد طبقة فيكون الجميع مخاطبين بها ؛ كل في زمان وجوده ، فقوله (تعالى) مثلاً: يا ايها الذين امنوا كلام القى من الله تعالى الى الذين امنوا بداعي افهام ماتضمنه من الحكم الشرعى ، والمعدوم حال عدمه ليس مصداقاً للمؤمن فلا يشمل الخطاب ولكنه بعد ما وجد وصار مؤمناً يصير من مصاديق ما جعل موضوعاً ، فيصير ممن اراد افهامه و اعلامه بنفس هذا الخطاب الواصل اليه بسبب النقل والوجود الكتبى ، فجميع المؤمنين مخاطبون بنفس هذا الخطاب من قبل الله تعالى ، لا من قبل النبي ﷺ فانه ايضاً من الوسائط ونسبته تعالى الى جميع الموجودات في جميع الاعصار على السواء ، فكل منهم في ظرف وجوده حاضر لديه وهو (تعالى) محيط بالجميع احاطة قيومية وعلمية لا يعزب عن علمه مثقال ذرة ، وقد اراد بكلامه خطاب الجميع بحيث يتلقى كل منهم في ظرف وجوده كلامه (تعالى) و يفهم مراده ويعمل بمضمونه، كيف ! والا يلزم ان لا يكون الحاضرون ايضاً مخاطبين بكلام الله تعالى لعدم حضورهم في مرتبة ذاته المقدسة و عدم تلقيهم كلامه تعالى بالوحي ، فنسبة الموجودين حال الخطاب اليه تعالى كنسبة الموجودين في الاعصار المتأخرة ، وكل منهم قد تلقى خطاباته تعالى في ظرف وجوده بالواسطة ؛ فالجميع مخاطبون بها في ظرف وجودهم ويكون الخطاب بالنسبة اليهم خطاباً حقيقياً .

«ومن هذا القبيل ايضاً» الخطابات الصادره عن المصنفين في مؤلفاتهم مثل قولهم :

اعلم او تدبر او نحوهما فانها لما كانت تبقى ببقاء الكتابة كانت خطابات حقيقية اريد بها افهام كل من راجع الكتاب فافهم وتدبر .

«وقد ظهر بما ذكرنا» فساد ما في الكفاية حيث يظهر منه شمول الخطابات الشرعية للمعدومين باعتبار وضوح عموم الحكم لهم ، وجعل ذلك قرينة على عدم كون تلك الخطابات حقيقية . (وجه الفساد) هو ما عرفت من ان شمول الخطابات للمعدومين ليس باعتبار حال عدم ، بل باعتبار ظرف الوجود ؛ كيف ! ولا يكون المعدوم في ظرف عدم مصداقاً لقوله تعالى : يا ايها الناس مثلاً ، وفي ظرف وجوده يكون الخطاب بالنسبة اليه حقيقياً لادعائيا ، حيث ان الكلام القى اليه بداعي الافهام لا بداعي التحسرو امثاله فكيف جعل «قدس سره» الخطابات القرآنية خطابات ايقاعية غير حقيقية .

(تتمة) ذكر للنزاع في الخطابات الشفاهية ثمرتان : (الاولى) حجية ظواهر خطابات الكتاب للمعدومين على فرض عمومها لهم ؛ ولا يخفى ان ترتب هذه الثمرة مبنى على ما ذهب اليه المحقق القمي من عدم حجية الظواهر الا بالنسبة الى من قصد افهامه ، وسنحقيق في محله ان ظاهر اللفظ حجة بالنسبة الى كل من سمعه سواء قصد افهامه ام لم يقصد ؛ و يدل على ذلك سيرة العقلاء فلو امر المولى واحداً من عبيده بشيء وأمره بتبليغ هذا الحكم الى ساير العبيد ايضاً ، وكان ساير العبيد يستمعون ذلك الخطاب من المولى ولكن لم يصل اليهم بوسيلة العبد فتر كواما امر به المولى وعلم بسماعهم لخطابه ، كان للمولى عتابهم وعقابهم ، وليس هذا العتاب والعقاب قبيحاً بنظر العقلاء ؛ وليس للعبيدان يعتذروا بعدم كونهم مقصودين بالافهام ، هذه حال الثمرة الاولى ؛ ولا يهمننا التعرض لثانيتهما فراجع

* (فصل) *

اذا كان في الكلام عام موضوعاً لحكم وتعقبه ضمير يرجع اليه محكوماً بحكم آخر وعلم من الخارج اختصاص الحكم الثاني ببعض افراد العام ؛ فهل يخص العام بذلك اولا ؛ فيه كلام بين الاعلام ، وقد مثلوا له بقوله تعالى : والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء

الى قوله تعالى : وبعلوثهن أحق بردهن في ذاك (البقرة آية ٢٢٨) .

(قال في الكفاية ما حاصله) : ان الامر يدور بين احتمالات ثلثة : (الاول) ان يتصرف في العام بان يراد منه خصوص ما اريد من الضمير ، وعليه فلا يلزم تصرف في ناحية الضمير . (الثاني) ان يتصرف في ناحية الضمير بارجاعه الى بعض ما هو المراد من مرجعه ، فيكون من باب المجاز في الكلمة . (الثالث) ان يتصرف فيه بارجاعه الى تمام ما اريد من المرجع مع التوسع في الاسناد باسناد الحكم (المسند الى البعض حقيقة) الى الكل توسعاً وتجاوزاً ، فيكون من باب المجاز في الاسناد ، وحيث ان المراد في ناحية الضمير معلوم ، وانما الشك في كيفية الاستعمال والارادة وانما على نحو الحقيقة او المجاز في الكلمة اوفى الاسناد ، وفي ناحيه العام يكون الشك في اصل المراد كانت اصالة الظهور في ناحية العام بلا مزاحم ، لان المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد لافي تعيين كيفية الاستعمال (انتهى) .

«اقول : ويرد عليه اولاً» ان احتمال عود الضمير الى بعض ما اريد من المرجع بحيث يلزم منه المجازية في ناحية الضمير لا يتمشى بعد الاحاطة على معاني الضمائر (بيان ذلك) انك قد عرفت في محله ان الضمائر و اسماء الاشارة و الموصولات كلها من واد واحد ، وقد وضعت لان يوجد بها الاشارة ، فيكون الموضوع له فيها نفس حيشية الاشارة التي هي معنى اندكا كي متوسط بين المشير والمشار اليه و يكون استعمالها في هذا المعنى استعمالاً انشائياً ، فكما ان الانسان قد يوجد الاشارة بتوجيه اصبعه نحو المشار اليه ويتوهم بذلك بينهما امتداد موهوم ، فكذلك ربما يوجد استعمال كلمة هذا ونحوها ؛ فكلمة هذا مثلاً قد وضعت لان يشار بها الى المفرد المذكر ، وما ذكره بعض الادباء من كونها موضوعة للمفرد المذكر المشار اليه فاسد جداً ، سواء اراد بذلك مفهوم المشار اليه او حقيقة المشار اليه الخارجى الواقع في طرف الامتداد الموهوم ؛ اذ ليس لنا مع قطع النظر عن لفظة هذا الاشارة في اليبين حتى يتصف المفرد المذكر بكونه مشاراً اليه ويستعمل فيه لفظة هذا ، فالاشارة توجد بنفس هذا اللفظ ، وقد اشار بما ذكرنا محمد بن مالك في الفقيه حيث قال : بذالمفرد مذكرا شر (الى آخر ما قال) .

(نعم) لما كان الاشارة معنى اندكاً كياً فانياً في المشار اليه فلا محالة ينتقل الذهن من لفظة هذا مثلاً الى المشار اليه ويعامل معها معاملة اللفظ الموضوع للمشار اليه فتجعل مبتدء مثلاً ويحكم عليها باحكام المشار اليه فيقال مثلاً: (هذا قائم) كما يقال زيد قائم (وبالجملة) المبهمات بأجمعها موضوعة للاشارة ومنها الضمائر، فيشار بكاف الخطاب مثلاً الى المخاطب الحاضر، وبضمير الغائب الى المرجع المتقدم ذكره؛ وبضمير المتكلم الى نفس المتكلم، ولا بد في جميع الاشارات من ان يكون للمشار اليه نحو تعين حتى يمكن الاشارة اليه فتعينه في مثل هذا وامثاله بحضوره، وفي ضمير المتكلم بكونه حاضراً للمخاطب ومورداً لتوجهه، وفي ضمير المخاطب بكونه موجهاً اليه الكلام، وفي ضمير الغائب بسبق ذكره، وفي الموصولات بكون الموصول معروضا للمفاد الصلة وموصوفاه، والداعي الى وضع المبهمات هو الاختصار او الفرار من التكرار؛ حيث انه لولا الضمير مثلاً لاحتاج المتكلم الى تكرار علم الشخص مرارا؛ وكيف كان فتعين المشار اليه والمرجع في ضمير الغائب بسبق ذكره، وعليهذا فلا محيص عن ارجاعه الى نفس ما تقدم ذكره بماله من المعنى، ولا يصح ارجاعه الى بعض ما يريد من العام مثلاً، اذ لا تعين للبعض (وبالجملة) ارجاع الضمير الى غير ما يريد من المرجع لا يتمشى احتماله بعد الاحاطة على ما حققناه في بيان معنى الضمائر.

(وثانياً) انه لا مجال هنا لتوهم المجاز في الاسناد ايضا فان اسناد حكم البعض الى الكل انما يصح فيما اذا كان العام مجموعياً ولو حظ بين الافراد المتكثرة جهة وحدة اعتبارية كما في قولهم: بنو تميم قتلوا فلانا، فان اتسابهم الى أب واحد يوجب لحاظهم بنحو الوحدة ويصح اسناد القتل الصادر عن بعضهم الى الجميع، واما اذا كان العام افرادياً ولو حظ كل فرد منه موضوعاً مستقلاً فلا مجال لان يسند ما صدر عن بعضهم الى الجميع، اذ لا يصح لهذا الاسناد، ففي مثل قوله تعالى: (المطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء) قد لوحظ كل واحدة من المطلقات موضوعاً مستقلاً لوجوب التربص ولم يلحظ مجموع المطلقات موضوعاً واحداً، فلا مجال لان يسند الحكم في قوله: (وبعولتهن احق بردهن) الى الجميع بلحاظ ثبوته لبعضهن.

(وثالثاً) انه لا مجال في المقام لتوهم المعارضة بين اصاله الظهور في ناحية العام

وأصالة الظهور في ناحية الضمير، فإن الشك في ناحية الضمير مسبب عن الشك فيما ارى من العام، اذ لو ارى منه العموم تعين التصرف في ناحية الضمير، وان ارى منه الخصوص لم يقع تصرف في ناحيته (وبالجملة) المراد في ناحية الضمير معلوم، والشك انما هو في كيفية استعماله وانما بنحو الحقيقة او المجاز؛ وهذا الشك مسبب عن الشك فيما ارى من العام؛ وقد حقق في محله ان الاصل يجري في السبب، ولا يعارضه الاصل المسببي، وانما يرتفع الشك في ناحيته قهراً بأجراء الاصل السببي؛ هذه خلاصة ما يمكن ان يورد على ما ذكره في الكفاية (والذى يقتضيه التحقيق) في المسئلة هو ان يقال: ان هنا احتمالاً آخر غير ما ذكره في الكفاية من الوجوه الثلاثة، وهو انك قد عرفت ان العام يستعمل دائماً في العموم، غاية الامر ان الارادة الجديدة قد تطابق الارادة الاستعمالية فيكون المراد الجدى ايضا هو العموم؛ وقد تخالفها فيكون الخصوص مراداً جدياً، وبناء العتلاء على الحكم بتطابق الارادتين دائماً ما لم يثبت ارادة الخصوص؛ (ففيما نحن فيه) يكون كل واحد من العام والضمير الراجع اليه مستعملاً في العموم و يكون الاستعمال في كليهما بنحو الحقيقة (غاية الامر) انه قد ثبت بالدليل الخارجى ان المراد الجدى في ناحية الضمير هو الخصوص فيحمل عليه؛ ولا دليل على تخالف الارادتين في ناحية العام، فالاصل العقلانى الحاكم بتطابق الارادتين هو المحكم في ناحيته، ورفع اليد عن اصالة التطابق في ناحية الضمير لا يوجب رفع اليد عنها في ناحيته فتأمل جيداً

☆ (فصل) ☆

قال في الكفاية ما حاصله: انهم اختلفوا في جواز تخصيص بالمفهوم المخالف مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق (وتحقيق المقام) انه اذا ورد العام وماله المفهوم في كلام او كلامين ولكن على نحو يصلح ان يكون كل منهما قرينة للتصرف في الاخر ودار الامر بين تخصيص العموم او الغاء المفهوم، فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم فلا بد من العمل بالاصول العملية اذا لم يكن احدهما اظهر، ومنه قد انقذ الحال فيما اذا لم يكن

بينهما ذاك الاتصال وانه يعامل معهما معاملة المجمع لولم يكن في البين اظهر والا فهو المعول (اتتهى).

(أقول) دعوى الاتفاق في مفهوم الموافقة بلاوجه ، فان تلك المسئلة ايضا خلافية كما هو المستفاد من عبارة العضدى ، ثم ان الاتفاق في أمثال هذه المسائل لا يستكشف منه قول المعصوم عليه السلام فلا حجية فيه (ثم انه «قده») كما ترى فصل بين كون ماله المفهوم متصلا بالكلام او كالم متصل وبين غيره ولكنه جعل حكم الشقين واحداً ، وعليهذا فيكون تفصيله وتشقيقه لغواً اذا التشقيق انما يحسن فيما اذا اختلف الشقان بحسب الحكم ، (والتحقيق ان يقال) : ان المسئلة من باب تعارض المطلق والمقيد وحكمه حمل المطلق على المقيد بعد احرار وحدة الحكم كما سيأتى في محله

«بيان ذلك» انه اذا ورد مثلاً ان الله تعالى خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او رائحته استفدنا منه ان حيشية المائية تمام الموضوع لعدم التنجس من غير فرق بين ان يجعل الالف واللام في كلمة الماء للجنس او للاستغراق ؛ فمفاد هذا الدليل انه لا دخالة لقيد آخر في هذا الحكم ، ثم اذا ورد قوله : الماء اذا بلغ قدر كرا لا ينجسه شيء استفدنا منه كون الماء بقيد الكرية موضوعاً لعدم التنجس ، ولاجل ذلك يستفاد منه المفهوم فيكون مفاده كون حيشية المائية جزء من الموضوع فيكون التعارض بين الدليلين من باب تعارض المطلق والمقيد ، وحيث ان ظهور القيد في كونه دخيلاً اقوى من ظهور المطلق في كونه تمام الموضوع فلا محالة يحتمل المطلق على المقيد .

«وبالجملة» يقدم ماله المفهوم على العموم . (وقد عرفت منافي باب المفاهيم) ان المفهوم انما يستفاد من ظهور القيد الزائد (بما انه فعل اختياري) في كونه دخيلاً في الموضوع ، وهذا هو مسلك القدماء ايضاً في باب المفاهيم حيث كانوا يستدلون على ثبوت المفهوم بانه لولاه لكان ذكر القيد لغواً .

(وملخص ما ذكرناه هناك) ان دلالة القيد الزائد كالشرط والوصف وامثالهما على المفهوم ليست من قبيل دلالة اللفظ الموضوع على معنى الموضوع له ؛ بل من قبيل دلالة الافعال الاختيارية (بما انها كذلك) على امور ، فان الفعل الاختياري الصادر عن الغير يحتمل

عند العقلاء على كون صدوره عنه لاجل غايته الطبيعية ، ومن الافعال الاختيارية هو التكلم فيحمل (بما انه فعل اختياري) على كونه صادراً عن المتكلم لاجل الفائدة ، وفوائد التكلم وان كانت كثيرة ولكن الغاية الطبيعية للتكلم بالكلام الموضوع عبارة عن افادة معناه و افهامه ، وهذا من غير فرق بين تمام الكلام وبين اجزائه وقيوده ، فان الغاية الطبيعية للقيد ايضا عبارة عن افهام معناه ؛ فيستفاد من ذكره (بما انه فعل اختياري) كون معناه دخيلاً في موضوع الحكم بحيث لا يكون حيشية المطلق تمام الموضوع وان جازان يخلفه قيد آخر كما اشار اليه السيد المرتضى «قده» حيث قال ما حاصله : ان المستفاد من قوله «تعالى» : (فاستشهدوا شهيدين من رجالكم) قبول شهادة الرجل مقيداً بانضمامه الى شاهد آخر ومع ذلك يثبت قبولها عند انضمام اليمين ايضاً (والحاصل) ان ثبوت المفهوم عندنا من جهة دلالة ذكر القيد (بما هو فعل اختياري) على كونه دخيلاً في الموضوع بمعنى عدم كون حيشية المطابق تمام الموضوع ؛ ولا ينافي ذلك ان يخافه قيد آخر ؛ واما على مذاق المتأخرين فثبوته من جهة ما ادعوه من دلالة القيد على كونه علة تامة لثبوت الحكم وقدر تفصيل ذلك في باب المفاهيم فراجع .

ومن هذا القبيل ايضاً حمل اللفظ الصادر عن المتكلم على معناه الحقيقي ، فان الفعل الاختياري كما عرفت يحمل عند العقلاء على كونه صادراً بداعي غايته الطبيعية ؛ والغاية الطبيعية لايجاد اللفظ هي افهام معناه الحقيقي ، فاصالة الحقيقة واصالة العموم ايضاً من شعب هذا الاصل العقلاني ، ومن هذا القبيل ايضاً حمل الطلب الانشائي على كونه صادراً بداعي البعث و التحريك لا لاجل الدواعي الاخر فان البعث هو الغاية الطبيعية والعقلانية لايجاد الطلب و انشائه

«(فصل)»

اذا تعقب الاستثناء جملاً متعدداً فهل الظاهر رجوعه الى الجميع ، او خصوص الاخيرة ، او لا ظهور له في واحد منهما ؟ وجوه .

(قال في الكفاية ما حاصله) : انه لا اشكال في رجوعه الى الاخيرة على اى حال ، وكذا في صحة رجوعه الى الكل ضرورة ان تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً في ناحية الاداة بحسب المعنى كان الموضوع له في الحروف عاملاً أو خاصاً ؛ وتعدد المخرج او المخرج منه خارجاً لا يوجب تعدداً ما استعمل فيه اداة الاخراج مفهوماً (انتهى) . (اقول) : قد عرفت (في مبحث المعانى الحرفية) ان الحروف وضعت لحقائق الارتباط المندكة في الاطراف ، ففي قولنا : الماء في الكوز مثلاً ما هو المتحقق في الخارج عبارة عن شخص الماء و شخص الكوز ؛ وليس رائيهما شئى على حياله بعنوان الظرفية (نعم) لا يكون الموجود في الخارج هو الماء والكوز بنحو الاطلاق بل يكون الماء متخصصاً بكونه مظروفاً للكوز ، و الكوز ايضاً متخصصاً بكونه ظرفاً للماء ؛ فيكون الماء و الكوز مرتبطين في الخارج بحقيقة الارتباط الظرفى ، ولكن الارتباط ليس امراً على حياله في قبال الكوز والماء بل هو من ذلك فيهما ؛ هذا حال الخارج ، واما الذهن فلسعة عالمه يمكن ان يوجد فيه نقش الخارج من دون تفاوت فيوجد فيه صورة الماء والكوز مرتبطين بحقيقة الارتباط الظرفى على وزان ما في الخارج ، ويمكن ان يوجد فيه مفهوم الظرفية مستقلاً في قبال صورتى الماء و الكوز ، فعلى الاول يكون الظرفية مندكة في الطرفين بحسب الملحوظ ويكون تحققها بتحقيقهما ، وعلى الثانى يكون الموجود في الذهن ثلثة مفاهيم مستقلة غير مرتبطة يعبر عنها بالماء والظرفية والكوز ، فلفظة في وضعت لان تدل على حقيقة الارتباط الظرفى المندك في الطرفين ، وهذا بخلاف كلمة الظرفية فانها وضعت لان تدل على المفهوم الاستقلالى الملحوظ في قبال الطرفين .

(اذا عرفت ما ذكرنا فنقول) : ان العمومات الواقعة في الجمل المتعددة ان لوحظ بينها جهة وحدة بحيث يرى كأنها عام واحد فلا اشكال حينئذ في امكان رجوع الاستثناء الى الجميع ويكون الاخراج بهذا الملحوظ اخراجاً واحداً ، واما اذا لوحظ كل واحد من العمومات امراً مستقلاً في قبال غيره فلا محالة يكون معنى ارجاع الاستثناء الى جميعها هو تعدد الاستثناء والاخراج بعدد العمومات ؛ وعلى هذا فيكون استعمال كلمة الامثلا في الاخراج من الجميع من قبيل استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد ؛ واستعمال اللفظ

كذلك وان جاز عند من يرى الاستعمال من باب جعل اللفظ علامة للمعنى لا من باب افناء اللفظ فيه ، ولكن لا يجرى هذا الكلام في الحروف ، لما عرفت من عدم كون معانيها ملحوظة بنحو الاستقلال ؛ بل هي معان ربطية مندكة في الطرفين بحسب اللحاظ ؛ بمعنى أن لحاظ المعنى الحرفي بلحاظ طرفيه ؛ وحيث انه تعدد الاطراف هنا بتعدد المستثنى منه صار مرجع استعمال أداة واحدة في الاخراج من جميعها الى احاط حقيقة واحدة ربطية بنحو الاندكاف والفناء في هذا الطرف تارة وفي ذاك الطرف اخرى ، ومقتضى ذلك كون حقيقة واحدة ربطية في عين وحدتها حقائق ربطية متكثرة ، وهذا المر مستحيل . (١)

☆ (فصل) ☆

اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ، فذهب المحققون الى جوازه ، واستدلوا عليه باستقرار سيرة الاصحاب من زمن النبي ﷺ الى زماننا هذا على العمل بالخبر الواحد ؛ مع أنك لاتجد خبراً الى ويوجد على خلافه عام كتابي ، ولم يرد عن صاحب الشرع ولا عن ائمة اهل البيت عليهم السلام ردع عن هذه السيرة .
« وذهب » جماعة الى المنع واستدلوا عليه بوجوه اربعة : (الاول) ان الكتاب مقطوع به صدوراً والخبر مظنون سنداً فلا يرفع به اليد عن المقطوع به .
(الثاني) انه لو جاز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد لجاز نسخه به ايضاً ، والتالى باطل بالاجماع فالمقدم مثله . (الثالث) ان حجية الخبر ثابتة بالاجماع ؛ ولا اجماع على العمل به في عرض الكتاب . (الرابع) الاخبار الكثيرة الدالة على ان ما خالف القرآن يجب طرحه ، او انه زخرف ، او نحو ذلك - هذا .

(١) اقول : بناء على كون الاستعمال من باب جعل العلامة كما هو المفروض لم لا يمكن ان يلحظ في المقام حقايق ربطية متعددة بعدد المستثنى منه ويجعل كلمة واحدة علامة لتلك الملحوظات المتعددة ؟ (وبالجملة) لا يرى فرق بين الاسماء والحروف بناء على هذا الفرض

(ويرد على الوجه الاول) ان الكتاب و ان كان قطعياً بحسب الصدور ولكنه ظني الدلالة ، فان الحكم بالعموم انما هو من جهة اصالة التطابق بين الارادتين كما مرفى محله ؛ وليست هي بقطعية ، وعليهذا فرفع اليد عنه بالخبر من قبيل رفع اليد عن المظنون بمثله ؛ بل بالمقطوع به فان الخبر و ان كان ظنياً ولكنه ثبت حجتيه بالدلالة القطعية ؛ فكما انه اذا قطع بصدور الخبر وجب رفع اليد بسببه عن عموم الكتاب ، فكذلك اذا دل الدليل القطعي على وجوب ترتيب آثار الواقع على مفاد الخبر و المعاملة معه معاملة المقطوع به .

(ويرد على الوجه الثاني - اولا) انه لم يرد دليل قطعي على عدم جواز نسخ الكتاب به ، (وثانيا) انه لو فرض قيام دليل قطعي على عدم جواز نسخه به لم يثبت بذلك عدم جواز التخصيص بسببه .

(و على الوجه الثالث) اننا لانسلم ثبوت حجية الخبر بالاجماع بما انه اجماع ، بل عمدة ما دل عليها هو بناء العقلاء وسيرتهم المستمرة على الاحتجاج بالخبر في مقام الاحتجاج واللجاج كما بين الموالى والعبيد ، و ليس للشارع فيه تأسيس ، بل كلما ورد عنه في هذا الباب فليس الا امضاء لطريقة العقلاء . واول من ادعى الاجماع في المسئلة هو الشيخ «قده» في العدة حيث ادعى فيها اجماع الصحابة من زمن النبي ﷺ على العمل بالاخبار الاحاد ، (والظاهر) ان مراده بالاجماع ليس الا استقرار سيرة المسلمين من الصدر الاول عليه ولكن لا بما هم مسلمون ومتدينون بدين الاسلام حتى يستكشف بذلك ورود نص فيه عن النبي ﷺ ويكون العمل بالاخبار حكماً من احكام الاسلام ؛ بل بما هم عقلاء فيرجع الاجماع المدعى في المسئلة الى سيرة العقلاء طرأ على الاحتجاج بها ولم يرد من قبل الشارع ردع عنها اذ لو ورد لنقل لتوفر الدواعي على نقله في مثل المقام (و بالجملة) الدليل على حجية الاخبار سيرة العقلاء ، والدليل على حجية العمومات ايضاً ليس الا الاصل العقلائي الحاكم بتطابق الارادة الجدية للاستعمالية ، وبناء العقلاء في الاحتجاجات الثابتة بين الموالى والعبيد قد استقر على تخصيص العام بالدليل الخاص ولو كان من قبيل الاخبار الاحاد .

(ويرد على الوجه الرابع) ان الاخبار المشار اليها تنقسم بحسب المضمون الى طوائف

اربع : (الاولى) مادل على ان العمل بالخبر مطلقاً انما يجوز فيما اذا كان عليه شاهد او شاهدان من كتاب الله (الثانية) مادل على هذا المضمون في خصوص الاخبار المتعارضة (الثالثة) مادل على ان ما خالف الكتاب اولم يوافقه زخرف او مما لم نقله او نحو ذلك (الرابعة) مادل على وجوب عرضها على الكتاب فما وافقه وجب اخذه وما خالفه او لم يوافقه لزم طرحه .

(اما الطائفة الاولى) فمفادها عدم حجية الخبر رأساً لو فرض وجود شاهد او شاهدين من كتاب الله على وفق الخبر فالمحكم هو الكتاب لا الخبر ، ومقتضى ذلك سقوط هذه الطائفة ايضا من الحجية فانها ايضا اخبار آحاد فيلزم من حجيتها عدم حجيتها - هذا مضافاً الى انها لا تقاوم السيرة القطعية على العمل بالخبر في عصر النبي ﷺ والائمة عليهم السلام حتى بعد صدور هذه الاخبار عنهم عليهم السلام ، فالظاهر ان هذه الطائفة من الاخبار وردت في مقام تحديد العمل بالخبر والردع عن العمل بالاخبار التي كانوا يدسونها وينسبونها الى الائمة عليهم السلام في المسائل الاعتقادية ترويجاً لعقائدهم الباطلة .

(واما الطائفة الثانية) فلا دخل لها بما نحن فيه كما لا يخفى وجهه .

(واما الطائفة الثالثة) فالظاهر ان المراد منها ايضا هو الردع عما خالف الكتاب بنحو التباين المتحقق غالباً في المسائل الاعتقادية ؛ حيث ان مخالفة الخاص للعام لا يعد مخالفة بنظر العقلاء ، كيف ! وقد كثر عن النبي ﷺ وعن الائمة عليهم السلام صدور الاخبار المخصصة للكتاب ؛ واستمر سيرة الاصحاب ايضاً على العمل بها في جميع الاعصار «وبالجملة» محط النظر في هذه الطائفة ايضاً هو الردع عن العمل بالاخبار المكذوبة المجعولة في المسائل الاعتقادية كالقول بجسميته تعالى وكالجبر والتفويض والقضاء والقدر وامثال ذلك .

«وبهذا البيان» ظهر المراد من الطائفة الرابعة ايضاً .

(و ملخص الكلام في المقام) ان استقرار سيرة الاصحاب على العمل بالاخبار المروية عنهم عليهم السلام و الاعتماد عليها في تخصيص الكتاب و تقييده ببلغ حد لا يمكن معه رفع اليد عنها بمثل هذه الاخبار ، و قد ورد عنهم عليهم السلام ايضاً

اخبار كثيرة فوق حد التواتر يستفاد منها اجمالاً امضاء هذه السيرة، فلا تقاومها الاخبار المشار اليها فتدبر .

المقصد الخامس فى المطلق والمقيد

(اعلم) انهم قسموا اللفظ الى المطلق والمقيد؛ وعرفوا المطلق بانه ما دل على شايع فى جنسه والمقيد بخلافه . (والظاهر من التعريفين) ان الاطلاق و التقييد عندهم وصفان لنفس اللفظ ولكن بلحاظ المدلول؛ فان كان مدلول اللفظ شايعاًسمى اللفظ مطلقاً وان لم يكن كذلك سمي اللفظ مقيداً .

(ثم لا يخفى) ان ظاهر كلامهم ايضاً كون التقسيم لللفظ فى حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق حكم به؛ فيوجد القسمان فى الالفاظ وتتصف بالوصفين سواء كان فى السين حكم ام لا، فيتحقق فى الالفاظ نوعان متميزان: نوع مطلق، ونوع مقيد؛ نظير انقسام الكلمة الى الاسم والفعل والحرف .

(وهذا فاسد جداً) فان اللفظ فى حد ذاته لا يتصف بالاطلاق والتقييد بل التقسيم اليهما والانصاف بهما بلحاظ الحكم، فاللفظ الذى يكون لمدلوله شياع وانتشار ذاتاً اذا صار موضوعاً لحكم من الاحكام (سواء كان حكماً موضوعياً ام تكليفياً) فان كان تمام الموضوع لهذا الحكم سمي مطلقاً، وان لم يكن تمام الموضوع لهذا الحكم بل كان فى مقام الموضوعية مقيداً بقيود سمي مقيداً، فالرقبة مع كونها لفظاً واحداً ان جعلت تمام الموضوع للحكم اتصفت بالاطلاق، وان جعلت مقيدة بقيد موضوعاً له اتصفت بالتقييد، فالرقبة فى قولنا: اعتق رقبة مطلقه؛ و فى قولنا: اعتق رقبة مؤمنة مقيدة، فاللفظ الواحد يمكن ان يتصف بالاطلاق بلحاظ حكم، وبالتقييد بالنسبة الى حكم آخر، وحيث ان الموضوع للحكم حقيقة هو نفس المدلول، واللفظ يكون موضوعاً فى القضية الملفوظة فلامحالة يكون الاطلاق و التقييد اولاً وبالذات وصفين لنفس المعنى الذى له شيوع افرادى او احوالى، وبتبع المعنى يتصف اللفظ بهما (وكيف كان) فلا تصاف بهما انما يكون بلحاظ الموضوعية للحكم

فان لوحظ تمام الموضوع لهمن دون أن يؤخذ معه حيشية اخرى اتصف بالاطلاق والا فبالتقييد ، و كلاهما وصفان لمعنى واحد كالرقبة مثلاً ؛ ففي قول الشارع أعتق رقبة مؤمنة ما يتصف بالتقييد هو نفس الرقبة من جهة صيرورة حيشية الايمان قيداً له فى مقام الموضوعية للحكم ؛ لا الرقبة المؤمنة ؛ بل الرقبة المؤمنة تتصف بالاطلاق بالنسبة الى قيود اخرى يمكن ان تؤخذ فى الموضوع .

«وقد انقدح بذلك» أن المعنى اذا لم يكن له شيوع افرادى ولا انتشار احوالى فلا يتصف بالوصفين اصلاً ، وان كان له شيوع افرادى او احوالى وصار موضوعاً للحكم فان لوحظ فى مرتبة جعله موضوعاً كونه تمام الموضوع لهسمى مطلقاً و الافقيداً ، (وعليهذا) فمثل الاعلام الشخصية ايضاً باعتبار حالاتها المختلفة يمكن ان تتصف بالاطلاق والتقييد ولكن بلحاظ موضوعيتها للحكم ، فزيد فى قول المولى : (اكرم زيداً) مطلق ، وفى قوله : (اكرم زيد الجائى) -تقييد .

«وقد ظهر بما ذكرنا» ان التقابل بين الاطلاق والتقييد من قبيل تقابل الاعداد و الملكات ، اذ كلاهما وصفان لماله شأنية التقييد ، لكن التقييد عبارة عن ضم حيشية اخرى اليه فى مقام الموضوعية للحكم ؛ و الاطلاق عبارة عن عدم تقييد ماله شأنية التقييد و قابليته .

«ثم انهم» مثلوا للمطلق بامثلة و ذكروا منها اسماء الاجناس كانسان و رجل و فرس و امثال ذلك. (وقال فى الكفاية ما حاصله) : ان الموضوع له لاسم الجنس هو نفس المية المبهمة المهمة و صرف المفهوم الغير الملحوظ معه شىء اصلاً ولو كان ذلك الشىء هو الارسال ، ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شىء معه الذى هو الماهية اللا بشرط القسمى (انتهى) .

(اقول) : اعلم انهم قسموا الماهية الى ثلاثة اقسام : اللا بشرط ، و البشرط شىء و البشرط لا ، و قالوا فى بيان ذلك : انه ان لوحظ نفس الماهية من دون ان يلاحظ معها شىء آخر من القيود الوجودية و العدمية سميت باللا بشرط ، وان لوحظت مقيدة بوجود شىء معها اسميت بالبشرط شىء ، وان لوحظت مقيدة بعدم كون شىء معها اسميت بالبشرط لا

(ثم قالوا) ان البشرط لايست موجودة فى الخارج لكونها معرفة من جميع ما يكون وراء ذاتها حتى الوجود الخارجى والذهنى ، ونفس لحاظها وان كان وجوداً ذهنياً لها ، ولكن هذا الوجود مغفول عنه ، وما هو متعلق للحاظ هو نفس الماهية المجرأة ؛ نظير شبهة المعدوم المطلق حيث اجابوا عنها بكونه معدوماً بالحمل الاولى الذاتى وموجوداً فى الذهن بالحمل الشايع ولكن وجوده فى اللحاظ الاول مغفول عنه .

(وكيف كان) فالماهية التى تكون بشرط لايست موجودة ، والبشرط شىء موجود ، وكذلك اللابشرط بمعنى نفس الماهية لتحقيقها فى ضمن البشرط شىء وحملها عليها .
(ثم انهم) توجهوا الى انه لا بد فى التقسيم من مقسم يوجد فى جميع الاقسام و يغير كل واحد منها ، وفيما نحن فيه يكون المقسم هو نفس الماهية وهى بعينها جعلت قسماً اولاف اتحاد القسم و المقسم ، فتصدى بعضهم للجواب عن ذلك فقال : ان المقسم نفس الماهية ، والقسم الاول هو الماهية المقيدة بكونها لابشرط ؛ ويسمى الاول باللابشرط المقسمى و الثانى باللابشرط القسمى .

(ثم اختلفوا) فى ان الكلى الطبيعى (اعنى ماهو معروض وصف الكلية) هو الا بشرط المقسمى او القسمى ، بعد الاتفاق على عدم كونه عبارة عن القسمين الاخيرين ، فمن قال بكونه عبارة عن اللابشرط المقسمى صاحب المنظومة «قده» ، ومن قال بكونه عبارة عن القسمى المحقق الطوسى «قده» فى التجريد . ثم سرى هذا البحث تدريجاً الى الاصول فوق وقع البحث فى ان اسم الجنس الذى يعد من مصاديق المطلق وضع لنفس المهمة من حيث هى اعنى اللابشرط المقسمى ام للطبيعة الماحوظ معها عدم لحاظ شىء معها اعنى اللابشرط القسمى ، هذا ما ذكره فى المقام .

(ونحن نقول) : ماعى القوم الى تقسيم الماهية انما هو تعيين ما يعرضه وصف الكلية اعنى الكلى الطبيعى وبيان انه موجود فى الخارج ام لا ، فانهم لما راوا ان الماهية يمكن ان توجد فى الذهن وحدها ، ويمكن ان توجد فيه ، مقيدة بوجد شىء معها ، ويمكن ان توجد فيه مقيدة بان لا يكون معها شىء ؛ فلا حاجة الى تحقيق الاقسام الثلاثة الموجودة فى الذهن حتى يتبين ان ماهو معروض وصف الكلية فى الذهن وما وقع النزاع فى وجوده فى

الخارج اى قسم من الاقسام الثلاثة ، وعليهنا فليس التقسيم (حقيقة) لنفس الماهية و لوفى ظرف الخارج ، بل التقسيم انما يكون للماهية فى ظرف لحاظها فانه ظرف عروض وصف الكلية ، فالتقسيم اولاً بالذات لنفس اللحاظ والاعتبار اعنى الوجود الذهنى ، وينسب الى الماهية الموجودة بهذا اللحاظ ثانياً وبالعرض ، فالمقسم ليس نفس الماهية من حيث هى هى ، بل المقسم هو لحاظ الماهية واعتبارها وينقسم هذا المقسم الى اقسام ثلاثة : (الاول) ان يتعلق اللحاظ بالماهية فقط بحيث لا يتعدى اللحاظ من نفس الماهية الى شىء آخر من القيود الوجودية والعدمية . (الثانى) ان يتعاق بالماهية المقيدة بشىء وراء ذاتها ، فقد تعدى اللحاظ فى هذا القسم من نفس الماهية الى احدها قيودها فصار ملحوظاً معها . (الثالث) ان يتعلق بالماهية المقيدة بعدم كون شىء (مما هو وراء ذاتها) معها ، فقد تعدى اللحاظ فى هذا القسم ايضاً من نفس الماهية الى امر آخر وراء ذاتها وهو عدم كون شىء معها ، فالملاحظ فى القسم الاول هو نفس الماهية ، وفى القسم الثانى والثالث هو الماهية مع شىء آخر وجودى او عدمى .

(وهذا البيان) يختلف المقسم والاقسام ، فان المقسم هو اعتبار الماهية و لحاظها ، والقسم الاول هو لحاظ الماهية حال كون اللحاظ مقيداً بعدم تعديه من نفس الماهية الى امر آخر ، والقسم الثانى هو لحاظها حال كون اللحاظ مقيداً بتعديه من الماهية الى احدها قيودها وحالاتها ؛ و القسم الثالث هو لحاظها حال كون اللحاظ مقيداً بتعديه من الماهية الى عدم كون شىء معها ، فنفس اللحاظ هو المقسم ؛ وفى كل واحد من الاقسام الثلاثة قد انضم اليه قيده امتياز القسم من المقسم ، واما الملاحظ فى القسم الاول هو نفس الماهية ، وفى القسم الثانى هو الماهية مع احد من قيودها الوجودية ، و فى القسم الثالث هو الماهية مع عدم كون شىء معها ؛ وفى كلا القسمين الاخيرين يتعدى اللحاظ من الماهية الى شىء آخر . (وبالجملة) ليس التقسيم لنفس الماهية اذ هى ليست الاقسماً واحداً وهو الماهية البشروط شىء فانها التى تتحقق فى الخارج ، بل التقسيم لاعتبار الماهية ولحاظها ؛ ولجل ذلك اشتهر بينهم ان اعتبارات الماهية ثلاثة ؛ وعليهنا فليس هنا لا بشرطان : قسمى ومقسمى كما توهموه (وحيث عرفت) ان تقسيم لحاظ الماهية انما هو لبيان ان عروض وصف الكلية فى

الذهن هو الماحوظ باى قسم من الملاحظات الثلاثة ، وعرفت ايضا ان الماحوظ فى القسم الاول هو نفس الماهية بخلاف القسمين الاخرين ، فلا محالة يجب الادعان بان الكلى الطيعى (اعنى ما يعرضه وصف الكلية فى الذهن) هو الماحوظ فى القسم الاول اعنى نفس الماهية ، وان شئت قلت: ان الكلى الطيعى هو القسم الاول ولكن مع حذف للمحافظ واعتبار الماحوظ فقط. واما على مذاق من جعل التقسيم لنفس الماهية وجعل المقسم نفسها والقسم الاول عبارة عن الماهية المقيدة بكونها لا بشرط فلا محالة يتعين الكلى الطيعى فى المقسم كما هو واضح فندبر (١) (هذا كله) فيما يرجع الى اعتبارات الماهية ، واذا عرفت ذلك فلنرجع الى ما كنا فيه

(١) اقول : لا يخفى ان التقسيم عبارة عن ضم قيود الى المقسم الواحد حتى يحصل بضم كل قيد اليه قسم فى قبال الاقسام الاخر التى يتحقق كل منها بضم قيد آخر ، ولا بد من ان تكون القيود متقابلة كما هو واضح ، وعليهنا فليس تقسيم القوم تقسيماً صحيحاً حيث جعلوا القيد فى القسم الاول عبارة عن نفس مفهوم اللابشرية التى هى امر ذهنى فيجب بمقتضى المقابلة ان يجعل القيد فى القسمين الاخرين ايضاً عبارة عن نفس مفهوم البشريّة والشرط لائية حتى يصير القيود الثلاثة كلها ذهنية متقابلة ؛ وهم قد جعلوا التقييد باللابشرية فى القسم الاول فى قبال التقييد ببعض القيود الخارجية او التقييد بعدمها فلا يحصل التقابل بين القيود حينئذ ؛ ولو جعلوا القيد فى البشريّة شىء اعم من القيود الخارجية والذهنية لم يكن اللابشرية القسمي قسماً عليه حدة بل كان داخلاً فى البشريّة (والحاصل) ان التقسيم يجب ان يكون اما بلحاظ القيود الذهنية فقط او الخارجية فقط او بلحاظ الاعم منهما ؛ (فعلى الاول) تكون القيود عبارة عن مفهوم اللابشرية والشرط شيئية والشرط لائية و تشترك الاقسام الثلاثة فى عدم الوجود خارجاً (وعلى الثانى) لا يصح اعتبار اللابشرية قيداً حتى يحصل قسماً فى قبال القسمين الاخرين (وعلى الثالث) يدخل اعتبار اللابشرية فى البشريّة فليس قسماً عليه حدة ايضاً فندبر . (وبما ذكرنا) من لزوم تقابل القيود فى التقسيمات ظهر فساد ما رويهم فى المقام من تريبع الاقسام بناء على جعل المقسم عبارة عن المحاذ كما هو مبنى السيد الاستاذ (مدظله العالى) بل على كلا المبنيين : « بتريب » ان للمحاذ قد يتعلق بالماهية فقط بحيث لا يتعدى منها ؛ وقد يتعلق بها ويتعدى منها الى امر آخر من قيودها الخارجية ، وقد يتعلق بها ويتعدى منها الى عدم كون قيودها معها ؛ وقد يتعلق بها ويتعدى منها الى كونها لا بشرط بالنسبة الى قيودها فهذا هو اللابشرية القسمي .

(وجه الفساد) ان عد القسم الاخر فى قبال سائر الاقسام بلاوجه ؛ فان القيد فيه ذهنى ،

والتقسيم كان بلحاظ القيود الخارجية فقط وقد عرفت بانه حـ ع

(فنقول) : ان الطبيعة الواقعة موضوعة للحكم قد يكون جميع افرادها متساوية النسبة بلحاظ هذا الحكم فيكون ثابتاً لجميع الافراد و سارياً بسريان الطبيعة ؛ وقد لا يكون كذلك بل يكون الحكم ثابتاً لبعض الافراد ، فعلى الاول تتصف الطبيعة بالاطلاق وعلى الثانى بالتقييد ، فهذا فى الجملة ممالا اشكال فيه .

انما الاشكال فى ملاك الاطلاق والتساوى المذكور بحسب مقام الثبوت والجعل ، فالمستفاد من كلام الشيخ «قده» وجملة ممن تبعه ان ملاك الاطلاق والتساوى انما هو لحاظ السريان ، وملاك التقييد لحاظ الطبيعة مع قيد ينضم اليها ، و بالجملة يتوقف كل منهما على اللحاظ ، (قال الشيخ) «قده» (على ما فى تقريرات بحثه) فى مقام بيان الماهية الملحوظة بشرط شىء ما حاصله : انه قد تلاحظ الماهية مع قيد آخر ينضم اليها وان كان ذلك القيد هو السريان الذى بلحاظه يشمل الحكم جميع الافراد وتسمى الماهية حينئذ بالبشرط شىء (انتهى) .

فمحصل كلام هؤلاء ان اسم الجنس مثلاً موضوع للمهية من حيث هى هى ، وهى بذاتها مهمة فلا بد فى كونها مطلقة بحيث يسرى الحكم بسرايتها ، من لحاظ الشروع و السريان فى مقام جعلها موضوعة للحكم ؛ فالشيع والسريان كالعرض المفارق للماهية يتوقف ثبوته لها على اللحاظ فيكون كل واحد من الاطلاق و التقييد امراً وجودياً يتصف به اللفظ ، فاللفظ اذ وقع موضوعاً للحكم فان لوحظ سريان مدلوله ووضع الحكم على الطبيعة الساريةسمى مطلقاً ؛ وان انضم اليه قيد آخر وراء السريان بحيث يمنع عن السريان سمي مقيداً - هذا بحسب مقام الثبوت . واما فى مقام الاثبات فيتوقف احراز الاطلاق على وجود دليل يحرز بسببه لحاظ السريان كمقدمات الحكمة مثلاً .

(فحاصل كلام القوم) يرجع الى دعاوى اربع : (الاولى) ان اسم الجنس مثلاً موضوع للماهية المهمة (الثانية) ان السريان خارج من ذاتها و يكون بالنسبة اليها كالعرض المفارق (الثالثة) ان ثبوت السريان لها بحسب مقام الثبوت وجعل الحكم يتوقف على لحاظه (الرابعة) ان احراز الاطلاق فى مقام الاثبات يتوقف على احراز هذا اللحاظ .

هذه خلاصة مغزاهم فى باب الاطلاق (وفيه نظر) بداهة ان السريان امر ذاتى للطبيعة

لا يحتاج الى لحاظ وراء لحاظ نفس الطبيعة ، اذ ليس المراد بالشياع والسرمان الاحكاية الطبيعة لمصاديقها واتحادها معها خارجاً ، والطبيعة بذاتها تحكى مصاديقها بما هي وجودات لها ، ولا يعقل انفكاك هذه الخاصية من الطبيعة ، لا قول : ان مفهوم السريان مأخوذ في الطبيعة ؛ بل اقول انه من قبيل الخارج المحمول المنتزع عن نفس الطبيعة بلا احتياج الى لحاظ امر وراء لحاظ نفس الطبيعة ، فالسريان ذاتي للطبيعة بهذا المعنى ، بل لحاظ مفهوم السريان وضمه الى الطبيعة مما يخرجها من السريان لكونه قيداً ذهنياً كما لا يخفى .

(وبالجملة) ليس ملاك الاطلاق ثبوتاً لحاظ سريان الماهية قيداً لها ، ولا لحاظها في حال السريان ، بل الملاك في الاطلاق والتقييد هو ما اشرنا اليه في صدر المبحث : من ان الطبيعة الواقعة موضوعة للحكم ان كانت تمام الموضوع لهذا الحكم بحيث كان الملحوظ في مقام الموضوعية هو نفس حيشية الطبيعة من دون ان يؤخذ معها حيئية اخرى سميت مطلقة ، وان لم تكن كذلك بل انضم اليها امر آخر وكان كل منهما دخيلاً في الموضوعية سميت مقيدة ، فملاك الاطلاق و تساوى نسبة الافراد في الحكم عبارة عن كون نفس حيشية الطبيعة تمام الموضوع بحيث لم يلاحظ امر وراء ذاتها وان كان هذا الامر هو السريان ، فاذا جعل نفس حيشية الطبيعة تمام الموضوع فبسرمانها الذاتي الى جميع وجوداتها يسرى الحكم ايضاً اليها ، وملاك التقييد عبارة عن عدم كون نفس الحيشية تمام الموضوع بل هي مع قيد آخر يمنع عن سريانية الحكم بسريانية الطبيعة ، فالمولى قدير ان تمام غرضه يحصل بعنق الرقبة مثلاً من دون ان يكون لحيشية اخرى دخل في متعلق غرضه فيجعل نفس طبيعة الرقبة موضوعة لحكمه وتسمى الرقبة حينئذ مطلقة ؛ وقد يرى ان تمام غرضه انما يحصل بعنق الرقبة المؤمنة فيكون لحيشية الايمان ايضاً دخالة فيه فيجعل الموضوع عبارة عن الرقبة المؤمنة فيصير الرقبة جزء للموضوع وتسمى الرقبة حينئذ مقيدة ؛ (نعم) مجموع الرقبة المؤمنة ايضاً مطلقة بالنسبة الى القيود التي يمكن ان تنضم اليها ،

وعلى ما ذكرنا فلا يكون ملاك الاطلاق امراً وجودياً بل يكون امراً اعمدياً اعني بعدم لحاظ حيشية اخرى وراء حيشية الطبيعة ، واطلاق لفظي الاطلاق والتقييد في المقام ليس من باب اصطلاح خاص بل هو باعتبار معناهما اللغوي ؛ فان الاطلاق بحسب اللغة هو الارسال ويعبر عنه

بالفارسية (رها كردن) ، وفي مقابلة التقييد ومعناه جعل الشيء في قيد ويعبر عنه بالفارسية (زنجير كردن) ، و الرقبة في اعتق رقبة تكون رسالة أي غير مقيدة ، وفي اعتق رقبة مؤمنة تكون في قيد .

(فان قلت) : ان جعل الحكم على نفس الطبيعة اعم من كونها تمام الموضوع اذ جعلها مهمة فلا بد في الاطلاق من لحاظ السريان (قلت) : الاهمال انما يتصور في مقام الاثبات ولسنا فعلا بصدد بيان ماهوما لا ك الاخذ بالاطلاق في مقام الاثبات ، اذ الكلام يأتي فيه عن قريب ، بل الكلام فعلا انما هو في مقام الثبوت وجعل الحكم ، ومعلوم ان جعل الحكم للرقبة مثلاً قد يجعله لها بحيث لا يلاحظ حين الجعل امرأه هذه الحيشية ، وقد يجعله للرقبة مع قيد آخر ، ولا يعقل الاهمال في مقام الثبوت فتأمل . (١)

«فذلك» قد اتضح لك من جميع ما ذكرناه امور : (الاول) ان الاطلاق والتقييد وصفان للمدلول فانه الموضوع للحكم حقيقة ، وانما يتصف بهما اللفظ بالعرض والمجاز .

(الثاني) ان الانصاف بهما انما يكون بلحاظ الموضوعية للحكم ، و الا فنفس المفهوم

«١» اقول : قال في نهاية الدراية في مبحث اعتبارات الماهية ما حاصله : ان الماهية اذا لو خطت وكان النظر مقصوداً على ذاتها من دون نظر الى الخارج من ذاتها فهي الماهية المهمة التي ليست من حيث هي الالهى ، واذا نظر الى الخارج من ذاتها فاما ان تلاحظ بالاضافة الى هذا الخارج مقترنة به بنحو من الانحاء فهي بشرط شيء . و اما ان تلاحظ بالاضافة اليه مقترنة بعدمه فهي بشرط لا ؛ و اما ان تلاحظ بالاضافة اليه لامقترنة به ولا مقترنة بعدمه فهي اللابشرط ، وحيث ان الماهية يمكن اعتبار احدها الاعتبار معها بلا تعين لاحدها فهي ايضا اللابشرط من حيث قيد بشرط شيء وقيد البشرط لا وقيد اللابشرط ، فاللابشرط حتى عن قيد اللابشرطية هو اللابشرط المقسمى ، و اللابشرط بالنسبة الى القيود التي يمكن اعتبار اقترانها وعدم اقترانها هو اللابشرط القسمى .

«وقال ايضا» : ان نفس الماهية من حيث هي غير واجدة الالذاتها وذاتياتها ، واما اذا حكم عليها بامر خارج من ذاتها فلا محالة تخرج من حد الماهية من حيث هي فيكون المحكوم عليه هو الماهية باحد الاعتبار الثلاثة ♦

«وقال ايضا» . كما ان المتقيد به الماهية في البشرط شيء و البشرط لا نفس المعنى المعبر لا ماهو معتبر ولا اعتباره ؛ كذلك اللابشرط القسمى ، فان قيد الماهية هو عدم لحاظ الكتابة وعدمها لا لحاظ عدم اللحاظ ؛ فهذه الاعتبار مصححة لموضوعية الموضوع على الوجه المطلوب لانها مأخوذة فيه . -

مع صرف النظر عن كونه موضوعاً لحكم من الاحكام لا يتصف بالاطلاق ولا بالتقيد .

(الثالث) ان المهم في مبحث المطلق والمقيد ليس بيان مفهوم المطلق والمقيد بل بيان ما يتصف بهما من المفاهيم «وبعبارة اخرى» المقصود بيان ما هو المطلق او المقيد بالحمل الشائع ، لا بيان المطلق او المقيد بالحمل الاولى الذاتى .

(الرابع) ان الطبيعة الواقعة موضوعة للحكم انما تتصف بالاطلاق اذا كانت جميع افرادها متساوية النسبة بحسب هذا الحكم بحيث يسرى الحكم الى جميع الافراد ، وتتصف بالتقيد اذا لم تكن كذلك .

(الخامس) ان تمام المالك في حصول هذا التساوى وعدمه عبارة عن كون نفس هذه الحيشية تمام الموضوع للحكم او كونها مع قيد آخر تمامه ، هذا كله بحسب مقام الثبوت «واما في مرحلة الاثبات» فان كان الحكم فى لسان الدليل مجعولا على الطبيعة مع قيد آخر وجب الحكم بتقيدها الا ان يثبت من الخارج عدم دخالة القيد ، وان كان مجعولا على نفس الطبيعة وعلمنا بكونها تمام الموضوع وجب الحكم باطلاقها ، وان شككنا فى ذلك : بان احتملنا دخالة قيد زائد فى الموضوعية وان ترك المولى لذكره كان من جهة

«وقال» فى اوائل العام والخاص ما لفظه : ان العام ليس حكمه حكما جهتيما من حيث عنوان العالم مثلا فقط ؛ بل حكم فعلى تام الحكيمية بمعنى ان العالم (و ان كان معنونا باى عنوان) محكوم بوجود الاكرام فيكشف عن عدم المنافاة لصفة من صفاته و عنوان من عناينه لحكمه «انتهى» .

«اقول» : لا يخفى ان الحاكم بعد تصوره للعنوان الواحد للمصلحة كعتق الرقبة مثلا لا بد من ان يلاحظ انه واعد للمصلحة مطلقا معنونا باى عنوان كان او ان الواحد لها هو عتق الرقبة المقترنة بالايمان مثلا ؛ فنفس تعلق الملاحظ بالماهية اجمالا لا يكفى فى جعلها موضوعة او متعلقة للحكم ما لم يلاحظ انها تمامة للمصلحة او انها جزء المحصل لها ، ولكنه بعد ما رأى ان عتق الرقبة تمام الموضوع فى تحصيل المصلحة يجعل نفس هذه الحيشية موضوعة للحكم من غير احتياج الى لحاظ السريان ، فتمام الموضوع للحكم هو نفس حيشية الماهية لا الماهية المقيدة بكونها تمام الموضوع او بالسريان ؛ ولكن تماميته ملحوظة بالملاحظ السابق على جعلها موضوعة للحكم ؛ اذ يجب على الحاكم ان يلاحظ ان تمام المحصل للغرض هو نفس هذه الحيشية اوهى بضميمة حيشية اخرى «والظاهر» ان مراد هذا المحقق من لزوم اعتبار الماهية فى مقام الموضوعية بنحو اللابشرط القسمى هو ما ذكرناه من لزوم اعتبار التمامية فى مرحلة تصور

عدم كونه فى مقام بيان تمام الموضوع لحكمه ، فحينئذ يقع البحث فى أنه هل يكون لنا طريق لاحراز الاطلاق أولا ؟

(وقبل الورود) فى هذا المبحث يجب أن نشير الى أن التقيد هل يوجب المجازية كما نسب الى المشهور أولا ؟ (فتقول) : ان توهم المجازية اما بتخيل كون السريان مأخوذاً فى الموضوع له والتقيد يوجب الغائه فيصير اللفظ الموضوع للكل مستعملاً فى الجزء ؛ واما بتخيل كون المطلق بعد التقيد مستعملاً فى بعض افراده كما هو الظاهر من أكثر القائلين بالمجازية . وقد خالف المشهور فى القول بالمجازية سلطان العلماء فقال «قده» (على ما فى تقريرات بحث الشيخ «قده») : انه يمكن العمل بالمطلق والمقيد من دون اخراج من حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على اطلاقه ، فلا يجب ارتكاب مجاز حتى يجعل ذلك وظيفة المطلق ، فان مدلول المطلق ليس صحة العمل بأى فرد كان حتى ينافى مدلول المقيد بل هو اعم منه ومما يصلح للتقيد بل المقيد فى الواقع ، الا ترى انه معروض للتقيد

- الموضوع وملاحظة جهاته لافى مرحلة جعل الحكم عليه ، كما ان الظاهر ان مراد الاستاد (مدظله العالى) من عدم تعدى اللحاظ «فى المطلقات» عن نفس الماهية هو عدم التعدى فى مرتبة الموضوعية و جعل الحكم عليه لا فى المرحلة السابقة عليها «و بالجمل» المطلق عبارة عما يكون فى مقام جعل الحكم تمام الموضوع بحيث كان النظر فى هذا المقام مقصوراً على ذاته ، وهذا لا ينافى لحاظ تماميته فى المصلحة الموجبة لتمايمته فى الموضوعية قبل مرتبة الجعل ؛ وعلى هذا فلا تنافى بين الكلامين «نعم» الظاهر كون مشى الاستاد «مدظله العالى» فى باب اعتبارات الماهية امتن من مشى هذا المحقق ، ولا سيما انه يرد على ما سماه بالابشرط القسمى انا وان سلمنا ان الحاكم قبل جعل الحكم فى المطلقات يلاحظ ان الماهية بنفسها تامة فى المصلحة والموضوعية وليست مقترنة بوجود القيد ولا بعده ؛ ولكن لا يصير عدم الاقتران بوجود القيد ولا بعده من قيود الماهية ؛ بل الملحوظ حينئذ نفس الماهية «غاية الامر» انه تعلق لحاظ مستقل آخر بأن هذه الماهية غير مقترنة لا بوجود شئ ولا بعده من دون ان يصير الملحوظ بهذا اللحاظ قيماً للملحوظ بذلك اللحاظ المتعلق بالماهية ؛ اذ ليس كل مجتمعين فى اللحاظ يجب ان يكون احدهما قيماً للآخر ؛ وهذا بخلاف القسمين الاخرين ؛ ففي البشرط شئ مثلاً يصير الايمان الملحوظ باللاحاظ الثانى قيماً للرقبة الملحوظة او لا لكونه من جملتها ، فبطل ما سماه بالابشرط القسمى وعده احداً من اعتبارات الماهية من اصله واساسه ، فتدبر فان المسئلة دقيقة جداً ولاجل ذلك خرجنا من طور الاختصار . ح - ع

كقولنا : اعتق رقبة مؤمنة والازم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يصلح لاي رقبة كانت ،
فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك والالام يتخلف عنه (انتهى) .

(اقول) : مراده «قده» بالمطلق اللفظ الموضوع لنفس الطبيعة ، وغرضه بيان عدم كون
التقييد مجازاً من جهة كون نفس الطبيعة محفوظة حال التقييد ايضاً ، والدلالة
على البعض من باب تعدد الدال والمدلول لا من باب استعمال المطلق في بعض الافراد ،
وهذا هو الحق عندنا ايضاً حيث عرفت ان الاطلاق ليس بلحاظ السريان وكونه مأخوذاً
في الموضوع له حتى يكون التقييد موجباً لالغائه فيصير مجازاً .

(نعم) نفس حيثية الطبيعة بذاتها سارية الى افرادها ؛ وحينئذ فان جعلت تمام الموضوع
للحكم سميت مطلقة ويسرى الحكم بسريانها الذاتي ، وان لم تكن تمام الموضوع بل
انضم اليها حيثية اخرى سميت مقيدة ، ولا يوجب ذلك المجازية ، اذ اللفظ الدال على
حيثية الطبيعة لا يستعمل في البعض بل يراد منه نفس معناه ، والتقييد يستفاد من التقييد
المنضم اليه المانع عن سريان الحكم بسريان الطبيعة .

«وبالجملة» نحن ايضا نوافق السلطان في عدم كون التقييد موجباً للمجازية ؛ ولكنه
مع ذاك بين كلامه «قده» وبين ما ذكرناه فرق بين ، اذ المطلق عنده عبارة عن اللفظ
الموضوع لنفس الطبيعة المهمة المحفوظة حال التقييد ايضاً ، فالمطلق على مذهبه باق
حال التقييد ايضاً على وصف الاطلاق ، واما على ما ذكرناه فالطبيعة انما تتصف بوصف
الاطلاق حال كونها تمام الموضوع للحكم وعدم اخذ حيثية اخرى معها ، واما بعد التقييد
فلا تتصف بوصف الاطلاق . (هذا كله) بناء على عدم اخذ السريان في الموضوع له .

واما بناء على اخذ فيه فالتقييد يوجب المجازية حيث انه يستلزم الغاء قيد السريان كما لا يخفى .
(اذا عرفت ما ذكرناه فاعلم) انه اذا شك في الاطلاق فعلى القول بكون التقييد مجازاً
كما نسب الى المشهور يحرز الاطلاق باصالة الحقيقة . واما على القول بعدم المجازية كما
هو الحق فلا بد لاحرازه من دليل آخر ، وقد ذكرنا اثباته دليلاً سموه بقاعدة الحكمة
وهي على ما في الكفاية تنألف من ثلث مقدمات : (الاولى) كون المتكلم في مقام بيان ما هو
تمام الموضوع لحكمه لا في مقام الاهمال او الاجمال (الثانية) انتفاء قرينة توجب تعيين المراد

(الثالثة) انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب ، والمراد من القدر المتيقن في مقام التخاطب ان يكون بعض افراد الطبيعة بحيث يتيقن المخاطب ويعلم تفصيلاً بكونه مراداً ما بخصوصه واما في ضمن الجميع مع كون تيقنه لذلك بنفس القاء الخطاب لا بعد التأمل والتدبر؛ فحاصل المقدمة الثالثة عبارة عن عدم كون المتكلم عالماً بان ذهن المخاطب مسبوق ببعض الخصوصيات وانه يحصل له بصرف القاء الخطاب اليه العلم بان البعض المعين مراد قطعاً و موضوع للحكم جزماً غاية الامر وقوع الشك بالنسبة الى بقية الافراد ، فاذا تحققت المقدمات الثلاث علم منها ان ما ذكره المولى من الطبيعة المطلقة هي تمام الموضوع لحكمه والا لاخل بغرضه ، والاخلال بالغرض ينافي الحكمة ، وان انتفت واحدة منها بان لم يكن المولى بصدديان ماهو تمام الموضوع لحكمه ، او ذكر قرينة على التعيين ؛ او كان في البين قدر متيقن كذلك لما كان عدم ارادة الاطلاق ملازماً للاخلال بالغرض ، اما في الاوليين فواضح ، واما في الثالثة فالان غرضه ان كان هو البعض المتيقن لما كان الاطلاق متخلاً بهذا الغرض ؛ اذ الغرض تيقن المخاطب بان هذا البعض المعين متيقن الارادة فهو يعلم بما هو بالحمل الشايع تمام غرض المولى ، والمولى ايضاً حرز ذلك من ناحية المخاطب ؛ فليس الاطلاق منه اخلالاً بالغرض لانه بصدد بيان ماهو تمام الغرض بالحمل الشايع وقد بينه ، لا بصدد بيان انه تمامه كى يقال انه اخل ببيانه ، هذه خلاصة ما ذكر في تقريب مقدمات الحكمة.

(اقول) : لا يخفى انه بناء على ما ذكره القوم من احتياج الاطلاق في مقام الشبوت الى لحاظ السريان بصير المطلق عاماً ويكون موضوع الحكم بحسب الحقيقة افراد الطبيعة ، فان تمت المقدمات الثلاث يحرز بسببها للمخاطب ما هو تمام غرض المولى اعنى الاطلاق والعموم ، وان تم الاوليان وانتفى الثالثة بان كان في البين قدر متيقن ففي بادى النظر يكون موضوعية الافراد المتيقنة معلومة وبقية الافراد مشكوك كافيها ، ولكن هذا الشك بدوى ينقلب قهراً الى العلم بكون البعض المتيقن تمام الغرض فيحرز التمام بما انه تمام ايضاً ، ووجه ذلك ان المفروض بحسب المقدمة الاولى كون المولى بصدد بيان ماهو تمام الموضوع لحكمه من الجميع او البعض ، والمفروض بحسب المقدمة الثانية عدم

قرينة معينة في البين ، وحينئذ فاذا فرض كون البعض المعين متيقن الارادة فلامحالة يحصل للمخاطب (بضم المقدمة الاولى الى هذا المتيقن) الجزم بان هذا البعض المعين تمام الموضوع للحكم وان ما عداه من الافراد ليس موضوعا له ، اذ الواصل اليه هو موضوعية هذا البعض المعين ، و الباقي مشكوك فيه ولم يصل بالنسبة اليه بيان ، و المفروض بحسب المقدمة الاولى كون المولى بصدد بيان ما هو تمام الموضوع ، فيظهر من ذلك عدم موضوعية الافراد المشكوك فيها .

(والمحاصل) انه بعد ما فرض تحقق المقدمتين الاوليين ووجود القدر المتيقن في البين يتحقق شكل ثان ينتج كون القدر المتيقن تمام غرض المولى ، وصورة الشكل هكذا : لاشيء من غير القدر المتيقن بمعلوم ، وكل ما هو مراد المولى معلوم ، ينتج لاشيء من غير القدر المتيقن بمراد ، اما الصغرى فواضحة ، واما الكبرى فيمقتضى المقدمة الاولى ، «وبالجملة» يحرز بذلك غرض المولى وهو البعض ويعلم ايضا انه تمامه .

«فما في الكفاية» من انه بعد احراز المقدمتين الاوليين ووجود القدر المتيقن في البين يعلم تمام غرض المولى وان لم يعلم انه تمامه ، فاسد كما لا يخفى ، (هذا كله) بناء على مذاق القوم في باب الاطلاق .

(واما على ما بيناه) من ان الملاك فيه كون حيثية الطبيعة تمام الموضوع كما ان ملاك التقييد دخالة حيثية اخرى في الموضوعية من دون ان يلحظ السريان وعدمه ، فيرد الاشكال على المقدمة الثالثة اذ المفروض بحسب المقدمة الاولى كون المولى بصدد بيان ما هو تمام المراد من اللفظ بحسب الاستعمال ، وليس المراد بذلك ما يريد من اللفظ بحسب الاستعمال فقط ، اذ لا ينحصر ذلك بلفظ دون لفظ بل يجري في جميع الالفاظ ، بل المقصود بذلك كونه بصدد بيان ما هو المراد بحسب الواقع والجد ؛ و حينئذ فان لم يكن تمام الموضوع بحسب الواقع نفس حيثية الطبيعة بل كان لحيثية اخرى دخالة فيه صار عدم ذكرها خلا لا منه بالغرض ؛ اذ المفروض ان المذكور ليس الاحيثة الطبيعية ، والمستفاد منه هو الاطلاق وكونها تمام الموضوع للحكم ؛ و كون بعض الافراد متيقن الارادة لا يضر

بالاطلاق بعد كون الملاك فى الاطلاق والتقيد عندنا وحدة الحيشة و تعددها من دون نظر الى الافراد

(والحاصل) ان التيقن بالنسبة الى بعض الافراد يوجب العلم بكفايته فى مقام الامثال ، ولا يوجب ذلك تقيداً فى موضوع الحكم بحيث يصير الموضوع للحكم الطبيعة المعقّدة ، اذ بيان حدود الموضوع من وظائف المتكلم ، و المفروض انه لم يذكر الانفس حيشة الطبيعة ؛ و مقتضى ذلك كون نفس الحيشة تمام الموضوع لحكمه و سريان الحكم بسريانها قهراً .

«والسرفى ذلك» ان نظر المتكلم بحسب ما حققناه فى معنى الاطلاق والتقيد ليس الى الافراد بل الى نفس الحيشة ؛ فالملاك كل الملاك فيها هو وحدة الحيشة وتعددها (و بالجملة) المقدمة الثالثة غير محتاج اليها ، بل هى مخلة بعد ما حققناه من ان الملاك فى الاطلاق والتقيد ليس لحاظ السريان وعدمه ، وليس الافراد ما حوطة بل النظر مقصور على نفس حيشة الطبيعة ؛ فان جعلت تمام الموضوع سميت مطلقة وان انضم اليها حيشة اخرى سميت معقّدة ، فيكفى فى الاطلاق لحاظ الطبيعة وعدم لحاظ حيشة اخرى معها ؛ وعليها فالامر فى التيقن والشك بعكس ما ذكره ، اذ كون نفس حيشة الطبيعة دخيلة فى الموضوع متيقن ودخالة حيشة اخرى مشكوك فيها ؛ وحيث ان المولى لم يبين دخالتها مع كونه فى مقام البيان فلا محالة يحرز بذلك ارادة الاطلاق ، (هذا كله) بالنسبة الى المقدمة الثالثة . (واما المقدمة الثانية) فهى ايضا زائدة اذ البحث انما هو فى صورة الشك ، ومع وجود القرينة لا يكون شك فى البين ؛ فيبقى من المقدمات الثلاث المقدمة الاولى وهى بنفسها تكفى لاثبات الاطلاق ، ولكن على مذاقنا دون مذاق القوم .

«بيان ذلك» انه بناء على ما ذكرناه فى معنى الاطلاق والتقيد لا يحتاج الاطلاق فى مقام البيان الى بيان نفس حيشة الطبيعة ؛ واما التقيد فيحتاج الى مؤنة زائدة اذ يجب فيه مضافا الى ذكر ما يدل على حيشة الطبيعة ان يذكر ما يدل على الحيشة المنظمة (والحاصل) انهما يشتركان فى الاحتياج الى بيان الطبيعة ؛ ويمتاز التقيد باحتياجه

الى بيان الحشية المنظمة ، وعليهذا فاذا فرض كون المولى بصدد بيان ماهو تمام الموضوع لحكمه بمقتضى المقدمة الاولى ، وفرض ايضا عدم ذكره الا لما يدل على نفس حشية الطبيعة فلا محالة يثبت الاطلاق اى كون هذه الحشية تمام الموضوع لحكمه ويسرى الحكم الى جميع الافراد بسريانها الذاتى من دون احتياج الى اللاحاظ ؛ هذا بناء على مذاقنا ، واما بناء على مشى القوم فى الاطلاق فكل من الاطلاق والتقيد يحتاج الى مؤنة زائدة بعد اشتراكهما فى لحاظ اصل الطبيعة ، اذ المفروض احتياج الاطلاق ايضا الى لحاظ السريان والشمول ، و اللفظ الدال على نفس حشية الطبيعة لا يدل على السريان الملحوظ فلا بد فى بيانه من لفظ آخر يدل عليه ؛ وعليهذا فصرف كون المولى بصدد بيان تمام الموضوع لحكمه لا يثبت الاطلاق على مذاقهم ؛ اذ المفروض انه فى مقام الاثبات لم يذكر الالفاظ الدال على نفس حشية الطبيعة ، وعلى مذاقهم لا يكفى سرف لحاظ الطبيعة فى تحقق الشمول والسريان ، فتلخص مما ذكرناه ان المقدمات لا تنتج الاطلاق على مذاق القوم ، واما بناء على ما اخترناه (من عدم احتياج الاطلاق الا الى لحاظ نفس حشية الطبيعة) فدليل الحكمة ينتج الاطلاق الا ان المادة العاملة فيه هى المقدمة الاولى فقط فتدبر .

(وينبغي التنبيه على امور)

(الاول) قد عرفت ان ملاك الاطلاق عندنا بحسب مقام الثبوت هو جعل حشية الطبيعة تمام الموضوع للحكم من دون احتياج الى لحاظ السريان والشياع ، وملاك التقيد انضمام حشية اخرى اليها فى مقام الموضوعية ، هذا بحسب مقام الثبوت ، واما فى مقام الاثبات فيتوقف الحكم بالاطلاق على احراز كون المولى فى مقام بيان ماهو تمام الموضوع لحكمه ، فهو الاساس لاحراز الاطلاق ولا يحتاج الى مقدمة اخرى ، وحينئذ فيقع الكلام فى ان احراز كون المولى بصدد البيان هل يتوقف على العلم به او انه يوجد هناك اماراة عقلانية يحرز بها ذلك (الظاهر) هو الثانى ، فن الظاهر من كلام المتكلم العاقل (بما انه تكلم و فعل اختياري له) هو انه صدر عنه ذلك بداعى الافهام والبيان لا الاهمال والاجمال . اذ الظاهر من الفعل الصادر عن العاقل (بما انه فعل اختياري له) ان يكون صدوره عنه بداعى غايته

الطبيعية اعنى ما يعد غاية وفائدة له عند العقلاء بحيث يكون صدور هذا النوع من الفعل عنهم بهذا الداعى ؛ والغاية الطبيعية العادية للتكلم بكلام انما هو القاء مضمونه بداعى بيان المقصود ، (ونظير ذلك) حمل الالفاظ على معانيها الحقيقية عند عدم القرينة ، اذ الفائدة الطبيعية المتعارفة لاستعمال اللفظ الموضوع عبارة عن افهام معناه الذى وضع هو بازائه من دون ان يجعل هذا المعنى معبراً لمعنى آخر كما هو المالك فى الاستعمالات المجازية (والحاصل) ان الكلام الصادر عن العاقل يحمل عند العقلاء على كونه صادراً عنه لغرض افادة ما هو قالب له ، ولا يحمل على الاهمال الا اذا كان هناك قرينة عليه ؛ ولذلك ترى العقلاء يعتمدون على المطلقات الصادرة عن الموالى وغيرهم ، وعلى ذلك استقر بنائهم فى محاوراتهم ، وان سمع احدهم مطلقاً وبنى عليه وعمل باطلاقه بمد الفحص عن المقيد لم يكن للمولى الاحتجاج عليه بانه لم يكن فى مقام البيان ؛ ولعل نظر المشهور القائلين بوجوب الحمل على الاطلاق مالم يثبت قرينة على التقييد ايضاً الى ما ذكرناه ، لالى كون التقييد مخالفاً للاصل من جهة المجازية ؛ اذ القول بالمجازية ينشأ اما من توهم كون اللفظ موضوعاً للطبيعة بقيد السريان وكون التقييد موجباً لالغاء هذا القيد واستعمال اللفظ الموضوع للكل فى الجزء ، او توهم كونه موضوعاً لاصل الطبيعة وكونه عند التقييد مستعملاً فى الطبيعة المقيدة مع قيدها فيكون من قبيل استعمال لفظ الجزء فى الكل ، ومن البعيد ذهاب المشهور الى كون اللفظ موضوعاً للطبيعة بقيد السريان او كونه عند التقييد مستعملاً فى الطبيعة مع القيد ، وكيف كان فاللفظ الدال على الطبيعة اذا ذكر فى كلام ولم يذكر معه قيد يحمل (عند العقلاء) على ان نفس حيثية الطبيعة تمام الموضوع للحكم وان المولى يصدد البيان لالاهمال او الاجمال ، اذ الظاهر من كلامه (بما انه فعل اختياري له) كونه صادراً لبيان الحكم بموضوعه ، فيستفاد من ذكر الطبيعة وعدم ذكر القيد كون نفس الطبيعة تمام الموضوع للحكم ، ولذا لو صدر عنه بعد ذلك كلام آخر وجعل فيه نفس هذه الطبيعة مقيدة بقيد موضوعه للحكم المذكور بحيث احرز وحدة الحكم لصار الكلامان بنظر العقلاء متعارضين و ان كانا مشبثين ، فاذا قال المولى ان ظهرت فاعتق رقبة ، ثم قال ان ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة واحرز

بوحدة السبب مثلاً وحدة المحكم حصل التعارض بين الكلامين لظهور الاول فى كون نفس
حيثية الطبيعة تمام الموضوع وظهور الثانى فى خلافه ، غاية الامر انه يجمع بينهما بحمل
المطلق على المقيد او حمل المقيد على افضل الافراد ، والاول اقوى كما يساعد عليه العرف
فتخصيص بعضهم حمل المطلق على المقيد بصورة كونهما مختلفين فى النفي و الاثبات
فى غير محله (نعم) مورد التعارض والحمل كما اشرنا اليه ما اذا حرز صدور الكلامين لبيان
حكم واحد ، و الا فيعمل بظاهر كل منهما و يحملان على كونهما حكمين مستقلين
لموضوعين مختلفين .

*(التنبيه الثانى) *

قد عرفت ان معنى الاطلاق كون حيثية الطبيعة تمام الموضوع للمحكم ، وحينئذ فنقول :
ان نتيجة كونها تمام الموضوع تختلف باختلاف الاحكام المتعلقة بها ، فان تعلق بها طلب
الايجاد الذى هو مفاد الامر كانت النتيجة هى السريان والعموم البدلى ؛ و ان تعلق بها النهى
كانت النتيجة السريان والعموم الاستغراقى ، اذ الطالب اذا تعلق بنفس حيثية الطبيعة من
دون ان يلحظ الوحدة او السريان (كما هو مقتضى الاطلاق) كان مقتضاه وجوب ايجادها
على المكلف من دون نظر الى خصوصيات المصاديق ، والطبيعة توجد بوجود فرد ما ، فاذا
وجدت الطبيعة بايجاد فرد او فردين منها فى عرض واحد سقط الامر بها قهراً للحصول الامتثال
فلا تقع الافراد المتعقبة مصاديق للامتثال

« وبالجملـة » تعلق الامر بنفس حيثية الطبيعة يقتضى العموم البدلى ، وهذا بخلاف
ما اذا تعلق بها النهى فان مفاد النهى كما عرفت فى محله ليس عبارة عن طلب الترك ، بل
المستفاد منه هو الزجر عن متعلقه ، فالمتعلق لكل من الامر والنهى ليس الانفس حيثية
الطبيعة ، والفرق بينهما ان الامر من مقولة الطلب والبعث ، والنهى من مقولة الزجر ،
فمتعلق الامر على فرض وجوده يقع امتثالا له ؛ ومتعلق النهى على فرض وجوده يقع
عصياناً له ، فاذا تعلق الزجر بنفس حيثية الطبيعة كان الغرض منه انزجار العبد من نفس
حيثية الطبيعة وعدم تحققها منه فى الخارج ، فكل ما هو وجود الطبيعة يكون مزجوراً عنه

بما انه وجود لها ، ولو عصى المكلف واوجد فرداً منها يكون سائر الافراد ايضاً مزجوراً عنها لانها ايضاً وجودات لهذه الطبيعة ؛ والمفروض تعلق الزجر بنفس حيثية الطبيعة ، ومقتضاه تنفر المولى من وجود الطبيعة بما هو وجودها فيسرى الحكم اينما سرت (فان قلت) : كما ان امتثال التكليف يوجب سقوطه فكذلك عصيانه فكيف يبقى الزجر عنها مع تحقق العصيان ! (قلت) هذا الكلام من الاغلاط المشهورة ؛ اذ لا نسلم ان العصيان من المسقطات ، وماترا من سقوط الواجب الموقت بعصيانه في وقته فليس ذلك من جهة مسقطية العصيان بل من جهة عدم القدرة عليه بانقضاء وقته (والحاصل) ان تعلق الزجر باصل الطبيعة بحيث تكون نفس حيثيتها تمام الموضوع للزجر يقتضى سريان الزجر الى جميع افرادها ويكون كل فرد منها بما هو وجود لها مزجوراً عنه ، واذا تحقق العصيان في بعضها يبقى الزجر بالنسبة الى البقية ، وليس ذلك بسبب لحاظ السريان استيعاباً ، بل هو مقتضى كون نفس حيثية الطبيعة تمام الموضوع للزجر ، ومثل ذلك الاحكام الوضعية اذا تعلق بالطبيعة كقوله (تعالى) : احل الله البيع مثلاً ، فان كون نفس حيثية الطبيعة تمام الموضوع للصحة مثلاً يقتضى سريانها اينما سرت ، ونتيجته العموم الاستغراقي (وبالجمل) اختلاف نتيجة الاطلاق بالبدلية والاستغراق انما هو من مقتضيات الاحكام المتعلقة بها ، والا فمعنى الاطلاق في جميعها ليس الاجعل حيثية الطبيعة تمام الموضوع للحكم من دون ان يلحظ السريان فضلاً عن البدلية او الاستيعاب ؛ وعليهذا فلا يرد ما اورده بعض اعظم العصر من ان مقدمات الحكمة اما ان تنتج السريان البدلي او السريان الاستيعابي فلم يحكم في بعض الموارد بهذا وفي بعض الموارد بذاك ؛ ولا يصح الجواب عن ذلك بان نتيجة المقدمات هو ارسال السريان ، والخصوصيات تستفاد من قرائن المقام ، بل الحق في الجواب ان نتيجة المقدمات هو ارسال لا السريان ، ومعنى ارسال هو عدم تقييد الطبيعة في مقام الموضوعية للحكم ، وجعلها تمام الموضوع له ، للاحاظ الشيعاء والسريان ؛ غاية الامر ان نتيجة كونها تمام الموضوع تختلف باختلاف الاحكام المتعلقة بها ؛ ففي الاوامر تكون النتيجة هي العموم البدلي وفي النواهي والاحكام الوضعية العموم الاستغراقي ، ولذا يطلق على البيع في قوله (تعالى) : احل الله البيع العام كما يطلق عليه

المطلق فالثاني باعتبار كون حيثيته تمام الموضوع للصحة بحيث لم ينضم اليه حيثية اخرى في مقام الموضوعية ؛ و الاول باعتبار ان نتيجة الاطلاق في المقام شمول الحكم المتعلق بالبيع لجميع افراد (١)

(التنبيه الثالث)

لا يخفى ثبوت الفرق بين الطبيعة الواقعة في حيز الامر او النهي و بين الطبيعة الواقعة في حيز الاحكام الوضعية ، فان الامر لطلب اصدار الطبيعة و ايجادها و النهي للزجر عن اصدارها ، فالطبيعة الواقعة في حيزها غير مفروضة الوجود و انما يريد بالامر ايجادها و بالنهي ابقاءها على حالة العدم ؛ و اما الاحكام الوضعية فمتعلقها هو الطبيعة المفروضة الوجود فيكون الحكم ثابتاً (بنحو القضية الحقيقية) لوجوداتها المفروضة بما هي وجودات له ، فعنق الرقبة في نحو اعتق رقبة او لا تعتق رقبة لم يفرض وجوده حتى يكون الحكم لوجوداته المفروضة و هذا بخلاف البيع في نحو احل الله البيع ، فان الصحة و المضى انما شرعت للبيع المفروض وجوده في الخارج .

(التنبيه الرابع)

لا يخفى ان الاحكام المتعلقة بالطبايع على نحوين : بعضها مما يمكن ان يتعلق باصل الطبيعة مع فرض كون الموضوع لها بحسب الواقع و الجد الطبيعة المقيدة ، وبعضها مما لا يمكن تعلقها بأصل الطبيعة الا اذا كان الموضوع واقعاً هو نفس حيثيتها ؛ فمثال

(١) اقول : قد اشتهر بينهم ان كل عام مطلق و كل مطلق عام ، و الفرق بين العام و المطلق ان اطلاق المطلق على حيثية انما هو باعتبار كونها تمام الموضوع و انه لم ينضم اليها حيثية اخرى في الموضوعية ، و في مقابله التقييد ؛ و اطلاق العام عليها باعتبار شمول الحكم المتعلق بها لجميع افرادها ؛ و في مقابله التخصيص ، و قد يفرق بينهما بان العام ما لوحظ فيه الكثرة و جعل الطبيعة فيه ما به ينظر ، بخلاف المطلق فانه لم يلحظ فيه الكثرة فضلاً عن جعل الطبيعة مرآتالها . و قد يفرق ايضا بان العام لا يطلق الاعلى ما يكون شموله بالوضع سواء كان استيعاباً ام مجموعياً ام بدلاً ، و المطلق يطلق على ما كان الشمول فيه بقرينة الحكمة . ح-ع

القسم الاول الاحكام الايجابية كالاوامر مثلاً ؛ فاذا كان مراد المولى بحسب الواقع عتق الرقبة المؤمنة صح له ان يقول فى مقام الانشاء اعتق رقبة ويكون غرضه ذكر القيد بعد ذلك ، ومثال القسم الثانى الاحكام السلبية كالنفى والنهى فلا يصح ان يقال لارجل اولاً تعتق رجلاً الا اذا كان المراد بحسب الواقع نفى حيشية الطبيعة المطلقة او الزجر عنها ، وان كان مراده نفى المقيد لم يصح ادخال حرف النفى على نفس الطبيعة بلا ذكر القيد ، لان حرف النفى موضوع لنفى مدخوله ، وانتفاء الطبيعة بانتفاء جميع افرادها ، وهذا بخلاف الامر فانه لطلب ايجاد المتعلق ، فان كان المطلوب بحسب الواقع ايجاد المقيد ايضاً صح فى مقام الانشاء تعلق الامر باصل الطبيعة ، اذ وجودها بوجود فرد ما فإرادة ايجاد المقيد إرادة لايجادها ايضاً فيصح ان يتعلق الطلب بها ويذكر القيد بعده .

(اذا عرفت ما ذكرنا فنقول): ان الاحتياج الى مقدمات الحكمة انما هو فى القسم الاول اعنى الاحكام الايجابية ، لما عرفت من صحة تعلق الحكم فيها باصل الطبيعة مع كون المراد لباً هو المقيد ؛ فنحتاج فى اثبات الاطلاق الى احراز كون المولى فى مقام بيان تمام الموضوع لحكمه وعدم كونه بصدد الاهمال .

واما القسم الثانى اعنى الاحكام السلبية فيمكن ان يقال فيها بعدم الاحتياج الى مقدمات الحكمة لما عرفت من ان كلمة «لا» مثلاً موضوع لنفى مدخولها أى شىء كان ، فان كان المدخول عبارة عن اللفظ الدال على نفس حيشية الطبيعة كان النفى متوجهاً اليها ، وانتفاءها كما عرفت انما يكون بانتفاء جميع وجوداتها ، فلا يحتمل الاهمال حتى ينتفى باحراز كونه فى مقام البيان (وبالجملة) استفادة الاطلاق هنا انما تكون بالاستمانة من وضع «لا» (١)

(١) اقول: وهذا البيان يجرى فى لفظة كل ونحوه ايضاً مما وضع للشمول فانها وضعت لشمول المدخول لا لشمول ما اريد منه لباً (فان قلت) : عليها يلزم ان يكون التقييد بدليل منفصل موجباً للمجازية بالنسبة الى لفظ لا او الكل او نحوهما وان لم يلزم المجازية بالنسبة الى المدخول (قلت) : لفظة كل مثلاً انما وضعت لشمول ما اريد من المدخول استعمالاً لا بحسب الجدد ، و احراز الجدد انما يكون باصالة التطابق بين الارادتين والتقييد تصرف فى الجدد لافى الاستعمال فافهم. ح-ع

لأنها لنفى المدخول أى شىء كان من المطلق او المقيد .
 هذا آخر ما اورده السيد الاستاد (مد ظله العالى على رؤس المسلمين) فى مباحث الالفاظ
 ويتلوه انشاء الله لمباحث العقلية .

وقد وقع الفراغ من تسويد هذه الصحائف فى شهر محرم الحرام سنة ١٣٦٨
 بيد العبد المفتقر الى رحمة ربه الغنى حسين على المنتظرى ابن على
 النجف آبادى الاصفهاني عاملهما الله بلطفه وفضله
 بحق محمد وآله الطاهرين
 والحمد لله رب العالمين

رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَتَجَاوَزْ عَمَّا تَعْلَمُ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعَزُّ
 الْأَكْرَمُ



اعتذار و تشكر

كان مما جرت به عادتي حين ضبط مطالب السيد الاستاذ الاكبر
« مد ظله العالى » ضبط ما يخطر بالبال فى ذيل الصفحات كما هو دأب
المقررين ؛ وحين ماتهباً وسائل طبع الكتاب لم اجد وقتاً فارغاً للمراجعة
وتجديد النظر والدقة فسنح لى حذف ما فى ذيل الصفحات و لكنى رأيت
ان بعضاً منه دخیل جداً فى توضیح مبانی الاستاد « مد ظله العالى » فابقيته
بحاله بلا زدياد ونقصان .

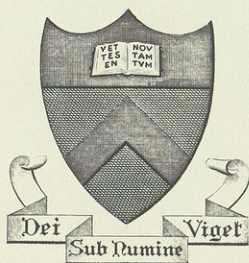
وفى الخاتمة أشكر مؤسسى مطبعة الحكمة وعمالها حيث بذلوا الجهد
فى طبع الكتاب بأسلوب جيد بديع فمن الله تعالى أسأل توفيقهم ،
وأشكر أيضاً الاصدقاء و الاخوان الذين ساعدوني وبذلوا الجهد فى
تصحیح الكتاب وفقهم الله لما يحب ويرضى .

٢ شعبان ١٣٧٥ حسين على منتظري

فهرس الاغلاط

الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح	الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح
١٣	٢١	وربنا	وربما	٢٢٢	٧	المبعوث	الصحيح
١٣	٢٣	عن الافراد	للافراد	٢٣٢	٢٥	باطلاقهما	باطلاقهما
١٧	٢٠	رق	فرق	٢٣٢	٢٥	يجب	يجب
١٩	١٠	فواضع	فواضح	٢٥٥	٤	لتاقابل	التقابل
٣٩	٢٠	بلفظ	بلفظ	٢٥٦	١٩	الوردة	الواردة
٤٠	٥	وما الجامع	واما الجامع	٢٦٣	١٦	بتنصقه	بتنطقه
٤٥	١٠	الوحيح	الصحيح	٢٦٩	١٨	مسلم	مسلمة
٤٦	٧	عما	مما	٢٩٠	١٥	فتخلص	فتخلص
٥١	١٣	المشرك	المشترك	٢٩٧	٥	واحدة	واحدة
٦٢	٢٥	الاعمبارى	الاعتبارى	٢٩٧	١١	بهموم	بعموم
٦٤	٨	والازم	و اللازم	٢٩٨	٨	هو	هى
٦٥	١٨	بالبنية	بالبينة	٢٩٨	٢٤	للجبة	للحجبة
٧٨	١٨	يالكلام	بالكلام	٣٠٤	٢٤	علة	عليه
٧٩	٢٥	المصنف	المنصف	٣٠٧	٣	يصحان	يصحان
٨٤	٨	مسبوقة	مسيبوقاً	٣٠٨	١	والمجموعى	والمجموعى
٩١	١٥	اودا	واذا	٣٠٨	١٩	تختصص	تختصص
١٠٨	١٤	ساتراً	مستراً	٣١٠	١٣	الاراتين	الارادتين
١٥١	١٥	عن اشكال	من اشكال	٣١٢	٩	وان التزام	وان التزم
١٦٠	١٢	لرافع	الرافع	٣٢٦	٢٣	تعدد	تعدد
١٨١	١٨	فتفكيكهما	فتفكيكهما	٣٢٧	١١	الى	الا
١٨٤	٣	التفيد جزء	التفيد جزء	٣٣٥	١٠	بلحظة	بلحظه
١٩٢	٣	عبارة	عبادة	٣٣٧	١٤	لوخطت	لوخطت
٢١٨	٤	المفردة	المفردة	٣٣٨	١٤	جهيتا	جهتياً

Library of



Princeton University.

Princeton University Library



32101 073547760