



Princeton University Library



32101 073547760

المجلد الاول
Nihāyat al-uṣūl

كتاب نهاية الاصول

تقرير لما استفدته من بحث حضرة الاستاد الاكبر جامع المعقول والمنقول وحاوي
القروع والاصول سيد الفقهاء والمجتهدين وآية اهل العظمى في الارضين المنتهى اليه
رياسته الامامية في القرون الحاضرة مولانا الاعظم وسيدنا الالفخمي
الحاج آقا حسين البروجردى الطباطبائي

مد ظله العالى على رؤس المسلمين
في المسائل الاصولية

بقلم
العبد الراجي حسين على المنكر تظري التجف اباد

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

١٣٧٥ قمرى

مطبعة الحكمة - قم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى خلق الانسان علمه البيان ، ثم هداه بالفطرة التى فطره عليها الى أصول الدين ومسالك الايمان ، وأوضح له بالسفر المشرقين 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 المفتقر الى رحمة ربه الغنى ؛ حسين على النجف آبادى الاصفهاني :
لا يخفى أن علم اصول الفقه علم شريف ، يحتاج اليه كل من تصدى لاستنباط الاحكام الشرعية
من مداركها ؛ وأطلق عنان فكره فى طرق الجهد والاجتهاد لتتفتح المسائل الفقهية و
تقييد شواردها ، فانه الموضوع لبيان ما هو الحجة فى أثبات الاحكام ؛ و به يعرف حال
الاخبار المروية عن سيد الانام وأوصيائه الكرام ، و حال ساير الادلة الشرعية و الاصول
العملية التى 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 المتشعبة من سائر

العلوم المتشعبة ، بحيث قد افراط فيه الباحثون و كبر حجم الكتب المؤلفة فيه .
 وصار امهات المسائل المبتلى بها كالفالة 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 رياسة 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 ، و آية الله العظمى فى الارضين ، محيى مدارس
 الشرع الباقي ، 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 الاثم ،
 لا شرقية ولا غربية . و كنت أنا أيضاً ممن يستضيء بنور علمه ، و يستفيد من بياناته
 الشافية ، و تحقيقاته الكافية ، و كنت أضبط بقدر فهمي و مبلغ استعدادي 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 .
 و اقول 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
 نشرها 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 .
 و اقول ايضاً معتذراً : انه لم يكن من عادتي ضبط كل درس بعد استفادته ، بل كنت
 اصبر لضبط كل مبحث الى ان فراغه .

فلو خطر ببال بعض القراء والباحثين ان في بيان بعض المطالب وتوضيحه نحو قصور واضطراب ، فاستناده الى اقرب من ان يسند الى الاستاد (مدظله العالی) .
 نعم مباني الاستاد كلما كانت عالية ، وبراهينه على اثبات مقاصده قوية ، ولكنها في مقام التقرير تنزل و تتقدر بقدر استفادة المقرر واستعداده ، هذا . ولكني مع ذلك كله لم آل جهداً في تقرير مبانيه (مدظله) وتبيينها ، ليكون لي تذكرة ولغیری تبصرة وحيث كان هو (مدظله) يراعي غالباً ترتيب الكفاية ، فأنا ايضا اذكر عناوين المباحث على وفق ما فيها ، لیتيسر للطالب ارتياد المسائل من مواردها ، وعليهذا فيكون كتابي هذا مشتملاً على مقدمة ومقاصد . اما المقدمة ففي بيان امور

الامر الاول

في ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ، وانه ما هو موضوع العلم ، وأى شيء هو الموضوع في علم الاصول ؟
 اعلم ان القدماء قد تسالوا على امرين (الاول) ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات . (الثاني) ان موضوع كل علم ما يبحث في هذا العلم عن عوارض الذاتية ، ولما كان علم الاصول ايضاً 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 (اعني ما يبحث فيها عن حجية الادلة) خارجة من علم الاصول ، و تدخل في سلك المبادئ .

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

ويرد عليه (مضافاً الى ما في الكفاية) ان موضوعية امور مشتتة لعلم واحد ، انما هي 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 المالك في عد المسائل المتشعبة علما واحداً هو وحدة الموضوع كما سيأتى (هذا) .
واما شيخنا الاستاذ صاحب الكفاية (قدس سره) فقد خالف القدماء **وقال**
ما حاصله : ان تمايز العلوم بتمايز الاغراض الباعثة على جمع المتشعبات وتسميتها علما
واحداً 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 بتبسيط مقدمات .
(المقدمة الاولى) لا يخفى انا اذا راجعنا كل واحد من العلوم المدونة ،
وقصرنا 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 سائر العلوم ، و
تكون هذه الجهة جامعة بين تلك المسائل ، وبسببها يحصل الميز بين مسائل هذا العلم
وبين مسائل سائر 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 ذات 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 تتبعت 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 المنصوية ، 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 الشئ ، متحدا معه فى الخارج ، ويقابله الذاتى . وبين الاصطلاحين بون بعيد فان العرض المنطقى قديكون 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 ، وهو عبارة عما يكون خارجا من ذات الشئ ، 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 منحصر 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 الشئ ، 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 واعم محمولا .
(المقدمة الخامسة) ان المتداول وان كان جعل الاخص موضوعا واعم محمولا
ولكن النظم الطبيعى يقتضى جعل المعلوم من الامرين موضوعا ، و المجهول منهما
محمولا ، فالموضوع بحسب الحقيقة هو المعلوم من الامرين ، والمحمول هو تعينه 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
عوارضه 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 اعم 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 ؛ واذ لك تربيم يقولون : ان موضوع
الالهى بالمعنى اعم 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 والمنصوية 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 والمنصوية والمجرورية انما يتعين بتعينات مختلفة : من الفاعلية و المفعولية و نحوهما ، و ان المعرب بالاعراب الرفعى فاعل ، و المعرب بالاعراب النصبى مفعول و هكذا .

(والحاصل) ان جامع المحمولات اعنى الحيشة المشتركة بين مسائل العلم هو الذى يسبق الى الذهن اولا ؛ ويطلب فى العلم جهاته و تعيناته ؛ فهو الموضوع للعلم ؛ والتعينات المختلفة التى يجعل كل واحد منها موضوعا 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 المايزة 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 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 الحيشة المعلوملة التى يطلب فى العلم تعيناته ؛ ويبحث فيه عن عوارضه التى تحمل عليه ؛ وليس هذا الا ما هو الجامع للمحمولات ؛ فانه الحيشة المنسبقة الى الذهن التى يبحث فى العلم عن عوارضها .

والظاهر ان ما ذكرناه هو مراد القوم ايضا ؛ حيث اضافوا قيد الحيشة 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 حيشة الاعراب والبناء موضوعا لعلم النحو ؛ وحيشة الصحة و الاعتلال موضوعا لعلم الصرف . وعليهذا 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 هامفهومها 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 يباحث المعربات مثلا فى قبائل المبنيات ، وعليهذا
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 رجوع الكلام الى جعل الميز ان فى تمايز العلوم تمايز الاغراض .

قلت (١) فرق بين ما هو الملاك في 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 ، فلما تكثرت مسائله وتشعبت فروعها انحل الى علمين . وكذلك 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 أحدهما مع الآخر ، تريهما بحسب الذات متميزين ، من جهة ان حيشية البحث فى احدهما تغاير حيشية 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 أحكاماً شرعية ، يحصل لنا العلم أجمالاً بوجود حجج فى الدين بها يحتج المولى علينا ، نحتاج عليه ، فى أثبات 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 بطلها بالمسائل الكلامية كما فى الكفاية ، وليس الحجة فى اصطلاح الاصولى عبارة عن حد الوسط

(١) ويمكن ايضا 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 ايضا 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 أيضا ، اذ حصل البحث فيه هو أن صرف احتمال التكليف يكفي لتنجيز الواقع ويصح 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 كافيا 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 ظهورا في الدخالة بلا اشكال ، وانما يقع البحث عن حجيتها ، وسيأتي تحقيقه في محله (وبالعامة) فكل مسألة يكون حيثية البحث فيها حججة امر من الامور التي تصلح للحججة او يتوهم حجيتها فهي مسألة اصولية .

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

(وكيف كان) فهذه المسائل كلها مسائل اصولية . **نعم** بعض المباحث التي لم يكن المبحوث عنه فيها حيثية 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 وتعييناته .

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 فرادى من تعريفه ، كيف ! والافمن الممكن ايضا ان يقال فى تحديد الانسان مثلا : انه نحو موجود فى الخارج ، وهكذا بالنسبة الى كل امر مجهول . والتعريف الحقيقى للوضع عبارة عما يعرف به حقيقة العلة الحاصلة بين الالفاظ ومعانيها ، هذا مضافا الى أنه يرد عليه (اولا) أن الاختصاص والارتباط المذكور من قبيل معانى اسماء المصادر ، فيعتبر امرا 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 (وثانيا) ان الارتباط المذكور لا يحصل بصرف تعيين الوضع ، بل يحصل اما بكثرة الاستعمال ، واما بتعيين الوضع ، او استعماله 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 اعام او خاص ؛ (وعالى 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 لعاما . وهو كما ترى فان الخاص بما هو خاص وجزئى لا يصير وجهاء مرآتالعام 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 الاحيشية العام ؛ وحينئذ فان اريد بحكاية الخاص اياه حكاية الخاص بما هو خاص ومشوب بالخصوصيات سلمنا امتناعه ولكن الامتناع بهذا اللحاظ يجري 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 فيلحظه 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 فربما 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 في نفس تلك الكلمة ؛ والحرف كلمة دلت على معنى ثابت في 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 الذي في نفسه مطابقة ؛ ومعنى من مضمون لفظ آخر يضاف ذلك المضمون الى معنى ذلك اللفظ الاصلى . (انتهى) ومحصل ما ذكره (قدس سره) في تحقيق المعنى الحرفي ان الحرف وحده لا معنى له اصلا ، بل هو كالعلم المنسوب بجنب شيىء ليدل على ان في ذلك الشيىء فائدة ما ، فيكون الحرف دالا على خصوصية معنى هو مضمون لفظ او الفاظ اخر ، والمعنى الحرفي بمنزلة الكيفية المشخصة لمعنى ذلك اللفظ او الالفاظ مثلا معنى كلمة سرت في قولنا : سرت من البصرة هو صدور السير من الفاعل ، و لكن الامتداد السيرى محدود لا محالة ، ومتخصص بانقطاعه او لا آخرأ ؛ فمضمون كلمة (سرت) عبارة عن هذا السير المحدود المتخصص ، وجئى بكلمة (من) للدلالة على الانقطاع الابتدائى الذى هو من خصوصيات هذا المضمون ومن كفياته .

(وقال صاحب الجامى) نقلا 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 ذهنا 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 يجعل به اجمال هذه الكلمات ايضا .

(فنقول) (بعد جعل مدار الكلام حول المثال المعروف اعنى قولهم سرت من البصرة الى الكوفة) : انا اذا خرجنا 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 اللاحاظ 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 اللاحاظ مفهوم الصدور والا بتدائية والانتهاية كما يتصور مهبة السير و ذات الفاعل والبلدتان . ويقال فى مقام حكايتها :

السير - الصدور - انا - الابتداء - البصرة - الانتهاء - الكوفة . فيكون الموجود فى الذهن فى هذا اللحاظ سبعة معان مستقلة متفرقة لاربط 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 اويقال : 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 قبال ساير المعانى المستقلة .

(اذ اعرفت 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 حدوداتها .

(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 قبال مفهومى الطرفين يصير مفهومها اسميا . فلفظ الابتداء مثلا موضوع لمفهوم الابتدائية المنتزعة عن الطرفين والملاحظة بحالها فى قبال 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 رقيق جوهري 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 وعصداقه الخاص المتحقق بتبع الطرفين ، وهى الموضوع له لكلمة من مثلا ،

فيكون الموضوع له للحروف خاصا لا محالة .

(و قال شيخنا الاستاد) صاحب الكفاية (قدس سره) في المقام، ما حصله : ان حال الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف حالهما في الاسماء ، اذ الخصوصية المتوهمه ان كانت هي الموجبة لكون المعنى جزئيا خارجيا فمن الواضح ان كثيراً ما لا يكون المستعمل فيه فيها كذلك ؛ بل كلياً ، واذا 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 امثال 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) عليهم ان 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 الآخر وان اتفقا فيما له الوضع ، وقد عرفت ان زحوا رادة المعنى لا يكاد يمكن ان يكون من خصوصياته ومقوماته . (انتهى)

(اقول) : قد عرفت مما ذكرنا ان الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي فرق جوهرى ذاتي ، وان المفهوم الاسمي مفهوم مستقل كلي ؛ والمعنى الادوى حقيقة ربطية مندكة في الطرفين ، واين احدهما من الآخر ؛ 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 ، ولامعالة يكون جزئياً حقيقياً ، ولا ينافي 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 بالاتفاوت 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 (كماترى) 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 يحكى الوجوداته بما هي وجوداته ، ولا يعقل ان يحكى 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 واءدتها نفعاً من جهة ان التنفس كان امراً ضرورياً قهرياً لجميع البشر ؛ وكان الهواء عند خروجه من الرية واصابته المقاطع ، مما يمكن ان يوجد بوسيلته اصوات موزونة يخالف بعضها بعضاً ، بحيث يتولد منه الحروف أولاً ؛ ويتولد منها الكلمات بسبب التركيب ثانياً ، فلجل ذلك اختار البشر هذا الامر الطبيعي وجعله وسيلة لفهم مقاصده بالوضع والمواضعة ، وحيث ان الوضع كان لرفع الاحتياجات ؛ وكانت الحوائج مختلفة والمقاصد متفاوتة ، فلاحالة لاحظ الواضع حين وضعه انواع المقاصد و اصناف المفاهيم والانحاء المتصورة لالقائها وافهامها ، ثم وضع الالفاظ بمقدار ينسد به جميع طرق الحاجة .

(وبالجمل) فالواضع حين الوضع لاحظ انواع احتياجات المتكلمين ، فرأى انهم ربما يحتاجون الى القاء المفاهيم المستقلة المشتقة 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 بنفس امرية ما ؛ فاريد باستعمال اللفظ فيه افهام المخاطب اياه حتى يتصوره او يصدق بوقوعه (وتارة) يكون بنحو اليجاد 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 عملاً لفهامياً فهو على نوعين اذ المعنى اللفهائى اما ان يكون من المفاهيم المستقلة ؛ واما ان يكون من المفاهيم الربطية الاندكائية .

(اما 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 الثاني) فكالمعاني الحرفية والنسب الاضافية والايقاعية ، وقد وضع بازاء هذا النوع من المعاني الفاظ الحروف والهيئات ، وهذا النوع من المعاني ايضا ينقسم الى صنفين ، فان عمل اللفظ في المفهوم الاندكاكي اما ان يكون بنحو الافهام والاعلام التصوري بان يريد المتكلم باستعماله القاء المعنى الاندكاكي الى المخاطب ليتصوره بنحو الاندكاكي في الطرفين واما ان يكون بنحو الاعلام التصديقي بان يريد باستعماله القائه اليه ليصدق بوقوعه .

(فالصنف الاول) كالمعاني الحرفية التي يتحقق بسببها الارتباط بين المعاني الاسمية من دون ان تكون متعلقة للتصديق كالربط الابتدائي الرابط بين السير والبصرة ، و الربط الانتهائي الرابط بين السير والكوفة ، وكالنسبة الاضافية الغير التامة المتحققة بين المضاف والمضاف اليه في نحو سيري وسير زيد مثلا .

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

(واما القسم الثاني) اعني المعنى الذي كان عمل اللفظ فيه عملا ايجاديا بحيث جعل آلة لايجاده فهو ايضا على نوعين : (الاول) ما لا يكون معنى فانياً مندكافي غيره ، وهذا مثل الطلب الموجد بمثل اضرب مثلا ، او اطلب منك الضرب او تضرب اذا استعما بقصد الانشاء ومثل جميع مضامين العقود والايقاعات الموجدة بسبب صيغها في عالم الاعتبار (الثاني) ما يكون فانيا في غيره فيكون الموجد بسبب اللفظ معنى اندكاكيا ؛ وهذا مثل حقيقة الاشارة التي توجد باسماء الاشارة والضمائر والموصولات ، فان التحقيق كون جميع المبهمات من وادواحد ، وقد وضعت لان يوجد بها الاشارة فيكون الموضوع له فيها نفس حيشية الاشارة التي هي معنى اندكاكي وامتداد موهوم متوسط بين المشير والمشار اليه ، ويكون عمل اللفظ فيها عملا انشائيا فقولك (هذا) بمنزلة توجيه الاصبع الذي يوجد به الاشارة ويكون آلة لايجاده .

(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 ايجادياً ولم توضع للمشار اليه كما قيل . وقد اشار الى ما ذكرنا فى الالفية حيث قال : بذالمفرد مذكر أشر ؛ (الى آخر ماقال) .

(نعم) لما كان حقيقة الاشارة امرأ 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 مبتدئاً 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 الاغلب او ذكرياً 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 الحشيات يرجع الى الاختلاف الذاتى بين المفاهيم : كحشية الالية والاستقلالية حيث ان المعانى كانت على سنخين ، والواضع كما لاحظ المفاهيم المستقلة ووضع بازاها نبذاً من الالفاظ ، كذلك لاحظ المعانى الربطية ووضع لها قسمة من الالفاظ والهيئات ، وبعض الحشيات يرجع الى نحو الاستعمال كحشية الافهامية والانشائية والتصورية والتصديقية ، فان هذه الحشيات ليست مأخوذة فى الموضوع له ، وانما هى انحاء عمل اللفظ فى المعنى وقد لاحظها الواضع حين وضعه

من جهة ان وضعه كان لرفع العوائج 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 تصديقيا كما مر تفصيله ؛ فلفظة (هذا) مثلا لم يوضع بازاء ايجاد الاشارة ، بل الموضوع له نفس 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 تصديقيا ، كما ان هيئة الاضافة وضعت لها يستعمل فيها استعمالا افهاميا تصوريا (وبذلك يعلم) الفرق بين قوانا : صدر الضرب من زيد ، وقولنا : صدر الضرب من زيد مثلا فافهم .

(وقد تبين لك) من جميع ما ذكرنا ما به يفتقر الانشاء عن الاخبار ، وانه يرجع الى الاختلاف في نوع 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 وانحائه .
(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 . فما لم ينضم اظهار سلطنة القابل (في ما هو مسلط عليه) الى اظهار سلطنة الموجب لا يتحقق 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 في اليجاد الحقيقي؛ واما الامور الاعتبارية فتكون في التحقق والوجود تابعة لاعتبار المعبر؛ فاذا اعتبر الموجب بايجابه وجود الانتقال والملكية مثلاً بعد انضمام القبول من جهة العلم بعدم امكان تحققهما قبله وان ايجابه جزء للسبب، فلامحالة يكون انضمام القبول شرطاً لتحقيقهما فتدبر.

الامر الثالث في الحقيقة والمجاز

قال شيخنا الاستاد العلامة (قدس سره) في الكفاية: صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له هل هي 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، ولامعنى 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 (الذي 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 في المقام) ان المصريح به في كلامه (قدس سره) كون صحة الاستعمال في 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 في الاستعمالات المجازية

(ومنشأ الخلط في المقام) ما قرع سمعهم من كون الاستعمال المجازي استعمالاً لللفظ في 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 ليتقرر بنفسه في ذهنه ، ويحكم عليه او به فيكون نفس المعنى الموضوع له مراداً جديداً 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 افراذه 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 اعني الحيوان المفترس ، غاية الامر انه اريد في هذا الاستعمال انتقال ذهن المخاطب من اللفظ الى ما وضع له ، ثم انتقاله مما وضع له الى معنى آخر اعني الرجل الشجاع ، فكأن اللفظ استعمل في المعنى الموضوع له ، واستعمل المعنى الموضوع له في معنى آخر ادعى كونه عين الموضوع له او من افراذه .

(ويسمى القسم الاول) من استعمال اللفظ فيما 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 افراذه ؛ ويختلف درجات لطافة الكلام وملاحظته باختلاف مراتب الادعاء المذكور بحسب الدقة والحسن ، وربما يبلغ في ذلك حد الإعجاب والاعجاز ، كيف ؛ وصرف استعمال اللفظ في غير ما وضع له من دون توسيط الادعاء المذكور لا يوجب لطافة وحسناً ، فلاسد في قولنا : (رايت أسداً يرمى) لو استعمل في زيد الشجاع لا يوجب مزية وحسناً زائداً على قولنا : (رايت زيدا يرمى) ما لم يتوسط في بين ادعاء كونه بالغافي 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 ، فربما 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 اعناظه 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 المصحيح 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 او صنفه 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 والقائه الى ابناء نوعه ليتعاونوا ويتوازروا ، وكان اللقاء المعنى الى الغير بدون الوسيلة امر أغير معقول ، فلامحالة اختاروا لذلك اسهل الوسائل واعمها نفعاً وهي التلفظ ، من جهة ان التنفس كان امراً ضرورياً قهرياً لجميع ابناء النوع ، وكان يحصل من الهواء الخارج من الرية بسبب اصابته المقاطع اصوات موزونة يخالف بعضها بعضاً ، بحيث يتولد منها الحروف المختلفة ويتولد من الحروف بسبب التركيب الكلمات والجمل ، فوضع كل منها بازاء معنى خاص ويكون طريق الافادة فيها ان الالفاظ الموضوعه كلها من تعيينات الصوت الذي هو من مقولة الكيف المسموع ، فلامحالة يتأثر منها العصب السمعي وبسببه ينتقل صورة اللفظ الى الحس المشترك ، فيدركه المخاطب أولاً ثم ينتقل منه ذهنه الى المعنى المراد من جهة العلة الحاصلة بين اللفظ والمعنى بوسيلة الوضع ، فمما يوجد في ذهن المخاطب أولاً 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 إن) الموضوع بازاء المعنى وإن كان طبيعة اللفظ بماهى هى ، ولكن ما يصدر عن المتكلم ويلقى الى المخاطب شخص خاص من هذه الطبيعة ، من جهة ان الوجود مساوق للشخص فلا محالة يكون اللفظ الملقى الى المخاطب وجوداً شخصياً متخصصاً بصدوره عن هذا الالفاظ بالكيفية الخاصة في 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 في 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 .

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

(بيان ذلك) انك قد عرفت ان في موارد الاستعمال يكون المتحقق في 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 التي هى امر عرضى . (وعليهذا) فاذا كان منظور المتكلم ايضاً 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 في ذهن المخاطب . ويصير الحكم المذكور في القضية قرينة صارفة لذهن المخاطب عن المعنى ، فيتقرر نفس اللفظ في ذهنه والموجود في ذهنه وان كان شخصاً خاصاً 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 لأرادة هذا اللفظ الصادر بشخصه .

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

(بل يراد في الأول) ان يوجد اللفظ (بما له طبيعة اللفظ وملقاة عنه خصوصية صدور عن هذا المتكلم في هذا الزمان) في ذهن المخاطب ، ويقف عليه ذهنه فيحكم عليه أوبه ، (وفي الثاني) ان يوجد بخصوصية صدور 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 إلى شيء آخر ، فلا يكون في هذه الموارد استعمال وإفاء لللفظ في شيء آخر ، فلا يصح إطلاق لفظ الاستعمال .

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

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

(فان قلت) اذا قيل (ضرب فعل ماض) مثلاً أو قيل (لو حرف شرط) فلا يصح ان يراد بنفس هذا اللفظ بل يكون مرآة للأشخاص الأخر ، 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 ملقاً بتاعنها العوارض المشخصة، والطبيعة فيها ملحوظة بنحو المرآتية لافرادها
فلذا يحكم عليها بالحكم الثابت للافراد؛ وليس لحاظ الطبيعة بنحو المرآتية 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 مرآت 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 للالفظ، 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 ناظر الى ان دلالة الالفاظ على معانيها
بالدلالة التصديقية (اي دلالتها على كونها مرادة للالفظ) تتبع ارادتها منها؛ و يتفرع عليها
تبعية مقام الاثبات للثبوت.

(ان قلت) عليهذا يلزم ان لا يكون هناك دلالة عند الخطأ 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 مناسبقا فى انحاء الاستعمال ان عمل اللفظ فى المعنى اما ان يكون
ايجاديا واما ان يكون افهاميا اعلاميا؛ والعمل الافهامى ايضا على نوعين: افهام تصورى،

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 اياه 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 القائه 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 العالمين 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 الازعان 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 الذي ذكرناه اخص مما ذكره (قدس سره) فان ما ذكرناه لا يجري الا فيما وضع بداعي العمل التصديقي كهيئة الجمل ، واما ما ذكره (قده) فيجري في التصورات ايضا كما لا يخفى .

الامر السادس

اعلم انهم قسموا اللفظ الى المفرد والمركب ، فالمركب ما لا يريد 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 الاضافي ليس مصداقا واحدا لللفظ ، بل يكون هنا لفظان كل منهما يدل على معنى مستقل وهيئة لها ايضا وضع نوعي .

(نعم) هو بالمعنى العلمي 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 بجياله ولفظا لخاصا ورائها حتى يثبت له وضع عليه وحدة .

الامر السابع في علائم الحقيقة والمجاز

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

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

واما العلام 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 مثلا (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 . (واجيب) 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 ، لا لدى 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 الجاهل 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 سبق خصوصية بين اللفظ والمعنى ، تكون بمنزلة العلة للانسباق الفعلى و هى انس اللفظ بالمعنى و العلة الحاصلة بينهما المعبر عنها بالدلالة الشأنية . و ان ايت وجود الخصوصية بين اللفظ والمعنى اعتبارا ، وتحاشيت عنه ، فلا قل 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) فيتحدد الوضع والدلالة والتبادر ؛ وليس الوضع بمعناه الجامع امرا وراء التبادر حتى يصير علامة له فافهم .

(الثنائية) من علام الحقيقه 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 حصله) : ان المحمول المسلوب في علامة المجاز جميع المعانى الحقيقية بمعنى ان صحة سلب جميع المعانى الحقيقية عن المستعمل فيه فعلا علامة المجازية ، والمحمول المثبت الموضوع في علامة الحقيقة واحد من المعانى الحقيقية لاجمعيها . (انتهى) وكان الداعى الى هذا التفكيك هو عدم ورود النقص في 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 تقريرا آخر وحاصله (بتوضيح منا) ان الموضوع فى القضية هو المعنى الذى اريد بيان حاله ، والمحمول عبارة عن نفس اللفظ لا بما انه صوت من الاصوات ، بل بما انه من ذلك فيما وضع له وفان فيه ومرآتاه . وبعبارة اخرى بما انه يعد من مراتب وجود المعنى ؛ ولجل ذلك يعبر عنه بالوجود اللفظي ؛ وصحة حمل اللفظ بهذا الملحوظ على المعنى الذى اريد بيان حاله بالحمل الاولى علامة كونه عين الموضوع له ، وبالحمل الشايع علامة كونه من افراده . وكذلك فى طرف السلب فصحة سلب اللفظ عنه بالسلب الاولى علامة لعدم كونه 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 وجوداً ، 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 واصناعيين . (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 . (فالاولى 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 القمى) (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 الامناع 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 (الاب) مثلا لا 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 العالاق ، والاف بملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال فالمجاز ايضا مطر د كال حقيقة (اتهي). (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 ما هو 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 الهي جاء 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 احرز امور ثلث (الاول) كون المقام مقام الاخبار بتعلق الرؤية به . (الثاني) حسن ادعاء كونه أسدا بان يكون بالغاً على 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 عين الموضوع له والمراد الجدى كمال المناسبة بحيث تكون العلاقة من اظهر خواص الموضوع له . و قولكم : (فالمجاز ايضا عليهذا مطر د) 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 (مضافاً 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 ونحوها) 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 خاصه ، وكان في لغة العرب وعرفهم يسمى بالصلوة فاستعمال هذا اللفظ في تلك العبادة الخاصة ليس بوضع شارع الاسلام ، بل كان مستعملاً

فهيافى 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 (وب الجملة) 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 كفيته واجزائها وشرائطها كما ثبت 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 هي هي ، اذ لا معنى لفساد المفهوم فى عالم المفهومية فان كل مفهوم وعنوان هو هو ويحمل على نفسه بالحمل الاولى . واتصافه بالفساد وعدم التمامية انما هو بان لا يكون هذا العنوان هذا العنوان ، وهو يساوق سلب الشيء عن نفسه

ولا يوصف بهما الوجودات الخارجية ايضا بلحاظ ذواتها التى هي من سنخ الوجود ، (و انما) يتصف بهما الوجودات بالقياس الى العناوين الخاصة المترقب انطباقها عليها ؛ فالوجود الخارجى من افراد الدواء او الثمرة 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 ويرتب عليه اثره اتصف هذا الوجود بالصحة ،

(وان وجد) بنحو لا ينطبق عليه اتصف بالفساد ؛ وكذلك 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 ، والاتصف 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 لا للعناوين 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 توسط 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 باغط الصلوة مثلاً بالناحية عن الفحشاء ؛ وما هو معراج المؤمن ونحوهما (انتهى) .

(اقول) : اما تصوير الجامع الذاتى بين افراد الصلوة مثلاً بغير معقول ؛ فان الصلوة ليست من الحقائق الخارجية ، بل هى عنوان اعتبارى ينتزع 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) فتصوره 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 مولاه ، 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 مثلا 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 مثلا 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 مسئلة 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 شيئا واحدا ، 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 واحدا ، ولكنه يتبع بعض ويتكرر اعتبارا بتبع بعض المتعلق وتكرره ، فيمكن ان يصير معلوما منجزا ببعضه ، ومجهولا غير منجز ببعضه الاخر ، فكما ان المتصل الواحد كماء الحوض مثلا مع كونه واحدا حقيقيا (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 المتمكث حقيقة كالصلوة مثلا ؛ فحيث انها متكررة حقيقة يتبع بعض الامر الواحداني المتعلق بها ، ويمكن ان يعرض لبعضه لون العلم و يبقى بعضه مجهولا . فاذا علم المكلف بتعلق الامر ببعض الاجزاء و شك في تعلقه بشيء آخر ، وبالغ في الفحص اللازم عليه ولم يعثر على ما يدل على جزئيته يكون العقاب المستند الى ترك هذا الجزء المشكوك عقابا بلا بيان (لا قول) ان الامر يتبع بعض ويتكرر حقيقة بل نقول انه مع وحدته و بساطته لما تعلق بما هو متمكث حقيقة يتحقق فيه نحو تكرر اعتباري بحيث يمكن ان يتعلق العلم ببعضه ويبقى البعض مجهولا ؛ فماتعلق به العلم تنجز لامحالة وليس العقاب من قبله عقابا بلا بيان ؛ و ما بقي مجهولا يكون العقاب المستند اليه عقابا بلا بيان ؛ فيكون الامر بعكس متعلقه ، ، فالمتعلق كثير حقيقة و واحد بحسب

اللاحظ والاعتبار ، والامر واحد حقيقي ومتكثرا اعتبارا بمتعلقه .
 والحاصل ان تبعض الامر الواحد بحسب العلم والجهل والتنجز وعدمه لامحذوف فيه
 بعد تكثر المتعلق حقيقة ، فترك الاجزاء المعلومة يوجب العقاب سواء كان الواجب في
 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 ، ومالا 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 بداعي البعث والتحريك ؛ فان العلم بهذا التكليف
 لا يوجب استحقاق العقوبة على تركه ، بل النزاع انما هو في التكليف الفعلي الصادر بداعي
 البعث والتحريك ، ولكن صرف فعلية التكليف وتمايمته من قبل المولى لا يكفي في استحقاق
 العبد للعقوبة ما لم يحصل له علم ، لا لقصور في ناحية التكليف فانه مطلق بالنسبة الى العلم
 والجهل ، بل لقصور في ناحية العبد ، فالتكليف قبل تعلق العلم به فعلي 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 في
 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 في 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 الذي لا يوجب هو
 ترك الاكثر المستند الى غير الاقل ، والتكليف على اي حال فعلي ، غاية الامر ان تركه
 المستند الى ترك الجزء المشكوك فيه لا يوجب العقوبة من جهة القصور في ناحية العبد .
 (فان قلت) سلمنا ان العلم الاجمالي بالوجوب المرديين الاقل والاكثر ينحل الى

العلم التفصيلي بوجود 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 ؛ فالاتيان بالجزء المشكوك فيه دخيل في صحة الاقل على فرض كون الواجب بحسب متن الواقع هو الاكثر

و الحاصل انا نسلم انحلال العلم الاجمالى فى 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 هى 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 الذى 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 بها امر واحد ، ولا محالة يتكرر الامر و يتبع بعض بتكرر المتعلق تكررا اعتباريا نحو تكرر العرض و تبعه بتبع المعروض ، فكل واحد من الاجزاء مأمور به بالامر الانبساطى ؛ والعلم به يوجب تنجزه ولزوم الفراغ من قبله وذلك يحصل باتيانه قهرا .

(وبالجملة) فكما يتبع بعض الامر فى مقام التعلق يتبع بعض فى 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 النفسى الوجدانى 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 بوجود الأقل 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 الأقل ايضا منجزا بداهة ان الامر الغيري المقدمي تابع محض لما ترشح منه ، وعليهذا فيلزم عدم كون الأقل منجزا بنحو الاطلاق ، ولازم ذلك عدم الانحلال . واما على ما ذكرنا فالامر بالأقل امر نفسي مطلعا والعلم به يوجب تنجزه كذلك فيترتب على تركه العقاب ولو كان الواجب هو الاكثر كما مر يسانه

(هذا كله) بناء على تعلق الامر بنفس المركب ، واما بناء على تعلقه بعنوان بسيط ففيه تفصيل ، اذ هذا الامر البسيط (تارة) يكون شيئا متحصلا ومسببا 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 ومنتظما عليها فيكون وجوده عين وجودها لامسببا منها ، فيمكن ان يقال (حينئذ) بالبرائة ايضا ، فان المطلوب حقيقة انما هو وجود هذا الامر البسيط الانتزاعي ؛ والمفروض 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 اذلة الطرفين في اصل المسئلة .

(فنقول) قد استدل للصحيحة بوجوده ، (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 خصوص الصحيح كان الموضوع ملحوظاً بنحو العموم والسعة وحيث ان ظاهر تعليق الحكم على الطبيعة المجردة 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 خصوص الصحيح فيكون الاستعمال في هذه القضايا بنحو الحقيقة و بين ان يكون هو الاعم فيكون بنحو المجازية ، فباصالة الحقيقة يثبت ان الموضوع له خصوص 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 ايضا كان بناء العقلاء حينئذ على التمسك

باصالة العموم لاحراز وجوب اكرامه ، واما اذا علم عدم وجوب اكرام زيد وشك في اذنه 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 بظهور ؛ او بفتح الكتاب . (ويرد عليه) ان الاعمى ايضا يلتزم بان بعض الاجزاء والشرائط دخيل في صدق الحقيقة وان فقدانه يوجب انتفاء الحقيقة ، نعم لو ثبت صحة نفى الحقيقة بانتفاء أى جزء او شرط ولو كان من الاجزاء او الشرائط الغير الدخلية 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 الحث بفعلها ، ولو كانت الصلوة المنذور تركها خصوص الصحيحة لا يكاد يحصل الحث به اصلا لفساد الصلوة الماتى بها لحرمتها ، 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 في الكفاية) في مقام الجواب عن هذا الاستدلال : بانه لو صح ذلك لا يقتضى الا عدم صحة تعلق النذر بالصحيح ، لعدم وضع اللفظ له شرعا ؛ مع ان الفساد من قبل النذر لا ينافي 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 في المثال عبارة عن طبيعة الصلوة الراتبة التي لها وقت موسع ويفرض لها افراد طولية بحسب امتداد الوقت وسعته ؛ وقد تعلق النذر بترك اتيانها في الحمام (مثلا) لامن جهة مرجوحية ذاتية فيها بل من جهة كونها مرجوحة بالاضافة الى ساير الافراد ، وان تركها فيه يلزم الاتيان بها في ضمن افراد اخر خالية عن المنقصة والحزاة ؛ فمرجع هذا النذر الى نذر الاتيان بهذه الطبيعة المأمور بها في ضمن افرادها الراجعة الخالية عن الحزاة ، وليس المراد بها مطلق الصلوة وان كانت من النوافل المبتدئة ؛ اذ ليس للنافلة المبتدئة وقت وسيع حتى يترجح تركها في بعض اجزائه باعتبار اختيار البديل ، فان كل وقت يسع مقدار كعتين من الصلوة يستحب اتيانها فيه من دون ان يكون له بديل ، ففي المكان المكروه كالحمام ايضا يستحب الاتيان بها ، ولا يصح تعلق النذر بتركها لعدم كونها مرجوحة .

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

وعليه هذا فيكون اشكال تعلق النذر مشترك الورود على كل من القول بالصحيح والقول بالاعم ، و يصير محصل الاشكال انه كيف يتعلق النذر بترك الصلوة المكتوبة التي 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 .

(وبالجمل) فمثال النذر لا يرتبط بما هو محل النزاع بين الصحيح والاعمى ؛ بل هو اشكال يرد على كلا القولين فلا بد ان يتصدى للجواب عنه . وما ذكر في الكفاية (من ان الفساد من قبل النذر لا ينافي صحة متعلقه) لا يفي بدفع الاشكال اذ الفرض تعلق النذر بترك ما هو من افراد المكتوبة ويكون صحيحة مرجوحة ؛ والحث لا يتحقق الا باثبات نفس ما تعلق النذر بتركه فلا يقع ما هو فاسد بالحمل الشائع مصداقا للحث والحاصل أن النذر لم يتعلق بترك مفهوم الصحيح بل يتعلق بترك ما هو مكتوب وصحيح بالحمل الشائع بمعنى كونه بوجوده مصداقا للصحيح وعليهذا فلا يقع الفاسد مصداقا له .

(ويمكن ان يقال) بطلان النذر في المثال من جهة ان صرف تفاوت افراد الطبيعة الراجعة في مرتبة الرجحان وكون بعضها مرجوحا بالقياس الى غيره لا يكفي في صحة النذر ، كيف ؛ والازم صحة تعلق النذر بترك الصلوة في البيت مثالا من جهة ملازمته للاتيان بهافي المسجد ؛ وصحة تعلق النذر بتركها في مسجد السوق مثلا باعتبار ملازمته للاتيان بهافي مسجد افضل منه وهكذا ، والالتزام بذلك مشكل . ولعل منشأ الاشتباه في المقام اطلاقهم لفظ الكراهة على الصلوة في الحمام مثلا فتوهم منه كون المراد بها المرجوحية الذاتية كما في سائر موارد الكراهة فتدبر .

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

(الثانية) انه على القول بالاعم يصح التمسك بالاطلاقات لنفي اعتبار ما زاد على المسمى دون القول بالصحيح اذ عليه يرجع الشك الى أصل الصدق وهذا بعد تحقق شرائط التمسك بالاطلاق : من كون المتكلم في مقام البيان ، وعدم العلم الاجمالي بورد التقييد او انحلاله

بأحرار تقييدات كثيرة بعدد المعلوم بالأجمال ، 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 كفيته وما يكون معتبرا 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 ملحوقه 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 عدم شرط او شرطا) فالظاهر فساده ، اذ عدم بما هو عدم لا يؤثر في المصلحة حتى يعتبر في المأمور به نحو اعتبار الاجزاء والشروط .

(نعم) ربما يكون الشيء بوجوده مانعا ومخلا بتحقيق المأمور به وانطبق عنوانه على منطبقه فيعتبر عدمه من هذه الجهة ، لان 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 الابلحاض كون الوجود مخلا ، والا فالعدم بنفسه لا يؤثر ولا يتأثر .

واما ما جعله في الكفاية جزء 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 المراتب سمي جزء وجويا وان كان دخيلا في المرتبة الكاملة فقط سمي جزء 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 كالتقنوت ونحوه بحيث يكون المنطبق للعنوان في هذه المرتبة جميع

هذه الاجزاء ، و مرتبة منها تنتزع عن الاجزاء الواجبة بضميمة بعض خاص من الاجزاء المندوبة ، و مرتبة منها تنتزع عن الواجبات بضميمة بعض آخر منها ؛ وهكذا تندرج من الكمال الى النقص الى ان تصل الى مرتبة هى اخس المراتب وهى التى يقتصر فيها على الواجبات فقط . وعليهذا فالتقنوت 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 بالتقنوت 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 وبالجمللة فماعدته فى الكفاية جزء او شرطا للفرد يرجع الى الجزئية او الشرطية لمرتبة خاصة من الطبيعة المشككة فتدبر .

الامر العاشر

اختلف الأصوليون فى جواز استعمال اللفظ المشترك فى الاكثر من معنى واحد وعدمه ، وقبل 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 ينحصر 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 في عنوان المسئلة يتصور على وجهين

(الاول) ان يراد به الامكان العقلي في مقابل الاستحالة العقلية .

(الثاني) ان يراد به الجواز اللغوي بمعنى عدم كون الاستعمال في الاكثر غلطاً بحسب

الوضع اللغوي وقواعد المحاوراة في مقابل الاستعمال الغلط .

(يظهر) من بعض ادلة المنع المعنى الاول ، ومن بعضها مثل ما في القوانين المعنى الثاني

(اذا عرفت هذا فنقول) : ربما يستدل لعدم الجواز عقلاً بان الاستعمال في المعنيين

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

استعماله في هذا وحده وذلك وحده وهما معا ، أما الاول فواضح ، وأما الثاني فلان

المفروض استعماله في الاكثر من معنى واحد .

(اقول) هل المراد بالوحدة هي الوحدة بحسب المهمية او بحسب الوجود او بحسب

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

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

ان الوجود ليس ما خوذ في 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 في الموضوع له ، فانه

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

الوضع لا معنى له .

واستدل في الكفاية على الامتناع العقلي (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 الاستقلالي ،

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

ربما ينظر اليها بالنظر المرآتي فتكون في 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) فالاستعمال 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 أن يكون المعنى مراد فى 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 أو افهاميا ، تصورياً أو تصديقياً . وبمثل ذلك يفرق بين اضرِب ، و طلب الضرب و طلبت منك الضرب مثلاً ، 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 نحو الاستعمال و كلفيته : 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 اىضاً 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 وكون المستعمل فيه اىضاً 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 بحاله واستقلاله ، بأن 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 أن الوحدة

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

(ويرد عليه) ان الموضوع له كما عرفت هو طبيعة المعنى اللابشرط 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 يخفى ،
اذ المفروض استعمال اللفظ فى كل من المعنيين من دون ان يتوسط ادعاء فى البين .

(و اختار صاحب المعالم) (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 واحداً دلت العلامة على الفردين او الافراد
من هذا المعنى ، وان كان المستعمل فيه اكثر من معنى دلت العلامة على الفردين او الانفراد 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
لاتعدداً بحسب الاستعمال . وبهذا البيان يظهر انه لو فرض اخذ قيد الوحدة فى الموضوع له
للكانت 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
ووضعا ، 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 في الكفاية (ما حاصله) «لعلك تتوهم ان الاخبار الدالة على ان للقرآن بطوناً سبعة او سبعين تدل على وقوع استعمال اللفظ في 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 في انفسها حال استعمال اللفظ في معناه ، او كان المراد من البطون لوازم المعنى المستعمل فيه» .

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

(ويمكن أن يقال) : ان المراد بها عبارة عن المعاني المختلفة والمراتب المتفاوتة التي 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 التي باختلافها يختلف مراتب الاستفادة من الايات القرآنية فافهم .

الامر الحادي عشر في المشتق

اتفقوا على ان تطبيق المشتق واجرائه على الموضوع يكون حقيقة فيما اذا كان باحاطة حال التلبس بالمبدأ ، ومجازاً فيما اذا كان باحاطته يتلبس به بعد زمان التطبيق . (وانما) وقع الاختلاف فيما اذا كان باحاطة كونه متلبساً به قبل زمان الجرى والتطبيق . فقليل انه حقيقة ، وقيل بكونه مجازاً ، واما زمان التكامل فلا دخل له في 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 اياها تميز الحق فى المسئلة .

(المقدمة الاولى) العناوين المنتزعة عن الموجودات الخارجية ، اما ان تنتزع عنها باعتبار ذواتها وفى رتبها ، واما ان تنتزع عنها باعتبار عوارضها وفى 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 ما كاف في صدق المفهوم على المصدق من زمن وجود الحيشية الى الابد وان زال تلبسه ولم يتلبس في زمن الصدق .

قلت : كلام الاعمى يحتمل امرين (الاول) ان يكون مراده من ذلك ما هو ظاهر كلامه اعنى كفاية وجود الحيشية آناً ما في صدق المفهوم على المصدق دائماً . (الثاني) ان يكون مراده ان مبدأ المشتق اذا وجد في موضوع يصير سبباً لتحقيق حيشية انتزاعية و اعتبارية في هذا الموضوع باقية في جميع الازمنة وان زال نفس المبدء ، وباعتبار هذه الحيشية الانتزاعية يصدق المفهوم على المصدق لا باعتبار وجود نفس المبدء ، فليس (القائم) في (زيد قائم) مثلاً حاكياً 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 في بقائها محتاجة اليه ، مثلاً كلمة (قائم) في هذا المثال ليس معناه ثبوت القيام لزيد ، بل كون زيد متصفاً بانه ثبت له القيام في زمان ؛ وهذا المعنى الانتزاعي لا ينفك من زيد ابداً وان انفك عنه القيام . وعلى هذا فالبحث لغوي راجع الى بيان معنى المشتق بحسب اللغة ،

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

(المقدمة الثانية) المبدء الذي يكون وجوده مداراً لانطباق المفهوم على المصدق اما حدوثاً فقط واما حدوثاً وبقاءً ؛ اعم من ان يكون امرأ حقيقياً متأصلاً (كالبيض) مثلاً او انتزاعياً او اعتبارياً موجوداً بوجود منشأ انتزاعه او اعتباره ، (كلا بوة والبنوة والفوقية والتحتية والملكىة والزوجية) .

ثم ان بعض الامور الاتزاعية 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 حدوداً وبقاء ، 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 الخارجى في هذا الزمان وبعده الى الابد من دون اعتبار حشية اعتبارية باقية بعد زوال التلبس بالمبدء ، ويحتمل ان يكون مراده ان المبدء بعد تحققه آناً ما يصير منشأً لانتزاع حشية 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 حشية الصدق اعنى 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 الثانى) فالبحث لغوى راجع الى البحث في ان الفاظ المشتقات هل تكون موضوعة لان تستعمل في التلبس بمبدءها باعتبار نفس المبدء حتى لا تستعمل فيه بعد انقضائه ؛ او باعتبار حشية 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 اللغوى 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 حيثية اعتبارية فيها بعد تلبسها بالمبدأ آنأ ما وتلك الحيثية باقية مادام الذات باقية . (ومحصل) ما ذكره هذا البعض : ان الذوات المحمولة عليها المشتقات يعتبر لها ثلثة ازمنة : زمن وجودها قبل التلبس بالمبدأ وزمن تلبسها به ، وزمن وجودها بعد انقضاء المبدأ عنها . (والنزاع) الواقع بين الاعمى والاخصى انما هو في ان ما وضع له الفاظ المشتقات هي الحصة من الذوات الموجودة حين تلبسها بالمبدأ ، ام هي مع الحصة الموجودة بعد انقضاء المبدأ عنها بعد اتفاقها على عدم وضعها للحصة الموجودة قبل التلبس به ؟ . (ووجه) اولوية ما ذكرناه انه يلزم على زعم هذا المعاصر كون الموضوع له في المشتقات هو الذوات وهو كماترى ، وسند كرا انشاء الله ان الذوات ليست مأخوذة في المشتقات .

(الامر الثاني) ان النزاع في المسئلة لا يتوقف على كون الزمان مأخوذاً في معاني المشتقات بحسب الوضع ، لانها وان لم تكن زمانيات وضعاً لكنها من الزمانيات طبعاً حيث ان معانيها ما توجد في وعاء الزمان فيقع النزاع في 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 في عنوان المسئلة ليس الاعم المنطقي (اي الاشمل بحسب الافراد) فان اجراء المشتق على الموجودات التي لم تتلبس بمبدأ في زمن من الازمان : من المضى و الحال والاستقبال لا يصح الامجازاً على كلا القولين ، واجرائه على ما تلبس به آنأما بنحو الحقيقة على كليهما ايضاً ، الا ان زمان فردية كل فرد مساو لزمان التلبس والاتصاف على الاخصى ؛ واوسع منه ومما بعده على الاعمى ، فالمراد بالاعمى اوسعية زمان الفردية من زمن الاتصاف .

(الامر الرابع) قال في الكفايه (في المقدمة الاولى من المقدمات التي مهدها) ما حاصله : ان النزاع لا يختص ببعض المشتقات ، غاية الامر اختلاف انحاء التلبسات حسب تفاوت مبادئ المشتقات بحسب الفعلية والشأنية والصناعة و الملكة ، وذلك لا يوجب تفاوتاً في 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 . (امال المبادى) 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 مثمرة ودواء مسهل ؛ وفى بعضها اخذ الملكة كالشاعر والمجتهد . وفى بعضها اخذ جهة الحرفة والصناعة كالبقال والتاجر ، وفى بعضها اخذ الكثرة (١)

واما انحاء التلبسات ففى 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 (١) (وبالجملة) اختلاف المبادى 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 ومنتزعا 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 مباديها لو كانت مبادى اسماء الفاعلين من غير دخالة المكثرة فيها لزم صدق ضرب (على كلا القولين) على من انقضى عنه كثرة الضرب ولكن يضرب قليلا ، اذ 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 اذ لو كان مبدء 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 لما اعد للاستياك الا زمن الاستياك به وهو بعيد جدا نعم يمكن ان يقال - ان مبدء مبدء اسم الافعال ولكن بتقريب آخر بان يقال - ان تلبس المبدء باسم الالة من حيث شأنه لوقوع 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 حكاه 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 آنأما 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 جعلي مأخوذ من لفظ الصفة بتغييرها (كالزوجية) 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 الصق ويكونان متساويين ، بل المراد بالمبدء (الذي يصير التلبس به انما منشأ لاعتبار الامر الاعبارى 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 آن تحقق الامية والبنتية وانقطاع الزوجية كان حرمة الكبيرة من جهة صيرورتها من كانت زوجة في الآن السابق على آن الحرمة وكذلك حرمة الصغيرة من جهة صيرورتها بنت من كانت زوجة في الان السابق

قلت : انقطاع الزوجية مما يحتاج في تحقيقه 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 والبنتية ، ولما كانت الامومة والبنتية متضائفتين (و من لوازم المتضائفتين وجود هما في رتبة واحدة) كان رتبتهما مقدمة على رتبة انقطاع الزوجية ، وهما في رتبة واحدة ، فالزوجية في رتبتهما 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 بمالو 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 ، وبالجملة 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 تتالى الانات ، وقد ثبت فى محله بطلانه ، والاتصال يساوق الوحدة والتشخص ، فهو مع امتداده وتدرجه موجود وحدانى يمكن ان يتلبس بالمبدأ ثم يزول عنه فيصير من مصاديق المسئلة .

اذا عرفت هذه الامور وتلك المقدمات ، فنقول : ان الاقوال فى المسئلة كثيرة فقال بعضهم : ان المشتق حقيقة فى خصوص المتلبس مطلقا . واختار آخرون كونه حقيقة فى الاعم منه ومن انقضى عنه المبدأ مطلقا . وفصل بعضهم بين ما كان مأخوذاً من المبادئ المتعدية الى الغير وما لم يكن كذلك ، فالمتعدى حقيقة فى الاعم ، والالزم حقيقة فى خصوص المتلبس ، وقال بعضهم : ان محل النزاع ما اذا كان المشتق محكوماً به ؛ ونقل الاتفاق على كونه حقيقة فى الاعم ان كان محكوماً عليه . وقال بعضهم : انه حقيقة فى الاعم ان كان مبدئه مما ينصرم ؛ وفى الاخص ان كان مما يمكن بقاءه وثباته ؛ وقد كان هذا القول وجيهاً عندنا فى السابق ، ولكن الظاهر بطلانه ايضا والحق هو القول الاول ، وعمدة الدليل عليه هو التبادر .

تقريبه : انك قد عرفت فى المقدمة الثانية والرابعة ان الاعمى اما ان يقول : ان وجود المبدأ آنا ما يكفى فى صدق المفهوم على الذات ولو بعد انقضاء المبدأ ؛ من دون ان يكون صدقه بلحاظ حيثية اعتبارية باقية

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

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

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

(الثاني) ان يستعمل لحكاية ذات تكون موضوعاً لحكم من الاحكام والاشارة به اليها لعدم كونها معروفة عندنا ، 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 التى 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 ، واما على الثانى فلا بد من ان يكون الحكم دائراً مدارها في الحدوث فقط بمعنى كونها علة لثبوت الحكم لالبقاء ؛ وذلك كوجوب الجلد في الزانى 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 التى منها ثبوت السرقه والزنا عند الحاكم بالبنية الشرعية مثلاً ؛ لا قول : 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 فلامعنى 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 بأى جهة كان ، فيشمل كل من ارتكب مظلمة من المظالم الثابتة او المتصرمة وحيث ان المتصرمة منها علة 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 انما يتمشى احتمالهما فيما اذا كان الاخبار بما وقع فى الحال او الماضى ، 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 حدوثاً لا بقاء كما فى آيتى حد الزنا والسرقة كما تقدم فتذكر .

بقى فى المقام امور اخر يجب ان ينبه عليها

(الاول) مفهوم المشتق على ما حققه 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 المة 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 بلا 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 والقيد 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 (اتهى 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 شئ 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 الشئ، مفهوماً او مصداقاً في المشتق ، كون المنطقيين خاطئين في عد الناطق فصلا، وقضية (زيد قائم) مثلا ممكنة خاصة ، ولا يلزم من اخذه فيه محال عقلي ، و خطأ المنطقيين ليس امر امحالا وما ضمنا ان كل ما قاله المنطقيون يكون وحيا منزلا .

(واما ما افاده صاحب الكفاية في تحقيقه) : من ان الناطق ليس فصلا حقيقيا 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 لانسان ليس هو الشيئية المقيدة بالنطق ؛ بل نفس حيشية 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 القيد خارجا فدعوى الانقلاب بحالها ، (ففيه) ان ثبوت الذات المقيدة بقيد امكانى ليس ضروريا بالنفسها ، نعم ان كان مراده ان القيد لا دخالة له في الحكم اصلا بل جىء به لمحض الاشارة الى المحكوم به كان دعوى الانقلاب بحالها الا ان التقيد على هذا مثل نفس القيد في خروجه من المحكوم به ، هذا ، مضافا الى انه خلاف موارد استعمال المشتقات ، اذ المراد من (زيد قائم) ليس اثبات أن زيدا زيد ويكون عنوان القيام للاشارة الى زيد ، بل المراد اثبات القيام له .

واما ما ذكره ثالثا : من كون قضية (الانسان ناطق) منحلة الى قضيتين ، فمردود ايضا اذ المقصود ليس الا اثبات امر واحد لموضوع فاردا 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 الابنوعان 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 وتركبه عند النظر اليه اجمالا ؛ بل فى بساطته وتركبه عند التحليل العقلى والنظر الدقيق الفلسفى كيف ؛ ولا ينسب الى البلاء ايضا النزاع فى ان مفهوم المشتق هل هو بسيط او مركب عند النظر الاجمالى والمسامحى ؛ فكيف ينسب الى المحققين والمدققين .

الامر الثانى

بعدما ذكر من عدم اخذ الذات والالنسبة فى مفاهيم المشتقات وكونها دالة 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 وافي 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 المبدء مأخوذ بشرطاً ، وصرحوا بان المراد من اللابشرطية والبشرط لائمة هنا انما يكون بحسب الجمل .

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

(وبه نستعين) ان المركبات على قسمين .

(القسم الاول) ما يكون تركيبه انضمامياً ومعنى التركيب الانضمامي ان يكون كل جزء من اجزاء المركب موجوداً مستقلاً مغايراً للجزء الاخر في مقام الوجود والتحصيل ؛ ولكن اعتبر اتحادهما فتكون وحدة المركب وحدة اعتبارية مثل الدار والمدرسة مثلاً ، فان كل واحد من اجزائهما مغاير لسائر الاجزاء حقيقة ، ولكن عين الاعتبار تنظر الى جميع الاجزاء بنظر الوحدة ، ففي هذا القسم من التركيب لا يصح حمل بعض الاجزاء على غيره ولا حملها على الكل ولا حمل الكل عليها ؛ لان مناط الحمل هي الهوية والاتحاد بحسب الوجود والمفروض عدمها في المقام . (القسم الثاني) ما يكون تركيبه اتحادياً ، ومعنى ذلك ان يكون وجود بعض الاجزاء في الخارج عين وجود غيره من الاجزاء الاخر وتحصله بعين تحصيلها فيكون وحدة الاجزاء وحدة حقيقية وتغايرها بحسب الاعتبار كالانسان مثلاً ؛ فانه مركب من الحيوانية والناطقة ولكنهما موجودتان بوجود واحد .

(ثم ان) كل واحد من الاجزاء في هذا القسم (اعني التركيب الاتحادي) يمكن ان يلحظ على نحوين (الاول) ان يلحظ بنحو الابهام في التحصيل ، بحيث يحتمل اللاحظ ويجوز في لحاظه هذا ان يكون تمام تحصيل هذا الجزء ماهو الملحوظ فعلاً ، وان يكون ناقصاً في تحصيله ومتحداً مع غيره فيه بحيث يكون تحصيله بعين تحصيل ذلك الغير .

(الثاني) ان يلحظ تام التحصيل بنحو يرى اللاحظ في لحاظه هذا ان تمام هذا الجزء ماهو الملحوظ فعلاً 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 اذا لحظ بالنحو الثاني

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

(وقد تكون) ناظرأ اليه من حيث هو ماء من غير لحاظ كونه محدودا بالحدود المعينة بحيث تحتمل ان يكون تمام تحصيله ما هو بمد نظرك وان يكون متحدأ 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 محدودا بالحدود المعينة المشخصة من الطول والعرض بل رأيت به بنحو الابهام في التحصل .

فكما ان ماء البحر مع كونه موجودأ واحدا ممتدا ، 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) تلحظان بنحو الابهام من جهة التحصل بحيث لا يرى اللاحظ (في لحاظه كل واحد منهما) مانعأ من ان يكون تحصيله بعين تحصيل الجزء الآخر ، واذا رأى كونه متحصلا بعين تحصيل الآخر حكم بانه هو لانه غير وانضم اليه ، وفي هذا الاعتبار يسميان بالجنس والفصل ويجوز حمل كل واحد منهما على الآخر وحمله على الانسان وحمل الانسان على كل واحد منهما . (اخرى) يلحظ كل واحد منهما على نحو يكون تام التحصل بحيث يكون تمام تحصيله ما هو الملحوظ فعلا بحدوده واطرافه حتى انه اذ لحظ معه الجزء الآخر كان (بهذا النظر) تحصيله مغايرأ لتحصيله وكان من ضمائه ومقترناته وبهذا الاعتبار يسميان بالهيولى والصورة ، ولا يجوز في هذا اللحظ حمل احدهما على الآخر ولا حمله على النوع ولا حمل النوع عليه ، لان المناط في الحمل هو الهووية والاشداد ولم يحصل في هذا اللحظ .

وبالجملة فالجزء قد يلحظ بحد جزئيته وبما نه شيء ، بحياله وانه بانضمام شيء آخر اليه يحصل الكل ، وقد يلحظ لابل بعد الجزئية بل بنحو الابهام في التحصل وبما نه متحصل بعين تحصيل الكل ، هذا هو مراد القوم مما ذكره في بيان الفرق بين الهيولى والصورة وبين الجنس والفصل : من اخذ المفهوم في الاولين بشرط لا ، 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 في مقام التحديد فيكون الملحوظ امرين و كل منهما جزء من الحد .

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

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

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

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

(الامر الثالث) قال في 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 في صحة الحمل تغير الموضوع والمحمول ؛ بل التغير انما يعتبر لافادة الحمل ، فحمل الشئ على نفسه صحيح ولو لم يعتبر المغيرة بوجه ؛ ولكنه غير مفيد ان لم يكن في اليمين 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 في هذه المصاديق تكون مفقودة في 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 للاشاعرة 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 في زمان ؛ وعلى قولهم تكون القدماء ثمانية ، الذات وسبع من الصفات ، وقد قال الامام الرازي : 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 الاشاعرة ، و لم يجوزوا القول ايضا بكونه تعالى في 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 يثبت له وصف العلم ، قال في المنظومة :

والاشعري بازدياد قائلة - وقال بالنيابة المعتزلة

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

اذ 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 لوجودها ، 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 الجمودي 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 لها معاني عديدة : (فمنها) الطلب كقولهم : آمرك 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 في 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) ايضاً ان الامر في قوله تعالى (وما امر فرعون برشيد) وفي قوله (فلما جاء امرنا) ما استعمل الا في معنى الطلب كما لا يخفى .

المبحث الثاني

هل يعتبر فيه باعتبار معناه الاشتقاق ، اعنى الطلب علو الامر او استعلائه او هما معا او احدهما على سبيل منع الخلو او لا يشترط شيء ، 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 ومحر كه الى الامتثال 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 لعمله 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 والديه مثلاً ، وهذا القسم من الطلب يسمى التماساً اودعاء .
 فعليه 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 الذى 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 اودعاء (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 ، (فمقول) قد كان البحث عن ذات البارى تعالى
 وحقائق صفاته دائراً بين حكماء العجم والروم بل سائر الناس قبل ظهور الاسلام ، ولكن
 طلوع نير الاسلام قد جرب 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 يعلمونه 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 الفتن والمذاهب المختلفة
 فى الديانة الاسلامية انما نشأت من جهة لقاء اسراء الكفار من المعجم 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 وخالف 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 ودالاعليه دلالة المعلول على علته والمسبب على سببه ، ولا يختص ذلك بالبارئ تعالى بل لنا ايضا كلام لفظي يكون من صفات الفعل وهو الماتم 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 واما 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 الامر و زجراً حقيقيا فى خصوص النواهى ، 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 المغايرة 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 ؛ وبالجملـة 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 تثبتها 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 لكل منهما معنى مغاير لمعنى الآخر 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 والكراهة 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 تقي 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 وايبين 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 ، فما فهمه هذا المحقق من عنوان اتحاد الطلب والارادة و تخيل 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 يجزئ الى قول الاشاعة قط بل هو من الدعاة هذه المقالة واشد من خاصهم 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 آخر وراء الارادة وجعلوه من اقسام الكلام النفسي المغاير عندهم للارادة والكراهة وقد عرفت ان ما ذكره امر فاسد غير معقول مبني على فاسد اخر اعني الكلام النفسي « انتهى » فلينظر المصنف « الى اخر ما في الوقاية فراجع » . ح - ع

ههنا 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 بيانه 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 بالصفة ؛ 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 التغاير 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 للآخر ، 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

الحقيقة التى يكون بحداثها شىء فى الخارج فلا تقبل الوجود الانشائى لآباء الامور الحقيقية هذا النحو من الوجود بخلاف الطلب فان له معنى قابلاً 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 والياض 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 المعبرين 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 قابلاً لان ينشأ ، اذ ليس معناه سوى البعث والتحريك نحو العمل ، وكما 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 آمر ك بكذا مثلاً ؛ فقول الطالب : (افعل كذا) ، بمنزلة أخذه بيد المطلوب منه وجره نحو العمل المقصود ، (والحاصل) ان حقيقة الطلب مغايرة لحقيقة الارادة ، فان الارادة من الصفات النفسانية بخلاف الطلب ، فانه عبارة عن تحريك المطلوب منه نحو العمل المقصود : اما تحريكاً عملياً مثل ان يأخذ الطالب بيده ويجره نحو المقصود او تحريكاً انشائياً مثل افعل كذا ، ولا ارتباط لهذا المعنى (بكلاً قسميه) بالارادة التى هى من صفات النفس (نعم) الطلب (بكلاً معنئيه) مظهر للارادة ومبرز لها ؛ فمن اراد من عبده تحقق فعل خاص او وجود مقدماته بتصد التوصل بها الى الفعل ؛ قديجر كه نحو الفعل تحريكاً عملياً ؛ وقديقول له (افعل كذا) مريداً بهذا القول تحقّق ذاك التحريك ؛ فمفاد افعل تحريكاً تنزلياً يعبر عنه بالطلب الانشائى . (ولا يتوهم) مما ذكرنا (من اختلاف الطلب والارادة مفهوماً) موافقتنا الاشاعرة ، اذ نزاع الاشاعرة مع العدلية (كما بيناه) ليس فى اختلاف الارادة والطلب مفهوماً او احادهما كذلك بل فى وجود صفة نفسانية اخرى فى

قبال الارادة وعدم وجودها فافهم .

(ثم انه استدلال اشاعرة) على ما دعوه (من وجود صفة نفسانية فى قبال العلم واختيه) بوجين (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 لأمره ؛ 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 كلما 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 .

(الثانى) مما استدل به الاشاعة هو ان الكفار واهل العصيان كلهم مكلفون بما كلف به اهل الاطاعة والايما ن 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 الحقيقى .

(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 ابدا 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 آنفا ، 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 دخيلا فى النظام الاكمل فكان موراذاً للارادتين) فلا بد (ح) من الاطاعة والايما ن ، واذا تخالفنا (اى كان صدور الفعل عن المكلف

ذامصاحبة له ولكن كان مخلا بالنظام الاكمل فكان مورداً للارادة التشريعية دون التكوينية
فلامحيص (ح) عن ان يختار الكفر والعصيان .

(ثم استشكل) بانه اذا كان الكفر والعصيان والاطاعة والايمان بسبب ارادته
التكوينية التي لا تتخلف ، فكيف يصح التكليف المشروط بالاختيار ؟ لخروجه (على هذا)
من الاختيار . (واجاب عنه) بانه لم يتعلق ارادته (تعالى) التكوينية بصرف صدور الافعال
عن المكلفين بل تعلقة بصدورها عنهم مسبوقة بارادتهم ، فما اراد منهم بالارادة التكوينية
هو ان يريدوا و يفعلوا .

(ثم استشكل ثانيا) بانه وان كان صدور الافعال عنهم مسبوقة بارادتهم واختيارهم الا
انها منتهية بالاخيرة الى ارادته تعالى والاتسلسل ؛ فخرجت من كونها اختيارية ، و (ح)
كيفية المؤاخذة .

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

(اقول) : الورود في هذا الميدان والاشتغال بمصارعة الفرسا خطير ؛ ورب ذهن صاف
لانرضى ان نورده في هذا البحر العميق الذي لا ينجو منه الا الاوحدى من الناس ، فلنشر
اشارة اجمالية الى ما قيل في جواب ما ذكر من الاشكال ، ثم نخرج من هذا المبحث ،
(فنقول) قال الحكميم القدوسى المحقق الطوسى (قده) في مقام الجواب عن هذا الاشكال
(اى اذا كان الكفر والعصيان والاطاعة والايمان مسبوقة بارادته تعالى وعلمه بالنظام الاتم
الاکمل 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 كلامنا فى المقام
فى علمه (تعالى) الذى هو عين ارادته الازلية التى 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 الاتم الاكمل 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 ذاتها ، والذاتيات لا تعلل ، والمجعول انما هو ذات العلل والاسباب بالجعل البسيط ، فكل موجود وان سبقته الارادة الازمية وكان وجوده مفاضاً من قبل المبدأ الفياض الا ان له خواص وآثاراً ذاتية غير قابلة للجعل ، وبها يصيرعلة لغيره ومؤثر أفيه ؛ وعليهذا 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 الاثار والخواص والمقتضيات ، فكذلك جوهره الحقيقى وروحه الذى به صار انساناً ، مركب من رقائق مختلفة ولطائف متباينة الاثار والخواص بحيث يكون مجموعة من استعدادات متفاوتة وأميل مختلفة يقتضى كل واحد منها شيئاً غير ما يقتضيه الاخر ، فله ميل الى العوالم العالية الماكوتية ، وميل الى العوالم السفلة 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 ، وجعله بحيث لا يقدم على عمل الابداد اذ اكه طرفى الفعل والترك وما يترتب عليهما ، وقدرته على كليهما ، واختياره بنفسه احدهما على الاخر ، (فتارة) يختار ما هو مقتضى اللطيفة الملكوتية والطينة العلينية ، (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 روحه 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 الاخر ؛ وهذا الاختيار هو مناط الثواب والعقاب لا الارادة كما زعمه صاحب الكفاية وكان يكررها فى درسه ، اذهى

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

(ثم ان ما ذكرناه) من تركيب روح الانسان من الرقائق المختلفة ؛ لعله المشار اليه بقوله تعالى في سورة الدهر : انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا انا هديناه السبيل اما شاكر او اما كفوراً ؛ بناء على كون المراد من النطفة الامشاج (اي المختلطات) ، هي اللطائف والرقائق التي خمرت منها روح الانسان وحقيقته التي فيها انطوى العالم الاكبر ، لا النطفة الجسمانية التي تكون مبدأ لوجود بدنه ، والشاهد على ذلك ترتيب الابتلاء عليه بقوله بعد ذلك (نبتليه) اذا هو ودخل في ابتلاء الانسان وامتحانه ، هو تركيب روحه من الرقائق المختلفة في 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 ؛ وفي 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 الخاسر بن 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 الذاتي وزوال الملكات الحسنة (التي بها انسانية الانسان) بالكلية ولا يتعقل اخسر ان النفس معنى الا هذا . واما الاخبار الدالة على هذا المعنى فكثيرة (مثل ماورد) من ان في قاب الانسان نكتتين : نكتة بيضاء ، ونكتة سوداء ، فاذا صدر عنه المعصية زاد السواد بحيث ربما يؤدي الى اضمحلال النكتة البيضاء بالكلية ؛ (ومثل ماورد) من ان اقلب الانسان اذ ينفع في احديهما الملك وفي 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 التيام 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 بكمال قسميه من مظاهر الارادة ومما ينكشف منه وجودها فى النفس انكشاف العلة من معلوله . وبهذا البيان يظهر لك ان مدلول الانشآت 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 والجمل الخبرية الواردة فى مقام الطلب عند تجردها من القرائن ، هو الطلب الوجوبى او الندبى او مطلق الطلب ؟ **والا لازم اولاً** - ان نبين مابه يمتاز الوجود من الاستحباب فى مقام الثبوت ، ثم نذكر ماهو 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 يمتاز 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 وامتازا ببعضها ، كما يمتاز الانسان من الفرس ، فانهما مشتركان فى الحيوانية وممتازان بالناطقية والصاهلية .

(**واما الثالث**) فهو فيما اذا اشتركا فى تمام الذات كما يمتاز 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 يشتركا في تمام الذات و يمتاز ايضا بتمام الذات ، فيكون ما به الاشتراك عين ما به الامتياز (١) و بعبارة اخرى يكون الامتياز بين الحقيقةين المشتركين في تمام الذات ، بكون الحقيقة كاملة وشديدة في احدهما ، و ناقصة وضعيفة في الاخرى مثل الخط القصير والطويل ؛ فانهما مشتركان في الخطية وممتازان ايضا بالخطية ، وكالياس 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 ، وما 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 وصيرورته وجوباً يصير موجبا لاستحقاق العقوبة ، فايجاب الاستحقاق من لوازمه وآثاره 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 ، ولا 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 . (وفيه) ان الامر الانشائي ليس قابلاً للشدة والضعف بنفسه لانه امر

«١» قال في المنظومة اليز اما بتمام الذات او بعضها اوجاء بنفصات بالنقص والكمال في المهية ايضا يجوز عند الاشراقة

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 .

(و التحقيق) - 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 بشئ 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 العلمى الحاصلين باخذيد المطلوب منه وجره نحو العمل قديكون بنحو الشدة والعنف وقد يكون بنحو الضعف و (ح) فممكن 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 النذب ، 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 والنذب
الذين هما قسمان من الطلب الانشائى ، بل الذى ينتزع عنه حيثة الوجوب
او النذب 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 حيثة الوجوب هو نفس الطلب الانشائى المقترن
بالمقارنات الشديدة فقط او الاعم منه ومن المجرد ، لان الوجوب شىء واقعى يستعمل فيه
الطلب الانشائى ويكون المقارن 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 والمقارن الضعيف قرينة عليه .

و الحاصل - ان الوجوب او النذب 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 افعال و نحوها ربما ينتزع عنه الوجوب و يكون موضوعا لحكم
العقلاء باستحقاق العقوبة بمخالفته ، وربما ينتزع عنه النذب 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 الشبوت 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 للعبد عند تركه الامتثال للطلب البعثى الغير المقترن بالاذن فى الترك ، لا يقعان عند العقلاء موقع التقييح ؛ 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 البعثى 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 . وعامه هذا فيجب ان يقال ان الصيغ المستعملة فى الاستحباب لا تكون مستعملة فى الطلب البعثى 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 الموضوعية لان يوجد بها معانيها فى عالم الاعتبار ؛ على ثبوت الصفات النفسانية كالارادة والترجى والتمنى الحتميين ونحوهما من جهة وضعها لابقائها فيما اذا كان الداعى اليه ثبوت هذه الصفات . » ووجه الاشكال فيه ان الارادة وغيرها من الصفات

النفسانية في مرتبة العلة للطلب وغيره من الامور الانشائية ، وقد عرفت ان دلالة المعلول على ثبوت علته دلالة عقلية غير مر بوطاة 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 ، فتقيده بها يستلزم التجافى (تبصرة) - قال في المعالم : «فائدة - يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة (عليهم السلام) ان استعمال صيغة الامر في النذب كان شائعاً في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي 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 اكثر . وقال في الكفاية في مقامرده (ماحصله) : ان كثرة استعمالها في الكتاب والسنة في الاستحباب لا توجب حملها عليه (اما اولاً) فللكثرة استعمالها في الوجوب ايضا فتعادلان 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 ينشلم به ظهوره في العموم ، بل يحمل عليه مالم تقم قرينة على الخصوص (انتهى كلامه) .

(ونحن نقول اما اولاً) - فما ادعاه 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) مريداً 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 اثنتين 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 الاذن 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 تحصيل الطلب ايجاباً ليس الاعدم 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 ايضا 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 ، فقيماً نحن فيه ايضا المطلوب النفسى هو صدور الضرب (مثلاً) عن المطلوب منه، والبعث مطلوب غيرى يتوصل به الى المطلوب النفسى ، ولكن فى مقام اللحاظ قد يلحظ البعث ايضاً بنحو الاستقلال كما يلحظ المطلوب النفسى ، وقد لا يلحظ الا بنحو الاندكاك ، فعلى الاول يكون انشائه بمثل آمرك أو اطلب منك ، وعلى الثانى يكون انشائه 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 آمر 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 حيشية 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 ، وعليهذا يكون الموضوع له فى الميغ الانشائية الطائفة هو نفس انتساب المبدأ الى المخاطب ، ويكون حيشية الطائفة من انحاء الاستعمال فى قبال حيشية التصورية او التصديقية ، و ان شئت تفصيل

انحاء الاستعمال فراجع ما ذكرناه في ذيل المعاني 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 صدورها عنهم لاعمال المولوية بل كان لغرض الارشاد الى ما حكم الله به على عباده كانت في الوجوب والندب تابعة للمرشد اليه اعني 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 يذكر مسألة الشك في التعبدية والتوصلية بنحو التفريع ، ولكن المحقق الخراساني 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 ، (فمقول) الواجب

والنذب التبعديان عبارتان عما لا يحصل الغرض منهما الا باتيانهما بداع الهى وبنحوير تبطان الى الله (تعالى) متقرباً 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) ، والكاشف 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 امثالاً للامر التوصلى و موجباً لسقوطه ، 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 داعويته 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 بصدره عن الارادة فاذا اتى به فى حال الغفلة ايضاً كان كان مصداقاً للمأمور به وترتب عليه سقوط الامر قهراً . (١)

(١) اقول : وبيان اوضح صدق عنوان الامثال بتوقف على كون الامر داعياً ومحركاً كما لا يخفى ، ولكن متعلق الامر ليس مقيداً بالارادة ونحوها فتحققه باى نحو كان موجب لسقوطه قهراً ، اذ متعلقة عبارة عن نفس الطبيعة المهمة للجامعة بين المرادة وغيرها من غير ان يلحظ الأمر سرى بانها 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 في العبادات في عداد سائر شرائط المأمورية واجزائه من غير تعرض لورود اشكال في المقام، ولكن الشيخ (قده) استشكل في امكان ان يؤخذ قصد القربة ببعض معانيه في المأمورية (وحاصل ما ذكره) : ان القيود والحالات الطارئة على المأمورية على نحوين ، (فبعضها) مما يمكن ان يتصف به المأمورية مع قطع النظر عن وقوعه تحت الامر ككونه صادراً عن سبب خاص او في زمان خاص او في مكان خاص ونحو ذلك ، فهذه القيود مما يمكن ان يتعلق بها الامر ، (وبعضها) مما لا يتصف به المأمورية الا بعد وقوعه تحت الامر و صيرورته مأموراً به ككونه واجباً ومستحباً او صادراً بقصد امره ونحو ذلك . وهذه القيود مما لا يمكن اخذها في المأمورية لتأخرها عن الامر به فكيف تصير تحت الامر (انتهى) (وقد ارسل) تلامذة الشيخ ومن بعدهم عدم جواز اخذ القربة (بمعنى الامتثال وقصد الامر) في المأمورية ارسال المسلمات، وتصدى كل واحد منهم للاستدلال على هذا الامر المسلم عندهم. (والوجوده) التي ذكروها يرجع مفاد بعضها الى الامتناع في مقام الامر والتكليف ، ومفاد بعضها الى الامتناع في مقام الامتثال (اما القسم الاول فمنها) ان الامر يتوقف على تحقق موضوعه بتمام اجزائه توقف العرض على معروضه ، فلو كان قصد الامر مأخوذاً في الموضوع لزم الدور لعدم تحقق الموضوع بتمام اجزائه (التي 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 المأمورية استقلالاً والامر المتعلق به آلة كما مر في الايقاظ السابق فلو كان قصد الامر مأخوذاً في المأمورية لزم بالنسبة الى هذا الجزء اجتماع اللحاظ الالى والاستقلالي .

- بامر غير اختياري ، ومقدورية الطبيعة بما هي تتوقف على امكان ايجادها بالارادة لا على تعليق الارادة بها فعلاً . ح - ع

(والجواب اما عن الاول) فبان الموضوع اعنى المتعلق بوجوده الذهنى متقدم على الامر ، ولا ينافى ذلك كونه بوجوده الخارجى متأخراً 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 . (واما عن الثالث) فبان لللاحظ الواحد لا يعقل ان يكون آلياً واستقلالياً ؛ واما لحاظ الشئ مرة آلياً واخرى استقلالياً فلا مانع منه ، ففيمنا نحن فيه يمكن ان يلحظ الامر بما هو دخیل فى المأمور به استقلالاً ثم يلحظ بلحاظ آخر آلة .

(واما 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 متوقفه 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 وحاصله 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 باى شئ ؟ 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 له ، 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 فلامحالة 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 بقيده 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 الأمور 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 كونه ذات مصالحة ، اذا الامر بعد تعلقه بالفعل المقيد باتيانها بداعى الحسن او المحبوبة او كونه ذا مصالحة ، يستكشف منه ان الحسن والمحبوبة والمصالحة انما هى للفعل المقيد لالذات الفعل لعدم جواز تعلق الامر الابلما يشتمل على المصالحة 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 كماسياتى 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 الامتثال وهو الحقيق 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 تشتمل 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 و امثاله . ثم انه لا اشكال فى ان تعظيم المولى بما هو اهل له و كذلك مدحه بما يليق به حسنان عقلا ومقربان اليه بالذات من غير احتياج فى مقريتهما 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 ياتيها 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 ذات 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 ومقريريتها لا نحتاج الى قصد الامر حتى يلزم المحذور .

(الوجه الثانى) (ما حاصله) ان ذات الافعال مقيدة بعدم صدورها عن الدواعى النفسانية محبوبة عند المولى ، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمات : (الاولى) انه يمكن ان يكون المعبر فى العبادة اتيان الفعل خالياً عن سائر الدواعى و مستنداً الى داعى الامر بحيث يكون المطلوب هو المركب منهما . (الثانية) ان الامر الماحوظ فيه حال الغير تارة يكون للغير واخرى يكون غيرياً ، فالاول كالامر بالغسل قبل الفجر بلعنا الصوم ، والثانى كالوامر الغيرية المترشحة من الاوامر النفسية . (الثالثة) انه لا شكل 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 قديتعلق الطاب بما لا 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 الطالب به لاتحاده خارجاً مع المطلوب الحقيقى ، وليس هذا الامر صورياً 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 انظر - 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 كافياً 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 . (وبالجمله) 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 حقيقة 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 .

(وبالجمله) ما يميز داعي العبد ومحركاياه 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 لطاعة 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 للطاعة بنحو الاجمال ، والامر محقق لموضوعها وموجب لتجريك الداعى القلبى وتأثيره فى تحقق متعلقه ؛ وما هو الملاك فى عبادة العمل ومقربيته الى ساحة المولى هو صدوره عن احدى هذه الدواعى والملكات الحسنة ؛ وليس للامر بما هو امر تأثير فى مقررية العمل اصلا فان المحقق لعبادة العمل هو صدوره عن داع الى وقد عرفت ان ما هو الداعى حقيقة عبارة عن الملكة القلبية ، نعم يمكن بنحو المسامحة تسمية الامر ايضاً داعياً من جهة دخالة فى تحقق الطاعة عن وجد فى نفسه احدى الملكات القلبية وما ذكرنا واضح لمن له ادنى تأمل . (١)

(المقدمة الثانية) لا اشكال 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 توسط الارادة بينها وبين اسبابها وبين ان لا تكون كذلك (ومما ذكرنا يظهر) ان فى عد الملكات النفسانية دواعى للافعال نحو مسامحة فان حب المولى والشرق الى ثوابه والخوف 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 لفعل مرادهم من ذلك جعل عنوان موافقة الامر داعياً وهى 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 بذاتها 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 لذاتها ولم يتعلق بها امر نفسى ايضا ؛ لكفى فى عباديتها قصد الامر المتعلق بذاتها ؛ 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 بذاتها ، 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 القابى 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 الأمور 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 الأمور به على معنونه بان يكون الأمور به عنواناً بسيطاً ينطبق على مجموع امور متشعبة ؛ ويكون هذا الشئ دخيلاً فى انطباق هذا العنوان البسيط على هذه الامور بحيث لولاه لم ينطبق عليها ؛ وبعبارة اخرى يكون هذا الشئ من مقدماته 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 ما هذا لفظه ، 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 المعبرة عقلا فى صحة الامر انما هو فى حال الامثال لاحال الامر ، واضح الفساد ضرورة انه وان كان تصورهما 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) كالان ذات المقيد لا يكون مأمورا بها فان الجزء التحليلى العقلى لا يتصف بالوجوب اصلا فانه ليس الوجود واحدا وجب بالوجوب النفسى كما ربما يأتى فى باب المقدمة . ان قلت) نعم لكنه اذا اخذ قصد الامثال شرطا ، واما اذا اخذ شرطاً فلا محالة نفس الفعل الذى تعلق الوجوب به مع هذا القصد يكون متعلقاً للوجوب اذا لمركب 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 بالامر 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 بالمركب عن قصد الامثال بداعى امثال امره ، (انتهى ما اردنا نقله من كلامه قده) . (اقول) : نحن لانحتاج 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 وعبادتها 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 او امر المولى واطاعتها باى نحو كان. اذ احصل 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 و يتحقق 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 و يتحقق 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 ؛ فقيما 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 مما لا 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 واوبعد داعوية الامر ، وههنا كذلك اما بناء على قيدية داعوية الامر فواضح ، فان وجودالمقيد بعين وجودالمطلق الذى فى ضمنه ، وعلى هذا نفس المدعو اليه يصير منطبقاً للعنوان المأموره ، واما بناء على جزئيتها فلا اشكال ايضاً فان المدعو اليه (ح) وان لم يكن عين المأموره وجوداً ؛ ولكنه يلازمه فى الوجود كما عرفت . (واما ثانياً) فاننا لانسلم كون داعوية الامر متوقفة على كون المدعو اليه منطبقاً للعنوان المأموره ولو بعد الداعوية ايضاً لما عرفت من ان الامر كما يدعو الى المتعلق يدعو ايضاً الى كل ماله 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 متبهاً 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 يلازم وجود المأموره به بجميع اجزائه وشرائطه 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 جزء للمأموره او قيداً 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 جزء وشطرا كان مانعا من شرطيتها ايضا فلم خص الاشكال بصورة جزئيتها ، بل يدعيه ان الاشكال بعينه وارد ايضا بناء على تعلق الامر بنفس الصلوة وعدم سقوط الغرض الابطاينها 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 بامر غير اختيارى . (ثم ان) الجواب المذكور كما عرفت انما هو بناء على جزئية قصد الامر اوقيديته .

(ويمكن ان يجاب عن الاشكال ايضا) ببيان آخر وعليه لا يكون قصد الامتثال جزء ولا قيداً ، وذلك بناء على عدم كون مثل الصلوة ونحوها اموراً مركبة (توضيح ذلك انه يمكن ان يقال) ان الصلوة مثلاً اسم لمجموع الاجزاء المتشعبة الملحوظة باحاط 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 مثلاً 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 وعليها فليس مثل التكبير مثلاً جزء لنفس الصلوة اذ المفروض بساطتها فهو جزء للمعنونة لالعنوان الذى امر به الشارع ، وليس ايضا مثل الطهارة قيداً شرعياً بان يكون المأمور به عبارة عن الصلوة المقيدة بها اذ المفروض كونها دخيلة فى انطباق عنوان الصلوة على معنوها ففى 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 جزء للواجب اذ المفروض بساطته ولا شرطاً شرعياً بمعنى كونه قيداً للواجب ، بل هو شرط لانطباق العنوان المأمور به

«١» اقول لامعنى لاختيارية الارادة وكون اراديتها بنفسها ، فان معنى اختيارية الفعل كون اختيار الفاعل وارادته علة ل حصوله 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 بالواقعات 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 اصلاً ، والامر انما يدعو الى ايجاد هذا الامر البسيط الانتزاعى الذى يكون متعلقاً 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 ، (ح) فاذا شك فى التعبدية والتوصيلية فمقتضى الاطلاق هو التوصيلية 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 فسر 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 لا بشرط بالنسبة الى جميع القيود وهى تجتمع مع الف شرط ، نعم الافراد الطولية لاتقع باجمعها مصاديق للامثال لحصول الطبيعة بالاول منها فيسقط الامر قهراً ؛ واما الافراد العرضية فهل تصير بمجموعها امثالاً واحداً ، او يكون كل منها فرداً مستقلاً للامثال او هو تابع لقصد الممثل ؛ 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 المصداق للامثال فيما نحن فيه هو الطبيعة الجامعة للافراد المعرأة عن جميع الخصوصيات الفردية وهى امر واحد ، وفيه ان الطبيعة الموجودة فى الخارج تتكرر بتكرر افرادها

لكونها امر ألياً بالوحدة ولا الكثرة ، و القول بكون الطبيعة الموجودة في الخارج موجودة بوجود و وحداني وان تكثرت افرادها ضعيف في الغاية (واما القول الثالث) فقد اختاره شيخنا الاستاد المحقق الخراساني (١) ولكنه بحسب الظاهر لا وجه له فظهر الاقوال هو القول الثاني . (ثم ان) الفور والتراخي ايضا مثل المرة والتكرار في عدم دلالة الامر على واحد منهما فافهم .

«الفصل الثاني في الاجزاء»

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

(وفيه) ان ما ذكرت من عدم امكان اخذ قصد القربة في المأمور به كلام حدث من زمن الشيخ الانصارى (قدس سره) ، وزيادة قيد على وجهه في العنوان سابقة على زمنه ، فليس ازدياده في العنوان لشمول مثل القربة ونحوها . ولعل ازدياده فيه انما هو لرد عبد الجبار (قاضي القضاة في الرى من قبل الديالمة) ، حيث استشكل على الاجزاء بما اذا صلى مع الطهارة المستصعبة ثم انكشف كونه محدثا فان صلوته باطلة غير مجزية مع امثاله الامر الاستصحابي . (ووجه رده بذلك) ان المأمور به في 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 يجزى عقلا ام لا ؛ وفى تلك المسئلة فى تعيين ماهو المأمور به شرعا حتى يترتب عليه الاجزاء عقلا (وان الفرق) بينهما وبين مسئلة تبعية القضاء لاداء هو ان البحث فى مسئلة التبعية فى دلالة الصيغة على التبعية وعدمها وفيما 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 امتثال كل امر يجزى عن التعبد بهذا الامر ثانيا ، فامتثال الامر الواقعى يجزى عن نفسه ، وكذلك امتثال الامر الاضطرارى يجزى 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 الامتثال (٢) فيما لم يكن امتثاله علة تامة

«١» يمكن ان يقال ؛ ان عمدة النظر فى بحث الاجزاء ، هو اثبات اجزاء امتثال 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 الامتثال بعد حصوله امر غير معقول ؛ اذ الاتيان بفرد الطبيعة المأمور بها موجب لسقوطه قهرا ؛ وفيما ذكره من المثال لم يحصل الامتثال 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 الامتثال ؛ نعم اراقة الماء موجبة لتفويت الغرض الذى قد حصل بالامتثال الاول و مولدة لامر اخر .

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

الحصول الغرض ، كما لو اتى بماء امر به مولاة ليشر به فلم يشر به بعد .

(الموضع الثاني) في اجزاء امثال امر عن امر آخر ، وفيه مقامان .

(المقام الاول) في ان اتيان المأمور به بالامر الاضطرابي يجزى عن اتيان المأمور

به بالامر الواقعي الاول بعد دفع الاضطراب في الوقت اوفى خارجه او لا يجزى ؟

(المقام الثاني) في ان اتيان المأمور به بالامر الظاهري يجزى عن اتيان المأمور به

بالامر الواقعي بعد كشف الخلاف او لا يجزى ؟

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

مقام الثبوت فالفروض المتصورة اربعة ، اذ التكاليف الاضطرابي اما ان يكون وافيًا بتمام

المصلحة والغرض من الامر الاول او لا يكون وافيًا به بل يبقى منها شيء ، امكن استيفائه او

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

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

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

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

يدور مدار كون العمل الاضطرابي بمجرد طر والاضطرار وافيًا بغرض الامر الاول او بشرط

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

الاضطرابي اطلاق يدل على ان مطلق الاضطراب ولو في بعض الوقت يكفي لتعلق

التكاليف الاضطرابي مثل قوله تعالى (فان لم تجدوا ماء - الآية) فالظاهر هو الاجزاء وان لم

يكن هنا اطلاق فالاصل يقتضي البرائة من ايجاب الاعادة لكونه شكافي اصل التكاليف (انتهى) .

(اقول) : مراجعة التكاليف الاضطرابية الثابتة في شريعتنا ترشدك الى ان

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

ذكره مبتنيا على ان يكون لنا امران مستقلان : احدهما واقعي اولى والاخر اضطرابي

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

فما لم يشر به المولى لم يحصل الامتثال و كان للبعد اراقة الماء وتبديله ، ولكن ليس

هذا تبديلا للامتثال . ح - ع

ثانوى ؛ فينازع حينئذ في كفاية امتثال احدهما عن امتثال الاخر ؛ مع ان الامر في التكاليف 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 التكاليف 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 ، مثلا الادلة الشرعية دلت على ان الناس كلهم من انقاد والعاجز والصحيح والسقيم وواجد الماء وفاقده مكلفون بآتيان 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 مثلا عبارة عن الافعال المخصوصة مقرونة بالطهارة المائية ، وان الصلوة في حق فاقده عبارة عن هذه الافعال مقرونة بالطهارة الترابية ؛ وكذلك الصلوة في حق القادر على القيام مشروطة بالقيام وفي حق العاجز عنه مشروطة بالقعود مثلا .

وبالجملة المستفاد من الادلة ان فاقدا للماء 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 وعن القعود او عن الاستقرار . وعلیهذا 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 المضطربين 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) . فلا يسيقت لبيان ما به يحصل الطهارة التى هى من شرائط طبيعة الصلوة التى امر بها كل واحد من افراد الناس ، وقدين فيها اختلاف ما هو المحصل لها باختلاف حالات المكلفين . فصلوة واجد الماء وفاقده كلتاهما من افراد طبيعة الصلوة لانها بالنسبة الى الاول مشروطة بالطهارة المائية ، و بالنسبة الى الثانى مشروطة بالطهارة الترابية (واللام) فى قوله (اذ قمتم الى الصلوة) قد اشير بها الى تلك الطبيعة المعدة من ضروريات الدين المكلف بها كل واحد من افراد الناس .

(و نظير) هذه الآية (آية ٢٣٩ و ٢٤٠ من سورة البقرة) قال عز من قائل : حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى و قوموا لله قانتين فان خفتهم فرجالا او ركباناً فاذا أمنتهم 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 اوجد ما 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 متمصور لاقتضاء كل امر امتثالا عليه جدة .

(نعم) يمكن ان يكون الموضوع لفردية الصلوة الاضطرابية هو الاضطراب فى جميع الوقت ؛ فلا يجزى حينئذ الصلوة المأتى بها مع التيمم مثلا فى اول الوقت ان زال الاضطراب فى آخره ، ولكن لامن 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 لامطلق الاضطراب .

(و بالجملة) ماهو الموضوع لوجوب الصلوة مع التيمم مثلا اما ان يكون مطلق الاضطراب ؛ واما ان يكون الاضطراب فى جميع الوقت ؛ فان كان مطلق الاضطراب فالمأتى به فى اول الوقت ايضا فرد للطبيعة وقد اتى به فسقط امرها ولا معنى لامثاله ثانيا ، وان كان الاضطراب فى جميع الوقت فالمأتى به فى اوله ليس فردا 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 العلم بتحقيق الموضوع .

(فاللازم) على الفقيه تتبع ادلة الاحكام الاضطرابية حتى يعلم انه فى اى مورد يكون الموضوع هو مطلق الاضطراب ، وفى اى مورد يكون الموضوع هو الاضطراب فى جميع الوقت او مع اليأس من طر والاختيار .

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

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

التكاليف الاوالية بان تخصصها بصورة الاختيار لعدم المنافاة بينهما لا مكان ان يكون المضطر مكلفا بتكليفين وان كانا متعلقين بفردين من طبيعة واحدة .

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

ما هو وظيفة المكلف بحسب حاله .

(فان قلت) يمكن ان يكون الفرد الاختياري من الصلوة اتم مصلحة من الفرد الاضطرابي فباستبعاد 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 الاضطرابي انقص مصالحة من الفرد الاختياري بمقدار لازم الاستيفاء لم يكن للشارع حينئذ (بمقتضى قواعد العدلية) تشريع الفرد الاضطرابي وجعله في عرض الفرد الاختياري ؛ حتى يكون مقتضاه تخير المكلف عقلا بين هذا الفرد الاضطرابي وبين الفرد الاختياري الذي يتمكن منه في آخر الوقت في 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 مثلا لطبيعة الصلوة في حال الاضطراب اخذ الفقيه بمقتضاه ، وجعله دليلا على كونها في عرض ساير الافراد من كل جهة ، حتى ان للمكلف ان يجعل نفسه موضوعا لهذا الفرد الاضطرابي ؛ بان يوجد الاضطراب لنفسه اختيارا نظير الحاضر الذي يسافر في حال الاختيار .

(فان قلت) : اذا كان الفرد الاضطرابي في عرض الفرد الاختياري ؛ فلم لا يجوز في باب الصلوة اقتداء الكامل بالمضطرب ؟

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

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

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

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

في طهارته في مسألة وجوب طلب الماء على من كان فاقداله قال (قده) : «انه مخاطب في تمام الوقت بملوة واحدة مخيراً في اي جزء منه بلا ترتيب ففي اي جزء يلاحظ حالته ويعمل بموجب حالته من كونه مسافراً مثلاً فيقصر او حاضراً فيتم ، ومن الحالات اذا كان واجداً للماء فبالتطهارة المائية او غير واجد له فبالترابية ، ولا يجب في جزء من الزمان المتقدم حفظ حالته للزمان المتأخر »

(واعلم) ايضا ان ما ذكره صاحب الكفاية في مقام الاثبات ايضا لا يخلو عن شيء بيان ذلك انه قد ظهر لك انه ليس لنا في باب التكليف امران : اختياري و اضطرابي حتى نبحث في 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 امثال الثاني يجرى عن الاول ؛ فماذا كره اخيراً (من انه اذا لم يكن هناك اطلاق يدل على ان الموضوع للامر الاضطرابي هو مطلق الاضطراب ولو في بعض الوقت فالمرجع هو البرائة) فاسد جداً ، اذا المكلف قد علم باشتغال ذمته بالامر الواقعي ؛ ولكنه لا يعلم انه هل صار موضوعاً للامر الاضطرابي حتى يكون امثاله مسقطاً للامر الواقعي ايضاً ؛ اولم يصير موضوعاً لاحتمال ان يكون الموضوع للامر الاضطرابي هو الاضطراب في جميع الوقت ؟ و حينئذ فاشتغال ذمته بالامر الواقعي يقتضي تحصيل البرائة اليتينية فكيف حكم (قده) باصالة البرائة . (١)

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

((المقام الثانى))

فى اجزاء امثال 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 بينهما 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 لاحاجة لنا الى بيانه فراجع (ومن الوجوه) المذكورة فى مقام الجمع بينهما ايضا ما ذكره المحقق المذكور فى الحاشية بنحو الاجمال والاشارة ، وفى الكفاية بنحو التفصيل .

(وحاصله) 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 أدت الى وجوب شىء ، وثبوت الحرمة ظاهرا فيما اذا أدت الى حرمة شىء ، وهكذا ؛ بل التعبد به انما يكون بجعل الحجية له ، والحجية بنفسها حكم وضعى 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 الخطأ ؛ وعليهذا فليس هنا حكم تكليفى وراء الواقعيات فلا يلزم المحاذير (نعم) لو قيل باستتباع جعل الحجية لاحكام

تكليفية اوقيل بانه لامعنى 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 الواقعي 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 الواقعي انشائى محض ، والحكم الظاهري فعلى ، وصرح فى الكفاية بان الحكم الواقعي هو الفعلى الذى يكون على طبقه ارادة البعث والزجر ، والحكم الظاهري حكم طريقى ليس على و فقه الارادة و الكراهة اصلا . ومعنى كونه طريقيا انه ليس حكما حقيقيا فى قبال الحكم الواقعي بل ان طابق الواقع فهو عينه ؛ وان خالفه كان حكما صوريا ليس على طبقه ارادة .

(ويمكن الجمع) بين كلاميه بنحو يرتفع التهاافت من البين بتقريب ان يقال : انما 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 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 انبعث 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 محركا ، وعليهذا تصير ارادة الفعل الثابتة بنحو

الاطلاق داعية للمولى الى ايجاد خطاب آخر فى طول الخطاب الواقعي حتى يصير هو الداعي للعبد نحو الفعل المقصود بعد ان لم يطلع على الخطاب الواقعي ولم يمكنه الانبعاث منه (و بالجملة) بعد جهل العبد بالخطاب الواقعي وعدم امكان تأثيره فى نفسه لو كان روح الحكم وحقيقته اعنى ارادة الفعل باقية ، لتولدت منها ارادة خطاب آخر لالمصلحة فى نفس متعلقة ، بل لعين ما وجد بلحاظه الخطاب الواقعي ، وحينئذ فان كان الواقع بمثابة لا يرضى المولى بتركه ابداً كان الحكم المجعول ظاهراً عبارة عن وجوب الاحتياط ، وان لم يكن كذلك او كان فى ايجاب الاحتياط مشقة ومفسدة ، كان الحكم الظاهري عبارة عن جعل الطرق والامارات. فكل من الخطاب الواقعي والظاهري مجعول بلحاظ ما يتعلق به الشوق والاوارادة هذا صارت منشأ لتولد ارادة اخرى متعلقة بالخطاب الواقعي وارادة نالته متعلقة بالخطاب الظاهري .

غاية الامر ان موارد اصابة الامارة لمالم تكن متميزة عن موارد خطاها صار المجعول فيها حكماً كلياً يعم موارد الاصابة والخطأ ، ولكن ما هو المقصود من جعلها هو صور الاصابة فقط . وصور الخطأ صارت مجعولة بالعرض نظير القصد الضرورية المتحققة بتبع المقصود الاصلى ، فان طابق الحكم الظاهري للواقع كان عين الواقع حيث ان المقصود من كليهما وما هو روحهما امر واحد ؛ لما عرفت من ان نفس ارادة الفعل والشوق اليه صارت داعية للبعث الواقعي اولا والبعث الظاهري ثانياً حتى يتسبب بهما اليه . وان خالف الحكم الظاهري للواقع كان صورة حكم لا حقيقة لها ؛ من جهة عدم وجود الارادة على طبقه وعدم كون متعلقه محبوباً للمولى ومتعلقاً لشوقه وانما تعلق به القصد قهراً من جهة عدم تميز صورة المخالفة من صورة الاصابة .

(و الحاصل) ان ما هو المشتاق اليه اولا للمولى وما هو العلة الغائية للبعث هو نفس الفعل المشتغل على المصلحة ؛ و ارادته روح الحكم وحقيقته ؛ غاية الامر انه تتولد من هذه الارادة ارادة متعلقة بسببه اعنى البعث والخطاب ، فان له نحو سببية فى النفوس التى لها ملكة الانبعاث من اوامر المولى ؛ و ارادة لفعل ثابتة بنحو الاطلاق و لذلك اثرت فى ايجاد خطاب مطلق غير مرهون بالعلم والجهل ؛ ولكن لما كان ايجاده 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 ينقدح 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 طريقى 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 طريقى ليصير هو الباعث للعبد بعد خيبة الخطاب الاول فالعلة الغائية لكلا الحكمين وما هو ر و حهما امر واحد ، وهو نفس ارادة الفعل وهى 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 اراد بالحكم الواقعي نفس ارادة الفعل قلنا انه فعلي في حال الجهل ايضاً ، والخطاب الظاهري ايضاً عينه ان طابقه وصورى ان خالفه ، وان اراد به ارادة الفعل ولكن لا مطالفاً بل الفعل الذى يحصل خارجاً بسبب داعوية الخطاب الواقعي ، وبعبارة اخرى ارادة الانبعاث من الخطاب الواقعي نحوه ، قلنا انه شأنى في حال الجهل لماعرفت من ان ارادة الانبعاث قاصرة عن شمول مورد الجهل ، والفعل حينئذ عبارة عن الخطاب الظاهري ، فانه الذى اراد الانبعاث منه فعلاً نحو الفعل .

(اذا عرفت هذا فنقول) : لعل كلام الحاشية مبنى على المشى الثانى فى تفسير الحكم الواقعي ؛ وكلام الكفاية مبنى على المشى الاول فارتفع التهاافت من البين .
(ولا يخفى) ان المشى الاول امتن ، فان تفسير الحكم الواقعي بارادة الفعل بشرط حصوله بسبب داعوية خصوص الخطاب الواقعي ، انما هو من قصور النظر والا فالنظر الدقيق يقتضى خلاف ذلك ، فان ما ثبت اولاهو نفس ارادة الفعل والشوق اليه بنحو الاطلاق ، والانبعاث نحوه من خصوص خطاب خاص لخصوصية له فى مطلوية 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 له فى صورة المخالفة) انما يصح فيما اذا كان المفعول الظاهرى حكما مستقلا غير ناظر الى توسعة الواقع ، كما اذا قامت الامارة على حرمة شىء او عدم وجوبه وكان بحسب الواقع واجبا ، اوقامت على وجوبه وكان بحسب الواقع حراما او غير واجب ، ونحو ذلك من الامثلة ، واما اذا كان المفعول 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 .

(ولنذكر) فى المقام جملة من كلام شيخنا الاستاذ فى الكفاية ، ثم نذيله بما يقتضيه التحقيق (قال) (قده) ما هذا لفظه : المقام الثانى فى اجزاء الايمان بالمأمور به بالامر الظاهرى وعدمه ؛ والتحقيق ان ما كان منه يجرى فى تنقيح ماهو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه وكان 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 ومميّنا لدائرة الشرط وانه اعم من الطهارة الواقعية والظاهرية ، فانكشف الخلاف فيه لايكون موجبا لانكشاف 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 تكليف اخر ناظرة الى بيان الوظيفة لمن شك في اجزاء هذه الطبيعة وشرائطها وموانعها ، فهذه التكليف ليست تكاليف مستقلة في قبال الواجبات الواقعية المستقلة بل لها اصطكاك معها ونظر اليها ، سواء كانت في الشبهات الموضوعية ، كقاعدة الفراغ مثلا بالنسبة الى من شك في اتيان جزء او شرط او مانع ، وكاستصحاب العدم لمن شك في اتيان جزء في محله ، وكالبينة القائمة على اتيان جزء او عدم اتيانه مثلا .

(او كانت) في الشبهات الحكمية كحديث الرفع الدال على رفع جزئية السورة او الاستعاذة ؛ وكقاعدة 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 .

(وبالجملّة) القسم الاول من التكليف الظاهرية ما كان بلسان تعيين 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 التكليف الظاهرية ما لا يكون لها اصطكاك مع التكليف 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 شيء او عدم حرمة .

(اذا ظهر لك القسمان فاعلم) ان القوم حين ما ارادوا طرح النزاع فى مبحث الاجزاء قالوا ان امتثال كل امر يكون مجزياً بالنسبة الى نفسه ، واما اجزاء امتثال الامر الاضطرارى او الظاهرى عن الامر الواقعى الاولى فيه 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 شيء او شرطية او مانعية لها فقام الاصل او الامارة على عدم الجزئية او الشرطية او المانعية مثلاً ، وفى جميع هذه الصور ليس لنا الامر واحد واقعى معلوم ؛ ومفاد الاصل او الامارة توسعة دائرة ماهو المأمور به بهذا الامر .

(فتاخص 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 اولاهو الرجوع الى مقام الاثبات والادلة المتكفلة لبيان الاحكام الظاهرية فننظر فى انها تكون ظاهرة فى الاجزاء ام لا ؟

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

«وعليه هذا فنقول» : ان الشارع الذى اوجب على المكلفين اتيان الصلوة مثلاً 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 بدنه او لباسه الذى يصلى فيه

بانه نظيف حتى يعلم انه قدّر ؛ او حكم برفع جزئية السورة مثلا عن 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 ما شرطيتها 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 الظاهر 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 اتيانه 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 و يكون الصلوة باقية فى ذمته ؟ لا اشكال فى ان المتبادر هو ان الصلوة فى حق هذا الشخص عبارة عما تبنى به و انه قد عمل وظيفته الصلوتية و اوجد الفرد المأمور به ، فقولنا ^{فقط} (لا ابالى ابول اصابنى امه) لا يتبادر منه انى لا ابالى وقع الصلوة منى ام لا ، بل المتبادر منه كون المشكوك فيه ظاهرا 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 تاركاً لهذه الصلوة الخاصة اداء و قضاء ، فكما يستبعد جداً الحكم بكونه تاركاً 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 فزال الشك يكون كاشفاً عن عدم وجود الموضوع للتكليف الظاهرى (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 اوالى الابد .

(وبالجملة) ماهو 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 الظاهرى 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 توشأ 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 بالتحفظ
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 شئ نظيف) ناظر الى الاحكام الواقعية ويكون موسعا لدائرة متعلقاتها سواء اطلق على هذا المعنى لفظ الحكومة ام لا .
(الثانى) ان مثل قوله (كل شئ 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 الملاقى 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 الثمن حقيقة الى البائع 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 «مدظله العالى» لا يكفى لرفع الاشكالات ، فان الملاقاة فى المثال الاول مثلا قد وقعت فى حال كون الملاقى «بالفتح» محكوما بالطهارة ، وبعد انكشف الخلاف و ان تبدل الموضوع ، ولكن المفروض عدم حدوث ملاقة اخرى بعد تبديله ، فالحكم بنجاسة الملاقى لا يصبح الان بناء 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 الملاقة ليس لنا مجعولان شرعيان : احدهما كون ملاقى النجس نجسا ، وثانيهما كون ملاقى الطاهر طاهرا ، بل المجعول الشرعى هو الاول فقط ، بداهة ان طهارة الملاقى «بالكسر» ليست حاصلة بسبب طهارة الملاقى «بالفتح» بل كانت حاصلة قبل الملاقة ايضا .
«وبالجملة» ليس طهارة الملاقى «بالكسر» من الاثار الشرعية لطهارة الملاقى 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 المجموع في الامارات انما هو نفس صفة الاحراز وكون الامارة علما تعديدا ، واما الاصول فالمجموع 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 الابعارة عن عدم النجاسة والقذارة كما يساعد عليه العرف ايضا ؛ وحينئذ فيكون المراد من كون طهارة الملاقى « بالكسر » بسبب طهارة الملاقى كون عدم نجاسته مستندا الى عدم نجاسته استناد عدم المعلول الى عدم علته ؛ فتأمل فان ذلك ايضا لا يفيد ثبوت المجمولين .

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

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

« والجواب » عن هذا الاشكال يظهر مما ذكرنا ، فانا لانسلم 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 لبداهة ان حلية الملاقى « بالكسر » او طهارته ليست اثر اشريعيا لحلية الملاقى « بالفتح » او طهارته ؛ وفي الاصل السببي والمسببي يعتبر ترتيب الاثرين لالاشكين فقط ؛ فان تقدم الاصل السببي على المسببي 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 وجد واجداً 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 بوجود 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 امثال الامر الصلوتى على ما اقتضاه ودل عليه خبر الثقة فقد عمل وظيفته وصار عمله منطبقاً للعنوان المأمور به وخرج بذلك من كونه تاركا للصلوة ، ولازم ذلك هو الاجزاء .

(واما ما ذكره شيخنا الاستاد) المحقق الخراسانى ، من الفرق بين مفاد الاصل والامارة (ففيه) ان الامارات كخبر الواحد والبيئة وامثالهما وان كانت بلسان حكاية الواقع ، ولكنها بنفسها ليست احكاماً ظاهرية بل الحكم الظاهرى عبارة عن مفاد دليل حجية الامارة الحاكمة بوجود 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 البيئة مثلاً اذا قامت على طهارة شىء كانت هذه البيئة بنفسها حاكية للواقع ، جعلها الشارع حجة ام لا ، ولكن الحكم الظاهرى فى المقام ليس هو ما يحكيه البيئة (من الطهارة) بل الحكم الظاهرى عبارة عن حكم الشارع بوجود العمل على طبقها وترتيب اثار الوقع على مؤديها ؛ وظاهر ما دل على هذا الحكم هو قناعة الشارع فى امثال امره الصلوتى مثلاً باتيانها فيما قامت البيئة 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 الذي صرت بصدد امثال الامر الصلوتي ، 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 دون الثانية ، انما يصح اذا كان النظر الى نفس مؤدى الامارة التي هي امر تكويني ، واما اذا كان النظر الى دليل حجيتها فلا فرق بينهما ؛ لظاهر دليل كل منهما في الاجزاء ورفع اليد عن الواقع . (١)
(فان قلت) : عليهذا لا يبقى فرق بين الامارة والاصل ، اذ مقتضى ما ذكرت هو ان المجعول شرعاً في كليهما عبارة عن وجوب البناء عملاً ولزوم ترتيب الاثار ؛ وحينئذ فلا يبقى وجه للحكومة الامارات على الاصول .

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

(قلت) : مع ان المحكم الظاهري والمجعول الشرعى فى كليهما عبارة عما هو مفاد ادلة حجيتهما (من وجوب البناء والجري العملى) يكون لسان دليل حجية الامارة شارحاً ومفسراً لما هو موضوع جريان الاصل ، فان المستفاد من قوله : (كل شيء نظيف) ليس الا ان الشاك 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 رائي 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 الواقعيين ، 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 او تقييده ، و التعميم والتخصيص و التقييد لا تصور الا فيما اذا كان الحاكم فى مرتبة المحكوم حتى يمكن تصرفه فيه ، واما اذا كانا فى رتبتين فلا يعقل تصرف احدهما فى الآخر الا بتجا 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 الحفاظ 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 ، اذ الفرض 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 للصاوة) 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 وظهوره 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 المطابقة 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 لاجعل 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 ، لاهمال 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 لاهمالها فى المقام ؛ اذ المكلف الاتى بصلوته فى الثوب الذى شك فى طهارته ان انكشف له النجاسة فى الوقت فلا معنى لجعل المعذر بالنسبة اليه ، اذ لم 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 في تركه . وان فرض عدم انكشاف النجاسة الى ان خرج الوقت فتفويت الواقع جاء من قبل ترخيص الشارع والا كان المكلف يأتي به لعلمه به وتنجزه عليه .

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

(وبالجمله) اثر الحكم الظاهري وان كان في سائر المقامات عبارة عن تنجيز الواقع في صورة الموافقة ؛ وكونه معذراً (بالنسبة اليه) في صورة المخالفة ؛ ولكن هذا فيما اذالم يكن الواقع منجزاً لولا جعل الظاهري ؛ واما في هذه الصورة فأثر جعل الظاهري 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 في المقام تخالف كفيته في سائر المقامات .

(توضيح ذلك) انك قد عرفت (في صدر المبحث) ان المحقق الخراساني (قدس سره) جمع بين الحكم الواقعي والظاهري (في الحاشية) بحمل الواقعي على الانشائية ، والظاهري على الفعلية ؛ وفي الكفاية بحمل الواقعي على الفعلية ؛ وحمل الظاهري على كونه عيناً له

«١» اقول : لا يخفى ان المعذرية ليست اثرأ للحكم الظاهري بنحو يكون جعله بلحاظها اذني 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 ايضاً كان المكلف معذوراً لاجل الجهل بالواقع ، وفي موارد انكشاف الواقع وتمامية الحجة بالنسبة اليه كما في ما نحن فيه وان كان جعل الحكم الظاهري 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 كان جعل الحكم الظاهري في القسم الثاني بعد تحقق المصحح لجعله « من التسهيل ونحوه » يترتب عليه المعذرية ايضاً ؛ وهذا بخلاف جعله في القسم الاول اعني صورة عدم تمامية الحجة بالنسبة الى الواقع . فما ذكره سيدنا الاستاذ الاكبر « مدظله العالي » من عدم كون المعذرية اثرأ للحكم الظاهري « في هذا القسم » لعله اراد بذلك عدم كونها اثرأ مصححاً لجعله وهو كذلك ؛ الا انه يمكن ان يورد عليه ان المعذرية ليست اثرأ مصححاً في سائر الموارد ايضاً ؛ بل ليست اثرأ للحكم الظاهري اصلاً كما عرفت . ح - ع

فى صورة الموافقة وصورة حكم لاحقية 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 أيضاً 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 منعزل عن التأثير وساقطاً من الفعلية بمعنى عدم ارادة الانبعث منه فى هذه الصورة من جهة تعذر ترتب هذا الاثر عليه .

(اذ عرفت هذا فنقول) : ان الجمع بين الحكمين فيما نحن فيه (اى فى الاحكام الظاهرية الواردة فى باب اجزاء المأمور به وشروطه 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 ما دل على اشتراط الصلوة بالطهارة الواقعية وكونه انشائياً صرفاً .

(ولا يخفى) ان الانشائية فى المقام ايضا 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 لو لا قوله (كل شئ) نظيف) كان ينبعث من الخطاب الواقعى ويأتى ما هو المكلف به بجميع حدوده واجزائه وشروطه التى منها الطهارة الواقعية ؛ فحمل ما دل 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 وفي 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 في قناعة الشارع بها) يخرج الواقع من الفعلية ؛ فما هو الموجب لحمل الواقع على الانشائية في سائر المقامات هو تعذر انبعاث المكلف من قبله ، وما هو الموجب لحمله عليها في المقام هو تعسر انبعاثه من قبله فتدبر .

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

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

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

(فان قلت) بعد اللتيا و اللتي 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 شيء نظيف) على الدليل الدال على شرطية الطهارة هو سقوطها من الشرطية ورفع اليد عنها في 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 وان لم يكن الطهارة موجودة بحسب الواقع ، فلا صلوة مثلاً فردان طوليان يكون كل منهما مصداقاً لها ؛ وانطباقها 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 الطاعة والالتقياد من العبد في مقابل المولى ، غاية الامر ان تحقق الطاعة 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 الطاعة ، فلا محالة وجب على المولى ايجاد الامر متعلقاً بعمل خاص حتى يتحقق بذلك موضوع الطاعة 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 ترجيح المرجوح ، ولكنه في الوفاء بالغرض الاصلى من الامر (من تحقيق موضوع الطاعة) يكون كفيरे من الاعمال ، اذ لا يعتبر في ذلك الاتعلق الامر بعمل خاص اى عمل كان ولا يعتبر في ذلك اشتمال 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 الطاعة 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 ، والغرض ان ذات العمل ايضا لا تشمل على ملائمة ملزم ، وهذا المعنى وان كان صرف احتمال في مقام الثبوت ولكنه يكفى في رفع احتمال استحالة الاجزاء ؛ واذامكن في مقام لثبوت ؛ والمفروض دلالة ادلة الاحكام الظاهرية عليه في مقام الاثبات ايضا فلا مناص عن القول به فتدبر جيدا .

٢ (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 وألجأنا 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 فيقال انه اذامكن ذلك في مقام الثبوت فما الوجه في تخصيصه بصورة عدم انكشاف الخلاف مع ظهور ادلة الاحكام الظاهرية في الاجزاء مطلقاً .

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

(اقول) : قد اشتهر بين الفقهاء والاصوليين ان بطلان التصويب اجماعى ؛ ولكن لا يفرق هذه الشهرة بل عليك بمراجعة تاريخ مسألة التخطئة 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 مطابقة للواقع ، والباقيون مخطئون ولكنهم معذورون ؛ لكونهم عاملين على وفق ما يقتضيه اجتهادهم .

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

(وقال شيخنا) ابو جعفر الطوسي في كتاب العدة ما حاصله : « ان المتكلمين من الفرقة الحققة من المتقدمين والمتأخرين كلهم اجمعوا على ان اصحاب الصواب فرقة واحدة والباقيون مخطئون . » وهذا الكلام منه (قدس) 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 اجماع 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 وملازماتها 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 الآخر 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 ، وبالدخالية 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 الآخر ، والاحتياج اضافة بين

شيئين ولا يمكن ان يتبرر 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 لابد فى اعتبار الجزئية من اخذ الشئ بلا شرط ، كما لابد 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 مثلا مقدمة للصلوة ، 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 مستقلا وعلى عمرو مستقلا وعلى بكر كذلك ولا يمكن ان يقال (ان زيدا وعمرا وبكرا مصداق للانسان) بل كل واحد منهم مصداق بشخصه لما تقرر فى محله من ان الطبعى يتكرر بتكرر افراده ، فكذلك عنوان المقدمة تصدق على كل واحد من الركوع والسجود والقراءة ؛ 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 للصلوة ومغاير لها ، والسجود ايضا مقدمة ومغاير لها وهكذا ، ولكن مجموع الركوع والسجود والقراءة وسائر الاجزاء مقدمات وهى عين الصلوة .

وبتقرير آخر الجزء فيما هو كثير حقيقة وواحد بالاعتبار كالصلوة مثلا ، نظير البعض فيما هو واحد حقيقة وكثير بالاعتبار فالماء الموجود فى الحوض مثلا 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 مثلا ، وكذلك البعض الموجود منه فى طرف الجنوب اذا لوحظ بحياله مغاير للكل وللابعاض الاخر .

وقد عرفت في مبحث المشتق ان كاما 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 ، فانها وان كانت عبارة عن متكررات في الوجود بحيث يمتاز كل منها من غيره ولكنه قد لوحظت هذه المتكررات بنظر الوحدة و اعتبرها الآمر وجوداً واحداً من جهة اشتمالها على غرض واحد . وكل واحد من هذه المتكررات 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 يطابق عليه المقدمة هو الذي تألف منه ومن غيره الكل فالكل محتاج والجزء محتاج اليه فتميز المحتاج من المحتاج اليه . (١)

(الجهة الثمانية) هل المقدمة الداخلية واجبة بالوجوب النفسى الضمنى الانبساطى ، او بالوجوب الغيرى ؛ او بهما معاً ؛ في المسئلة اقوال ، اجودها الاول لما مر (في مبحث الصحيح والاعم) من ان الوجوب وان كان واحداً حقيقة ، ولكنه يتبع بعض متعلقه ، وينبسط على اجزائه ، ومرتبة الوجوب النفسى مقدمة على الوجوب الغيرى ؛ لكونه من ترشحاته ، وعلى هذا فلا يبقى موضوع للوجوب الغيرى .

(واردء الاقوال ثانياً) ، اذ الكل ليس الانفس الاجزاء ، فلوفرز كون كل واحد من الاجزاء واجباً بالوجوب الغيرى فقط لم يبق موضوع للوجوب النفسى 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 وحينئذ فابن المحتاج ؛ وبعبارة اخرى المصلى من اول صلوته الى آخرها مشغول بايجاد المقدمات ؛ فمتى اشتغل بايجادها ؟ ح - ع

منه الوجوبات الغيرية .

(ومن التقسيمات) (التي ذكرها ايضا للمقدمة) انها اما 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 ملاك المقدمة) ليس امراً قابلاً للجعل ، بان يكون الصلوة مثلاً بمالها من الاثار والغايات فى نفس الامر امرأ يتحقق بحسب الواقع بدون الطهارة ايضا ومع ذلك يحكم الشارع تعبداً بامتناع وجودها بدونها ؛ وعلى هذا فحكم 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 المقيّد بدون قيده تكون عقلية .

(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 لذىها حتى يترشح منه 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 إليها ، فالوجوب فيها وجوب عقلي من باب حكمه بوجوب الإطاعة .

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

(ثم انه) ربما يستشكل في 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 (في الكفاية) : بورود الاشكال في الشرط والمقتضى المتقدمين زماناً للمتصرمين حين الاثر ايضاً ، كالعقد في الوصية وامثالها بل غالب الاجزاء في كل عقد .

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

(اما في شرائط التكليف) فالمتقدم او المتأخر ليس بوجوده الخارجي شرطاً لصحة التكليف ، وانما الشرط (في صحته) كالحاظ ، كالشرط المقارن بعينه .

(وبالجملة) معنى شرطية شيء للتكليف مقارناً كان او غير مقارن ليس الا ان للحاظ وجوده الذهني دخلاً في حصول الداعي الى الامر او النهي ، واللحاظ مقارن للتكليف وان كان الملحوظ غير مقارن .

(وكذا الحال) في 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 له ليس الا كونه دخيلاً فى صيرورة المأمور به معنوياً بعنوان ، به يكون حسناً ومتعلقاً للإرادة ، وكما يمكن ان يصير الشىء بسبب اضافته الى امر مقارن معنوياً بعنوان حسن ، فكذلك يمكن ان يصير بسبب اضافته الى امر متقدم او متأخر معنوياً 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 مجئ زيد فى الغد . واختلاف العناوين باختلاف الاضافات لاختلاف الحسن والقبح باختلاف العناوين مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه . (انتهى)

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

(وبعبارة اخرى) - ما توقف 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 كباً منهما فهو المعد ، هذا ما قالوه .

(والظاهر) وجود التنافى بين تعريفى السبب ، فان مامنه 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 اجزائها 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 فيطبق عليه التعريفان

وهي هنا الدور ويجب أن ينبه عليها

(الاول) ان فى عدم المانع من المقدمات نحو مسامحة ، ومثله عدم الذى هو جزء من المعد ، فان عدم بما هو عدم لا يؤثر ولا يتأثر ، ولكنهم لما رأوا ان وجود بعض الاشياء يدفع تأثير المقتضى سامحوا فعدوا عدمه من المقدمات ؛ وكذلك عدم 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 كالحركة (اي نحو منها كانت) ، فان حركة الثمرات مثلاً من اول كونها فى الاكام الى زمن اينعها بالحركة 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 حركة اليد المولدة لحركة المفتاح ، فان الفعل الغير الاختيارى لامعنى للمبحث عن وجوبه .

(الرابع) - ان الصادر عن الفاعل فى الافعال التوليدية هل هو فعل واحد او فعالان ؛ (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 فتحرك بتبعها ، او تعلقت بالمسبب كما اذا اراد تحريك المفتاح من غير التفات تفصيلى الى حركة اليد ، وعلى هذا فلامجال للمبحث عن الوجوب المقدمى فى الافعال التوليدية ، لتوقفه على كون المقدمة وذبيها فعلى حتى يترشح الوجوب من الثانى الى الاول .

(ويمكن ان يقال ايضا) : ان الصادر عنه فعالان ، فان الحركة القائمة باليد امر موجود مغاير للحركة القائمة بالمفتاح ، وتعدد الوجود مساوق لتعدد الابدان والاصدار ؛ لكون الابدان 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 الثاني) اقوى من الاول كما لا يخفى .

(الخامس) - انه وقع بين الاصوليين نزاع في 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 في ترشح الوجوب من ذى المقدمة الى المقدمة (في المقدمات السببية) انما هو على الاول دون الثاني . (و استدلال) لعدم الجواز بوجهين :

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

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

(والجواب) - اما عن الاول فبان المقدور بالواسطة ايضا مقدور ، اذ كل واحد من وجوده و عدمه باختيار المكلف (واما عن الثاني) فبان لا نعني بالفعل الا ما يكون صادرا عن المكلف بحيث لو لا اصداره له لما وجد ؛ فلو لم يحرك المكلف يده مثلا لما 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 الامر به يجب ان ينطبق عليه عنوان الفعل ، وانما الذي يجب (بحكم العقل) هو ان يكون وجود الامر به مستندا الى ارادة المكلف واختياره بحيث ان اراد ايجاده وجد وان اراد تركه لم يوجد ، وهي هنا كذلك (ور بما يفصل) في المسئلة بين ما اذا توسط ارادة من الغير بين وجود السبب ووجود المسبب وبين ما لم توسط ، ففي الاول ان ورد امر بالمسبب فهو امر بالسبب حقيقة بخلاف الثاني ، مثال الاول ما اذا كلف زيد من طرف مولاة بالقاء عمر وفي المسبعة او بتسليمه الى ظالم ليقته ، فان ارادة السبع او الظالم توسط في هلاك عمر وفان تعلق الامر ظاهرا بهلاك عمر وبهذه الكيفية فهو متعلق بالسبب حقيقة ، وهو الالقاء او التسليم ، ومثال الثاني 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 .
(ولافرق) 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 مقتضى او الشرط مثلاً

(و بالجملة) ما هو مقتضى العلية هو تقدم العلة التامة واجزائها على المعلول تقدماً طبيعياً ورتبياً ، وهذا من غير فرق بين الموجودات الزمانية والوجودات الخارجية من وعاء الزمان ، واما اقتضاء العلية لكون العلة واجزائها متقدمة بالزمان على المعلول فغير معلوم ، نعم لما كانت العلة التامة ما لا يفيض المعلول وهو فيض لها كان انفكاكه عنها غير جائز فهي مقارنة لمعلولها زماناً (واما الشرط) مثلاً فاي دليل على عدم جواز تقدمه او تأخره زماناً . (١)

(١) لتأمل ان يقول : ان الشرط لما كان مؤثراً في القابلية كان هو بالنسبة الى وجود القابلية كالعلة التامة ، فيجب تقارنهما زماناً ، وعليهما 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 ، بدهة تقدم القابلية على الفعلية . ح - ع

(وقد تبين لك) آنفاً ان الاسباب في الافعال التوليدية يجوز تقدمها على المسببات ، كما في مثال رمي السهم الواصل الى الهدف (الذي 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 تقدمه او تأخره ؟ الا ترى (في 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 في صدور الفعل عنه ، وان انكشف به حصوله ان الغاية المتخيلة لا ترتب عليه .

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

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

«اهـ 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 لشئىء اولحكم ، ولكن لا بما انه صفة لذات 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 ترتيبها 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 موردها على فرض تسلمها اجزاء علة الوجود ؛ هذا في شرائط التكليف .

(واما شرائط المآلف 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 نتعلل دخالة مثل القدرة و امثالها في امكان التكليف فان التكليف بذاته موضوع لحكم العقل عليه بالامكان الذاتي ، لانه يكون متمتعاً ذاتاً الا في حال تحقق الشرايط المذكورة .

«نعم» يمكن ان يقال : بعدم تمشي ارادة البعث من الامر العاقل فيما اذا لم يوجد شرايط التكليف ، ولكن اين هذا من الامتناع الذاتي ؟ 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 محكمات 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 لشرائطها : من الوضوء والغسل ونحوهما ، ولكن الشارع لم يأمرها باطلاقها بل حال كونها مقيدة باشياء : من الوضوء والغسل وامثالهما

(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 بامر غيري 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 النفسى الضمنى .

(القسم الثانى) - ما يكون دخيلاً فى انطباق عنوان المأمور به على معنونه ، وذلك انما يتصور فيما اذا كان المأمور به من العناوين الانتزاعية التى يكون وجودها بوجود منشأ انتزاعها ، فانه يمكن حينئذ (بحسب مقام الثبوت) ان يكون لوجود بعض الاشياء فى ظرف وجوده دخالة فى 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 فى انتزاع هذا العنوان البسيط عن هذه الافعال والاقوال . وحينئذ كما يمكن ان يكون لبعض الامور المقارنة دخل فى انتزاع العنوان عن معنونه ؛ كذلك يمكن دخالة بعض الامور المتقدمة او المتأخرة كالاستقبال مثلاً ؛ فان قدوم المسافر المستقبل دخیل فى انطباق عنوان الاستقبال على مشى من اراده ؛ مع كون هذا القدوم متأخراً عن هذا المشى .

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

(وكيف كان) ففى كالا قسمين (الذين ذكرنا لشرائط الأمور به) لا يلزم انخرام القاعدة العقلية ؛ لعدم كون الشرائط شرائط 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 نظير الابوة والبنوة لا يجتمعان فى شىء

واحد من جهة واحدة ولكن يجتمعان من جهتين .

(واعلم) ان الشرط في الواجب المشروط يمكن ان يكون من المقدمات الوجودية للواجب ايضا كالقدرة ، ويمكن ان لا يكون منها كالاستطاعة الشرعية في الحج .
(واما ما تراه) في كلام بعضهم من تعريف الواجب المشروط بما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده فليس رادهم من ذلك حصر مقدمة الوجوب في المقدمات الوجودية بل لما كان محط كلامهم مسألة وجوب المقدمة (ولاحالة يكون هذا البحث في المقدمات الوجودية للواجب) ارادوا ان ينهوا على ان النزاع في وجوب المقدمات الوجودية انما هو في 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 ، وبالجملة تعريفهم هنا للواجب المشروط ليس لغرض التعريف حتى يجب كونه جامعاً ومانعاً ، بل كان غرضهم استثناء بعض المقدمات الوجودية من محل النزاع في 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 الهيئة 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 في 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 ، وهذا بحسب مقام الثبوت .

(واما في 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 لبخه : ان مقتضى التواعد 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 يقعان (بحسب مقام الثبوت) فيما يتوجه اليه النفس ويتعلق
به الغرض وهو نفس الفعل المأمور به . (الثاني) ان الانشاء عبارة عن الابداع ولا يعقل وقوع
التعليق في الابداع . (الثالث) ان هيئة الامر والنهي موضوعان (بالوضع العام والموضوع له
الخاص) لخصوصيات الطلب وجزئياته لا لمفهوم الطلب ، واذ كان الموضوع له للهيئة
معنى جزئيا فكيف يتصور تقييدها اذا اطلاق والتقييد انما يجريان في المفاهيم الكلية .
(الرابع) ان مفاد الهيئة (وهو الطلب) معنى حرفي غير ما يحوز استقلالاً كما عرفت ذلك سابقاً
و انما يتعلق به اللحاظ الاندكاكى في ضمن لحاظ متعلقه كسائر المعاني الحرفية ، والشئىء
مالم يتوجه اليه النفس ولم يلحظه مستقلاً لم يعقل تقييده ، اذ التقييد متوقف على لحاظ
المطلق اولاً ، 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 مطلقاً الى المادة وبقاء الطلب
باطلاقه) وجوب تحصيل الاستطاعة في باب الحجج مثلاً مع كونه مخالفاً 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 متعلقاً للتكليف و
اتى على وجه الامتثال اولاً يكن متعلقاً له ولم يؤت كذلك (واخرى) يكون الفعل

المتقيد 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 في حسن الفعل المتقيد وصيرورته ذامصلحة نظير الصاوة المقيدة بالطهارات الثلاث العبادية .

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

(اقول) : وفي بيان (قده) نزار اذ كونه شبيء مأموراً به يمكن ان يكون دخيلاً في 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 الابد كونه مأموراً به واتيانه بداعي هذا الامر ، وهذا بخلاف مانحن فيه فان عدم تعلق الامر لا يعقل ان يكون دخيلاً في اشتغال الفعل على المصلحة وهل يقبل وجدانك ان يكون فعل من الافعال ذامصلحة ويكون تعلق الامر به موجباً لخروجه من كونه كذلك ؟

« وبالجمله » فنحن لا نتعقل ان يكون لعدم التكليف بشيى دخل في كونه ذامصلحة ، هذا . وقد حررنا فيما علمناه سابقاً على كفاية شيخنا الاستاد العلامة (قده) بعض ما يناسب المقام فلا ننسب نقله بالفاظه - قوله (دام علوه) فانه جعل الشيى 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 وجد 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 سريّة 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 سريّة الوجوب اليه وهو انه كما يمكن ان يكون فعل ذامصلحة مطلقاً، ويمكن ان يكون ذامصلحة اذا وجد متعلقاً للتكليف كالعبادات؛ كذا 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 مطابق دخيل في ترتيب المصلحة عليه؛ او الامر به مع عدم اسراء الايجاب الى القيد ان كان عدم التكليف بالقيد معتبراً في ترتيبها، (وح) لا بد من عدم سريّة الوجوب الى القيد لكونه نقضاً لغرضه، (وهو) ايضاً لا يخالو عن الاشكال لانه ان فرض كون الغرض والمصلحة مترتباً على الفعل المقيد بالقيد الذي يوجد قيده غير متعلق للتكليف؛ لزعم عدم الامر بالمقيد اذ تعلقه به مستلزم لكون القيد متعلقاً له بناء على كونه كالجزء (نعم) بناء على كونه كالمقدمات العقلية الخارجية وارجاع المقيد الى عنوان بسيط موقوف على وجود القيد توقف المعلول على علته؛ امكن دعوى عدم السريّة بدعوى ان المالزمة انما تكون بين وجوب الشيء ووجوب 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 لاعاغة ايجاب ذي المقدمة والتخلص من تبعه مخالفتها (١)

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

لان الفرض انه مطلق فيحكم ارشاداً بلزوم تحصيله لتبجز 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 تحقيق المسئلة (فاعلم) ان اللازم اولا هو الرجوع الى مقام الثبوت و بيان ماهو المالك فى تقييد المادة وما هو المالك 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 شتملاً 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 (و قد يرى) ان الفعل الكذائى حال كونه مقيداً بقيد خاص مشتمل على المصاحبة او رافع او دافع للمفسدة فلا محالة يأمر به (ح) مقيداً بالقيد الذى يكون دخيلاً فى اشتماله على المصاحبة او رفعه او دفعه للمفسدة ، فمالك 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) فانما 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 ، اما لان هذا التقدير الخاص بنفسه جالب للمفسدة ، واما 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 لا مالك لبعثه ، ومثال ذلك فى الاوامر الشرعية فى غاية الكثرة كقوله : ان ظاهرت فاعتق رقبة او ان اصبت 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 في انجاء العبد وتخايصه من المفسدة كالعتق مثلاً ، ولكن لما كان توجه المفسدة على تقدير الظاهر دون غيره كان عامية تقييد طلبه المتعلق بالعتق بصورة وجود الظاهر اذ في غير هالامفسدة حتى يريد دفعها او رفعها ، ولا مورد في هذا المقام لارجاع القيد الى المادة اعنى العتق لماذا ذكرناه من ان تقييد المطلوب انما يصرح فيما اذا كان القيد دخيلاً في كون المطلوب ذامصاحبة او رافعاً او دافعاً للمفسدة ، وفيما نحن فيه ليس كذلك فان الرافع للمفسدة التي تتوجه على تقدير الظاهر انما هو نفس العتق لا العتق المقيد بالظاهر لان الظاهر كان جالباً للمفسدة فلا يعقل دخالته في رفع اثر نفسه .

(وان شئت) وضح ذلك فانظر الى المثال المعروف في 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 في رفعه ، او يكون لرافع له هو نفس السقمونيا على اطلاق 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 في هذا التقدير فقط ، لعدم وجود المالك (اعنى توجه المفسدة) في غير هذا التقدير حتى يبعث المريض الى ما يدفعها ؟

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

(الموضع الثاني) ان يكون الغرض من الامر اصال العبد الى مصالحة اشتمل عليها الفعل باطلاً وقهواً لكن كان هناك مانع عن البعث نحو ذلك الفعل الاعلى تقدير خاص ، ففي هذا المقام ايضاً يجب في مقام الثبوت تقييد الهيئة لا المادة ، اذ المفروض ان مفاد المادة اعنى المطلوب باطلاً وقهواً 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 التكليف الشرعية بالنسبة الى شرائط 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 مطلقا 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 مثلا اذ المشتمل على المصلحة ايضا هو نفس الزكوة لا الزكوة المقيدة بالنصاب ، ولكن لما كان البعث اليها مطلقا 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) مضافا 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 اريدا ايجاد اوله غير مقيد ثم تقييده بعد اليجاد ، واما اذا انشأ من أول الامر متيداً 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 انشائه بمثل اطلب و آمر ونحوهما حيث ان مفهوم الطلب ملحوظ في الثاني استقلالاً لانه الموضوع له لللفظ بخلاف الاول فانه لم يوضع لمفهوم الطلب ، بل وضع لنسبة الفعل الى فاعله ؛ والطلب فيه من انحاء الاستعمال وقد تعلق به اللحاظ 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 استتبع الى 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 يتمدر 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 كالحج ، 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 مطابق بالنسبة الى نفس الوقت ومشروط بالنسبة الى الامر الانتزاعي ، (ثم قال «قده») ما حاصله : انه من هذا القيل 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 القيل 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 والاغتراف من الآنية المغصوبة (انتهى كلامه «قده» في الواجب المعلق ملخصاً) (اقول) والقسم الاخير الذي ذكره «قده» عبارة عن مسألة الترتب المعروفة ، وقد اتضح لك من كلامه ان الوجوب في الواجب المعلق ليس مطابقاً (بنحو الاطلاق) بل هو مطابق 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 ، وكأن بعض افاضل العصر لم يحفظ

١ اقول : تخصيص هذا القسم بالمقدمات المحرمة بلا وجه 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 فالان يجب عليك الحج (وح) يجب تحصيل المقدمات الوجودية غير المعلق 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 لعل على تصوير الواجب المعلق (بنحو ذكره) هو ما آمن كون الوجوب (فى هذه الامثلة التى ذكرها ونظامها) 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 يفتى عن جوع فان الشرط بوجوده يؤثر فى المشروط ، ووجود الامر الانتزاعى بوجود منشأ انتزاعه ، والمفروض انه أمر متأخر وهو ادراك المكلف الوقت واجداً لشرائط التكليف فلزم تأثير المتأخر فى المتقدم فهو (ره) قد كرر 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 الاتيان بذيتها كالحكم بوجوب الغسل فى ليالى شهر رمضان قبل طلوع الفجر مع كون زمان الصوم من الفجر الى الليل ؛ و كوجوب طى المسافة للحج قبل وصول ذى الحجة ، و كوجوب شراء الزاد والراحلة قبله ، وقد صارت هذه الموارد ونظائرها موجبة للتخير والاشكال (بتقريب) انه كيف يجب المقدمة مع عدم وجوب ذيتها 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 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 لثلا 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 لمافيه 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 بمحسوب ذاتى فيتولد منهما ارادة البعث نحوه، ثم يتولد من الارادة المتعلقة بهذا المحبوب الذاتى ارادة متعلقة بمحصلة فيتولد منها ارادة البعث نحوه، وهكذا الى آخر سلسلة المحصلات، فاجابها 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 لما 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 القسم 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 فى كل واحد من هذه الواجبات اجتمع ملاك النفسية والغيرية، ولكن البعث نحوه انما يكون بملاكه النفسى اعنى كونه معنوياً بعنوان حسن فلذا سمى 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) فالان 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 وان كانت قدرة على المسببات ، ولكن ذلك لا يناسب مانحن فيه ؛ فان مانحن 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 حركة 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 ترشيحاً (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 . (فردد عليه) حينئذ ان القدرة على الواجب فى هذا الفرض ليست قدرة على فائده لعدم كونها بتمام علمتها 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 يستقل 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)

«١٦» اقول : هذامخالف لما ذكره سيدنا الاستاذ العلامة «مدظله» سابقاً من ان تعدد وجود حركة اليد والمفتاح يستلزم تعدد الاجتاد ايضاً ، اذ الوجود عين الاجتاد غاية الامر انه ان نسب الى الفاعل سمي اجتاداً 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 يتدر على تفكيكهما بل اما ان يختار أمثالهما 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 وهبنا 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 انما 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 مافى الكفاية مع مافيه 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 مؤكدا 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 مستقل .

(واما الواجب الغيرى) (بناء على ثبوته) فهو عبارة عما لم يتوجه اليه بما هو هو بعث مستقل 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 كلابعث ، وبنظر آخر تأكيداً للبعث المتوجه الى ذىها . (وبعبارة اخرى) التحريك نحوه الشىء (بما هو طريق) تحريك نحوه 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 مستقل او لا فقول المولى لعبده مثلاً ادخل السوق واشتر اللحم لا يرى عند العقلاء الا بعثاً واحداً نحوه امر واحد وهو اشتراء اللحم ، ولذا كره لذك مثلاً وهو انك اذا اردت من عبدك الكون فى مكان مخصوص ولو لغرض من

الاغراض ، فماهو محط نظرك و ارادتك من العبدانماهو نفس كونه فى المكان المخصوص ولكنك لمارأيتة متوقفاً على حر كته الى هذا المكان صار كل واحد من الاقدام الموضوعة والمرفوعة مرادالك 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 وماهو بمفادها قد وضعت للبعث و التحريك نحو متعلقاتها ، والبعث الغيرى المتعلق بالمقدمات ليس فى الحقيقة بعثاً نحو المتعلق كما عرفت وانماهو تأ كيد للبعث المتعلق بذيبها ؛ 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 ايضاً 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) انا وان سلمنا ان البعث فى الواجب الغيرى ايضاً 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 (اعني حين ما ثبت الوجوب للواجب الاول كما هو مقتضى ارتباطه به وترشحه 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 .

(الثاني) 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 الخراساني 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 منغى 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) .

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

(واما حكمه) باستحقاق العبد للشواب والاجر عند موافقته لها بحريته وعدم 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 اعني 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 اجرأ وهذا من لوازم المولوية والعبودية الملازمة بين للمالكية والمملوكية بجميع الشئون ، وكلما كانت العبودية اشد كان عدم الاستحقاق اظهر ، ففي الموالى والعبيد العرفية التى لامالك فيها للمولوية الاعتبار العقلاء لانحكم بثبوت استحقاق الاجر فكيف نحكم بثبوته للعبد من مولى الموالى الذى هو معطى لوجوده وحيوته وقدرته و مالك له بالملكية الحققة لا الاعتبارية العرفية (هذا) ، مضافاً الى انه كلما امر به وبعث نحوه فهو مما لا يعود نفعه اليه بل لوحظ فيه ، صلاحة العبد وانجائه من المهالك الروحية وسوقه الى المراتب الكمالية ، فمثله كمثلى طيب امر المريض بشرب دواء ينفعه فهل للمريض بعد امتثاله او امر الطيب ونجائه من المرض ان يطلب من الطيب المشفق اجر الامثال ؟ لا والله بل لو طالبه ذلك لعدده العقلاء من السفهاء : (و بالجملة) العقل السليم لا يحكم باستحقاق العبد المثوبة حتى فى الاوامر النفسية (نعم) يحكم بلياقته واستعداداته للفضل ، وهذا غير الاستحقاق .

(ومما ذكرنا ظهر 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 اجرأ 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 اجرأ ، 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 والغيرى الماتى بداعى الامثال لا شتر كما فى كون كل منهما مشقة تحملها العبد لتحصيل رضىة المولى ، وهل يرى العقلاء فى اصل تحمل المشقة قرأ بين من توضع وصى لا امثال امر المولى ، وبين من توضع بقصد التوصل به الى ما وجب من قبل المولى ثم مات قبل اتيان الصلوة ؟ وكيف يحكم العقل باستحقاق الاول للثواب وعدم استحقاق الثانى

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

(ثم اعلم) ان المقدمات لا تحتاج في عباديتها ومقربيتها الى تعلق امر غيري بها حتى يكون هو الداعي نحوها بل يكفي في مقربيتها قصد الامر النفسي المتعلق بذاتها ؛ وذلك لبداهة 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 امثال اوامر مولاه ، فلا محالة يتقدح في نفسه ارادة اتيان المقدمات من دون ان ينتظر في اتيانها تعلق امر بها عليحدة ، وما دعاه الى اتيان المقدمات الا الامر المتعلق بذاتها ، وعدها الشخص عند اشتغاله بالمقدمات بنظر العقلاء شارعا في امثال امر مولاه .

(و بالجملة) في عبادية المقدمات لا تحتاج الى تعلق امر غيري بها ، فان قلنا في باب المقدمات بعدم ترشح الاوامر الغيرية اليها ، ولم تكن ايضاً بأنفسها متعلقات لاوامر نفسية ، كان لنا تصحيح عباديتها بان تؤتى بداعي وقوعها في طريق ذبيها الذي تعلق به امر نفسي .

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

(و السرفي ذلك) ما قدمناه لك مفصلاً من ان الوجوب الغيري وجوب ظلي وان دكا كى لا يراه النظر العميق وجوباً حتى انه لودل عليه الامر بسبب خطاب مستقل ايضاً 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 الخراساني في باب الطهارات الثالث (بعد ما عدم من البديهيات ان موافقة الامر الغيري 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 الغيري لا توجب قرباً ولا مشوبة فكيف حال بعض المقدمات التي لاشبهة في مقربيتها وترتب المشوبة عليها بل عدم صحتها لم تؤت بقصد

الامر كالطهارات الثلاث فانه لا خلاف بين علماء الاسلام غير ابي حنيفة في اشتراطها بقصد الامر .
(الاشكال الثاني) هو الاشكال الوارد في جميع التعبديات (و محصله) عدم امكان اخذ قصد الامر في المأمور به ، وقد قرر الاشكال بوجوده ذكرنا 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 الامثال 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 تيانه بداعى الامر حتى يصير محصلاً للغرض المولى ، ففيما نحن 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 لاذات 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 يعلق به امر نفسى ، ولكن الطهارة المائية من الوضوء او الغسل فمع كونها مقدمة لبعض الغايات قد جعلت بنفسها ايضا من المستحبات الشرعية التى تعلق بها امر نفسى عبادى ؛ وحينئذ فالتيان المكف ايها انما هو باحد نحوين (الاول) ان يأتى بها بقصد امرها النفسى الاستحبابى كما اذا لم يكن المكف 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 بالنماية المطلوبة من الصلوة والقراءة ونحوهما ؛

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 كالامر فلا يكفي بنفسه فى عبادة متعلقه مالم يقصد باتيان المتعلق التوصل به الى ما جعل مقدمة له ، وعليها فاذا دل الدليل الشرعى على ان ما هو المقدمة للصلاة هى الطهارة بقصد الامر مثالا فلكف 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 بما هو مقدمة بالحمل الشايع ولا يجوز تعلقه باوسع من الغرض ، وحينئذ فكيف يتعلق بذات الوضوء او الغسل او التيمم مع ان المقدمة حسب الغرض 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 واجزاء 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 المعبر فى عبادتها اتيانها بقصد الامر الغيرى المتعلق بها ، فلا محالة كان اللازم ان يؤتى بها بعد دخول اوقات الغايات ، اذ قبله لا وجوب

للايات حتى يترشح من قبل وجوبها وجوب غيري ، واما اذا قلنا بعدم الاحتياج الى الامر الغيري و انه يكفي في عباديتها اتيانها بقصد التوصل بها الى غاياتها و بداعي الامر النفسى المتعلق بذيها فهل يجوز اتيانها بهذا الداعي 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 وكان قاصداً لامتنال هذا التكليف في وقته ، فلامحالة يتولد من ارادة اتيان الصلوة في وقتها ارادة تحصيل الطهارة ليكون متمكناً من الصلوة مع الطهارة بمجرد دخول الوقت ، وليس ايجاده لهذه الطهارة بداعي نفساني بل الداعي له الى ايجادها و قوعها في طريق امتثال الامر الذي يعلم بتحقيقه بعد دخول الوقت ، وقد تبين لك انه يكفي في عبادية المقدمات اتيانها بداعي التوصل بها الى ذيها و كونها في طريقه ؛ ولعل هذا هو المبنى للقول بصحة الوضوء التهيئي . (واما وجه البطلان) فهو ان يقال : سلمنا انه يكفي في عبادية المقدمات اتيانها بداعي الامر المتعلق بذيها (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 في طريقه فتدبر ! .

﴿ الامر الرابع ﴾ *

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

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

(ثم انه) بعد ما ثبت ان وجوب المقدمة غير مشروط بآرادة 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 بآرادة 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 والا الواجب مشروطاً بشئ .

(و ليعلم) ان مقصود الشيخ وصاحبى المعالم والفصول من هذه التفاصيل التى احدثوها فى هذا المقام انما هو تصحيح العبادة التى تكون ضداً لواجبهم كالصاوة التى تكون ضداً للازالة ، 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 بآرادة ذىها يقول بصحة الصلوة لوجود الصارف عن الازالة وعدم ارادتها فلا يكون ترك الصلوة واجباً حتى يحرم فعلاً وينهى عنه ، (هذا) و سيتضح لك فى مبحث الضد كلام الشيخ و صاحب الفصول ايضا فى تصحيحها فانتظر .

« ولنرجع الى اصل المطلب فنقول » : انقول 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 (وبالجملة)
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 بما تاتي بها بقصد التوصل
فقط يرد عليه ما اورده المحقق الخراساني : من ان الملاك لوجوب المقدمة هو المقدمة
وكونها في طريق ذى المقدمة لا غير ، وعدم دخل قصد التوصل فيه واضح والا لما صح
الاكتفاء بمالم يقصده التوصل مع انه (قدس سره) اعترف بالاجتزاء به فيما لم تكن المقدمة
عبادية (انتهى) هذا ما اردنا ذكره في باب قصد التوصل . (١)

«١» اقول : ولبعض اعاضل 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 التعليقية في الاحكام العقلية كلها
راجعة الى الجبنيات 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 ، اذ الميزان 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 معركة للاراء فقد عرفت ان القول بوجودها مما اختاره صاحب الفصول (ره) ولذا ذكر 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 بذلك ؛ او يعتبر قصد التوصل بها الى الغير وان لم يترتب ؛ او يعتبر الامر ان كلاهما ؛ او لا يعتبر شيء منهما ؛ وجوه ؛ والتحقيق هو الوجه الاول لان مطلوبة المقدمة انما تكون للغير ، وكون مطلوبة الشيء للغير يقتضي 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 وانقاذ الغريق وقع المقدمة على صفة الوجوب سواء كان حين الدخول قاصداً للانقاذ ام لا ، غاية الامر انه يكون في الفرض الثاني 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 الثاني . واما بناء على كون الواجب مطلق المقدمة فالزعم 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 اليه بترتب هو عليها واقعاً ، وبعض منها مما لا توصل فخص الوجوب بالقسم الاول اعني 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 . (الثاني) ان يكون المتعلق للوجوب عبارة عن المقدمة الموصلة مع وصف الايصال بحيث يكون قيد الايصال ايضاً مأخوذاً في الواجب بنحو

الى ذي المقدمة » امر قد اختاره في قبال المحقق الخراساني فانه قال في كفاية : ان الملاك لوجوب كل مقدمة والغرض منه هو التمكن من ذي المقدمة بالنسبة الى هذه المقدمة ، وقد رد عليه هذا المحقق بان التمكن من ذي 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 في مسئلة وجوب المقدمة بل هو نفس التفصيل الذي ذكره بعضهم اعني اختصاص الوجوب بالمقدمة السببية ، فان المقدمة التي تكون موصلة في متن الواقع وترتب عليها ذوا المقدمة لا تنطبق الاعلى المقدمة السببية . (١) و ان كان مرادهم المعنى الثاني بان يكون الواجب عبارة عن المقدمة المقيدة بوصف الايصال ؛ ففيه انه يلزم على هذا ان يترشح من هذا الوجوب المقدمي وجوب مقدمي متعلق بذى المقدمة (٢) فان تحصيل قيد الايصال لا يمكن الا باتيان ذى المقدمة ؛ والالتزام بهذا المعنى مشكل جداً فتدبر .

الامر الخامس في تأسيس الاصل في المسئلة

(اعلم) ان نفس الملازمة بين وجوب الشيء 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 ذبيها لم تكن واجبة وبعده يشك في 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 يأتي في 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 التي يترتب عليها ذوا المقدمة لا تنحصر في السبب اذ الترتب لا يستلزم ان يكون المترتب عليه علة تامة للمترتب ، بل الترتب عبارة عن وقوع شيء عقيب شيء آخر ، فالمقدمة التي يترتب عليها ذوا المقدمة كما يمكن ان تكون سبباً يمكن ايضاً ان تكون شرطاً او معداً وجد بعده ذوا المقدمة ولو بمعونة ساير المقدمات ، فان الشروط مثلاً بحسب الواقع على قسمين : بعضها مما يوجد بعده الشروط ؛ وبعضها مما لا يوجد الشروط بعده ، ومن عبر بالمقدمة الموصلة فقد اراد مطلق الترتب لا خصوص العلة التامة . ح . ع
«٢» «اقول» : بل يلزم ترشح وجوبين غيريين تعلق احدهما بذى المقدمة والاخر بذات المقدمة ، فان المطلق اعني الذات جزء للموجب الذي هو الذات المقيدة بالايصال حسب الفرض . ح . ع

شرعاً فوجوبها لا يتحقق تكليف زائد حتى ينفي بالاصل . «فان قلت» : الملاك في جريان الاستصحاب هو كون المستصحب بنفسه اثر شرعياً او كونه ذا اثر شرعى ، وما نحن 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 المجمعول في باب الاصول هو وجوب العمل على طبق مؤدياتها والجرى على وفقها ، وتعيين الوظيفة فيما لا يرتبط بالعمل امر لغو لا يصدر عن الشارع ؛ فصرف كون المستصحب حكماً من الاحكام الشرعية لا يكفي في جريان الاستصحاب ما لم يترتب على جريانه اثر عملى .

«واما ثانياً» فلان وجوب المقدمة بناء على الملازمة امر لا يعقل انفكاكه من وجوب ذبها ، 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 ذبها ، والفىء من لوازم الشىء لا ينفك منه ابداً .

(وبعبارة اخرى) وجوب المقدمة على فرض ثبوتها ليس وجوباً مستقلاً بملاك مستقل حتى يكون تابعاً لملاك نفسه ، بل هو من اللوازم الغير المنفكة لوجوب ذبها ، وعليهذا فتفكيكهما غير ممكن لافى الفعلية ولا فى غيرها من المراتب فاذا كان وجوب ذى المقدمة فعلياً منجزاً فلا محالة كان وجوبها ايضا 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 ايضا عالم بكون المقدمة واجبا فعلياً على فرض ؛ وغير واجب على فرض آخر ، وعليهذا فلا مجال لجريان استصحاب العدم فى وجوب المقدمة التى علم بوجوب ذبها ، 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
ملاكه 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 العلم 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 ينبغي ان ينبه على امور (الاول) قد ذكرنا لوجوب المقدمة ثمرات فقيهة ولكنها
لا تخلو عن مناقشة ؛ ومن الثمرات ايضا ما ذكره في مبحث الضدوسياتي تحقيقه .

(الثاني) ليس النزاع في المسئلة في وجوب المقدمة عقلا بمعنى اللابدية العقلية ، و
ذلك لبدها ان العقل يحكم بازوم 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 النفس او امر عديدة متعلقة بكل
واحدة من مقدماته بحيث يكون كل منها مطلوبة وواجبة شرعا تتبع وجوب ذي المقدمة
او لا تترشح ؛ (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 المتلقاة 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 للقائل به ؛ (اما القائل بالتفصيل الاول) فلعل نظره فيه الى ان الافعال التوليدية كحركة المفتاح المتولدة من حركة اليد (مثلاً) لما لم يكن ايجادها بارادة مستقلة متعلقة بأنفسها بل كانت توجد بنفس الارادة المتعلقة باسبابها ، فلا محالة يجب كون الاسباب مأموراً بها لانها الصادرة عن المكلف بتوسيط الارادة دون المسببات ، (وبعبارة اخرى) وجود المسبب في الافعال التوليدية وان كان مغايراً لوجود السبب بل الايجاد فيها ايضاً 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 (واعلم) 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 بنفسه بالسبب حقيقة (واما ثانياً) فلما عرفت من ان المسبب ايضاً مقدور بواسطة القدرة على سببه ، اذا المقدور بواسطة مقدور ايضاً ، فالامر المتعلق بالمسبب متعلق بنفسه حقيقة غاية الامر انه يترشح منه امر غيري ايضاً متعلقاً بالسبب بناء على الملازمة .

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

ان الشرط الشرعي 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 تعاق 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 كاصلوة 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 لاكثر الادلة (وحاصله) انه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها ، (وح) فان بقى الواجب على وجوبه لزم التنكيف 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 التنكيف بما لا يطاق او خروج الواجب المطلق من كونه كذلك ؛ ينتج لو لم تجب المقدمة لزم احد المحذورين من التنكيف بما لا يطاق وخروج الواجب المطلق من كونه كذلك ، فقوله (ح) بمنزلة تكرار الاوسط اعنى ما هو الجزء للشرطية الاولى (واما الثانى) اعنى القياس الاستثنائى فبان يجعل النتيجة جزءاً اولاً ويجعل جزءه الثانى

قضية حملية، شتمة على رفع التالي لينتج رفع المقدم ، وصورته ان يقال : لولم تجب المقدمة لزما 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 الابدية التي يحكم بها العقل ؛ وان كان المراد من قوله (ح) حين اذتركت 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 الامتدमितها 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 ، وتبيح 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 قبالة شراء 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 الأدلة 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 بصدر 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 صدور عنه بل بتوسط ارادة من العبد متعلقة بالفعل ، واما ان يريد صدور 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 امثالاً او طلباً لجزائه 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 ينقدح في نفس المولى بالنسبة الى فعل العبد هو الشوق المؤكد ثم ارادة البعث دون ارادة الفعل ، وانما تنقدح ارادة الفعل في نفس الفاعل وهي العلة لصدور الفعل عنه دون الشوق المؤكد المنقدح 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 والمجبة ، لا الارادة ، اذ الارادة انما هي الحالة

متعلقة بانشاء البعث والتحرك ، فاللازم على المولى بعد اعادة الفعل اعادة البعث ثم انشائه حتى يصير داعي المكلف ، والارادة التشريعية ليست عبارة عن اعادة 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 اعادة الفعل) لا الارادة الثانية (اعنى اعادة 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 تأمل .

(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 ففى واجبة ومرادة بوجوب تبعى وارادة تبعية وان لم تكن ملتفتا اليها فعلا ، ولذلك قد تراه يجملها فى قالب الطلب مستقلا فيقول مثلا : ادخل السوق واشتر اللحم ؛

(وفيه) اننا انسلم شهادة الوجدان على وجوب المقدمة بل هو من أقوى الشواهد على عدمه ، بدها أنه بعد مراجعة الوجدان لا نرى فيما ذكرنا من المثال الا بعثا واحدا ، ولو سئل المولى (بعدما أمر بشئ له مقدمات) هل لك فى هذا الموضوع امر واحد او امر متعدد ؟ فهل تراه يقول ان اى او امر متعددة ؟ ! لا بل يجيب بأن لى بعثا واحدا وطليا 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 امتثله العبد دينارا فامثل العبد امرأ صادرا 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 . وليعلم ايضا انه من الاشتباهات الجارية على اللسان جعل الكراهة فى قبال الارادة مع انها فى قبال الشوق والمحبة . ح - ع

من دينار واحد؟ ولو طال به فهل يجب على المولى اعطائه؟ لا، ولا يرى العبد نفسه مستحقاً للدينار واحد؛ وليس ذلك إلا لعدم وجود البعث بالنسبة إلى المقدمات، بل الموجود بعث واحد متعلق بالفعل المطلوب حتى في صورة جعل المقدمة في قالب الطلب أيضاً، لما عرفت من أن البعث نحو المقدمة بما هي مقدمة عين البعث نحو ذيلها بالنظر الدقيق (هذا)؛ مضافاً إلى أن الوجوب الذي لا امتثال له ولا عقاب على مخالفته ولا يحصل بموافقته ومخالفته قرب ولا بعد يكون كالعدم ولا يستحق لأن يطلق عليه اسم الأمر والبعث ونحوهما. (فتحصل مما ذكرنا) أن الصادر عن المولى بعث واحد وطلب فارد متعلق بالمطلوب بالاصالة وبمقدماته بالعرض. ونظير البعث الانشائي البعث العملي؛ فإن المولى إذا أخذ بيد العبد وجره نحو المطلوب فلا يعد هذا البعث إلا بعثاً واحداً متعلقاً بالمطلوب النفسي ولا يكون هذا البعث متعدداً عند العقلاء بعدد المقدمات بحيث يرى كل واحدة منها مبعوثاً إليها بالاستقلال، هذا كله فيما يتعلق بمقدمة الواجب.

(وإما مقدمة المستحب) فيعرف الكلام فيه مما سبق في مقدمة الواجب وقد عرفت أن مقدمة الواجب ليست مبعوثاً إليها بنحو يستحق أن يطلق عليه اسم البعث والأمر، فقس عليها مقدمة المستحب فلا تستحق أن يقال: إنها من المستحبات الشرعية في قبالة الأمر المستحبات. (وإما مقدمة الحرام) فالتحقيق فيها أن يقال: إنه قد اختلف في معنى النهي (وقد يقال) أنه عبارة عن طلب الترك بمعنى أنه يشترك مع الأمر في كون كليهما من مقولة الطلب والبعث، غاية الأمر أن المتعلق في النهي هو الترك؛ وفي الأمر هو الفعل. (وقد يقال): إن النهي ليس من مقولة الطلب والبعث بل هو عبارة عن الزجر عن الفعل، فالمتعلق في كل من الأمر والنهي واحد وهو الفعل، والفرق بينهما إنما هو في أصل الحقيقة، فالأمر عبارة عن البعث؛ والنهي عبارة عن الزجر، فإن قلنا: إن النهي عبارة عن طلب الترك فالتترك فيه مبعوث إليه فيصير واجبا من الواجبات الشرعية ويكون مقدماته (اعني التروك) المتوقف عليها هذا الترك أيضاً واجبة بناء على الملازمة، وبعبارة أخرى يصير الكلام فيه عين الكلام في مقدمة الواجب، واما إذا قلنا بكونه عبارة عن الزجر عن الفعل فلو كان وجود هذا الفعل في الخارج متوقفاً على وجودات أخرى 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 تعاق 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 معينين : احدهما (وهو المشهور) الترك ؛ و ثانيهما احد الاضداد الوجودية لايئنه . (و الاقوال) فى المسئلة كثيرة (فقال بعضهم) : ان الامر بالشئ عين النهى عن ضده ؛ (وآخرون) ان دلالة عليه بالتضمن ، (ومنهم من قال) : ان دلالة عليه بالالتزام ، ثم اختلفوا فى ان اللازم هنا بين او غير بين بالمعنى الاخص او الاعم .

(ثم ان بعضهم) 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 وما لازمتها ، 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 وما لازمتها وملزوماتها .

(واعلم) ان ارباب المعقول قسموا المتغايرين الى المثليين والخلافيين والمتقابلين ، ثم قسموا المتقابلين الى التقيضيين والضدين والمتضائفين 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 تضح لك هذه الامور) فلنشرع فى البحث عن اصل المسئلة (ف نقول) : 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 مفهومهما ولكنهما متحدان فى نفس الامر فكل ما هو مصداق للوجود فهو بعينه مصداق لعدم العدم ، (لا نقول) انه مصداق له حقيقة فان الامر الوجودى بما هو كذلك يستحيل ان يكون مصداقاً حقيقياً لعدم (بل نقول) انه ان قطعنا النظر عن مفهومى الوجود وعدم العدم وحاولنا الحاظ ما هو الوجود فى نفس

(١) بل الصلوة والازالة ايضا مع كونها وجوديتين ليستا بضدين عند ارباب المعقول كما يظهر وجهه بمراجعة 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 هذاعين 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 اترك الزنا و باعث عبده نحوه ، و عليها فيمكن
ان يقال : ان من فسر النهى بطلب 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 اعنى التقيض باصطلاح اهل المعقول .

(واما الضد الخاص) بمعنى احد الاضداد الوجودية بعينه (الذى هو ضد باصطلاح الفلسفى ايضا) فهو العمدة 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) القائلين 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 بالاستئزاز فيها هو المقدمة 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 ضدأما 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 للنهى 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 يبتنى على كون فعل الضد مقدمة لترك الواجب المحرم فيكون حراما ، والثانى منهما يبتنى 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 فلا محالة يثبت للطرف الآخر ايضا ، فلو كان فعل احد الضدين
مقدمة لترك الآخر كان فعل الآخر ايضا مقدمة لترك هذا ، كما ان ترك احدهما لو كان
مقدمة لفعل الآخر كان ترك الآخر 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 بمحو التفصيل (فنقول) : 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 للمتحقق . (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» تسام 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
للمواجب ، 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 احدا الضدين ان كان موجوداً فرفعاً مقدمة لوجود الآخر بخلاف ما اذا لم يكن واحد منهما موجوداً فإنه لا مقدمة حينئذ في اليقين . (والا قوى) في المسئلة كما عرفت هو القول الاول . (و ليعلم اولاً) - ان النزاع انما هو في ان نفس التضاديين الشئيين يوجب مقدمة وجود احدهما لعدم الآخر او مقدمة عدم احدهما لوجود الآخر او لا يوجب فلا ينافي منع المقدمة من جهة التضاد وجوداً لها كها 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 المحال انما هو بارتفاع موضوعه اعني الاجتماع ؛ وارتفاعه انما هو بارتفاع كلا الوجودين او بارتفاع احدهما وانقلاب وجوده الى العدم ، فما هو 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 التضاديين الوجوديين ، فانقدح بذلك عدم التمانع بين الضدين من جهة الضدية (نعم) يمكن ان يكون وجود العلة التامة لاحدا 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 وكافتا 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 ابتناء 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 (اعني حرمة الضد الخاص) هي بطلانه اذا كان امراً عبادياً كالصلوة التي هي ضد لازالة 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 بداعي البعث والتحريك ولا يوجد في نفسه هذا الداعي 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 انقذاح الداعي 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 تأثير حتي 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 المالك لها وعدم النهي عنها ، والصلوة المزاحمة بالازالة وان لم تكن مأموراً بها من جهة الاستحالة كما ذكر ، ولكن تقطع بعدم تفاوتها مع الافراد الغير المزاحمة في المالك 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 ، وبالآخر بنحو التوسعة بحيث يكون زمان الاول ايضاً جزء من زمان الثاني ؛ وهذا الجواب لا يجري فيما اذا كان الضدان مضيقين بخلاف الاولين .

(اذا عرفت الاجوبة الثلاثة) بنحو الاجمال فلنشرع في تفصيلها ، (فنقول) : اما الوجه

الثالث فقد اختلف في صحته وسقمه ، (واستدل الفائلون 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 بالصلوة 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 مربه تعيناً أمر 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 فى مفهوم الزمان . (وان اردت بها) الساعة الخارجية التى تكون جزء من مجموع الزمان المجمعول ظرفاً ؛ (ففيه) ان نسبة الساعة الى مجموع الزمان المحدود بالحدين نسبة الجزء الى الكل ؛ لا الكلى الى افراده ، وعليهذا 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 سرية 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 فنس 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 ولايسرى الى واحدة من الخصوصيات الفردية ، بدهاء عدم دخالها في الغرض الباعث على الحكم ، «وبالجملة» متعلق الحكم امر وحداني لا تكثر له في 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 لابعانها اتيان 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 في الغرض من الخصوصيات الفردية ، وامثال هذا الامر انما هو باتيان نفس الطبيعة ، غاية الامر ان اتيانها باتيان واحد من الافراد ولكن الفرد المأتي به لا يقع مصداقاً للامثال بجميع خصوصياته بل بجهة اصل حيثية الطبيعة المتحققة به .

«ففيما نحن فيه» قد تعلق الامر الموسع اعنى الامر الصلوتي مثلاً بنفس طبيعة الصلوة المقيدة بوجودها بين الحدين من دون ان يلاحظ المولى واحدة من الخصوصيات المفردة (من الوقوع في الآن الاول او الآن الثاني مثلاً) او يلاحظ اطلاقها بالنسبة الى جميع الافراد المتصورة اياها من جهة سعة وقتها ؛ وان أتى بها العبد في الآن الاول مثلاً فقد امثل أمر المولى ويكون اتيانها اتياناً بالطبيعة المأمور بها، لا بمانه اتيان بالصلوة في هذا الآن ؛ بل بمانه اتيان بما هو المأمور به اعنى الصلوة الواقعة بين الحدين ؛ وكذلك ان أتى بها في الآن الثاني او الثالث الى آخر الوقت ، وليس الامر متعلقاً بالصلوة الواقعة في الآن الاول مثلاً حتى يقال بمزاحمته للامر المتعلق في 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 وهي 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 ، (وح) 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 المقيدة بقيد واحد او اكثر فحينئذ لا بد من ان يتعلق الامر بهذه الطبيعة المشتملة على المصلحة (اعنى المقيدة بالقييد الواحد او الاكثر) ، ولا يجوز فى صورة عدم دخالة خصوصية من الخصوصيات فى اشتمال الطبيعة على المصلحة ان تعتبر هذه الخصوصية فى متعلق الامر للزوم الجراف . (وعلى هذا) ففى مانحن فيه ، ما هو المشتمل على الملاك والمصلحة عبارة عن طبيعة الصلوة المقيدة 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 المقيدة بوقوعها بين الحدين ؛ وهذه الطبيعة مقدرة بواسطة القدرة على فرد منها ، 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 فله مصداقا للامثال لابمانه اتيان بالطبيعة 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 مضاده ، 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 الفعلي بها ؛ وان اتى بها المكلف في ضمن الفرد الاول ايضا 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 العناوين والجهة . (فان قلت) : فرق بين مانحن فيه وبين مسألة الاجتماع ، اذا افردنا في مسألة الاجتماع عرضية 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 « زاحمتها بالامر المتعلق بالاهم » .

« وبعبارة اخرى » فى الآن الاول ايضا 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) ان قدح فساد ما فى تقريرات بعض اعظم العصر ، حيث قال : ان الآن الاول ظرف للاهم فيجب اشغاله به (وح) يصير ايجاد الهم فيه غير مقدور من جهة ان الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً .

(وجه الفساد) ان المولى لم يأمر بايجاد المهم فى الظرف الاول ، بل امر بايجاديه

« ١ » و يبين اخصر الامر قد تعلق بنفس الطبيعة الجامعة ، والجامع بين المقدور وغير المقدور . ح - ع

الضدين فلا مزاحمة في المين ، (هذا كله) فيما يرجع الى الوجه الثالث .

«واما الوجه الثاني» اعني تصحيح الامر بالمهم بنحو الترتيب على عصيان الالم فقد صار معركة لآراء المتأخرين ، واول من نسب اليه تصحيحه المحقق الثاني ؛ وشيد بنيانه السيد السند الميرزا الشيرازي ، وبالغ في تشييده وتوضيحه تلامذه وتلامذة تلامذه . سوى المحقق اخرا ساني 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 (فتقول) : 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 المتلفت بعد كونه بصدد البعث والتحريك 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 بأمر محال كجمع الضدين مثلاً ، «واما اذا فرض هنا» تكليفان تعلق احدهما باحد الضدين والاخر بالضد الاخر فاما 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 الأمر عالمياً بوجود الشرطين في عرض واحد ؛ او كان احدهما مطلقاً والاخر مشروطاً بشرط يتحقق في عرض التكليف الاخر ، وسواء كان الشرط امراً اختيارياً للمكلف ام لا ؛ «والحاصل» 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 ؛ اذا ليس هنا طلب واحد متعلق بأمر محال ، بل طلبان تعلق كل منهما بأمر 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 بأمر ممكن

طلب المحال ، بداهة ان الطليين بما هما مطلبان ليسا مصادقاً واحداً للطلب ؛ وانما المصدق له هو هذا الطلب بحاله وذاك 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 مطلباً للمحال وتكليفاً بما لا يطاق كما قد يترامى من بعض عبار المنكرين للترتب ، بل الوجه في استحالتهم ان طلب المولى لما كان بداعي انبعث المكلف نحو المكلف به وكان انبعثه نحو هذا الضد مستقلاً وذاك 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 مانحن 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 بالامزاحم اذا فرض ان هذه الرتبة رتبة عدم تأثير الاول ورتبة خيبته عما قصد منه اعنى داعيته للمكلف وانبعثه 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 امر اذا مصلحة ليشغل 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 بصورة خيبته وعدم

وصوله الى هدفه كصورة العصيان مثلاً ارتفع وجه الاستحالة وخر جامن كونهما في عرض واحد (اذا عرفت هذه المقدمة فنقول) : صحة الترتب المصطلح (على هذا البيان) من أوضح الواضحات ، فان الامر بالاهم وان كان مطلقاً غير مشروط بشيء ، ولكن الامر ليس علة تامة لوجود متعلقه ، وانما هو لا يجاد الداعي في نفس المكلف وتحريكه نحو المأمور به حتى يوجد به باختياره ، و (ح) فاذا توجه الأمر (بعد ان صدر عنه الامر بالاهم) الى ان المكلف يمكن ان يمثل له ويمكن ان يعصيه ؛ وان ظرف الفعل في رتبة عصيانه للاهم يكون فارغاً خالياً عن الفعل ؛ بحيث لو لم يشغله المهم لكان خالياً من الاهم والمهم كليهما ، فلامحالة ينقدح في نفسه ارادة البعث نحو المهم في هذه الرتبة حتى لا يكون الظرف خالياً عن الواجب المشتمل على المصلحة ، ولامانع من انقداح هذه الارادة (في هذه الرتبة) في نفسه ، لان هذه الرتبة رتبة خيبة الامر بالاهم ورتبة عدم وصوله الى هدفه ، وفي هذه الرتبة لا مانع من تأثير الامر بالمهم بأن يوجد الداعي في نفس المكلف نحو ما تعلق به ، وقد عرفت ان استحالة البعث ليست الامن جهة استحالة الانبعث ، فاذا فرض إمكان الانبعث انقذح في نفس المولى ارادة البعث قهراً ، (مثلاً) لو اتقى ابن المولى واخوه في البحر ولم يكن العبد قادراً على انقاذ كليهما ، فحينئذ يستحيل ان يصدر عن المولى طلبان بداعي البعث (في عرض واحد) يتعلق احدهما بانقاذ الابن ، والاخر بانقاذ الاخ ، بل الذي يصدر عنه اولاً انما هو الامر بانقاذ الابن مطلقاً غير مشروط بشيء ، بحيث لا يراحمه (في 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 الاهم (اعني انقاذ الابن) عند عدم تأثير أمره وعدم انبعث المكلف من قبله خال من الفعل ، بحيث لو لم يشغله المهم (اعني انقاذ الاخ) لكان خالياً من الاهم والمهم كليهما ، فحينئذ ينقدح في نفسه ارادة الامر بانقاذ الاخ في هذه الرتبة التي هي رتبة عدم تأثير الامر بانقاذ الابن وعدم وصوله الى هدفه . (والاحاصل) ان كلا من الاهم والمهم فعل مقدور للمكلف فيمكن ان ينقدح في نفس المولى ارادة اتيانه ، وانقداح كلتا الارادتين في نفسه ليس انقداحاً لارادة واحدة متعلقة بالجمع بينهما ، فكان اللازم (بالنظر البدوي) جواز انقداحهما في نفسه ؛ ولكن

العقل بالتجليل 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 منهما معاً واستحالة تأثيرهما في عرض واحد في نفسه ، فاذا علق أحدهما بصورة عدم تأثير الاخر وصورة عصيان العبد له كان وجودهما بهذا الترتيب ممكناً ، اذا لزم ان في هذا الفرض فارغ من الفعل فيمكن للعبد اشغاله بالفعل الاخر الذي هو ضده . (و بالجملة) وجود البعثين المتعلق كل واحد منهما باحده من الضدين في عرض واحد من المحالات ؛ واما وجودهما لافي عرض واحد فلا استحالة فيه ؛ لعدم المزاحمة في مقام التأثير ؛ وهذا مثل الامر بالا هم مطلقا 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 اصلا كما هو واضح لاسترة عليه (١)

«١» اقول : ليس المصحح للامر بالمهم في ظرف عصيان الاله ما ذكر وه 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 ، بداهة عدم تعقل الاهمال الثبوتي ؛ كيف ولو كان ما ذكر وه 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 بهارة 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 لموضوع 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 ذكر وه 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 في رفع المزامحة لكان اللازم جواز الامر بالاهم بنحو الاطلاق والامر بالمهم مشروطا بطاعة الاهم ايضا بحيث يكون المهم مبعوثا اليه في رتبة اطاعة الاهم مع كون زمان الفعلين واحدا كما هو المفروض في الترتب . (قلت) : رتبة العصيان رتبة عدم تأثير الامر بالاهم ورتبة خيبيته وعدم وصوله الى هدفه ، وفي هذه الرتبة يكون ظرف الفعل خاليا بحيث يمكن اشغاله بالمهم بلا مزاحم فلا «حالة ينقدح في نفس المولى ارادة البعث نحوه في هذه الرتبة ، وهذا بخلاف رتبة الاطاعة فانها رتبة تأثير الامر بالاهم ورتبة اشغال الاهم للزمان فلا يقدر المكلف في هذه الرتبة على اتيان المهم فكيف يمكن ان ينقدح في نفس المولى ارادة البعث والتحريك بنحو المهم في هذه الرتبة فتدبر جيدا .

— بنحو لا يتزاحمان في مقام التأثير ، وبيان ذلك هو ما ذكره سيدنا العلامة الاستاد الاكبر «مدظله العالی» وقد صرح بما ذكرناهو (مدظله) في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري (ثم ان) الانسب ان نعيد ما ذكره «مدظله» في تصحيح الترتب ببيان آخر لعلك تطلع على ما هو الحق (فنقول) : لا اشكال في ان التكليف بالمحال بنفسه محال ؛ فان التكليف الحقيقي انما يصدر عن المولى بداعي انبعاث المكلف وتحركه نحو متعلقه ، فاذا كان المتعلق امرا محالا لا يتمكن المكلف من ايجاده فكيف ينقدح في نفس المولى الملتفت ارادة البعث والتحريك نحوه ، والمراد من التكليف بالمحال هو ان يكون المتعلق للتكليف امرا يستحيل صدوره عن المكلف ؛ وذلك مثل ان يأمر المولى عبده بالطيران الى السماء بلا وسيلة او بالجمع بين الضدين مثلا ، (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 محالا ولكن التكليف لم يتعلق به ، ومجموع التكليفين ليس مصداقا للتكليف حتى يقال بتعلقه بالجمع بين الضدين اذ كل فرد مصداق للطبيعة مستقلا وليس الفردان بهما فردان مصداقا واحدا (و بالجملة) استحالة هذين التكليفين ليست من هذه الجهة ، بل من جهة تراحمهما في مقام التأثير ومقام ايجاد الداعي في نفس المكلف ، فان كل واحد من الضدين وان كان بجباله امرا ممكنا يمكن ان ينبعث المكلف نحوه ولكن انبعاثه نحو هذا الضد مستقلا ونحو ذلك الضد ايضا مستقلا في زمان لا يوسع الا واحدا منهما لما كان من المحالات ، كان صدور الطلب من قبل المولى متعلقا بهذا الضد بداعي الانبعاث ومتعلقا بذلك الضد ايضا بداعي الانبعاث من المحالات ؛ وذلك من جهة امتناع ان ينقدح في 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 ، (هذا) اذا فرض البعثان متزامنين في مقام التأثير والداعوية ، وأما اذا لم يكونا متزامنين في مقام التأثير بان لم يكونا في عرض واحد بل كان احدهما ثابتاً في رتبة عدم تأثير الاخر ورتبة خلو الظرف عن المزامح ، 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 «مدظله العالی» وقرره ثانياً بهذا البيان) في غاية الوضوح والبداهة فاغتنم ولا تكن من الجاهلين .

(هذا كما) بناء على كون القدرة شرطاً للفعلية 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 ؛ ويسانه يحتاج الى تفصيل لا يسعه المقام . ح - ع



(ثم ان) المناسب في المقام ان نذكر ما قاله شيخنا الاستاذ 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 ثبت طلب الالهم ايضا فيجتمعان (لا يقال :) (نعم) ولكنه بسوء اختيار المكلف فلو لسوء اختياره لما كان متوجهاً اليه الا طلب الالهم . (فانه يقال) استحالة طلب الضدين انما هي من جهة استحالة طلب المحال وهي لا تختص بحال 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 والمحبوبة لولا المزامحة) . (ثم انه) يستشكل على القائلين بالترتب بلزوم استحالة المكلف لعقابين على فرض مخالفة الامرين ، مع بداهة بطلانه ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه المكلف (انتهى) .

(اقول) اما 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 بالكيفية 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 الاهم تجاوز دعه من جهة أنه يرى الامر به خائباً 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 بالاهم . (واما ما ذكره اخيراً) من لزوم تعدد العقاب ، فنحن نلتزم به من جهة ان المفروض فيما نحن فيه (كما عرفت) وجود أمرين مستقلين تعلق كل واحد منهما بأمر ممكن مقدور للمكلف ، ومخالفة كل منهما توجب العقاب بلا شك وارتباب ، اما مقدورية الاهم فواضحة ، و اما مقدورية المهم فمن جهة فرضه في رتبة عدم اشغال الاهم للظرف وكون الزمان خالياً منه ، وفي هذه الرتبة يكون المهم مقدوراً بالوجدان .

(تذييل) - قال الشيخ (قدّه) ما حاصله : انه لو قيل بالسببية في باب حجية الخبر لكان الخبران المتعارضان من قبيل المتزاحمين ، ولازم ذلك عدم سقوطهما رأساً ، بل يتقيدان بطلاق كل منهما بعدم الآخر . (وأورد عليه) بعض اعظم 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 اتيان الآخر ؛ وهو عبارة اخرى عن التخيير العقلي ؛ فمحصل كلامه (قدّه) ان الحكم في المتزاحمين هو التخيير لا التساقط . (و بالجملة) مراده تعيين كل منهما في ظرف عدم الآخر بما انه عدم ، لا في ظرف عصيان الآخر بما انه عصيان فلا بد بطلان كلامه (قدّه) بباب الترتب أصلاً فتدبر .

(١) أقول : ولا يخفى ان ترتب كل منهما على عصيان الآخر بما هو عصيان مستلزم للدور المضمر من الطرفين ، فان عنوان العصيان يتوقف على ثبوت الامر بثبوت الامر بـ « ا » مثلاً يتوقف (على هذا الفرض) على عصيان « 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 حوايه شرط الامر والوجوب فيصير محصل النزاع (على هذا) أنه هل يجوز وجود المشروط بدون وجود شرطه ، وهذا امر لا يبحث فيه عاقل . (والظاهر) أن المسئلة انحرفت من اصلها ، وقد كان النزاع (في الاصل) في ان الشيء المستقبل اذا كان في ظرف وجوده فاقداً لشرط الوجوب فهل يمكن ان يؤمر به قبل وقته مع العلم بكونه في ظرف وجوده فاقداً لشرط الوجوب أولاً ؛ «وبعبارة اخرى» هل يجوز أن يأمر المولى بالشيء المستقبل الذي يصير في ظرف وجوده فاقداً لشرط الوجوب مع علمه بذلك ؛ وذلك بان يأمر به قبل حضور وقت العمل ثم ينسخه عند حضور وقته من جهة كون شرط الوجوب مفقوداً عنده .

(ويدلك على ما ذكرناه) ان القائلين بالجواز استدلو ابا امر الله (تعالى) ابراهيم عليه السلام بذبح ولده مع نسخه قبل العمل .

(والفائلون بالجواز) هم الاشاعة ؛ وبالامتناع المعتزلة ، و المسئلة مبتنية على اثبات الكلام النفسى اوابطاله ، (فالاشاعة) لما اثبتوا صفة نفسانية في قبال العلم و الارادة والكراهة ؛ مسماة بالكلام النفسى في الاخبارات ، وبالطلب الحقيقى او الزجر الحقيقى في الاوامر والنواهي ، التزموا فيما نحن فيه بالجواز ، بتوهم ان الفعل الذى انتفى شرط وجوبه وان لم يعقل تعلق الارادة به مع العلم بذلك ولكنه لا مانع من ان يتعاق به الطالب النفسى قبل حضور وقته . (واما المعتزلة) فلمالم يفرضوا في النفس صفة اخرى وراء العلم والارادة والكراهة ، فلذلك التزموا (فيما نحن فيه) بالامتناع بداعة أن الارادة لا يمكن ان تتعلق بما يعلم بانتفاء شرط وجوبه في ظرف وجوده .

الفصل السادس في الواجب الكفائي

(اعلم) ان من اقسام 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 لمطابق 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 مستقلا ، 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 مستقلا ولكن اتيان البعض يوجب سقوطه من الجميع ، هذا ما ذكره في تصوير الواجب الكفائي. (ويرد على الاول) ان المجموع من حيث المجموع أمر اعتباري لاحتماله وراء الاحاد فلا يمكن ان يتوجه اليه الطلب ؛ اذ 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 كان 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 بكلا 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) ، واطافة اخرى الى من يتوجه اليه (اعني المطلوب منه) ، واطافة 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 بصورها عن هذا الشخص ،

بخلافه في الوجوب العيني فإنه عبارة عن الفعل المقيد بصدوره عن هذا الفاعل الخاص (وتفصيل ذلك) هو أنه قد تكون المصلحة في صدور الفعل عن كل واحد من المكلفين فحينئذ يؤمر كل واحد منهم بإيجاد الطبيعة المقيدة بصدورها عن نفسه ، ففي قوله : (اقموا الصلوة) مثلاً يكون كل واحد من المكلفين مأموراً بإيجاد طبيعة الصلوة المقيدة بصدورها عن نفسه ، وقد تكون المصلحة في صدور طبيعة الفعل وتحققه في الخارج من غير تقييد بصدوره عن شخص خاص ؛ فحينئذ يؤمر كل واحد من المكلفين بإيجاد هذه الطبيعة المطلقة حتى عن قيد صدورها عن نفسه ، (والحاصل) أن المطلوب المولى في الوجوب الكفائي هو وجود الطبيعة المطلقة الغير المقيدة بصدورها عن كلف بها ، (غاية الامر) أنه لما كان مطلوب المولى تحقق أصل الطبيعة من غير أن يكون لصدورها عن هذا الفاعل أو عن ذاك دخالة في الغرض وكان كل واحد من المكلفين قادراً على إيجاد هذه الطبيعة ؛ فلامحالة يتوجه طلبه إلى كل واحد واحد منهم لعدم خصوصية موجبة للتخصيص بواحد منهم ، ومعهم يكون التخصيص ترجيحاً بالامرجح (وبالجملة) التكليف يتوجه إلى كل واحد منهم مستقلاً ، ولكن ما كلف به كل واحد منهم عبارة عن أصل الطبيعة الغير المقيدة بصدورها عن نفسه ، فالمكلفون متعددون و كل واحد منهم توجه إليه التكليف مستقلاً ولكن المطلوب و المكلف به في جميع هذه التكليف امر واحد اعني به الطبيعة المطلقة ، ففي مسألة تجهيز الميت مثلاً كل واحد من الناس مكلف مستقلاً ولكن المكلف به في الجميع امر واحداني ، فزيد مكلف بإيجاد طبيعة الدفن مثلاً من غير أن تكون هذه الطبيعة مقيدة بصدورها عن نفسه ، وكذلك عمرو وبكرو غيرهما ؛ ولأزم هذا النوع من الوجوب هو سقوط جميع التكليف بامثال الواحد من جهة حصول ما هو تمام المطلوب في جميع هذه التكليف ، وهذا بخلاف الوجوب العيني فإن كل واحد من المكلفين مكلف في هذا النوع من الوجوب بإيجاد الطبيعة المقيدة بصدورها عن نفسه فتدبر .

«وينبغي التنبيه على امرين» : (الاول) قال في الكفاية في المباحث المتعلقة بالامر (ما حاصله) : أنه لو شك في واجب أنه عيني أو كفائي فمقتضى الاطلاق حمليه على العينية (بتقريب) أن كل واحد من المكلفين مكلف (في الواجب العيني) بإيجاد الطبيعة مطلقاً

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 (نعم) لانكر ان ظهور الامر المتوجه الى المكلف يقتضي مطلوبة 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 مأمور مستقلا بايجاد الطبيعة المطلقة ، والمفروض فيما نحن فيه ان كل واحد منهم اتى بهذه الطبيعة المأمور بها ، فلامحالة يكون ممثالا من جهة اتيانه بما امر به ، وقدر في مسألة المرة والتكرار ايضا 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 او امر 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 واحداً فتدبر .

☆ (الفصل السابع) ☆

قد قسموا الواجب ايضا الى المطلق والموقت؛ (فالطلق) 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 للامره، 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 قيدا 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 آيات 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 وحدانياً يكون تمام المحصل لغرضه وجعل هذا الامر الواحدانى متعلقاً لطالبه، وهذا الامر عبارة عن طبيعة الصلوة المقيدة

بوقوعها بين الحدين ؛ وما يوجد المكف في الآن الاول مثلاً يكون فرداً لهذه الطبيعة المقيدة ويكون محققاً لامتنال لابعاد طبيعته وجوده في هذا الآن بل بامهى طبيعة موجودة بين الحدين ، وهكذا حال ما يوجد في الآن الثانى او الثالث ، (وبالجملة) المأمور به فى الواجبات الموسعة هو الطبيعة الكلية المقيدة بوقوعها بين الحدين .

(وبهذا البيان يظهر لك) ان مضى بعض الوقت فى الموسع لا يوجب تضيقه شرعاً وان كان قد توهّم فى 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 فى 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 المكف فى آخر الوقت ايضاً امتثال لهذا الامر ، ولكن لا بما هو موجود فى هذا الزمان المضيق ، بل بما هو موجود بين الحدين (اعنى من الظهر الى الغروب مثلاً الذى جعل ظرفاً للواجب فى لسان الدليل)

(وبعبارة اخرى) الواجب على المكلف فى آخر الوقت ليس هو ايجاد الصلوة فى هذا الوقت المضيق بل الواجب عليه (ح) ايضاً ايجاد طبيعة الصلوة الكلية المقيدة بوقوعها بين الحدين ، وما يوجد المكف فى آخر الوقت انما يقع امتثالاً من جهة كونه فرداً لهذه الطبيعة ، كما ان ما يوجد فى اول الوقت او وسطه ايضاً كذلك ، وعدم 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 » فى الموقتات هل يقتضى بنفسه اتيان المأمور به فى خارج الوقت اذا عصى فى وقته او لا يقتضى ذلك ؟ (فيه وجهان) وهذا هو النزاع المشهور بينهم الذى عبروا عنه تارة بان القضاء بالامر الاول او بأمر جديد ؛ واخرى بان الموقت هل يفوت بفوات وقته اولاً . (والظاهر) انه لا وجه (يعنى به) للقول بالاقضاء اذا الامر لا يقتضى الا اتيان متعلقه ، و المفروض ان متعلقه عبارة عن الطبيعة المقيدة بالوقت ، و (ح) فلا معنى لاقضاء 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 فمعناه العبد لا يمكن ان يقال باقتضاء هذا الامر لاتيان الطبيعة المطلقة بدون القيد ، فكذلك الامر في الموقنات لما عرفت 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 بتحصيل متعلقه ، وامتياز الامر ليس بالامتياز متعلقاتها ، وما هو المتعلق في الموقنات 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 خارج من محل النزاع اذ النزاع فيما نحن فيه انما هو في ما لو عصى 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 الموقنات 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 الموقنات ، 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 احرز 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 المقيمة بالايما 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 بالمقيمة ، ومن هذا الباب ماورد فى المستحبات من المطلقات والمقيدات اذ لا سبيل الى احراز وحدة الحكم فى الاحكام الندية فلا يحمل المطلق فيها على المقيد بل يحمل الاول على مرتبة ضعيفة من النذب والثانى على مرتبة قوية منه ، ولجل ذلك اشتر بينهم ان حمل المطلق على المقيد لا يتمشى فى ادلة السنن ، (و بالجملة) حمل المطلق على المقيد انما يتمشى فيما اذا احرز 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 ناظرا الى بيان مطلوبة اصل الطبيعة ؛ ودليل المقيد ناظرا الى تقييد المرتبة القوية ، ومقتضى ذلك هو كون اصل الطبيعة مطلوبة مطلقا سواء اتى بها فى الوقت اوفى خارجه ، غاية الامر - ان ايجادها فى الوقت يوجب شدة المطلوبة (قلت) : نعم ولكنه ايضا خارج مما نحن فيه فان الدليلاين 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 جيدا .

* (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 وطلمه 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 كالحجر 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 القائلين 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 الطالب 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 للطلب 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 ؛ اذا 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 للحواس وجوداتها الخارجية ؛ ولكن بماهى وجودات لها بماهى مشخصات بالعوارض المشخصة والحيثيات المفردة ؛ بداهة تبين تلك الحيثيات لحيثية اصل الطبيعة الملحوظة فى الذهن ؛ والشئ لا يحكى مايبينه بالضرورة .

«فتملخص مما ذكرنا» - ان متعلق الطلب هى الطبيعة التى توجد فى الذهن بما هى حاكية و مرآة للحيثية الخارجية التى هى ملاك صدق الطبيعة ؛ بل هى عين تلك الحيثية الخارجية ؛ اذ الفرض أن وجودها الذهنى مغفول عنه وليست هى بماها موجودة فى الذهن متعلقة للطلب و اذا كان المتعلق للطلب عبارة عن نفس حيثية الطبيعة فلامجال للقول بكون الحيثيات المفردة ايضا دخيلة فى المطلوب ، وعلى هذا فما يوجد المكلف انما يقع مصداقاً لامثال لا بجميع خصوصياته وتخصاته بل بحيثيته التى هى ملاك كونه منطقياً لعنوان الطبيعة الواقعة تحت الامر ، وسائر الحيثيات 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 تقرر فى محله من ان الطبيعة من حيث هى ليست الاهى ، ولا تستحق ان يحمل عليها شئ ، الا ذاتها وذاياتها ، 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 ان يحمل عليها المطلوبة ، كما لا تستحق ان يحمل عليها تقيضها ، فلا بد فى تعلق الطلب بها من اشراب معنى الوجود الذى هو الموجب لتحققها بحيث اولاه لما كان لها اثر وخبر ، ومن هنا نقول باصالة الوجود لما نرى من ان ضمه الى الماهية هو الذى يوجب تحققها ، وقبله كانت هباء منثوراً . 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 حيثة الطبيعة من غير احتياج الى اشراك معنى الوجود فيها ، اذ مقتضى المداقة العقلية والتحقيق الفلسفى وان كان تركب الممكن من حثيتين : احدهما نفس حقيقة التحقق (وهو الوجود) و ثانيتهما امر اعتبارى لا بشرط بالنسبة الى التحقق وعدمه بحيث يحتاج فى تحققه الى حيثة تقييدية (وهو الماهية) ، ولكن الذى يلاحظ الطالب حين طلبه هو نفس الطبيعة من جهة حكيتها لما 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 ، و هذا 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 ، ففيما 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 حيثة الطبيعة كالطلب فيما 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 ، وما هو المتكثر 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 مثالا 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 (واالحاصل) 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) : فرقين 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 ممتازا من عدم المضاف الى ذلك الفرد ولكنه خارج مما نحن فيه ، فان المتعلق للطالب 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 الطالب 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 مرسله 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 بتكثروا بتبع الطبيعة (انهم) قد يتكثروا لعدم ذهنيا بتكثروا مضاف اليه وتعدده ولكن المضاف اليه فيما نحن فيه واحد وهو نفس الطبيعة اذا الكلام فى عدم نفس الطبيعة لا الافراد فلا مكثروا للطبيعة لا خارجا ولا ذهنيا . ح - ع

(فالحقيقة ان يقال) ان النهى بحقيقته ومبادهيه وآثاره يختلف مع الامر، ومازعمه المحقق الخراساني تبعاً للمشهور: من اشتراكهما في كونهما للطلب 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 ويجره نحوه المقصود او يحرر كنه ويبعثه بوسيلة الجارحة نحوه فكذلك قد يقول له بدلا من ذلك: (افعل كذا) فمفاده عبارة عن البعث والتحريك ويكون اعتباره اعتبار التحريك العملى.

(ومبادئ 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 التقریب الذى تقدم فى المسئلة السابقة، فان أتى العبد بها كان ممثلاً وان تركها كان عاصياً؛ فالامر يتعلق بما يكون تحقيقه 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 امثالا برأسه اذ يصدق على كل واحد منها انه وجود للطبيعة المأمور بها؛ وقدم 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، (ومبادئ الزجر) عبارة عن تصور الشيء والتصديق بمفاسده ثم الكراهية والمبعوضة، (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 والمبادئ والاثار فحقيقة الامر هو البعث والتحريك نحوه والمتعلق 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 عليحدة؛ اذ كل فرد من الافراد وجود للطبيعة وقد زجر عنه المولى من جهة كون الوجود مشتملاً على مفسدة نشأ من قبلها المبهوضة ؛ فالمتعلق بوجود الطبيعة وان كان نهيأً 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 ائزجر عنه وتر كه بداعى نهى المولى تحقق بالائزجار عنه امتثال لنهييه . (فان قلت) : اذا أتى العبد بفرد من الطبيعة المنهى عنها وبسببه تحقق العصيان فكيف يتصور لعصيان آخر مع ان العصيان مثل الامتثال موجب للسقوط ؛ (قلت) : لانسلم كون العصيان من المسقطات للتكاليف وان اشتهر ذلك بينهم . (و ما تراه) من سقوط الموقنات بمضى اوقاتها اذا تر كه العبيد فى اوقاتها فانما هو من جهة ان العبد لا يدر عالى اتيانها بعد مضى الوقت فيسقط التكليف بخروج متعلقه من تحت القدرة اذا الصلوة المقيمة بالوقت الكذائى مثلاً لا يمكن ايجادها بعد مضى هذا الوقت .

(و بالجملة) 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 مال ك الاسقاط ؛ فقيمنا نحن فيه لا مانع 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 عليحدة لو تركت بداعى نهى المولى فتدبر . « وقد تلخص من جميع ما ذكرنا » ان القول بكون النهى من مقولة الطالب و كونه مشترك كاعم الامر فى المفاد و مختلفاً معه بحسب المتعلق فاسد جداً ، بل الامر بالعكس ؛ (نعم) لانكر ان العقل ينتزع عن الزجر المتعلق بالوجود بعثاً 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 شيئ ، واحد هو البعث فى الاوامر والزجر فى النواهي ، غاية الامر انه يعتبر نفس الزجر عن الوجود بنظر آخر بعثاً نحو عده من جهة ان الوجود والعدم متناقضان ، والتحريك نحو احد النقيضين عين الزجر عن الاخر بنظر العقل ، كما ان الزجر عن احدهما بعث نحو الاخر .

❖ (قد نهيات) ❖

(الاول) قد عرفت ان حقيقة الامر هو البعث نحو متعلقه باعتبار اشتماله على المصلحة ؛ وحقيقة النهي الزجر عن المتعلق باعتبار اشتماله على المفسدة ؛ (فحينئذ نقول) : انه من الممكن ان يصير عدم خاص باعتبار مقارناته معنوياً بعنوان حسن ذي مصلحة ؛ فيكون المقام مقام الامر بهذا عدم والبعث نحوه ، وذلك كالصوم الذي حقيقته الامساك وهو امر عدمي ، فتدبر حتى لا يختلط عليك الامر وتميز هذا السنخ من الواجبات من المنهيات .

(الثاني) قد ظهر لك مما ذكرنا سقوط النزاع في كون النهي متعلقاً بالترك والكف من اصله واساسه ، اذ النهي (كما حققنا) عبارة عن الزجر ، ومتعلقه نفس الوجود ، والعقل وان كان ينتزع عن هذا الزجر عن الوجود بعثاً متعلقاً بنقيضه ، ولكن النقيض للوجود هو العدم المطلق لا العدم المقيد بكونه ملازماً للميل الى الوجود كما هو مفاد الكف .

(الثالث) قد يتوهم ان النهي مثل الامر ينقسم الى تعبدى وتوصلى وهو توهم فاسد ؛ اذ النهي انما يتعلق بوجود الطبيعة ، وقد عرفت ان نفس امر ربه عصيان له ؛ ولا يعقل ان يقع متعلقه مصداقاً لامثاله ؛ وحقيقة التعبدية هي كون المتعلق للتكليف مقيداً بصدوره بداعي هذا التكليف المتعلق به ، فيشترط في تحققها كون المتعلق بتحقيقه مصداقاً للامثال كما في الاوامر لا للعصيان كما في النواهي .

فصل في اجتماع الامر والنهي

قد عرفت ان مفاد الامر هو البعث نحو وجود الطبيعة المحبوبة ، ومفاد النهي هو الزجر عن وجود الطبيعة المبغوضة ، والامر يحتاج في تحققه الى ثلاثة اشياء : الطالب ، والمطلوب ، والمطلوب منه ؛ كما ان النهي ايضاً يقوم بثلاث اضافات : اضافة الى الزاجر ، وضافة الى الطبيعة المزجور عنها ، وضافة 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 يجوزه الاشعري ، بداهة انهما تكليفان لا تكليف واحد متعلق بأمر محال ، بل الوجه فى ذلك انه يمتنع ان ينقدح 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 الامثال 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 صغيرات هذه الكبرى ام لا . (بيان ذلك) ان الاصوليين اختلفوا فى انه اذا كان هناك حيثيتان مختلفتان اشتركتا فى بعض المصاديق مثلاً (كما هو المتيقن من محل النزاع) فهل يجوز ان يزجر المولى عن واحدة منهما باطلاً قها ويبعث نحو الاخرى كذلك اولا يجوز بل يشترط فى تحقق البعث والزجر كون المتعلقين متباينين؟ (فلا اجتماعى) يمنع كون هذا الفرض من صغيرات الكبرى السابقة من جهة كون البعث متعلقاً بحيثية سوى الحيثية التى تعلق بها الزجر ، (والامتناعى) قائل بكونه من صغيراتها من جهة ان العبد وان كان يقدر على التفريق بين الحيثيتين ولكن مقتضى اطلاقهما جواز جمعهما فى فرد واحد ايضاً (ح) فيلزم من تعلق البعث باحديهما والزجر بالاخرى اجتماع البعث والزجر فى شئ واحد بالنسبة الى هذا الفرد اى المجموع ؛ والمفروض ان كلام المكلف والمكلف والزمان ايضاً واحد فيصير المقام من صغيرات الكبرى المتقدمة ؛ وعليهذا فيجب على المولى فى مقام البعث والزجر لحاظ الحيثيتين المتصادقتين بنحو لاتصادقان ولو فى فرد ما .

(والحاصل) ان النزاع بين الفريقين يرجع الى ان هذا الفرض من صغيرات تلك الكبرى ام لا ؛ فلا اجتماعى ينكر كونه منها من جهة اختلاف الحيثيتين ؛ والامتناعى قائل بكونه منها من جهة اشتراك الحيثيتين 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 ، وكانوا 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 وبالآخر 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 الغضب وان ضمنا احدهما الى الآخر ، 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 والنهي به معاً لكونه من مصاديق ما ينافى صدر المبحث استحالته ، فالنزاع فى المسئلة انما هو على القول بتعلق الاحكام بالطبايع . (وقال قده) 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 التزامح . »

(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 ونشير اليها فى آخر المبحث .

« ثم انه » لما استدلت القائلون بالامتناع بان تعلق الامر والنهي بما يكون مصداقاً للحشيتين يوجب اجتماع الضدين ، واجاب عنه المجوزون (تارة) بأن المجمع له حشيتان تعلق باحديهما الامر والاخرى 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 والنهي (اعنى الماهيتين) مختلفان، (صار المحقق الخراسانى) بصدد تشييد دار كان الامتناع

« ١٦ » لا يخفى ان القائل بتعلق الحكم بالفرد لا يريد تعلقه بعنوان الفردية و بمفهومها ،

بل بما هو فرد بالحمل الشائع الصناعى ، وعليهذا فكونه فرداً لهذا وفرداً لذلك لا يوجب تعونه

بعنوانين تعلق باحدهما الامر وبالاخر النهى . ح - ع

بنحو لا يرد عليه اشكال ، ومهديان مراده 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 ذا عنوانين يكون متحيثاً بحيثيتين انضماميتين تقيديتين احديهما متعلق للامر وال اخرى للنهي فلا يلزم اجتماع الضدين ، فدفعه هو (قده) بان تعدد العنوان لا يوجب كون المعنونات متحيثاً بحيثيتين انضماميتين ،

(و ذكر في المقدمة الرابعة) ان الوجود الواحد لا يتصور له مهيئتان مستقلتان ، بل الواحد وجوداً واحداً مهية وان كانت العناوين الصادقة عليه لا تعد ولا تحصى كثرة ، (ثم استفتح) من هذه المقدمات امتناع الاجتماع ، بدعوى ان المجمع حيث كان واحداً بحسب المهية والوجود كان متعلق الامر والنهي به معاً محالاً للزوم اجتماع الضدين في موضوع واحد ولو كان متعلقهما به بعنوانين لما عرفت 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 يحومون حول تكثير متعلق الامر والنهي حتى يرتفع به غائلة التضاد ، والمانعون قد جعلوا تمام همهم مصروفاً في اثبات توحيد المتعلق بالنسبة الى المجمع حتى يلزم 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 (بفتح)؛ و اضافة ثالثة الى المكلف به (اعنى الفعل)؛ ف باعتبار اضافتهما الى المكلف (بالكسر) يحمل عليه الامر والنهى والباعث والزاجر وامثال هذه العناوين المنتزعة عنه باعتبار صدور البعث او الزجر عنه؛ وباعتبار اضافتهما الى المكلف (بفتح) يحمل عليه المأمور والمبعوث او المنهى والمزجور؛ و باعتبار اضافتهما الى المكلف به يحمل عليه الواجب والمأمور به او الحرام والمنهى عنه ونحو ذلك، وانحاء هذه الاضافات مختلفة؛ فان اضافتهما الى المكلف (بالكسر) انما هى بصدورهما عنه وقيامهما به قيام العرض بمعرضه كسائر الافعال القائمة بفواعلها، واما اضافتهما الى المكلف (بفتح) والى المكلف به فليست من هذا القليل لعدم كونهما مما يعرض عليهما خارجاً وعدم كونهما موضوعين لهما، بداهة ان العرض الواحد ليس له الاموضوع واحد؛ ف اضافة البعث او الزجر الى المكلف به مثلاً وان 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 والزجر ايضا مثل العلم فى ان لهما ايضا نحو اضافة الى فعل المكلف وباعتبارها ينتزع عنه العناوين ولكنهما ليسا من عوارضه؛ كيف؛ ولو كانا من عوارضه لم يعقل تحقق العصيان ابداً، فانه متوقف على ثبوت البعث والزجر، ولو كان البعث والزجر من عوارض الفعل الخارجى توقف تحققهما على ثبوت الفعل فى الخارج ولو فى ظرفه (لو سلم كفاية ذلك فى تحقق العروض) (ح) فكيف يعقل العصيان اذ وجود المأمور به امثال الامر لالعصيان؛ فمن هنا يعلم انهما ليسا من عوارض الفعل بل من عوارض المكلف (بالكسر) وقد صدر عنه متوجهين الى الجميع حتى العصاة، غاية الامر ان لهما نحو اضافة الى الفعل الخارجى ايضا؛ اضافة العلم الى المعلوم بالعرض (١) .

(١) يمكن ان يقال: ان الحكم وان كان لا بدنى تحققه من اضافة ما الى المكلف به، ولكن المراد بذلك هو المكلف به بوجوده الذهنى لا الخارجى فان خارجيته موجبة لسقوط الحكم كما سيصرح به، فبيان نحوه متعلقه بالموجود 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 الحيثية المكلف بها و زمان الامثال واحداً الماعرفت من بداهة استحالة ذلك ؛ و اما فى غير هذه الصورة كما اذا كان هنا حيثيتان متصادقتان فى بعض الافراد تتعلق باحديهما البعث و بالآخرى الزجر فلانسلم امتناع صدورهما عن المكلف و قيامهما به ؛ و على القائل بالامتناع ان يثبت امتناع ان ينقذح فى نفس المولى ارادة البعث بالنسبة الى حيثية ، و ارادة الزجر بالنسبة الى حيثية اخرى متصادقة مع الاولى فى بعض الافراد ، و انى له بانبات ذلك

(والحاصل) ان مفروض الكلام فى مبحث الاجتماع هو ما اذا كان هنا حيثيتان متصادقتان يمكن فى مقام اليجاد تفكيكهما ايضا ، (فالاجتماعى) 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 امثالهما . (والامتناعى) يدعى امتناع ذلك فعليه ان يثبت وجه الامتناع فى ناحية المولى كما فى صورة وحدة الحيثية حيث اثبتنا فيها امتناع ان ينقذح 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 صدوريا ، 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 معامتلين بهيئة واحدة و بين

صدورهما عنه متعلقين بحيثيتين يمكن تفكيكهما خارجا وان امكن تصادقهما ايضا ؛ والعقل يحكم باستحالة الاول بالبداهة ولا يرى وجها لامتناع الثانى . (فان قلت) : المجمع من حيث كونه مصداقا للحيشية المأمور بهامتعلق للامر ؛ ومن حيث كونه مصداقا للحيشية المنهى عنها متعلق للنهى فيلزم على القول بالجواز كونه بوحدته متعلقا للامر والنهى معا وهذا عين ما سلمت استحالاته (اعنى توجه البعث والزجر معام وحددة المكلف والمكلف والمكلف به وزمان الامثال).

(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 الامثال او العصيان ، (ولو سلم) فلانسلم كون الوجود الخارجى بشرا شره مبعوثا اليه و مزجورا عنه ، بل المبعوث اليه نفس الحيشية الصلوتية مثلا ، والمزجور عنه نفس الحيشية الغصبية من دون ان يكون للبعث سراية الى متعلق الزجر او بالعكس . والسرفى ذلك ان الامر والنهى تابعان للارادة والكرهية التابعتين المحب والبغض التابعتين لادراك المصلحة والمفسدة ، فمتعلق الحب مثلا نفس الحيشية التى ادرك العقل مصلحتها ؛ ومتعلق الارادة وكذا البعث نفس الحيشية المحبوبة ، ولا سراية لهما الى الحيشية المبغوضة 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 الحيشية 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 ذكرت بل معنى اطلاق المتعلق هو كون نفس حيثية الطبيعة تمام المتعلق من دون ان يكون لتقيدها شىء من القيود دخالة فى المطلوبة ، وليس معناه دخالة العناوين المتحدة مع الحيثية 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 الامثال ، 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 للمعنى) 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 والمبغوضية 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 ما هو المتعلق بحسب الحقيقة للارادة والبعث او الكراهة والزجر وزان المعلوم بالذات ، ووزان مصداق المتعلق ووجوده الخارجى وزان المعلوم بالعرض ؛ وفى الاول لا يتوجه اشكال اصلاً اذا تعلق بالذات هو نفس الحيثية الملحوظة والفرض ان الحيثية المتعلقة للبعث غير الحيثية المتعلقة للزجر ، وفى الثانى أيضاً لا اشكال فان اضافة البعث والزجر او 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 وانزاجه ، فاذا اطلع المولى على كون الحيثيتين متصادقتين فكيف يعقل ان يتفدح فى نفسه الارادة والكراهة بالنسبة اليهما باطلاقهما ؛ فعلى هذا يجب عليه تقييد متعلق الامر ليجمع بين الغرضين -

(ثم انك) اذا راجعت الوجدان رأيت جواز الاجتماع من ابد المدييات ، فاذا أمرت عبدك بخياطة ثوبك ونهيتة عن التصرف فى فضاء دار الغير فخطا العبد ثوبك فى فضاء الغير فهل يكون لك ان تقول له : انت لانتحق الاجرة لعدم اتيانك بما امرتك ؟ ولوقلت هذا فهل لا تكون مذموماً عند العقلاء ؟ لا والله بل تراه ممثلاً من جهة الخياطة وعاصياً من جهة التصرف فى فضاء الغير ويكون هذا العبد عند العقلاء مستحقاً لاجر العبودية والاطاعة و عقاب التمرد والعصيان .

(وينبغى التنبيه على امور)

(الاول) لو فرضنا حصول الشك فى المسئلة فلا وجه لترتيب آثار الامتناع وتقييد اطلاعات متعلقات الاوامر والنهى الواردة فى الشريعة بنحو يصير الحشيتان متباينتين ، فان التقييد 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 ، امكان ان يقال ببطالان المجمع اذا كان عبادة وان قلنا بالجواز ؛ من جهة انه وجود واحداتى به العبد مبعوضاً 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 مبعوضاً .

(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 التخطى 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 يريد العبد ويتوجه اليه حين الامتثال هو الوجود الخاص الذى هو امر وحدانى فان كان هذا الوجود مبعوضاً للمولى و متمرداً به لما يمكن قصد التقرب به الى ساحة المولى .

(و بعبارة اخرى) مقام الارادة التشريعية غير مقام الارادة التكوينية الحاصلة للعبد اذ المتعلق لها فى الاولى عبارة عن نفس الحيثية الواجدة للمصلحة ، بخلاف الثانية فان المتعلق لها ليس الا الوجود الخاص الذى هو امر وحدانى جزئى ، و بعد وقوعه 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 اذ اكان المأمور به امراً عبادياً بل المختار هنا البطلان وان كان المختار فى المسئلة الاصولية هو الجواز . وليس فى كلمات القدماء من اصحابنا اختيار الامتناع فى المسئلة الاصولية ؛ بل الموجود فى كتبهم ليس الا الفتوى ببطلان الصلوة فى الدار المغصوبة من جهة وقوعها مبعوضة فراجع كلام الشيخ فى العدة و كذا السيد و امثالهما .

(و هذا ذكرناظهر) ان نسبة الامتناع الى المشهور من جهة افتائهم ببطلان الصلوة

في المسئلة الفقهية في غير محلها .

﴿التنبيه الثالث﴾

قد اتضح بما ذكره 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 الحرمة او الجهل بها 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 نريدك 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 المتزاعى ؛ 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 تتزاعه ، 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 جزء اوقيداً .

(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 القرابة وصلاحيته للتقرب به في صيرورته من مصاديقه وانطبق عنوانه عليه . (واما اذا كان) دخالته على النحو الثاني : بان كان المأمور به عبارة عن نفس الحركات والاقوال ، وكان قصد القرابة ايضاً جزءاً او شرطاً شرعياً 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 .

(واما 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 النهي ، بل الواجب على القول بالامتناع تقديم جانب النهي مطلقاً بالنسبة الى المجمع .

(والسر) في ذلك ان مقتضى الامر بطبيعة حصول الامتثال باتيان فرد منها اى فرد كان وهذا بخلاف النهي ، فان امتثاله انما هو بترك جميع افراد الطبيعة لما مر من انحلاله الى نواه متعددة بعد دمايتصور لمتعلقاته من الافراد ، وذلك من جهة ان الامر انما هو لتحصيل المصلحة الموجودة في متعلقه فبأصل حصول المتعلق ولو في ضمن فرد ما يحصل الغرض ، والنهي انما يكون للزجر عن متعلقه من جهة اشتماله على المفسدة ، والآن جازع عن الطبيعة المشتملة على المفسدة لا يتحقق الا بالانزجار عن جميع افرادها ، وعلى هذا فاذا تعلق الامر بحيشية مشتملة على المصلحة وتعلق النهي بحيشية مشتملة على المفسدة ، وكانت الحيشيتان متصادقتين في بعض الافراد فملى القول بالجواز لانه في واحدة من الحيشيتين ، بل هما باقيتان على اطلاقهما بلا محذور في البين . غاية الامر انه يجب على العبد في مقام الامتثال تفكيك الحيشيتين ؛ وانه ان اتى بالمجمع مع كونه عبادياً يقع باطلا كما عرفت ، وعلى القول بالامتناع لا بد من تقييد احدى الحيشيتين في مقام الجعل بنحو تصير ان متباينتين ، ولكن التقييد يجب ان يكون في جانب الامر مطلقاً ، اذ المصلحة الباعثة على الامر وان كانت اقوى من المفسدة الباعثة على النهي ولكنها تحصل باتيان فرد ما ، بخلاف المفسدة فان التحرز منها انما يتحقق بالتحرز من جميع الافراد المشتملة عليها ؛ فيمكن الجمع بين الغرضين ، بالنهي 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 الجعل و انما 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 ينحل الى اوامر متعددة اذ المطلوب فى جانبه نفس وجود الطبيعة وهويتها متحققة
 بايجاد فرد ما ؛ واما النهى فينحل 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 الحشيتة 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 ، لانبحو يكون المفسدة للحيثية المنظمة 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 بتقيد وقوعها في دار زيد ذات مفسدة ، لا بأن يكون المفسدة للكون في دار زيد ، بل بأن 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 لاهماله 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 الامر 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 أيضا ؛ فيجب ملاحظة الاقوى أو مراعاة جانب المفسدة (ح) و تخصيص الوجوب بصورة اشتمالها على المصلحة فقط .

(فانه يقال) : نفس حيثية الخياطة دائما 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 الامثال محال ؛ ولكن لا من جهة كون ذلك تكليفا 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 يتقوم 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 الامثال .

(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 تلازمتا فى مقام التحقق .

(وكذلك) يستحيل صدورهما عنه مع تعلق الامر بالاخص المطلق والنهى بالاعم بحسب الصدق ، او بحسب الوجود ، ففي 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 تحريماً ، وكذلك صورة كون الامر وجوبياً او نديباً مع كون النهي تنزيهاً موجباً 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 لان يتقرب به ، فحينئذ نقول ان ما ذكر كان في النواهي التحريمية .

« و اما التنزيهية » فهي وان اوجبت حرازة في متعلقاتها ولكن المأتي 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 (تقرير 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 التقض لا يصادم البرهان العقلي خصوصاً مع كون بعض الموارد المذكورة مما تعلق فيه الامر والنهي بحيشية واحدة ، وهذا مما يحتاج

الى تأويله القائل بالامتناع ايضا ، هذا حاصل كلامه (طاب ثراه) .

(اقول) : ولنا ايضا أن نجيب عن الاستدلال (اجمالا) بان المحقق انما هو صحة العبادات المكروهة ، واما كونها متعلقة للامر والنهي معاً فغير مصرح به في كلام الاصحاب ، فلعل صحتها من جهة واجديتها للملاك وعدم مانعية النهي التنزيهي عن مقربيتها ، من دون ان تكون (بالفعل) مأموراً بها .

(وبالجملة) يمكن ان تكون متعلقة للنهي فقط ويكون صحتها من جهة الملاك لا الامر ، والنهي التنزيهي غير مانع عن صحتها لعدم كونه موجباً للبعد عن ساحة المولى .
(واما الجواب التفصيلي) الذي ذكره (قده) فسيظهر قسمة منه في مطاوي كلماتنا (ونحن نقول) : ان العبادات المكروهة على ثلاثة اقسام :

(القسم الاول) ما تعلق الامر فيه بحيشية ، والنهي بحيشية اخرى سواء كان بينهما عموم مطلق او من وجه كالامر بالصلوة والنهي عن الكون في مواضع النعمة .
(القسم الثاني) ما تعلق الامر فيه بحيشية بنحو الاطلاق ، والنهي بهذه الحيشية مقيدة بحيشية اخرى كالامر بالصلوة والنهي عنها مقيدة بكونها في الحمام .

(القسم الثالث) ما تعلق الامر فيه (على فرض تعلقه) بعين الحيشية التي تعلق بها النهي بحيث لا مندوحة في الين كما في صوم عاشوراء والنوافل المبتدئة في الاوقات المخصوصة .
« اما القسم الاول والثاني » فنحن في فسحة عن الاشكال فيهما حيث قلنا بجواز الاجتماع في مقام الجعل والتشريع ، وعدم مانعية النهي التنزيهي عن المقرية في مقام الامتثال ، وقد عرفت سابقاً ان نزاع مسألة الاجتماع لا ينحصر فيما اذا كان المتعلق للحكمين حيشيتين بل يجري ايضا فيما اذا تعلق الامر بحيشية مطلقة والنهي بهذه الحيشية مقيدة بحيشية اخرى .

(واما القسم الثالث) فهو ما يجب على كل من الاجتماعي والامتناعي تأويله بنحو يرتفع به غائلة تعلق الحكمين بحيشية واحدة .

(قال شيخنا الاستاذ المحقق الخراساني) في مقام الجواب عنه (ما حاصله) : ان النهي فيه ليس من جهة وجود حزاة ومفسده في 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 ، فالمقام من قبيل المستحيين المتزاحمين الذين ثبتت اهمية الملاك في احدهما ؛ فان الحكم الفعلي وان كان تابعاً للامم ولكن الآخر ايضا يقع صحيحاً لوجود الملاك والمحبوبة 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 (قدس) مبنى على كون مفاد النهي ايضا مثل الامر في كونه من مقولة الطلب ، غاية الامر ان المتعلق للطلب في احدهما الفعل وفي الآخر 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 . « ورابعاً » ان ما فرضه مخالف لمفاد الاخبار ، فان المستفاد منها كون صوم العاشوراء او النوافل المبتدئة في الاوقات المخصوصة ونحوها ذات حزاة و مفسدة ، لا كونها مستحبة ومحبوبة كترك كل منها ايضا من المستحبات التي يثاب 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 لبنى امية ؛ وعلى النوافل المبتدئة المأتمية حين طلوع الشمس وغروبها عنوان الموافقة لعبادى 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 للمالك 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 ماله وجوبه مؤثراً له (لو كان فيه ماله الوجوب) ولكنه اذا كان الاضطرار لابسوء 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 ا لمفسدة 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 اليه) 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 لم يؤثر المفسدة ايضاً من جهة المانع كالاضطرار ونحوه ، (الا ترى) 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 ، و اما ان يكون محرماً من نسخه ،

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 الحبس الغصبى (والثالثة) كالدخول فى الدار المغصوبة بالاختيار المؤدى الى الاضطرار الى التصرف الخروجى .

(والرابعة) كالتصرف فى مال الغير المؤدى الى اخذه وحبسه فى الحبس الغصبى . (وفى جميع هذه الصور) اما ان يكون حين ارتكابه للفعل الاختيارى ملتبساً الى ادائه الى الاضطرار 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 الاضطرار ارفعاً 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 ملتبساً 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 لايحكم به فى هذا المقام ، وحديث الرفع ايضاً منصرف عن هذا المقام الذى اقدم العبد باختياره على ما يتعقبه العصيان .

(ولافرق) 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 ، اولا يكون مأموراً به و لا منهيأ عنه و لكنه 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 اقوال) واختيار احدها في غاية الاشكال، فان القول بكون مثل الخروج منه أعنه لا يخلو عن محذور ، اذ العبدان اراد امتثال هذا النهى وترك الخروج لوقع فى المحذور الاشد وهو البقاء فى دار الغير . (و القول) بكونه مأموراً به ايضاً فى غاية الاشكال؛ اذ الخروج مصادق للتصرف فى ملك الغير ، وهل يمكن الالتزام بكون الداخل فى 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 فى ملك الغير بغير اذنه ؟ (واشكل منهما) هو الالتزام بكونه مأموراً به ومنهياً عنه معاً حتى يصير من مصاديق مبحث الاجتماع كما اختاره ابو هاشم وتبعه المحقق القمى ، فان الاجتماع انما يجوز فيما اذا كان هنا عنوانان وكان فى 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 ؛ لايهذه العناوين بل بما هو غصب وتصرف فى مال الغير ، ولكن التصرف الخروجى لما صار فى رتبة عصيان النهى ذامصلحة ومعنوياً بعنوان حسن صار مأموراً به فى هذه الرتبة فهو منهى عنه بنحو الاطلاق ؛ ومأمور به فى رتبة عصيان النهى وعدم تأثيره فى 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 فى ظرف عصيان الاهم كما فى الصلوة والازالة فان لكل منهما ملاكاً موجباً لحكم عليه ؛ غاية الامر ان اهمية ملاك الازالة اوجبت اهمية حكمها فصار فعليه حكم الصلوة مشروطة بعصيان حكم الازالة .

«وفى ما نحن فيه» ليس كذلك ؛ اذ الموجود فى باب الغضب والتصرف فى مال الغير حكم واحد بملاك واحد وهو الحرمة ، واما وجوب الخروج والتخلص من الغضب فليس حكماً آخر فى قبال حرمة الغضب ، بل هو عبارة اخرى عنها ، اذ التخلص ليس بالعبارة عن ترك الغضب الذى هو ضد عام للغضب ، وقد عرفت (فى مبحث الضد) ان فى الضد العام لا يكون كل من الضدين متصفاً بحكم مستقل فى 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 الغضب ايضاً لم 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 الجرام 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 الغضب 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 الغضب من ان الموجود فيه حكمان : احدهما حرمة والآخر وجوب الرد ، فان وجوب الرد ليس حكماً مستقلاً ذا ملاك مستقل في قبالة حرمة الغضب ، (نعم) كما يحرم الغضب 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 الشيوخ (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 البين 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 حراماً بلا اشكال .

(و ثانياً) بالحل بان المقدور بالواسطة مقدور ؛ فترك البقاء والخروج كلاهما مقدوران من جهة القدرة على ترك الدخول ، وهذا العنوانان وان كانا قبل الدخول منتفيتين بانتفاء ما هو كالموضوع لهما ، ولكن لا يضر هذا بصحة التكليف المشروط عقلاً بالتسلط على الأمور به والمنهى عنه فعلاً وتركها وان كان بالواسطة (انتهى) .

(و التحقيق ان يقال) : ان عناوين الدخول والبقاء والخروج لايين 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 ولم 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 ، و عليهذا فمجموع الدخول والبقاء والخروج تصرف واحد و يقع من المكلف على الوجه المنهى عنه بسوء اختياره .

(ثم ان) تنظير الخروج بمثل شرب الخمر اضافة في غير محله ، فان شرب الخمر بعد ان توقف عليه حفظ النفس صار ذاماً مصادرة 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 واحداً لمصلحة مستعقبة للوجوب الشرعي لما عرفت من ان الموجود في باب الغصب و التصرف في مال الغير حكم واحد وهو الحرمة ليس الا .

«فتلخص 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 .

(فالظاهر) فى مسألة الخروج ما اختاره المحقق الخراسانى من عدم كونه مأموراً به ولا مهيئاً 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 الى 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 الحركات الخرجية 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 كاته 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 .

﴿قَدْ قَبِلَ﴾

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 لزم من ذلك توقف عدم احد الضدين على وجود الآخر (انتهى) . وانت خبير بان قياس ما نحن 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 مع بل يتأس 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 مفر 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 ووضع 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 ملاك الوجوب حتى يجب تقدمته .

(و ثانياً) ما ذكرناه آنفاً من ان التخلص عبارة عن ترك التصرف ، وليس فيه ملاك 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 اثبت 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 او التصرف 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 و نحوه .

(و قد يجتمعان) كما اذا استولى على مال غيره و دخل فيه ايضاً 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 مقدمة 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 توليداً مختاراً بنفس اختيار سببه ، فلما كان قبل الدخول متمكناً من انحاء التصرف
فعلاً و تركاً توجه اليه النهى عن الجميع ؛ و لكن لا بعنوان الدخول او البقاء او الخروج بل -

❖ (فصل) ❖

اختلفوا في ان النهي المتعلق بالعبادات او المعاملات يدل على فسادها (كما عبر به بعض) ؛ او يقتضى فسادها (كما عبر به بعض آخر) ؟

«وقد اطنب المتأخرون» في المسئلة بتكثير مقدماتها من دون ان ينقحوا محط النظر فيها ، ونحن نكتفى بذكر مقدمة واحدة ثم نشرع في تحقيق اصل المقصود .
(اما المقدمة) ففي بيان معنى الصحة والفساد ، (فنقول) : الصحة (كما عرفت في 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 التي 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 بشيء منهما ، سواء في ذلك الموجودات الخارجية الحقيقية و الموجودات المتحققة في وعاء الاعتبار ، فالادوية المستعملة لعلاج الامراض مثلاً ، وكذا العقود المسببية الموجدة في عالم الاعتبار قد تتصف عرفاً بالصحة وقد تتصف بالفساد ، وكذلك العمل الخارجى الصادر عن المكلف بترقب كونه مصداقاً للصلاة او الحج او نحوهما ، قد يتصف بهذا وقد يتصف بذلك ، فاذا تأملنا في 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 في عالم الاعتبار بترقب كونه يبعاً ذاثير ، وذات الفرد الخارجى من الفاكهة او

— بعنوان التصرف في مال الغير ، وقد وقع العصيان بالنسبة الى الجميع بصرف الدخول ؛ واما بعده فلما كان يمكنه البقاء كما يمكنه الخروج صار الخروج بعنوانه في مقابل عنوان البقاء ذامصلحة فيأمر المولى بصرف المقدار المضطر اليه في الخروج لا في البقاء ويخرج النهي (ح) من الفعلية من جهة الاضطرار فتدبر . ح - ح

الدواء تتصف بهما، غاية الامر ان اتصاف الموجود والفرد بهذين الوصفين ليس بلحاظه 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 اوضح) بما ذكرناه في معناهما ما يتصف بهما مورد نشر 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 وبتصف بالفساد بالاضافة الى عنوان آخر ، فالاقوال و الحركات و السكنات الخارجية التى يوجد بها المكلف بترقب كونها منطبقه لعنوان الصلوة حتى يترتب عليها آثارها : من المقررية واسقاط الامر و الاعداء 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 مثلا (بماهى حركة او موجود) امر تام ينطبق عليها عنوان الحركة والوجود و يترتب 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 عليها كعنوان الركوع مثلا .

«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 فردالها .

(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 تصف بالصحة باعتبار انطباق عنوان الصلوة عليها كونها 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 تتصف 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 اتلف 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 ذات آثار شرعية او عقلية 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 المسببة 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 شبهة تقابل العدم والملكية ، 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 النهي على الفساد وجهين :

«الاول» ان النهي يقتضى الحرمة والمبغوضية ؛ وهما تنافيان الصحة .

«الثانى» ان علماء الامصار فى جميع الاعصار كانوا يستدلون بالنهي الوارد فى العبادات والمعاملات على الفساد . (والظاهر) تباین هذين المسلكين وعدم الجامع بين مقتضى الدليلىين ؛ (وتوضيح ذلك) يتوقف على بيان نكتة ، 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 يجهلها الاكثر ويختص العلم بانطباقها ومنطبيقاتها وما يشترط فى انطباقها عليها ببعض الناس (وذلك) كالمعاجين التى يختص العلم باجزائها وشرائطها وموانعها 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 وعدمية دخل فى انطباق عناوينها على هذه الاجزاء ، ولكن العلم بذلك يختص بمخترعيها وهوالشارع ، وبناء العرف والعقلاء فى هذا السنخ من الامور على الرجوع الى اهل فنها 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 للمريض 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 تحققه^١ بنحو ينطبق عليه العنوان المترقب ؛ وان قال الامام عليه السلام والنبي صلى الله عليه وآله وسلم او نائيهما : لا تصل فى جلدك الا يؤكل لحمه مثلاً كان نهي هذا ظاهراً فى الاشاد الى مانعية جلدك الا يؤكل لحمه ودخالة عدمه فى انطباق عنوان الصلوة على الاجزاء التى يؤتى بها بترقب انطباقه 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 علةئى 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 بهالم 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 النواهي (وهى الواردة فى باب المركبات المخترعات) فى الارشاد الى المانعية 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 بالاقضاء ، (وعلى المسلك الثانى) بالدلالة .

(واذا ظهر لك ما ذكرنا فنقول) : بناء على ظهور هذا السنخ من النواهي فى الارشاد (كما هو الظاهر) فدلالتها 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 لاحتياجها 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 ؛ والقرض عدم كون النهى ايضاً ظاهراً فى الارشاد الى مانعية شئ ، لتحقيقها ، فلا وجه لفسادها من غير فرق بين المعاملات بالمعنى الاخر وبين غيرها كالغسل والتطهير ونحو ذلك من الموضوعات الشرعية التى يترتب عليها آثارها قهراً وان صدرت مبغوضة .

❖ (تذنيبان) ❖

(الاول) قد قسم الشيخ "قده" (على ما فى تقريرات بحره) النهى المتعلق بالعبادة الى قسمين : الارشادى ، والتحرىمى المولوى ، فنال 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 «بأشرى» (وبعبارة أخرى) بالسبب اعنى نفس الايجاب والقبول كالنهي المتعلق بالبيع وقت النداء .

(الثاني) ان يتعلق بهابماهى فعل تسيبى (وبعبارة أخرى) بنفس المسبب ، وذلك كالنهي عن بيع المصحف أو العبد المسلم للكافر ، فان المبعوض انما هو مالكية الكافر لهما التي هى نوع من السلطنة والسبيل .

(الثالث) ان يتعلق بالآثر الذى لا ينفك من المعاملة بحيث لو لم تكن المعاملة فاسدة لم يمكن تحريم هذا الآثر؛ من جهة انه لا معنى لصحتها عرفاً وشرعاً الا ترتب هذا السنخ من الآثر كالنهي عن أكل ثمن الكلب والعذرة ، فان صحة المعاملة وحصول الملكية يستلزمان حلية الثمن للبيع (انتهى) .

(وزاد في الكفاية قسماً آخر) وهوان يكون المتعلق للنهي التسبب بهذا السبب الى هذا المسبب من دون ان يتعلق النهى بنفس السبب أو المسبب (١)

(ثم قال) : ان النهى عنها بماهى هو فعل مباشرى أو تسيبى لا يقتضى الفساد ، ومثلهما اذا وقع النهى عن التسبب ، واما النهى عن الآثر 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 التلغظ بالايجاب والقبول محرم لعدم اشتماله على المفسدة ، وانما المحرم فى وقت النداء هو الاشتغال بالاشغال الدنيوية 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 ايضاً 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 بالشئى 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 لتملك الزيادة . ح - ع

والنهي متحدان بحسب الحقيقة ، ففيمنحن فيه النهى عن البيع وقت النداء تأكيد للامر بصلوة الجمعة ، فان النهى عنه انما هو من جهة كونه ضدأها فلانهى حقيقى فى البين فتدبر .

(التذنيب الثانى)

قد عرفت ان اللقوم فى المسئلة مسلكين : (الاول) ان الحرمة تلازم الفساد املا ، 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 المشرعة 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 ونحو ذلك ، لم 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 عتيب 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 مبغوض له ، فبالنهي الدال على الحرمة والمبغوضية يستشكف عدم اعتبار الشارع للمسبب الذي يكون تحققه بيده .

(الرابع) ما ذكره بعض المعاصرين من ان النهي يدل على المحجورية الشرعية ، و من شرائط الصحة في المعاملات عدم الحجر .

(٩) (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 النهي بالاثار التي لا تنفك من المعاملة بحيث لو صحت المعاملة لم يعقل حرمة هذه الاثار ؛ وقد توافق الشيخ وشيخنا الاستاد المحقق الخراساني على كون النهي 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 وعندكاتها فيها بنظرهم ، وكذلك المسببات بأنفسها امور اعتبارية محضة وليست مقصودة بالاصالة ، فان نفس الملكية مجردة من جميع آثارها لانغني عن جوع احد فهي ايضاً فانية في الاثار ؛ فالملطوب بالذات وما هو المقصود عند العقلاء في المعاملات انما هو ترتيب الاثار من التصرف في الثمن والمثمن وقضاء الحوائج بهما ونحو ذلك . فاذا كان نظر العرف والعقلاء الى الاسباب والمسببات نظراً آلياً أو كانتا عندهم في الحسن والقبح تابعتين للآثار المطلوبة فلا محالة لا يتبادر الى اذهانهم من النواهي المتعلقة بهما الا النهي 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 والنهي في 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 عاين هذا فيدل النهى على الفساد فتدبر .

المقصد الثالث في 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 ، فجو خاص منها يسمى مدلوله بالمنطوق ، و نحو آخر منها يسمى مدلوله بالمفهوم .

(والقول) بكونهما وصفين لنفس الدلالة في غاية السخافة ، ولا نظن تفوه احد من القدماء بذلك ، ولعل نظر من جعلهما وصفاً لها الى ما ذكرناه من ان كونهما وصفين للمدلول ليس بمحاذرة بذاته بل باعتبار كونه مدلولاً لنحوين من الدلالة .

(انما الاشكال في المقام) في تشخيص نحوى الدلالة (المنقسم باعتبارهما المدلول الى المنطوق والمفهوم)

(قال الشيخ) على ما في تقارير به 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 فهي داخلية في المنطوقية بلا اشكال ، وان كانت بالتضمن فالظاهر منهم وان كان دخولها في المنطوقية ايضاً ولكن يمكن الاستشكال فيه (بناء على تفسير المفهوم بما يفهم من اللفظ تبعاً) فان المعنى التضمني وان كان بالذات مقدماً على المطابقة ولكنه متأخر عنه في الاستفادة من اللفظ ، بل قد يتصور الكل اجمالاً من دون ان يتصور الجزء ، مثال ذلك مالواثب القيام

(الذى هو وضع خاص) لزيد فانه يفهم منه ضماناً ثبت 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 ايضا 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 ايضا 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 الحاجب للمنطوق بانه ما دل عليه اللفظ فى محل النطق ؛ وللمفهوم بانه ما دل عليه اللفظ فى 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 تريبهم يختلفون فى ان دلالة الغاية او الاستثناء على الانتفاء عند الانتفاء مفهومية او منطوقية ، فيعلم من ذلك كونهما همتازين بحسب الواقع .

والمتاخرين 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 الزامه ، مثلاً اذا قال المتكم : (ان جائك زيداً فكرمهم) فمداليه المطابقة والتضمنية والالتزامية كلها مما لا يمكن للمتكم ان ينكر تنطقه بها ، واما عدم ثبوت الوجوب عند عدم المعنى ، فيفهم من اللفظ ، ولكن لو قيل للمتكم : (أنت قلت هذا) ممكنه انكار ذلك بان يقول : ما قلت ذلك و انما الذى قلته و تنطقت به هو وجوب الاكرام عند المعنى ، و ليس الانتفاء عند الانتفاء من لوازم الثبوت عند الثبوت حتى يقال : ان دلالة اللفظ عليه بالالتزام ، لوضوح ان وجوب الاكرام عند المعنى 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 فى مفهوم الموافقة فان النهى عن الاف يفهم منه النهى 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 للثانى .

«وبالجملة» المداليل المطابقة و التضمنية و الالتزامية جميعها مما لا يمكن للمتكم ان ينكر القول بها بعد اقراره بتنطقه بالكلام ، و لكن هيها مداليل اخر تفهم من الكلام من جهة اعمال خصوصية فيه ؛ و مع ذلك يكون للمتكم (مع اقراره بالتنطق بالكلام) ان يقول : ما قلت ذلك ؛ لعدم كونها من مداليل المطابقة والتضمنية والالتزامية . (والمراد) بالمدلول الالتزامى ما فهم من اللفظ من جهة كونه لازماً ذهنياً لما وضع له اللفظ سواء كان بحسب الخارج ايضاً من لوازمه كالجود للحاتم او من معانداته كالبحر للعمى ، فما قد يتوهم فى بيان الضابط لدلالة الالتزام (من انها عبارة عن الدلالة الثابتة بالنسبة الى اللوازم البيئة بالمعنى الاخص) فى غير محله ؛ فان دلالة الالتزام تتوقف على اللزوم الذهنى لا الخارجى ؛ و المقسم للبين وغيره بقسميه هو اللازم الخارجى . (١)

«١» اقول : ينافى ذلك تمثيلهم للبين بالمعنى الاخص بمثل العمى والبصر

(وكيف كان) فهنا مداليل اخر للكلالام 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 عمالم ينطق به المتكلم ولو بالواسطة .

وبين حقيقة الدلالة المفهومية يتوقف على ذكر مقدمة « فنقول » : لا ريب في ان استفادة 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 وكونه مريداً للافادة .

« الثاني » كونه مريداً لافادة ما هو ظاهر اللفظ بحيث يكون ظاهر اللفظ مراداً له ، اذ من الممكن (بحسب مقام الثبوت) عدم كونه لاغياً في كلامه ولكن لا يكون مع ذلك مريداً لظاهر اللفظ بان القاء تقيية اولجهاث اخر .

« الثالث » عدم اجمال اللفظ وكونه 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 تقصده منه عادة ولا يعتنون باحتمال صدور لغواً وجزافاً ولا باحتمال صدور 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 والتضمني 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 في مجموع الكلام كذلك يكون ثابتاً في ابعاضه وخصوصياته ، فكما ان نفس تكلمه (بما انه فعل من الافعال الاختيارية) يعمل على كونه لغايته الطبيعية العادية ؛ فكذلك الخصوصية المذكورة في الجملة من الشرط او الوصف او غيرهما تحمل (بما هي من الافعال الصادرة عنه) على كونها لغرض الافادة والدخالة في 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 في الكلام على كونها للدخالة في المطلوب ليست من باب دلالة اللفظ بما هو لفظ موضوع بل هي 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 عن الانحاء الثلاثة اعني 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 في الكلام من الشرط او الوصف او الغاية او اللقب او نحوهما على الانتفاء عند الانتفاء ليست دلالة لفظية بل هي 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 دخلتها في المطلوب ، ومن هنا ثبت المفهوم ، فاذا قال المولى : (ان جاءك زيد فأكرمه) مثلاً حكم العقلاء بدخالة مجيء زيد في وجوب اكرامه ، (بتقريب) انه لو لم يكن دخيلاً فيه لما ذكره المولى ، وكذلك ان ذكر وصف في كلامه يحكمون بدخالته في الحكم بهذا التقريب ، وهكذا سائر الخصوصية التي تذكر في الكلام .

(وبالجملة) فائدة ذكر القيد (اي قيد كان) بحسب طبعه عبارة عن دخالته في الحكم

فيحكم العقلاء بان تعليق الحكم عليه ليس الالدخالته والاكان ذكره لغواً ، ولا ربط لهذا الحكم العقلاي 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 في جميع القيود : من الشرط والوصف وغيرهما بمالك واحد ، وهو ظهور الفعل الصادر عن الغير في كونه صادراً عنه لغايته الطبيعية العادية فلا يجب البحث عن كل واحد من القيود في 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 بداعي غايتها النوعية ، وان الغاية النوعية للقيود هي دخالتها في المطلوب والمقصود الذي سبق لاجله الكلام ؛ وهذا البناء من العقلاء موجود قطعاً ، وانما الاشكال في حجتيه ، فماتراه في كلام المتأخرين (من ان النزاع في حجية المفاهيم نزاع صغرى ، اذ النزاع في اصل ثبوته لا في حجتيه) فاسد على ما ذكرناه من المبني ؛ ولذلك ترى القدماء كانوا ينازعون في حجية المفاهيم لا في اصل ثبوتها (نعم) بناء على ما اسسه المتأخرون في باب المفاهيم من ارجاعها الى الدلالات اللفظية الالتزامية كما قالوا في مفهوم الشرط مثلاً : انه ثابت بناء على استفادة العلية المنحصرة من الشرط ، يكون النزاع صغرياً كما افادوه ولكن هذا الاساس ينهدم بما ذكرنا .

(الامر الثاني) مفهوم الموافقة بعكس مفهوم المخالفة ، فكما ان العقلاء يحكمون في بعض الموارد بدخالة الخصوصية المذكورة في الكلام حذراً من حمل كلام الغير على اللغوية ؛ فكذلك يحكمون في بعض الموارد بعدم دخالة الخصوصية وشمول الحكم للاعم من واجدها ، وليس مفهوم الموافقة الاعبارة عن القاء الخصوصية والحكم بعدم دخالتها ؛ سواء وجد في البين اولوية كما في النهي عن الاف الذي يفهم منه حرمة الضرب

مثلاً لم توجد كما اذا سئل الامام عليه السلام عن حكم الرجل الشاك مثلاً فاجاب ، فان العرف يلقي خصوصية الرجولية ويحكم بعدم دخالتها فى الحكم ، وليس مفهوم الموافقة منحصر 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 كرم لم ينجمه 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 مبنى حكمهم هو الفرار من محذور اللغوية ؛ ولا يخفى ان كون قيد الكرية ذات فائدة وعدم كونه لغواً يتوقف على عدم كون ذات الماء بماهى هى تمام الموضوع ، لاعلى كون الكرية علة تاممة منحصرة ادم 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 مانحن 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 .

وهذا 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 حجية المفهوم ، فانه (قده) يسلم دخالة الشرط المذكور 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 ، (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 الطبيب مثالا للمريض : ان شربت الدواء الفلانى انقطع مرضك ، فانه بمنزلة ان يقول شرب الدواء الفلانى قاطع لمرضك ؛ وكقول المنجم : ان كان زحل فى الدرجة الكذائية رخصت الاسعار مثالا ونحو ذلك ، وهذا القسم من الشرطيات التى مفادها مفاد الحملات لا مفهوم لها ؛ اذ 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 حقتها .
(قال بعض اعظم العصر ما حاصله) : «ان المدلول الالتزامى للكلام ان كان من اللوازم البيئية بالمعنى الاخص سميئاه بالمفهوم ، وان كان من اللوازم البيئية بالمعنى الاعم سميئاه

بالمدلول السياقى ؛ وان كان من اللوازم الغير البينة كان مدلول الالتزامياً فقط ، ولا يسمى باسم آخر . » ولأزم كلامه (قده) ثبوت الوساطة بين المنطوق والمفهوم ؛ فان المدلول السياقى واللوازم الغير البينة خارجتان (بنظره) منهما ، واما بناء على ما ذكرناه فلا يثبت الوساطة ، 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 منطقية ، 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 وردد جميعها فاختر عدم ثبوت المفهوم فى الجمل الشرطية .

والتقاريب الخمسة عبارة عن دعوى التبادر ، ودعوى الانصراف ؛ ودعوى جريان مقدمات الحكم 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

بينهما لا خصوص كل منهما لعدم إمكان صدور الواحد (بما هو واحد) عن الاثنين (بما هما اثنان) (وبعبارة أخرى) التعليق على المجيء ظاهر في كون المجيء بما هو مجيء، بخصوصه علة لا بما أنه 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، والمرجع لفهم المعاني هو العرف (١)

(اقول) : يمكن ان يقرب ما ذكرناه هنا بالتقريب الذي ذكرناه في اصل المفهوم (بان يقال) : ان بناء العرف والعقلاء على حمل كلام الغير وجميع خصوصياته على كونها صادرة للفائدة حذراً من اللغوية، فاذ اعلق الحكم على المجيء 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 ايضاً كون الخصوصية ايضاً دخيلاً والالما صح ذكره بخصوصه بل وجب ذكر الجامع بين الواجد لها والواجد لغيرها من الخصوصيات، وبهذا البيان يستحكم اساس المفهوم بمعنى الاتفاء عند الاتفاء وان استشكلنا فيه او لا فتدبر . (وقد تلخص مما ذكرناه في 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 عقلائي وهو ظهور الفعل الصادر عن الغير (و منه التكلم بالخصوصيات) في كونه صادراً عنه لغايته النوعية، والغاية النوعية للقيد هي الدخالة.

﴿ قَدْ فُيِّبَ ﴾

اذا قال : وقفت مالي على اولادى الفقراء اوان كانوا فقراً، فلا شبهة في عدم ثبوت الوقف

(١) لا يخفى ان دليل امتناع صدور الواحد عن الكثير لوجرى في هذه المقامات فلا يمكن الجواب عنه بعدم فهم اللفظ؛ لعدم إمكان الالتزام بالحدود العقلية تمسكاً بعدم فهم العرف، اللهم الا ان ينكر ظهور هذا النحو من الخصوصية (التي لا يحتاج في بيانها الى مؤنة زائدة) في كونها دخيلاً لعدم جريان دليل اللغوية بعدمالم يكن بيان ذى الخصوصية اكثر مؤنة من

لغير 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 يعمل تحققه عند انتفائه فلا مجال فيه للبحث عن المفهوم ، فان انتفائه (ح) عند انتفاء المعلق عليه علقى لا يستند الى ظهور الشرط فى العلية المنحصرة (كما هو مسالك المتأخرين فى باب المفاهيم) او الى ظهور القيد فى الدخالة (كما نسبناه الى قدماء اصحابنا) وان ناقشنا فيه اولاً وفقاً للسيد بان الدخالة لا تستلزم الانتفاء عند الانتفاء

(اذا عرفت 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 جائلك 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 فهي حاكيات لاحكام الله الثابتة المنشئة في متن الواقع ، فوزانها وزان الجمل الخبرية .

(هذا كلام) فيما اذا كان المعلق على الشرط موجوداً متحققاً في 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 الثاني ؛ ولا مجال فيه للبحث عن المفهوم بل ينتفى المعلق بانتفاء المعلق عليه عقلا ، اذا مفروض ان خارجيته بنفس هذا الكلام ، والمفروض انه علق في هذا الكلام على الشرط فيكون المنشأ شخص ما علق فينتفى بانتفائه عقلا ؛ مثال ذلك جميع الانشاءات كقوله : وقفت على اولادى ان كانوا قراء ؛ وقوله : ان جئتك زيداً كرمه اذا كان الغرض انشاء الوقف او الوجوب بنفس هذا الكلام .

(وقد اوضح بما ذكرنا) ان ثبوت المفهوم في الجمل الانشائية المولوية محل اشكال ، ولا يختص الاشكال بباب الاوقاف والوصايا ونحوهما .

(نعم) قد عرفت ان الاوامر والنواهي الواردة عن النبي ﷺ والائمة (ع) وزانها وزان الجمل الخبرية فثبت فيها المفهوم ، هذا .

(واما المحقق الخراساني) فقال ان الاوامر والنواهي المولوية ايضاً مشتملة على المفهوم ؛ وقال في بيان ذلك : « ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه لا انتفاء شخصه ضرورة انتفائه عقلا بانتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده . »

والقول بكون النزاع في السنخ يستفاد من تقارير بحث الشيخ (قده) ايضاً ، واستدل على ذلك بأن انتفاء الشخص قطعي لا يقبل الانكار بعد ارتفاع الكلام الدال على الانشاء ، ومن لوازم تشخصه عدم سرية ذلك الحكم الثابت به الى غيره .

(اقول) : القول بكون المراد في باب المفاهيم انتفاء السنخ وان اشتهر بين المتأخرين وارسلوه ارسال المسلمات ؛ ولكن لا نجد له معنى محصلاً ، لوضوح ان المتعلق في قولنا : (ان جئتك زيداً كرمه) 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 تمر ومثلاً واستحباب اكرام زيد فلا معنى للنزاع فى ان قوله : ان جئتك زيد يدل على انتفائه ولا 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 يغاير وجوب اكرامه على تقدير عدم المجيء بحسب التشخيص مع اتحادهما موضوعاً ومحمولاً ، ولا نعنى بالنسخ 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 بانشائين 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 الانشائيات 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 يفيان 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 لاحدان 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 التحديد 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 يقيّد .

(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 أيضاً : اذا نمت فتوضأ (١) فهل يتداخل السببان : بمعنى انهما عند اجتماعهما يستعقبان وجوباً واحداً متعلقاً بطبيعة الوضوء ، أولا يتداخلان بل يستعقب كل منهما وجوباً مستقلاً ، وعلى الثاني فهل يتداخل السببان اعني الوجوبين في مقام الامتثال بمعنى كفاية الاتيان بالطبيعة مرة واحدة لامثالهما أولا 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 ، و اختار المشهور عدده ؛ وفصل الحلبي بين اتحاد جنس الشرط و تعدده .

(و ليعلم) 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 ، و لا 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) .

(و كيف كان فنقول) : استدل 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 اصلا ، او يؤثر احدهما دون الآخر ؛

(١) يمكن المناقشة في المثال بان وجوب الوضوء وجوب مقدمي للصلوة وغيرهما من الغايات فلا يجب الاوضوء 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 وعدده للقضية الشرطية ؛ والثاني عقلية حيث يبحث فيها عن حكمه توارد السببين وان ثبت سببيتهم بغير اللفظ ايضا فتدبر . ح - ع

والثالثة الاخيرة كلها باطلا فتعين الاول ، وجه بطلانها - ان الاول منها ينافى تمامية كل من السببين ؛ والثانى ينافى اصل السببية ، والثالث ترجيح بلا مرجح (انتهى) .

«ويمكن ان يناقش فيه» بان لنا ان نختار الوجه الثانى ونقول باشتراكهما فى التأثير نظير توارد العلل التامة العقلية ، او نختار الوجه الرابع ونقول فى صورة التعاقب باستناد الاثر الى اولهما حيث انه اذا أثر لم يبق محل لتأثير الثانى .

(وبالجملة) 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 باطلا قها متعلقة للامر ، والطبيعة الواحدة التى لم يلحظ فيها جهة الكثرة يستحيل ان يتعلق بها وجوبان مستقلان اذ كثرة التكليف اما بكثرة المكلف او المكلف والمكلف 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 ، (وبالجملة) 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 سببته 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 فوضأ مثلاً فلجملة 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 بدلائها على مطلق الثبوت عند الثبوت . (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 تقريبه يجري في الشروط المتواردة والمتعاقبة معاً ، بخلاف تقريب صاحب الكفاية فانه لا يجري في الشروط 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 : «اذابلت» في كون كل فرد من البول سبباً مستقلاً لوجوب الوضوء في قبال الابوال الاخر ، 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 التأكيذ . وجه الاشكال ان التأسيس يستلزم تقييد المتعلق والاصل عدمه . هذا ما يستفاد من كلام الشيخ «قده» عند جوابه عما منع به الفاضل 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 اذابلت في كون كل فرد من افراد البول سبباً مستقلاً ايضاً ظهور اطلاقى فراجع التقرات .

ثم ان ما ذكر من الظهور العرفي لا يوجد فيما اذاتعدد الشرط و اختلفا في الجنس كالبول والنوم مثلاً بل الثابت «ح» هو الظهور الاطلاقى كما صرح به ، فيعارض «ح» ظهور الشرط لظهور 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 طيبة واحد بغطاب واحد ثبوتاً وان كان وجوب كل منهما استقلالياً فاذا امكن ذلك ثبوتاً حكمنا بتحقيقه لاستدعاء كل سبب مستقل مسبباً مستقلاً ؛ وعليهذا فيقتضى كلام الشيخ «قده» وكلام السيد الاستاد «مدظله العالى» عدم التداخل في متحدى الجنس دون غيره عكس تفصيل الحلى «قده» . ح - ع

«ثم اعلم» ان كلمات الشيخ (على ما في تقارير بحثه) مضطربة ؛ فمن بعضها يستفاد انه جعل المسبب في المثال المذكور عبارة عن الوجوب ، ومن بعضها يستفاد انه جعله عبارة عن متعلقه اعني التوضأ ، 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 يقيد 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 : (توضأ 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 الامثال ايضاً ؛ بمعنى ان العبدان اتى بوضوء واحد فقد امثل واحد من الامرين من دون ان يتميز الامر الممثل من غيره واقعاً ، ولا خصوصية لاحدهما حتى يقصد حين الامثال امثال الوجوب المتخصص بالخصوصية الكذائية .

(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 فتوضأ) ؛ وفي خطاب آخر (اذا نمت فتوضأ) ، 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 مالاك لتعدد الوجوب وتكرره ، وصرف الشيء لا يتكرر ؛ فلا بد للقائل بعدم التداخل من الالتزام باحد الاخيرين ؛ (ح) فيسئل عما يقيد به الطبيعة في احدهما او كليهما ، وليس لك ان تقول : ان متعلق الوجوب في احدهما فرد من الموضوع وفي الاخر فرد آخر منه ، فان ذلك انما يصح اذا كان كل من الخطائين ناظرألى الاخر بان يقول المولى مثلا : اذا بليت فتوضأ وضوء غير ما يجب عليك بسبب النوم ، ثم يقول : اذا تمت فتوضأ وضوء غير ما وجب عليك بسبب البول ، بحيث يكون الغيرية مأخوذة في متعلق احدهما او كليهما ، والالتزام بذلك مشكل ، بداهة عدم كون واحد من الخطائين في الاسباب المتعددة ناظرألى الاخر .

(والحاصل) ان نظر القوم الى بيان ما يكون قرينة على تقييد المتعلق ؛ مع ان عمدة الاشكال انما هو في قابلية المتعلق للتقييد اذ لا مقيد في البين بالبداهة الا ما يتوهم من قيد الغيرية ، بان يكون المتعلق للوجوب في كل من الخطائين عبارة عن طبيعة الموضوع المقيدة بكونها غير ما هو المتعلق في الخطاب الاخر ، وذلك يستلزم نظر كل منهما الى الاخر ، 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 الى الاخر وصلت النوبة الى مقام الاستظهار وبيان ان ظهور الشرط اقدم او ظهور المتعلق واطلاقه فتدبر .

((فصل))

لا اشكال في ان المفهوم (بناء على ثبوته) عبارة عن انتفاء عين الحكم الذي ثبت لموضوع خاص عند انتفاء المعلق عليه .

«وبعبارة اوضح» لا بد فيه من ان يطابق المنطوق في جميع القيود والخصوصيات المأخوذة في الموضوع والمحمول و المعلق 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 الكلى السلب الجزئى وسلب العموم ، ومفهوم السلب الكلى الايجاب الجزئى .
(وقال الشيخ): ان مفهوم الايجاب الكلى السلب الكلى 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 اى 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 استفاد من قوله : الماء اذا بلغ (الخ) الا ان الكرية تكون بحيث توجد في الماء قوة لا يقاومها ولا يؤثر مع تحتهها شيء من النجاسات ، فمفهومه انه اذا لم يكن بقدر الكر ليس بهذه المثابة من القوة الدافعة لجميع النجاسات ، فلا ينافي ذلك عدم تنجسه (ح) ايضاً بملاقاة بعض النجاسات .

(فان قلت) : لو كان استفادة المفهوم مبتنية على استفادة العلية المنحصرة من الشرط (كما هو مسلم 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 فباتفائه ينتفى علة جميع هذه الاحكام فتقلب باجمعها من الايجاب الى السلب وبالعكس .

(قلت) علية 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 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 «مدظله العالى» اذا اشتهر بينهم من ان العام فى العمومات الاستغراقية 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 وبالعكس 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 المنفي) 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 : انها لا تدلان الا على 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

(تبيين)

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) (واما 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 .

(ویرد علیه) أن تفسیر كلمة (اله) بمفهوم واجب الوجود مما ینافی المتفاهم العرفی ، فان مفهوم الواجب من المفاهیم المصطلحة فى العلوم العقلیة ولس مما ینساق الى اذهان الاعراب الجبال الذین امر وابد کر كلمة الاخلاص فى صدر الاسلام .

«فالتحقیق أن یقال» : ان العرب فى صدر الاسلام لم یكونوا مشرکین فى اصل واجب الوجود بحیث یعتقدون وجود آلهة متعددة فى عرض واحد، بل كانت صفات الالهیة ثابتة عندهم لذات واحدة ، وانما كانوا مشرکین فى العبادة حیث كانوا یعبدون بعض التماثل التى ظنوا انها وسائط بینهم و بین الله، و كانوا یعتقدون استحقاقها للعبودية ایضاً كما یشهد بذلك قوله تعالى (حکایة عنهم) : ما نعبدهم الا لیقربونا الى الله ، فکلمة الاخلاص وردت لردهم عن ذلك ، فمعناها نفى استحقاق العبودیة عما سواه كما یشهد بذلك معنى كلمة اله فانها بمعنى المعبود .

«وبالجملة» كلمة الاخلاص لاثبات التوحید فى العبادة لافى الالهیة ، اذ التوحید فى اصل الالهیة کان ثابتاً عندهم قبل الاسلام ایضاً فافهم .

المقصد الرابع فى العموم والخصوص

(قال فى الکفاية ما حاصله) : ان العام قد عرف بتعاريف، وقد وقع فیها النقض تارة بعدم الاطراد واخرى بعدم الانعکاس ولكنه غیر وارد ، فانها تعاريف لفظیة لشرح الاسم لا لشرح الحقیقة ، کیف ! و المعنى المركوز منه فى الاذهان اوضح مما عرفوه به مفهوماً و مصداقاً ولذا یجعل صدق ذاك المعنى على فرد وعدم صدقه على فرد آخر مقياساً فى الاشكال على التعاريف .

(ثم عرف «قده» فى ضمن کلامه العموم بانه شمول المفهوم اجمع ما یصلح ان ینطبق علیه) انتهى .

(أقول) : قد ذکر فى محله ان کل ما صدق علیه المعرف (بالکسر) یجب ان یصدق علیه المعرف (بالفتح) وبالعکس .

فهنا قضيتان موجبتان كليتان ، وحيث ان ما اعتبروه 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 (اولا) 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 يصاح ان ينطبق عليه مفهوم الواحد ، فلفظة العلماء تصف بالعموم من جهة كونها بحيث يشمل مفهومها جميع ما يصاح ان ينطبق عليه مفهوم واحد ها 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 جدة ، (واخرى) بنحو يكون المجموع موضوعاً واحداً ، (وثالثة) بنحو يكون كل واحد موضوعاً ولكن على البديل (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) متكررة 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 يلاحظ كل فرد منها ولا يقف للتحاط والنظر عنده بل ينتقل منه الى فرد آخر وهكذا، فيكون المنظور اليه بهذه المرات هذا اوداك اوداك الى اخر الافراد فيسمى العام بديلاً .

«و بالجملة» جعل المفهوم مرآة للتحاط 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 .

❖ ((تذنيبات)) ❖

(الاول) الاصل في العموم كونه بنحو الاستغراق فانه لا يحتاج الى تصور امر زائد ومؤنة زائدة وراء جعل المفهوم مرآة للتحاط 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 والنفى ، فان ثبوت الطبيعة بثبوت فردا واثباتها بانتفاء جميع الافراد وهذا واضح، والطبيعة الواقعة في سياقها مرسله

لامهمة 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
يحملان 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 أولا ؟ (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 بلامرجح ، فالعام المخصص اذا لم
يقم قرينة على المراد منه كان حمله على تمام الباقي بلامعين فانه احد المجازات لتعدددها
حسب مراتب التخصيص (انتهى) .

(واجب 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 ذكرنا انما يصح اذا كان التفاوت بين المعنى الحقيقي والمعانى المجازية بالتباين ، واما اذا كان بنحو الاقل والاكثر كما فى العام والخاص فلامورد لما ذكرنا ، 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 لاخراج 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 بالاعمين 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 بلا تفاوت 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 مصادماً 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 تصورهِ ، 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 مرتفصيله فى مبحث المفاهيم ، وحيث ان الغاية الطبيعية للتلفظ 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 ، فلا مجال (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 محالاً آخر .

«فقول» : لا يخفى ان المصحح لاستعمال اللفظ فى المعنى هو الوضع لاغير ، 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 اوبه 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 الثانية

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 مبراً للذهن الى المعنى الثاني الذي هو المراد جذاً بسبب ادعاء الاتحاد بينهما ؛
 فالجملة المشتملة على استعمال مجازي 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 زائدة 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 المعجى ، (وبالجمل) نحن ندعى في جميع المجازات ما
 ادعاه السكاكى في خصوص الاستعارة ، و لطافة الاستعمال المجازي 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 بني 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 : جائني جميع العلماء و يراد به فرد

كامل منهم ، فهذا النحو (من استعمال العام وإرادة 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 ويثبت ، 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 المتكرر 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 . «فتخلص 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 و اريد 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 او الا 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 لاخراج 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 مجازاً (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 متتفیان 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 مستعملاً فى نفس ما وضع له ولكن بمعونة القرينة ؛ وان كان على سبيل منع الخلو فمسلم ولكن نمنع انتفائهما فى العام المخصص بل نحتاج فيه الى كليهما فان دلالاته 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 المعنى 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 اشبه مفهوم المخصص ، او مصداقية : بان اشبه 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 فلا مجال 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 ذلك بخصوصه لا ينافي حجيته في احدهما المردد ، ويترتب على ذلك عدم جواز اجراء الاصل المخالف في كليهما (ولا فرق) فيما ذكرنا بين ان يكون المفهوم المتباينان متساويين بحسب المصداق وبين ان يكون احدهما اكثر مصداقاً من الاخر اذالم يتداخل بحسب المصداق كما اذا تردد المخصص بين مفهوم لعشرة افراد وبين مفهوم له عشرون فرداً مغايرة بتمامها لهذه العشرة (وبالجمله) 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 (اعني 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 استدلل) القائل بالجواز (بما حاصله) ان الحجة من قبل المولى لاتتم الا بعد ثبوت الكبرى والصغرى معاً ؛ و الموجود 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 البين حجة تزامنها، اذ الفرض ان فردية زيد لموضوع الكبرى الثانية مشكوك فيها؛ و صرف الكبرى لانكون 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 واقعا فهو مالم يتعلق الارادة الجدية بوجوب اكرامه وان كان مراداً بحسب الاستعمال، فيصير حججة العام مقصورة على غير من هو من افراد المخصص واقعا.

(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 ثبت له الوجوب بما هو عالم، ولكن العلماء الفساق قد خرجوا بحسب نفس الامر بحيث لم يبق بالنسبة اليهم ارادة جدية بوجوب الاكرام وخالف فيها الجد للاستعمال، فمصادقية كل واحد منهم للعام بما هو عام وان كانت معلومة ولكن مصداقيته له بما هو حجة غير معلومة لكون 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 لاتتصور 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 لامثاله 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 اوفى 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 لامثاله والفحص عن وجود موضوعها من دون ان يحتاج فى حجيتها الى العلم بوجود الصغرى (نعم) فى تشخيص حكم الموجود الخارجى نحتاج الى العلم بمصادقته لما هو عنوان الموضوع .

(اذا عرفت ما ذكرنا فتنقول) : ان قوله لاتكرم الفساق من العلماء وان كان كليا 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 مشكوك 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 الجديدة 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 بوحدة الحكمين 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 ، وبعدها حصل العلم بمخالفة الارادة الجديدة 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 لقوله اكرم العلماء مثلاً عموماً افرادياً يشمل به كل فرد من افراد العالم ، واطلاقاً احوالاً بالنسبة الى جميع الحالات الطارئة للموضوع ، فيشمل بسببه معلوم العدالة ومعلوم الفسق ومشكوكيهما ويكون حجة في جميعها لولا المخصص ، واما المخصص فهو حجة اقوى على خلاف العام في خصوص معلوم الفسق فيبقى معلوم العدالة ومشكوكيهما باقيين تحته لعدم حججة 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 حيثة الطبيعة تمام الموضوع للحكم وعدم دخالة حيثة اخرى فيه (وبعبارة اخرى) الاطلاق عبارة عن لحاظ حيثة الطبيعة بوحدها 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 الجد والتطابق بين الارادة الاستعمالية والجدية ليست من الاصول العملية حتى يكون الحكم المستفاد بسببها حكماً ظاهرياً محموداً لا 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 يته لا يبقى مجال 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 ، فحجتها تدور مدار اعتبارها ، و الفرض انهم يحكمون الخاص في مقام الحجية على العام فيصير النتيجة تضييق مجرى اصاله التطابق في طرف العام ، فالشبهة المصادقية للمخصص شبهة مصادقية لمجرها ايضاً فافهم . « فأتضح 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 امثلاً 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 اللمية (انتهى) .

- ويمكن ان يقرر الدليل عليه بوجه اخر وهو ان اصالة التطابق اصل عقلائي وليس حجيتها الامن جهة السيرة فحيث اعتبروها عملنا بها وحيث ردوها او شككنا في اعتبارهم لها ردناها ، وبذلك يظهر الفرق بين المخصص اللفظي واللمى كما ذكر في الكفاية ؛ فالاقوى هو الفرق بينهما كيف ؛ ولولم يجز التمسك بها حتى في اللبيات 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 البديعية للعقل بحيث يكون كالمتصل 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 لقي المولى بنفسه حجتين ، وبعد تحكيم الخاص وتقديمه في الحجية بالنسبة الى ما شمله واقعاً يصير العام كأنه كان مقصور الحجية من اول الامر كأنه لم يكن بعام ؛ وهذا بخلاف المخصصات اللبية فان الملقى فيها من قبل المولى حجة واحدة وهو العام فيجب العمل به مالم يتم 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) : وفي كلامهما نظر (اما كلام الشيخ) فلان المخصص اذا لم يكن له عنوان فكيف يتصور له شبهة مصداقية ، بل الامر يدور (ح) بين قلة التخصيص و كثرته فيخرج من محل الكلام (واما كلام صاحب الكفاية) فلانا 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 مقصور الحجية على ما بقى 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 خمرته وان كان نفس الكبرى فى حجيتها لا تحتاج الى احرازها ، وعليها فالحكم العقلى ايضا على قسمين : (الاول) حكم كلى لا يحتاج العقل فى حكمه به الى احراز الصغرى كحكمه بحرمة اكرام اعداء المولى (الثانى) حكم جزئى يحتاج فى حكمه به الى العلم بالصغرى 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 اخرج 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 ، 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 كالعقل .

(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 المصدق المشتبه محكوماً بحكم المخصص على الاول وبحكم العام على الثاني ، ففي المثال السابق ان كان افسق زيداً وعدم 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 المحمولي اعني به مفاد ليس التامة (الثاني) ان يكون عبارة عن العدم الربطي اعني به مفاد ليس الناقصة ، ومرادنا بالعدم الربطي 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 اي عدم الشيء شيئاً (٢)

«١» ربما يقال بعدم صحة فرض التزاحم في امثال المقام مما كان العموم فيه استقراراً لعدم وجود المندوحة في مورد الاجتماع من اول الامر فيكون التنافي في مقام الجعل ولا بد فيه من الكسر والانكسار في مقام الجعل وانشاء حكم واحد لما هو الاقوى منهما مالا (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 تشمل 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 الانتساب 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 آلي فلا يتعلق بها لحاظ استقلاله لا ينظر ثانوي مساوق لخروجها من كونها نسبة بالجعل الشائع ، فالذي -

(وما قديتوهم) 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 اعني 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 : (زيدنيست قائم) ولا يقال : (زيدنيست هست قائم) .

(والحاصل) ان وزان العدم وزان الوجود ، فكما ان الوجود قديكون محمولاً كما في الهليات البسيطة ، وقديكون ربطياً كما في الهليات المركبة ، فكذلك العدم قديكون محمولاً وقديكون 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 المرثة تحيض الى خمسين ثم استثنى من ذلك القرشية فحكم بتحريضها الى ستين ، فالعام هو عنوان المرأة والمخصص هو عنوان

— يتوجه اليه الذهن اولاً ويراه مفاداً للقضية انما هو اثبات شئى لشئى ، او سلبه 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 (مدظله 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 شئى 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) لانسلم توقفها مطلقاً على النسبة بل هي امر يتقوم 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) ايضاً 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 اعتماداً على الاصل المثبت (فانا نقول) : لانسام ذلك اذ ما ذكرت موقوف على احاطة 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 لاتنقض عن مثل هذا الاستصحاب (١) فان الذي يراد استصحابه في المقام ليس نفس عدم الانتساب بل عدم انتساب هذه المرئية ، والهذية انما تعتبر عند وجود المشار اليه ، ولا هذية 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 «مظلمه العالي» لا يريد انكار الاستصحاب العدمي مطلقاً :

«١» لا يخفى ان سيدنا الاستاد «مظلمه العالي» لا يريد انكار الاستصحاب العدمي مطلقاً كما قد يتوهم من منعه استصحاب العدم المحمولي ايضاً في المقام ، بل مراده انكاره فيما اذا كان العدم مضافاً الى مفهوم لا يعتبر الا عند الوجود كمفهوم الهذية 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 الموضوعي في غالب الموارد الا ما شذ ممكناً فبذلك يحكم عليه بحكم العام (انتهى) . ثم ذكر مسألة تحييز المرأة الى خمسين واستثناء القرشية منها .

(وذكر بعض اعظم العصر) في بيان عدم تعنون العام ان المخصص انما يكون لاجراج الافراد الغير المرادة ، و اما الافراد الباقية تحت العام فهي محكومة بالحكم بما انها من افراد العام ، فيكون عنوان العام بالنسبة الى حكم الباقي تمام الموضوع من غير دخل للمخصص وجوداً او عدماً في ثبوت الحكم له ؛ فالتخصيص بمنزلة موت بعض الافراد فكما ان الموت لا يوجب تعنون الموضوع ، وانما يوجب التقليل في افراده فكذلك التخصيص ،

(اقول) : عبارة المحقق الخراساني قد توهم ما يبعد جداً ارادته من مثله ، فان الظاهر منها في بادي النظر ان العام اذا تعد مع كل عنوان سوى عنوان الخاص صار (مقيداً بهذا العنوان) موضوعاً للحكم الثابت للباقي فيصير كل عنوان طاردياً في الموضوع فيلزم وجود موضوعات غير متناهية واحكام متعددة بعدها ، وهذا واضح الفساد لا يصدر القول به عن مثله ، فيجب حمل كلامه على ما حكينا عن بعض المعاصرين ؛ فيكون مراده ان الموضوع للحكم هو حيثية المرأة فقط في المثال ، والخارج منها هو القرشية ، و بعد نفى عنوانها باستصحاب عدم الازلي يكون حكم العام متبعا ، و مراده «قده» باستصحاب عدم هنا استصحاب عدم المحمولي . (ثم انه) يرد على القول بعدم التعنون وكون عنوان العام تمام الموضوع ان معنى تمامية العنوان في الموضوعية دوران الحكم مداره وجوداً وعدماً ؛ والمفروض فيما نحن فيه خلاف ذلك ، فان عنوان العام متحقق في ضمن افراد المخصص ايضاً وليست مع ذلك محكومة بحكمه (وبعبارة اوضح) ففي مقام الثبوت والارادة الجديدة اما ان يكون تمام الملاك في وجوب الاكرام مثلاً هو حيثية العالمية فقط ، واما ان لا يكون كذلك بل يشترط في ثبوت الحكم للعالم عدم كونه فاسقاً ؛ فعلى الاول لا معنى للتخصيص ، وعلى الثاني لا يكون عنوان العام بنفسه تمام الموضوع بل يشترط في ثبوت الحكم له عدم عنوان المخصص بعدم النعتي او المحمولي ، فعدم المخصص (اجمالاً) بأحد النحويين دخيل 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 يخرج منه كونه تمام الموضوع ؛ وهذا بخلاف التخصيص فانه يخرج منه 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 يعرض فيكشف صحته بعموم مثل اوفوا بالنذر فيما اذا وقع متعلقاً للنذر بان يقال : وجب الاتيان بهذا الوضوء وفاء للنذر للعموم وكما 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 بالنذر 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 اطاعة او الوفاء فى رجحانه او حليته .

(نعم) لا لباس بالتمسك به فى جوازه بعد احراز التمكن منه والقدرة على فيما لم 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 الفسلات 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 لولم 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 فحينئذ 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 الحججة باللاحجة ؛

واما اذا لم يكن الحكم من اول الامر ثابتا لنفس عنوان العام بل اخذ «ولو بدليل منفصل» مع بعض التخصيصات 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 لتخصيص ما كان راجحا ؛ 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 صحتها ؛ هذا في مقام الاثبات ، واما في مقام الثبوت فيمكن ان يكون صحتها من جهة رجحانها ذاتاً في السفر وقبل الميقات ، غاية الامر انه كان للامر بهما ندباً او وجوباً مانع يرتفع بالنذر ، كما يمكن ان يكون صحتها من جهة صيرورتها 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 صيرورتها 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 صحتها 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 عبادياً ، 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 يحان 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 بها صحته في حال النذر فقط .

(وليعلم ايضاً) ان ما التزمه في الكفاية اخيراً من تعلق النذر باتيان الصوم والاحرام عبادياً وكفاية نفس الامر للنزدي 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 بنائهم 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 جديداً ؛ (الثاني) ان يستعمل فيه ليجعل معبراً يعبره ذهن السامع الى معنى آخر يكون هو المراد جديداً (الثالث) ان يستعمل في معناه ويكون المقصود بقرره بعض المعنى في ذهن السامع ليحكم عليه وخروج بعضه الاخر من جهة عدم ارادته جديداً ، 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 المتكررات ، وعليه 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 العقلائى ؛ فليس فى العام اصل عقلائى وحدانى ، بل يجرى فيه اصول عقلائية متعددة بعدد افراده . (وبالجمل) حجية العام تتقوم بأمرين : (احدهما) وضعه للعموم وكونه مستملا فى العموم دائماً ، (والثانى) جريان الاصل العقلائى المذكور فى كل فرد منه بمعنى ان كل فرد علم ارادته جدياً فهو ، وكل ما علم عدم ارادته فلا إشكال فيه ايضاً ؛ واما كل فرد شك فى حكمه فيجرى فيه اصالة التطابق ، فيكون محكوماً بحكم العام ، فاصالة العموم اصل عقلائى 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 ينازع 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 يخفى 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 العقلائى لاثبات فرديته او نفيها ، فان لفظ العلماء مثلاً

قد استعمل في جميع افراد العالم ، واما ان زيدا من جملة افرادة اولافما لا يتكفل له لفظ العلماء ، واما الاصل العقلائي فانما يجري بعد احراز كونه من افراد المستعمل فيه ، والمفروض كون ذلك مشكوكا فيه ، مضافا الى ان مفاد الاصل العقلائي كما عرفت تطابق الارادة الجديدة للاستعمالية وكون 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 ، اذا العام حجة ، الم 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 موجبا 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 آثاء العلم بحرمة الاكرام تفصيلا او لا ينحل ؟

« يمكن ان يقال » : بحجية العام في الفرد العالم لعدم وجود حجة اقوى على خلافه ؛ ولا عذر للمبعد 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 لحكم 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 فرديته له لما ذكره من حجية مثبتات الاصول اللفظية ، وقد عرفت الجواب عن ذلك وان حجيتهم بباب 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 فساد ، فان عمومهم مخصص باليد الامينة ، فالتمسك به فى اليد المشكوك 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 ، ومن 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 أولا ؟ 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 يجوز ذلك لما جاز التمسك
باصالة الحقيقة ايضا قبل الفحص عن قرينة المجاز (انتهى) .

ولا بد قبل الشروع فى تحقيق المسئلة من ذكر امور : (الاول) ان القدما من الاصوليين
كانوا يعنونون فى كتبهم مسئلة اخرى بهذا العنوان : هل يجوز اسماع العام المخصص بدون
ذكر مخصصاته أولا ؟ (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) نظر 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 القيود 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 ، ولا خصوصية لباب العمومات ،
وما نذكره دليلا لوجوب الفحص يجرى فى جميع الاصول اللفظية والعملية ؛ فملاك
الفحص ومقدار وجوبه فى جميع ذلك واحد فتدبر .

(اذا عرفت هذا فنقول) : قال شيخنا الاستاذ قدس سره 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 كما ترى وان التزام به بعضهم . (وان كان المراد بالمعرضية) كون المولى ممن جرت عاداته على ذكر المخصصات منفصلة ولو غالباً (ففيه) ان المولى الكذابي اذا امر عبده الخاص بامر متعاقد بالعام فهل للعبد ترك العمل به معتذراً باحتمال طرؤ التخصيص؟ لا والله ولا يعده العقلاء مذموراً .

«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 الكذابي 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 وبحشهم 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 وتقييداتها 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 المكلفين في تركها ، وجميع القوانين الدائرة في العالم من هذا القبيل حيث يقنن من قبل الهيئة الممثلة اولاً الضوابط والقوانين الكلية ثم يذكر 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 على العبد الفحص عن جميع الاحكام بخصوصياتها وحدودها ولاعذر لهم في ترك العمل بها عن جهل فتتبع .

(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 مالا 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 يمكّن 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 اعني 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 بالحاضرين 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 المصاحبة طلب شئ ، قانوناً من الموجود والمعدوم حين
 الخطاب ليصير فعلياً بعد ما وجد الشرائط وفقد الموانع (الثالث) انشاء الطلب مقيداً
 بوجود المكلف 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 في ظرف وجودهم
 بادلة الاشتراك من الاجماع ونحوه ، ولا الى الامر الثالث لعدم كونه معنوياً في كلماتهم ؛
 فمأهو محط نظر اصحاب الامر الثاني من الامور الثلثة اعني عموم الخطاب وتوجيه الكلام
 لمن لم يكن في مجلس التخاطب سواء كان حال التخاطب من الموجودين او كان
 معدوماً بالكلية و كيف كان فنحن نبحت في مقامين

«المقام الاول» مسئلة تكليف المعدوم ؛ وملخص الكلام فيها ان التكليف الحقيقي
 بمعنى البعث والزجر الفعلي بالنسبة الى المعدوم امر غير معقول ، بداهة عدم امكان انبعائه و
 انزجاره في حال عدمه ، ولم يقل احداً ايضا بجواز تكليفه كذلك ، و اما انشاء التكليف
 بالنسبة اليه فان اراد به انشاء الطلب منه في ظرف عدمه بأن يكون في حال عدم موضوعا
 للتكليف الانشائي فهو ايضا غير صحيح ، اذ لا يترتب عليه الانبعاث ولا غيره من دواعي 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 الآثار المترتبة على انشاء الطلب من المكلف على فرض وجوده ، فالذي يصح في المقام و يعقل تحققه من المولى الحكيم هو انشاء التكليف بالنسبة الى المكلف بنحو القضية الحقيقية بحيث يشمل الموجود و المعدوم ، ولكن لا بلحاظ ظرف عدمه بل في ظرف وجوده وفرض تحققه ، ففي قوله تعالى : والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ، ليس وجوب الحج مقصوداً على من وجد واستطاع حال نزول الآية ، بل الحكم فيها يعم الموجود و المعدوم حاله ، ولكن المعدوم في ظرف عدمه لا يكون مشمولاً للحكم الفعلي ولا الانشائي ، وانما يصير مشمولاً له على فرض تحققه 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 صيرورته 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 بعدما وجد الشرائط . »

فان ظاهر كلامه « قد » كون التكليف بالنسبة الى المعدوم حال عدمه ثابتاً ، وبوجوده يصير فعلياً ، وقد عرفت ان الشيء مالم يوجد لا يصير مصداقاً لما هو الموضوع ، والحكم لم ينشئ ، الا الموضوعه فكيف يسرى الى غير الموضوع .

« وبالجمله » توجه التكليف الفعلي الحقيقي الى المعدوم مستحيل ولم يقل احد بإمكانه ، وتعلق التكليف بالعنوان الكلي الشامل للموجود و للمعدوم (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 بعدما 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 ، لماعرفت 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 » : الطالب من المعاني الاضافية المتقومة بالطالب و المطلوب 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 الطالب 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 (نعم) 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 ايضاً هو عنوان الموضوع لا الافراد ، الا انه لما لوحظ مرآت المصاديقه 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 الابقاعى الانشائى ، فالمتكلم ربما يوقعه تحسراً وتأسفاً وحزناً مثل اياك كى ما كان اقصر عمره ، او شوقاً او نحو ذلك ، (نعم) لا يبعد دعوى الظهور انصرفاً فى الخطاب الحقيقى كما هو الحال فى حروف الاستفهام والترجى والتمنى وغيرها على ما حققناه من كونها موضوعاً للابقاعى منها بدواعى مختلفة مع ظهورها فى الواقعى منها انصرفاً اذا لم يكن هناك ما يمنع عنه ، كما يمكن دعوى وجوده غالباً فى كلام الشارع ضرورة عدم اختصاص الحكم فى مثاليها 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 التى 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 ، وله هيئة خاصة موضوعة بازاء النسبة ، ولم يوضع المفردات ولا الهيئة بازاء مفهوم المخاطبة ، (غاية الامر) انه لما كان الكلام من الافعال الاختيارية للمتكلم فلا محالة 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 وارىد افهامه فالتقى اليه الكلام (نحو ما يلتقى الى من ارىد افهامه) ل اظهار التحسر او الشوق و نحوه ما فيصدق حينئذ مفهوم الخطاب ويكون خطاباً ادعائياً ، فمفهوم الخطاب نظير مفهوم التكلم والاخبار و نحوه ما 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 فنفق قول :) لا ريب ان الخطابات القرآنية ليست من قبيل الخطابات الادعائية الصادرة بداعى اظهار التحسر و نحوه ما 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 ، وملخص الكلام فى المقام انه ان ارىد 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 ارىد بشمولها لشموله لكل من صدق عليه عنوان الموضوع بعدما وجد وصار من مصاديقه وان لم يكن موجوداً حال التكلم والمخاطبة فنقول : ان كان وسيلة الخطاب امرأ غير قار لا يبقى الى زمان وجود المخاطب كما اذا خوطب بوسيلة الالفاظ ولم يكن فى البين وسائل لحفظها وحكايتها فهذا ايضاً

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 لا يكون المعدوم في ظرف عدم مصداقاً لقوله تعالى : يا ايها الناس مثلاً ، وفي ظرف وجوده يكون الخطاب بالنسبة اليه حقيقياً لا ادعائياً ، 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 ، وامره بتبليغ هذا الحكم الى ساير العبيد ايضاً ، وكان ساير العبيد يستمعون ذلك الخطاب من المولى ولكن لم يصل اليهم بوسيلة العبد فتركوها ما 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 لنا نيتهم افرجع

(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 يخصص العام بذلك اولاً ؛ فيه كلام بين الاعلام ، وقد مثلوا له بقوله تعالى : والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء

الى قوله تعالى : وبعولتهن أحق بردهن في ذلك (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 حيثية الاشارة التي هي معنى اندكاكى 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 المذكور ، وما ذكره بعض الادباء من كونها موضوعة للمفرد المذكور 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 البين حتى يتصف المفرد المذكور بكونه مشاراً اليه ويستعمل فيه لفظة هذا ، فالاشارة توجد بنفس هذا اللفظ ، وقد اشار بما ذكرنا محمد بن مالك في الفيته 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 مبتدئ مثلاً ويحكم عليها باحكام المشار اليه فيقال مثلاً: (هذا قائم) كما يقال زيد قائم (رب الجملة) 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 لمفاد الصلة وموصوفاه، والداعي الى وضع المبهمات هو الاختصار او الفرار من التكرار؛ حيث انه لولا الضمير مثلاً لاحتاج المتكلم الى تكرار علم الشخص مراراً؛ 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 فلاناً، 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 اريد من العام، اذ لو اريد منه العموم تعين التصرف في ناحية الضمير، وإن اريد منه الخصوص لم يقع تصرف في ناحيته (وبالجملة) المراد في ناحية الضمير معلوم. والشك انما هو في كيفية استعماله وانه بنحو الحقيقة او المجاز؛ وهذا الشك مسبب عن الشك فيما اريد 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 (والذي 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 العملاء على الحكم بتطابق الارادتين دائماً 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؛ ولادليل على تخالف الارادتين في ناحية العام، فالاصل العقلاى الحاكم بتطابق الارادتين هو المحكم في ناحيته، ورفع اليد عن أصالة 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 والغاء المفهوم، فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم فلا بد من العمل بالاصول العملية اذا لم يكن احدهما اظهر، ومنه قد انتدح الحال فيما اذا لم يكن

بينهما ذاك الاتصال وانه يعامل معهما معاملة المجمع لولم يكن في الين اظهر والا فهو الموعول (اتهى).

(أقول) دعوى الاتفاق في مفهوم الموافقة بلاوجه ، فان تلك المسئلة ايضا خلافة 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 اذاً 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 حيثة 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 حيثة 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 يحمل 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 صادر عن المتكلم لاجل الفائدة ، وفوائد التكلم وان كانت كثيرة ولكن الغاية الطبيعية للتكلم بالكلام الموضوع عبارة عن افادة معناه وافهامه ، وهذا من غير فرق بين تمام الكلام وبين اجزائه وقيوده ، فان الغاية الطبيعية للقيود ايضا عبارة عن افهام معناه ؛ فيستفاد من ذكره (بما انه فعل اختياري) كون معناه دخيلاً في موضوع الحكم بحيث لا يكون حيثية 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 حيثية المطلق 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 واصله العموم ايضاً من شعب هذا الاصل العقلاني ، ومن هذا القبيل ايضاً حمل الطلب الانشائي على كونه صادراً بداعي البعث والتحرير لا لاجل الدوائى الاخر فان البعث هو الغاية الطبيعية والعقلانية لايجاد الطلب وانشائه

((فصل))

اذا تعقب الاستثناء جملاً متعددة 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 وشخص الكوز ؛ وليس ورائهما شئ 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 الظرفي ، ولكن الارتباط ليس امراً على حياله في قبال الكوز والماء بل هو منك 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 الظرفي 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 تحققهما بتحققهما ، وعلى الثانى يكون الموجود في الذهن ثلثة مفاهيم مستقلة غير مرتبطة يعبر عنها بالماء والظرفية والكوز ، فلفظة في وضعت لان تدل على حقيقة الارتباط الظرفي المنك 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 اللحظ 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 معانٍ 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 لحاظ حقيقة واحدة ربطية بنحو الاندكاك والفناء في هذا الطرف تارة وفي ذاك الطرف اخرى ، ومقتضى ذلك كون حقيقة واحدة ربطية في عين وحدتها حقائق ربطية متكررة ، وهذا امر 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 لا تجد 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 حقائق ربطية متعددة بعدد المستثنى منه ويجعل كلمة واحدة علامة لتلك الملحوظات المتعددة ؛ (وبالجملة) لا يرى فرق بين الاسماء والحروف بناء على هذا الفرض فافهم . ح - ع

(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 بالادلة 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 حججة الخبر بالاجماع بما انه اجماع ، بل عمدة ما دل علىها 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 حججة الاخبار سيرة العقلاء ، والدليل على حججة 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) ما دل على ان العمل بالخبر مطلقةً انما يجوز فيما اذا كان عليه شاهد او شاهدان من كتاب الله (الثانية) ما دل على هذا المضمون في خصوص الاخبار المتعارضة (الثالثة) ما دل على ان ما خالف الكتاب اولم يوافقه زخرف او مما لم نقله او نحو ذلك (الرابعة) ما دل على وجوب عرضها على الكتاب فما وافقه وجب اخذه وما خالفه او لم يوافقه لزم طرحه .

(اما الطائفة الاولى) فمفادها عدم حجية الخبر رأساً ولو 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 بمانحن 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 للامام 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 ، وقد 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 شايء فى جنسه والمقيد بخلافه . (والظاهر من التعريفين) ان الاطلاق و التقييد عندهم وصفان لنفس اللفظ ولكن بلحاظ المدلول؛ فان كان مدلول اللفظ شايءاًسمى 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 الين حكم ام لا، فيتحقق فى الالفاظ نوعان متمايزان: 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 شياء 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 لها 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، و بتبع المعنى يتصف اللفظ بهما (وكيف كان) فالانصاف بهما انما يكون بلحاظ الموضوعية للحكم

فان لوحظ تمام الموضوع له من دون أن يؤخذ معه حيثية اخرى اتصف بالاطلاق والا فبالتيقيد ، وكلاهما وصفان لمعنى واحد كالرقبة مثلاً ؛ ففي قول الشارع أعتق رقبة مؤمنة ما يتصف بالتيقيد هو نفس الرقبة من جهة صيرورة حيثية 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 والافمقيداً ، (وعليهذا) فمثل الاعلام الشخصية ايضاً باعتبار حالاتها المختلفة يمكن ان تتصف بالاطلاق والتيقيد 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 والتيقيد من قبيل تقابل الاعداد والملكات ، اذ كلاهما وصفان لماله شأنية التقييد ، لكن التقييد عبارة عن ضم حيثية اخرى اليه فى مقام الموضوعية للحكم ؛ والاطلاق عبارة عن عدم تقييد ماله شأنية التقييد وقابليته .

«ثم انهم» مثلوا للمطلق بامثلة وذكروا منها اسماء الاجناس كانسان ورجل و فرس وامثال 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 ، والبشرط شىء والبشرط لا ، وقالوا فى بيان ذلك : انه ان لوحظ نفس الماهية من دون ان يلحظ معها شىء آخر من القيود الوجودية والعدمية 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 لا ليست موجودة في 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 المعرأة ؛ 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 لا ليست موجودة ، والبشرط شىء موجود ، وكذلك اللابشرط بمعنى نفس الماهية لتحققها 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 اولاً فتحد القسم و المقسم ، فتصدى بعضهم للجواب عن ذلك فقال : ان المقسم نفس الماهية ، والقسم الاول هو الماهية المقيدة بكونها لابشرط ؛ ويسمى الاول باللابشرط المقسمى والثانى باللابشرط القسمى .

(ثم اختلفوا) فى ان الكلى الطبيعى (اعنى ماهو معروض وصف الكلية) هو اللابشرط المقسمى او القسمى ، بعد الاتفاق على عدم كونه عبارة عن القسمين الاخيرين ، فممن قال بكونه عبارة عن اللابشرط المقسمى صاحب المنظومة «قده» ، وممن قال بكونه عبارة عن القسمى المحقق الطوسى «قده» فى التجريد . ثم سرى هذا البحث تدريجاً الى الاصول فوقه البحث فى ان اسم الجنس الذى يعد من مصاديق المطلق وضع لنفس الماهية 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 رأوا ان الماهية يمكن ان توجد فى الذهن وحدها ، ويمكن ان توجد فيه مقيدة بوجود شىء معها ، ويمكن ان توجد فيه مقيدة بان لا يكون معها شىء ؛ فلا حالة احتاجوا 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 (حققة) لنفس الماهية و لوفى ظرف الخارج ، بل التقسيم انما يكون للماهية فى ظرف احاطها فانه ظرف عروض وصف الكلية ، فالتقسيم اولا بالذات لنفس اللحاظ والاعتبار اعنى الوجود ذهنى ، وينسب الى الماهية الموجودة بهذا اللحاظ ثانياً وبالعرض ، فالمقسم ليس نفس الماهية من حيث 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 يتعلق 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 ، فالمحوظ فى القسم الاول هو نفس الماهية ، وفى القسم الثانى والثالث هو الماهية مع شىء آخر وجودى او عدمى .

(و هذا البيان) يختلف المقسم والاقسام ، فان المقسم هو اعتبار الماهية و لحاظها ، والقسم الاول هو لحاظ الماهية حال كون اللحاظ متيداً بعدم تعديه من نفس الماهية الى امر آخر ، والقسم الثانى هو لحاظها حال كون اللحاظ مقيداً بتعديه من الماهية الى احدها قيودها وحالاتها ؛ والقسم 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 المحفوظ فى القسم الاول هو نفس الماهية ، وفى القسم الثانى هو الماهية مع احد من قيودها الوجودية ، وفى 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 اشتبه بينهم ان اعتبارات الماهية ثلاثة ؛ وعليهنا فليس هنا لاشطان : 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 الآخرين ، فلا محالة يجب الاذعان 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 اللحاظ 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 ، وعليهذا 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 الآخرين ايضاً عبارة عن نفس مفهوم البشريّة والشرط لائمية حتى يصير القيود الثلاثة كلها ذهنية متقابلة ؛ وهم تدجّلوا 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 عليها 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 والبشرية والشرط لائمية وتترك الاقسام الثلاثة فى عدم الوجود خارجاً (وعلى الثانى) لا يصح اعتبار اللابشرية قيداً حتى يحصل قسماً فى قبال القسمين الآخرين (وعلى الثالث) يدخل اعتبار اللابشرية فى البشريّة وليس قسماً عليها فندبر . (وبما ذكرنا) من لزوم تقابل القيود فى التقسيمات ظهر فساد ما ربما يتوهم فى المقام من تريب الاقسام بناء على جعل المقسم عبارة عن اللحاظ كما هو مبنى السيد الاستاذ (مدظله العالى) بل على كلا البنين : « بتريب » ان اللحاظ 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 مما لا 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 الماحوظة 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 عن 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 اذا 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 احاطه (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 ورا، لحاظ نفس الطبيعة ، اذ ليس المراد بالشياع والسرطان الاحكاية الطبيعة لمصاديقها واتحادها معها خارجاً ، والطبيعة بذاتها تحكى مصاديقها بما هي وجودات لها ، ولا يعقل انفكاك هذه الخاصية من الطبيعة ، لا اقول : ان مفهوم السرطان مأخوذ من الطبيعة ؛ بل اقول انه من قبيل الخارج المحمول المنتزع عن نفس الطبيعة بلا احتياج الى لحاظ امر وراء لحاظ نفس الطبيعة ، فالسرطان ذاتي للطبيعة بهذا المعنى ، بل لحاظ مفهوم السرطان وضمه الى الطبيعة مما يخرجها من السرطان لكونه قيداً ذهنياً كما لا يخفى .

(وبالجملة) ليس ملاك الاطلاق ثبوتاً لحاظ سرطان الماهية قيداً لها ، ولا لحاظها في حال السرطان ، بل الملاك في الاطلاق والتقييد هو ما اشرنا اليه في صدر المبحث : من ان الطبيعة الواقعة موضوعاً للحكم ان كانت تمام الموضوع لهذا الحكم بحيث كان الملحوظ في مقام الموضوعية هو نفس حيثية الطبيعة ، دون ان يؤخذ معها حيثية 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 حيثية الطبيعة تمام الموضوع بحيث لم يلاحظ امر وراء ذاتها وان كان هذا الامر هو السرطان ، فاذا جعل نفس حيثية الطبيعة تمام الموضوع فسرطانها الذاتي الى جميع وجوداتها يسرى الحكم ايضاً اليها ، وملاك التقييد عبارة عن عدم كون نفس الحيثية تمام الموضوع بل هي مع قيد آخر يمنع عن سريّة الحكم بسريّة الطبيعة ، فالمولي قدير ان تمام غرضه يحصل بعق الرقبة مثلاً دون ان يكون لحيثية اخرى دخل في متعلق غرضه فيجعل نفس طبيعة الرقبة موضوعاً لحكمه وتسمى الرقبة حينئذ مطلقة ؛ وقد يرى ان تمام غرضه انما يحصل بعق الرقبة المؤمنة فيكون لحيثية 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 عديمياً اعني به عدم لحاظ حيثية اخرى وراء حيثية 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 اى 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 لاك 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 الحشية ، 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 الاتصاف 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 بلاتعين لاحدها فهي ايضا لا بشرط 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 المقسمى .

«وقال ايضا» : ان نفس الماهية من حيث هي غير واجدة الالذاتها وذاتياتها ، واما اذا حكم عليها بما راجح 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 الاعتبار لا بما هو معتبر ولا اعتباره ؛ كذلك اللابشرط المقسمى ، 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 العليمة 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 الحيثية 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 الفيد ، 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 جهيتا من حيث عنوان العالم مثلا فقط ؛ بل حكم فعلى تام الحكمية 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 اللحاظ بالماهية اجمالا لا يكفى فى جعلها موضوعة او متعلقة للحكم مالم يلاحظ انها تمامة للمصلحة او انها جزء المحصل لها ، ولكنه بعدم ارأى ان عتق الرقبة تمام الموضوع فى تحصيل المصلحة يجعل نفس هذه الحيثية موضوعة للحكم من غير احتياج الى لحاظ السريان ، فتمام الموضوع للحكم هو نفس حيثية الماهية لا الماهية المقيدة بكونها تمام الموضوع او بالسريان ؛ ولكن تماميته ملحوظة باللحاظ السابق على جعلها موضوعة للحكم ؛ اذ يجب على الحاكم ان يلاحظ ان تمام المحصل للغرض هو نفس هذه الحيثية اوهى بضميمة حيثية 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 لاحتراز الاطلاق أولا ؟

(وقبل الورود) فى هذا المبحث يجب أن نشير الى أن التقيد هل يوجب المجازية كما نسب الى المشهور أولا ؟ (فنقول) : ان توهم المجازية اما بتخييل كون السريان مأخوذاً فى الموضوع لهو التقيد يوجب الغائه فيصير اللفظ الموضوع للكل مستعملاً فى الجزء ؛ واما بتخييل كون المطلق بعد التقيد مستعملاً فى بعض افراده كما هو الظاهر من أكثر القائمين 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 لا فى 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 بالجملة» 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 ساء بالالبشرط 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 شىء 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 الاخر ؛ وهذا بخلاف القسمين الاخرين ؛ ففى البشرط شىء مثلاً يصير الايمان الملحوظ باللحاظ الثانى قيماً للرقبة الملحوظة او لا لكونه من خارجها ، فبطل ما ساء بالالبشرط القسمى وعده احد من اعتبارات الماهية من اصله واساسه ، فتدبر فان المسئلة دقيقة جداً ولاجل ذلك خرجنا من طور الاختصار . ح - ع

كقولنا : اعتق رقبة مؤمنة والالزم 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
 التقيد مجازاً من جهة كون نفس الطبيعة محفوظة حال التقيد 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 التقيد موجباً لافائه 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 ، والتقيد يستفاد من القيد
 المنضم اليه المانع عن سريان الحكم بسريان الطبيعة .

«وبالجملة» نحن ايضا نوافق السلطان في عدم كون التقيد 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 التقيد ايضاً ، فالمطلق على مذهبه باق
 حال التقيد ايضاً على وصف الاطلاق ، واما على ما ذكرناه فالطبيعة انما تنصف بوصف
 الاطلاق حال كونها تمام الموضوع للحكم وعدم اخذ حيثية اخرى معها ، واما بعد التقيد
 فلا تنصف بوصف الاطلاق . (هذا كله) بناء على عدم اخذ السريان في الموضوع له .
 واما بناء على اخذه فيه فالتقيد يوجب المجازية حيث انه يستلزم الغاء قيد السريان كما لا يخفى .
 (اذا عرفت ما ذكرناه فاعلم) انه اذا شك في الاطلاق فعلى القول بكون التقيد 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 الاثباته دليلاً سموه بقاعدة الحكمة
 وهي على ما في الكفاية تألف من ثلث مقدمات : (الاولى) كون المتكلم في مقام بيان ما هو
 تمام الموضوع لحكمه لا في مقام الاهمال والاجمال (الثانية) انتفاء قرينة توجب تعيين المراد

(الثالثة) انتفاء القدر المتيقن في مقام المخاطب ، والمراد من القدر المتيقن في مقام المخاطب ان يكون بعض افراد الطبيعة بحيث يتيقن المخاطب ويعلم تفصيلاً بكونه مراداً أم 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 الطائفة المطلقة هي تمام الموضوع لحكمه والا لاخل بغرضه ، والاخلال بالغرض ينافي المحكمة ، وان انتفت واحدة منها بان لم يكن المولى بصدد بيان 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 تقرير مقدمات المحكمة .

(اقول) : لا يخفى انه بناء على ما ذكره القوم من احتياج الاطلاق في مقام الثبوت 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 وبقيّة الافراد مشكوكاً فيها ، ولكن هذا الشك بدوى ينقلب قهراً الى العلم بكون البعض المتيقن تمام الغرض فيحرز التمام بما انه تمام ايضاً ، ووجد 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 : لاشئ من غير القدر المتيقن بمعلوم ، وكل ما هو مراد المولى معلوم ، ينتج لاشئ من غير القدر المتيقن بمراد ، اما الصغرى فواضحة ، واما الكبرى فبمقتضى المقدمة الاولى ، «وبالجمل» 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 اذا 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 ؛ اذا 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 والتقييد 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 تقييداً فى موضوع الحكم بحيث يصير الموضوع للحكم الطبيعة المقيدة ، 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 والتقييد 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 والتقييد 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 مقيدة ، 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 الثلث المقدمة الاولى وهى بنفسها تكفى لاثبات الاطلاق ، ولكن على مذاقنا دون مذاق القوم .

«بيان ذلك» انه بناء على ما ذكرناه فى معنى الاطلاق والتقييد لا يحتاج الاطلاق فى مقام البيان الى بيان نفس حيشة الطبيعة ؛ واما التقييد فيحتاج الى مؤنة زائدة اذ يجب فيه مضافا الى ذكر ما يدل على حيشة الطبيعة ان يذكر ما يدل على الحيشة المنضمة (والحاصل) انها يشتركان فى الاحتياج الى بيان الطبيعة ؛ ويمتاز التقييد باحتياجه

الى بيان الحشية المنظمة ، وعليها فاذا فرض كون المولى بصدد بيان ماهو تمام الموضوع احكامه بمقتضى المقدمة الاولى ، وفرض ايضا عدم ذكره الا لما يدل على نفس حشية الطبيعة فلا محالة يثبت الاطلاق اى كون هذه الحشية تمام الموضوع احكامه 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 والتقييد يحتاج الى مؤنة زائدة بعد اشتراكهما فى احاطة 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 ؛ وعليها فصرف كون المولى بصدد بيان تمام الموضوع احكامه لا يثبت الاطلاق على مذاقهم ؛ اذ المفروض انه فى مقام الاثبات لم يذكر الاللفظ الدال على نفس حشية الطبيعة ، وعلى مذاقهم لا يكفي 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 احاطة السريان والشياع ، وملاك التقييد 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 احكامه ، 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 بعد غاية وفائدة له عند العقلاء بحيث يكون صدور هذا النوع من الفعل عنهم بهذا الداعى ؛ والغاية الطبيعية العادية للتكلم بكلام انما هو التقاء 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 قابل 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 بهما 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 لأكمل 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 مثبتين ، فاذا قال المولى ان ظاهرت فاعتق رقبة ، ثم قال ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة و احرز

بوحدة السبب مثلاً وحدة الحكم حصل التعارض بين الكلامين لظهور الاول في كون نفس
حيثية الطبيعة تمام الموضوع وظهور الثاني في 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 في النفي و الاثبات
في غير محله (نعم) مورد التعارض والحمل كما اشرنا اليه ما اذا حرز صدور الكلامين لبيان
حكم واحد ، و الا فيعمل بظاهر كل منهما و يحلان على كونهما حكمين مستقلين
لموضوعين مختلفين .

(التنبيه الثاني)

قد عرفت ان معنى الاطلاق كون حيثية الطبيعة تمام الموضوع للحكم ، وحينئذ فنقول :
ان نتيجة كونها تمام الموضوع تختلف باختلاف الاحكام المتعلقة بها ، فان تعلق بها طلب
الايجاد الذي هو مفاد الامر كانت النتيجة هي السريان والعموم البدلي ؛ و ان تعلق بها النهي
كانت النتيجة السريان والعموم الاستغراقي ، 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 في عرض واحد سقط الامر بها قهراً للحصول الامثال
فلا ترفع الافراد المتعقبة مصاديق للامثال

«وبالجملة» تعلق الامر بنفس حيثية الطبيعة يقتضى العموم البدلي ، وهذا بخلاف
ما اذا تعلق بها النهي فان مفاد النهي كما عرفت في محله ليس عبارة عن طلب الترك ، بل
المستفاد منه هو الزجر عن متعلقه ، فالمتعلق لكل من الامر والنهي ليس الانفس حيثية
الطبيعة ، والفرق بينهما ان الامر من مقولة الطلب والبعث ، والنهي من مقولة الزجر ،
فمتعلق الامر على فرض وجوده يقع امثالاً له ؛ ومتعلق النهي على فرض وجوده يقع
عصياناً له ، فاذا تعلق الزجر بنفس حيثية الطبيعة كان الغرض منه انزجار العبد من نفس
حيثية الطبيعة وعدم تحققها منه في 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 امثال 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 ، وماتر اذ 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 بالبديلية 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 البديلية او الاستيعاب ؛ وعلیهذا فلا يردهما اورده بعض اعظم العصر من ان مقدمات الحكمة امان 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 اصل السريان ، والخصوصيات تستفاد من قرائن المقام ، بل الحق في الجواب ان نتيجة المقدمات هو الارسال لا السريان ، ومعنى الارسال 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 وبين الطبيعة الواقعة في حيز الاحكام الوضعية ، فان الامر لطلب اصدار الطبيعة وايجادها والنهي للزجر عن اصدارها ، فالطبيعة الواقعة في حيزها غير مفروضة الوجود وانما يريد بالامر ايجادها وبالنهي ابقاءها على حالة العدم ؛ واما الاحكام الوضعية فمتعلقها هو الطبيعة المفروضة الوجود فيكون الحكم ثابتاً (بنحو القضية الحقيقية) لوجوداتها المفروضة بما هي وجودات له ، فعتق الرقبة في نحو اعتق رقبة اولاً تعتق رقبة لم يفرض وجوده حتى يكون الحكم لوجوداته المفروضة وهذا بخلاف البيع في نحو احل الله البيع ، فان الصحة والمضى 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 والجد 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 وكل مطلق عام ، والفرق بين العام والمطلق ان اطلاق المطلق على حيثية انما هو باعتبار كونها تمام الموضوع وانه لم ينضم اليها حيثية اخرى في الموضوعية ، وفي مقابله التقيد ؛ واطلاق العام عليها باعتبار شمول الحكم المتعلق بها لجميع افرادها ؛ وفي مقابله التخصيص ، وقد 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 مرآتها . وقد يفرق ايضا بان العام لا يطلق الاعلى ما يكون شموله بالوضع سواء كان استيعاباً ام مجموعياً ام بدلاً ، والمطلق يطلق على ما كان الشمول فيه بقرينة الحكمة . ح-ع

القسم الاول الاحكام الايجابية كالوامر 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 كالنفي والنهى فلا يصح ان يقال لارجل اولاً تعتق رجلاً الا اذا كان المراد بحسب الواقع نفي حيثية الطبيعة المطلقة او الزجر عنها ، وان كان مراده نفي المقيد لم يصح ادخال حرف النفي على نفس الطبيعة بلا ذكر القيد ، لان حرف النفي موضوع لنفي 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 لنفي مدخولها اى شىء كان ، فان كان المدخول عبارة عن اللفظ الدال على نفس حيثية الطبيعة كان النفي 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 للمجازاة بالنسبة الى لفظ لا او الكل او نحوهما وان لم يلزم المجازاة 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 لا فى 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 الاصفهانى عاملهما الله بباطقه وفضله

بحق محمد وآله الطاهرين

والحمد لله رب العالمين

رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَتَجَاوَزْ عَمَّا تَعْلَمُ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعَزُّ
 الْأَكْرَمُ



اعتذار وتشكر

كان مما جرت به عادتي حين ضبط مطالب السيد الاستاذ الاكبر « مد ظله العالی » ضبط ما يخطر بالبال في ذيل الصفحات كما هو دأب المقررين ؛ وحين ما تنهى وسائل طبع الكتاب لم اجد وقتاً فارغاً للمراجعة وتجديد النظر والدقة فسنح لي حذف ما في ذيل الصفحات و لكنني رأيت ان بعضاً منه دخیل جداً في توضیح مبانى الاستاد « مد ظله العالی » فابقيته بحاله بلا زدياد وتقصان .

وفي الخاتمة أشكر مؤسسى مطبعة الحكمة وعمالها حيث بذلوا الجهد في طبع الكتاب بأسلوب جيد بديع فمن الله تعالى أسأل توفيقهم ، وأشكر ايضاً الاصدقاء و الاخوان الذين ساعدوني وبذلوا الجهد في تصحيح الكتاب وفقهم الله لما يحب ويرضى .

٢ شعبان ١٣٧٥ حسين علي منتظري

فهرس الاغلاط

الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح	الصفحة	السطر	الغلط	الصحيح
١٣	٢١	وربنا	وربما	٢٢٢	٧	المبعوث	المبعوث
١٣	٢٣	عن الافراد	للافراد	٢٣٢	٢٥	باطلاقهما	باطلاقهما
١٧	٢٠	رق	فرق	٢٣٢	٢٥	يجب	يجب
١٩	١٠	فواضع	فواضح	٢٥٥	٤	للتقابل	للتقابل
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	بالبنية	٢٩٨	٢٤	للجبة	للحبة
٧٨	١٨	بالكلام	بالكلام	٣٠٤	٢٤	علة	عليه
٧٩	٢٥	المصنف	المنصف	٣٠٧	٣	يصحان	يصحان
٨٤	٨	مسبوقة	مسبوقة	٣٠٨	١	والمجموعى	والمجموعى
٩١	١٥	اودا	واذا	٣٠٨	١٩	تختص	تختص
١٠٨	١٤	ساتراً	مستراً	٣١٠	١٣	الاراتين	الاراتين
١٥١	١٥	عن اشكال	من اشكال	٣١٢	٩	وان التزام	وان التزام
١٦٠	١٢	لرافع	الرافع	٣٢٦	٢٣	تعدد	تعدد
١٨١	١٨	فتفكيكهما	فتفكيكهما	٣٢٧	١١	الى	الا
١٨٤	٣	التفيدجزء	التفيدجزء	٣٣٥	١٠	بلحظة	بلحظة
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