

مَحَقَّةُ الْوَشَّائِ

جَوَادُ - سَائِلُ

بِهَاءِ ١ رِيَالِ

Princeton University Library



32101 072243080

امتیاز این کتاب از کتب مشابه آن

برای معرفی کتاب حاضر همین اندازه کافی است باستحضار برسد که بجهت عدیده کتاب «تحقیقات و اشارات» با کتب مدونه مشابه اختلاف فاحش دارد. از جمله امتیازهایی که برای این کتاب میتوان قائل شد این است که صراحت بیان و تعبیر از بسیاری از اصطلاحات علمی عربی بعبارت ساده و قابل فهم مردم متوسط و محصلین علوم دینی و الهیات کاری است که بسیار مورد توجه بوده و در این کتاب رعایت شده است. تا اینجا که بخلاف کتابهای معمولی و مورد مراجعه محصلین که بسیار پیچیده و نامفهوم و گیج کننده و مخصوصاً قابل توجیه و تفسیرهای مختلف و متناقض است و تا مثل بیشتری را ایجاب می کند. خواندن این کتاب خواننده را سرگردان و بلا تکلیف نمی کند و او را از انتخاب و اختیار کردن بهترین گزینها یا اظهار نظرها و درک معانی و رسیدن بواقع امر باز نمیدارد و آسانی بمقصود گوینده واقف می کند.

در این کتاب از مسائل علمی و دینی موضوعاتی برگزیده و طرح گردیده است که خواننده را بطرزی منطقی و از راهی روشن بحقایق و واقعیات میرساند. درحالی که بسیاری از موضوعات مورد بحث در کتب مشابه معمولی یا اصلاً از هرگونه فایده علمی و عملی بری است و یا اینکه حاوی مسائلی است که اگر گمراه کننده نباشد غیر از صرف وقت نتیجه ای عاید خواننده نمیسازد. بهمین جهت در این کتاب حاضر از «خیالبافی» و ارائه فرضیات پوچ و بی سروته احتراز شده است. بنابراین میتوان ادعا کرد که با استفاده از این کتاب دوره تحصیلی نظری دینی بسیار آسان گردیده و میتوان با کسب دیگر معلومات امروزی از علوم آموزش و پرورش و علوم اخلاقی و اجتماعی و صنایع و حرف با برنامه ای صحیح تمام مطالب مندرج در این

کتاب را در ظرف مدت سه الی چهار سال تحصیلی متداول در تشکیلات و سازمانهای علمی امروز بخوبی تحصیل نمود و بجای صرف یک عمر پنجاه شصت ساله برای فراگرفتن محتویات کتب فلسفی و اصول و فقهی پیچیده و نامفهوم و کم اثر در مدت شش سال در دوره تحصیلات عالییه بمقام دکترا و بالاتر از آن نایل شد و یا احاطه و اطلاع کامل کمر بخدمت وطن و اجتماع بست .

با احترام جواد تارا

۱۳۴۴

Tārā, Javād

Tahqīqāt wa-īshārāt

مُحَقِّقَاتُ وَأَشَارَاتُ

يشتمل على مسائل مهمة :

كرسالة في الوجود الذهني الموهوم المزعوم وشرح حديث

(اختلاف امتي رحمة) وعدة من مسائل اصولية

وقواعد فقهية وغيرها

تأليف

المحقق جواد = تارا = الاستاذ

بجامعة طهران

شوال المكرم - ١٣٨٥

المطبعة الغليية بقم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلام فى الوجود الذهنى المتوهم لدى القوم ورده

ذهب بعض الحكماء القدماء الى ثبوت نحوى الوجود لكل شىء وقد ورثه المتأخرون منهم **احدهما** المشاهد الخارج عن المدرك **والاخر** القائم به زهنا و ظاهر تقسيمهم الوجود اليهما كما فى التجريد كون الوجود الذهنى للشىء نظير الخارجى فى كونه موجودا فيه حقيقة لا كالوجود الكتبى و المفظى . فان الظاهر من هذا الاطلاق كون الكتابة او اللفظ له صفة (حيث-خل) حكاية للشىء يحضره لدى الناظر والسامع والا لزم عليه ما استشكلوا به على القول بالوجود الذهنى من لزوم اجتماع الجوهر والعرض وغير ذلك مع اختصاصه ذلك بالوجود الذهنى هذا لكننا حققنا عدم صلاحية الوجود الذهنى المتوهم للشىء لتصحيح الانصاف والحمل فى القضايا النفس الامرية لما سذكروا من عدم توقف الصحة فيها على الوجود اصلا .

فان لوازم الماهيات جهات واقعية فيها وجدت المعروضات ام لم توجد ضرورة صدق قضية **الاربعة زوج** واقعا حتى حال العدم وقبل الوجود خارجا و زهنا كما صرح **القوشجى** بصدقها من غير تقييدها بالتحقيقى والتقديرى وغيرهما بل من المحمولات ما ينافى تحقق موضوعه كالكلية للانسان فان التحقق مساوق للتشخص فان الشىء ما لم يتشخص لم يوجد والقاعدة الفرعية انما يستقل العقل بهافى عوارض الوجود .

اما عوارض الماهية فاتصافها بها غير متوقف على ثبوتها لان لازم الماهية خصوصية لنفسها وخصوصية الشىء من جهة نفسه ولا استقلال لها فى حد ذاتها هذا حال عوارض الماهية .

اما عوارض الوجود فايضا الاستقلال لها وراء معروضها لان العرض خصوصية

لمعروضه بحسب الوجوداى الشيء اذا وجد فيوجد بوجود خاص لان التشخص مساوق للوجود مثلا زيد اذا صار موجودا كان ذا وجود خاص و كما ان نفس الوجود بما هو غير موجود فى الخارج بمعنى كون الوجود ذا وجود آخر ليكون الخارج طرفا لوجوده والاتسلسل فكذا خصوصيته و كما ان نفس الوجود لا يعقل كونه ذا ماهية فكذا خصوصيته لان الوجود مقابل الماهية قد انفصل عن الماهية بالتحليل فلو كان للوجود بما هو ماهية لزم المحال (١) فبباض الجسم خصوصية من خصوصيات وجود الجسم و لو كان خصوصيته ماهية الجسم لزم استحالة ثبوت مورد للتفكيك مع ان من الاجسام اسود ومنها احمر وهكذا وبعبارة اخرى مثلا زيد له خصوصيات وجودية عديدة فانه اذا حلل فى العقل يراه كالمركب الخارجى ذا حدود و امتيازات بعضها فوق بعض فمن طرف اخص الخواص والخصوصيات خصوصية الشخصية وهى التى بها امتاز شخصه عن ساير افراد الانسان بحيث لو لم يتخصص بهذه الخصوصية لم يتميز عن افراد نوعه فهى جهة واقعية لهذا الموجود فهمها العقل و راءه نظير رؤية البصر خصوصية الامر الخارجى المبصر لانه اعتبرها فيه وله ايضا حداً اخر وجهة اخرى يدركها العقل اذا نظر الى امتياز نوعه عن ساير الانواع فان القياس الى ساير الانواع يستكشف عن ثبوت خصوصية لزيد اوجبت ذلك . وان شئت فقل ان الجهة المشتركة بينه و بين افراد نوعه تغاير حقيقة الجهة المميزة ثم الاوسع دائرة من السابقين خصوصية الحيوانية التى بها امتاز زيد عن النباتات ثم الاعلى منها خصوصية النمو المميزة له عن الجمادات ثم خصوصية المادة الجسمية المميزة له عن الجوهر المجرد كالعقل الى ان ينتهى الى

12-8-66 1945

(١) - توضيح ذلك انه لو كان للوجود العرضى اى العارض بما هو وجود ماهية لزم كون البسيط مركبا و لزم كون الوجود اصيلا واعتباريا معان جهتين بل استحال حمل احدهما عليه لكونه مركبا منهما بالفرض ولزم توارد واجتماع وجودين مستقلين وجود العرض ووجود المعروض لماهية واحدة وكذا عروض ماهية العرض وكذا وجوده فى محلين: ماهية المعروض و وجوده كما يلزم على فرض كون ماهية العرض عين ماهية معروضه تقدم الشيء على نفسه وبالاخرة يلزم الخلف فان الوجود مقابل الماهية .

جنس الاجناس فانها جهات وخصوصيات لزيد الموجود - واقعية نفس امرية و صل اليها العقل وانكشفت لديه وهكذا اذا لوحظت مبتديا من الاعلى الى ان ينتهى الى خصوصيته الشخصية فانها كحلقات منضدة مترتبة بعضها فوق بعض وطبقات كذلك بعضها داخل فى ذاتيات الشئ والآخر خارج عنها و الخصوصيات العرضية خارجة عن عالم الذات وانصح اطلاق العرضى والعرض على الذاتيات ايضاً كما يقال ان الفصل عرض خاص للجنس والجنس عرض عام للفصل .

فمما ذكرنا ظهر ان موجودا من الموجودات ليس الا وفيه هذه الحدود و الخصوصيات اى الخصوصية الشخصية و الصنفية و النوعية و الجنسية على مراتبها و لا يعقل وجود عنوان و خاص من المراتب الا ويسبقه العناوين السابقة عليه ففى تحقق مرتبة منها و انحفاظها تحقق المراتب العالية عليها و عليه يتضح وهن مازعمه الحكماء من الوجود الذهنى للانسان وغيره فان فرض وجود الانسان فى الذهن مع عدم وجود جسم نى ابعاد ثلاث فيه فرض محال (١) فانه كذب وغلط كما اشتهر بينهم ان الذاتى

(١) - وقد حكى المولى عنه بقوله :

شيربى دست وسرو اشكم كه ديد اين چنين شيرى خدا كى آفريد
هذا وقديتوم ان التلطف واستخراج الجوهرات من النباتات و غيرها وكذا تجسم
بعض الموجودات المجردة لظهور جبرائيل بصورة دحية الكلبى وما يستفاد من تعريف
القوم بان الملك جسم جوهر نورانى يتشكل باشكل مختلفة سوى الكلب و الخنزير و البجن
جوهر نارى يتشكل باشكل مختلفة حتى الكلب و الخنزير وغير ذلك من موارد التطور والنشؤ
والارتقاء والانقلاب ينافى ما ذكرناه فى المتن ولكن الفرق بين الامرين يتضح بالتأمل فيما
ذكرناه والنظر الدقيق فى موارد النقص .

وحاصله ان القياس مع الفارق . لان التطورات والانقلابات واصولها انما هى حاصله فى
الخارج والوجود المحسوس واما الذهن فليس عالم الفعل والانفعال الخارجى و الظرفان
مختلفان و الكلام فى اصل ثبوت ظرفية كظرفية الخارج للذهن وعلى المدعى ان يثبت الارض
ثم ينقش عليها اى بان يثبت الظرفية وصلاحية الذهن فى نفسه ما لظرف الخارج من الاستعداد -
منه بل للخارج من الصلاحية على حدود الامكان . اى مادام لا ينافى المستقلات العقلية كسلب
الشئ عن نفسه المستحيل لدى العقل السليم - منه وما يازم منه خلف الفرض .

لا يختلف ولا يتخلف لكن يرد هنا سؤال وهو انه كيف الجمع بين حصر الانسان مثلا بالموجود الجسماني وبين ما نقل من ثبوت مراتب كيميونية وجودية لكل موجود عينا وذهنا ففي الخارج من الوجود العقلي الكلي والنفسي الكلي لوح المحووالاثبات من عالم الامر والخلقى و فى الذهن من الخيالى والوهمى والنفسى الجزئى و العقلى ويؤيده ايضا ما ورد عنهم (ع) كقوله اول ما خلق الله العقل المراد به خاتم الانبياء وبمقتضى الجمع بينه و بين قوله اول ما خلق الله نورى و قوله (ص) كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين المحمول يقينا على وجوده العقلى السابق على آدم (ع) دون الجسمى بالضرورة و قول على (ع) كنت مع الانبياء سرا ومع محمد (ص) جهرا و هكذا و ماورد ايضا من ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بالفى عام و ما ورد من وجود عالم البرزخ قبل العالم (١) و بعبارة اخرى كما ان للطول و العرض و العمق للجسم فى عالم البرزخ معنى مناسباً لذلك العالم و ليس كما فى عالم الطبيعة فليكن كذلك بالنسبة الى عالم الذهن ولا يتوقف وجود الجسم فى الذهن ان نحصل فيه من حقيقة الجسم ما هو فى هذا العالم المادى هذا و **الجواب** انكار وجود الجسم فى الذهن باى خصوصية اخذت فيه فان تصور الشخص الانسان مثلا لا يوجد فى ذهنه امرا طويلا عريضا عميقا وهكذا ساير ذاتيات الانسان وشهادة الوجدان فى السلب الكلى تكفى فى انكار الوجود الذهنى و عالم البرزخ ايضا من مصاديق عنوان الخارج (٢)

و بالجملة لامعنى لكون العلم بالشىء مرتبة وجود له حقيقة ولا اثر لها كما لوجوده الخارجى كيف و العلم خصوصية للعالم و كمال له لم يكن له قبل العلم الراجع الى خفاء المعلوم عن الشخص فلو كان العلم من مراتب وجود المعلوم لزم من العلم بحقيقة الكلب كون العالم به متشافا و متخصا بالكلب و لزم عروض الوجود الذهنى لموضوعين متباينين بالتنوع - هما الكلب و نفس العالم به - فى آن واحد اللهم الا ان يلتزم

(١) - وقوله (ع) الارواح جنود مجتدة ما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف

الى غير ذلك (راجع كتاب السماء و العالم من البحار و غيره)

(٢) - و اين هو من عالم الذهن مقابل الخارج فالقياس مع الفارق .

بمأسرده المخالف ومجوزه انه لاتزاحم في المفارقات المجردة وتصور الكفر غير التصديق به: النفس و الكلب فان كون العلم بالشئ من خصوصيات وجود العالم او النفس اولى من كونه من خصوصيات الكلب المتصور . فوجود الكلب نفسه لان حد الكلبية المعبر عنه بالماهية جهة اعتبارية للموجود الكلبى منتزعة منه تحليلا واما في عالم الذهن بدون التحليل فكالخارج وجود الكلب وماهية متحدان وهكذا لو تصور الكفر او الحمار او فرعون اقول يمكن ان يقال ان الذى صفة الشخص في حال العلم هو العلم وهو المعلوم او وجود المعلوم (١) لدى الذهن (٢) من حيث الوجود الاعتبارى وان كانت وجودا خاصا: ينتزع عنه الماهية الكلبية مثلا لكن الصفة الوجود المضاف بدون المضاف اليه فالذى وقع حالة للشخص وصفة له هو الوجود المفيد بان يكون الوجود وجهة التقييد داخلين في وقوعه صفة له^١ والقيد خارج (٣) وهو المعبر عنه بالماهية الكذائية وحينئذ تغاير العلم والمعلوم وامتازا نحو تغاير الوجود والماهية الا ان يقال فرض دخول خصوصية (٤) الوجود في طرف الاتصاف دون الماهية تفكيك بين الشئ و نفسه و سلب الشئ عن نفسه لعدم الفرق بينهما الا صرف اعتبار تغاير المنتزع ومنشأه و هو اعتبار في اعتبار ولا اعتبار بالاعتبارات فتدبر .

ثم اعلم ان ملخص ما سبق نفى كليمية القاعدة الفرعية حتى في القضايا بالنفس الامرية

(١) - ولازم هذا التوجيه قيام وجود جزئى خاص بموضوعين فى آن واحد هما الموجود

الخارجى وذهن العالم ثم شابهته بالشبح الواقع فى المرآت من ذيه تؤيد كون القائم بالذهن هو ماهية المعلوم لا وجوده فلا يثبت الوجود الذهنى للاشياء وهذا التوجيه وغيره يناقئ حقيقة العلم وهى الانكشاف .

(٢) - هذا التوجيه يقرب الموضوع بالشبح الواقع على المرآت من ذيه وفيه نظر

(٣) - اى عن مرحلة وجود الصفة للعالم وهو ايضا امر خارجى .

(٤) - وهى التقييد المفروض قبالة نفس القيد هذا ويمكن ان يقال ان صفة العلم للعالم

اى الذى عرف ماهية الكلب - هى الوجود المتحيز بماهية الكلب اى وجود فى حال اضافته وتقيده بها .

فان اتصاف الماهية بلازمها ثابت قبل الوجود غير متوقف عليه للخلف والمراد من الاتصاف الوجود الربطى وحيث انه غير سنخ الوجود المقابل للعدم ضرورة تماين الاستقلال والتعلق .

فان من سنخ الوجود المقابل للعدم ينتزع الاستقلال فى الهوية فهو ذاتى له كذاتية الامكان للماهيات والتعبير بالذاتى فى الوجود وخواصه مسامحى لانه مقابل الذات والذاتيات .

واما الثبوت الربطى فمن حاقه ينتزع التعلق والقيام بالغيراى لاشيئية له فى ذاته وحاق حقيقته وانما حقيقته القيام بالغير كما هو قضية النسب والروابط والخارج ظرف لانفسها لا لوجودها وان كان الوجود الاصيل ايضا كذلك والا لزم التسلسل و لعل بهذه المشابهة صح اطلاق الوجود على روابط القضايا ولو كان مطلق الربط بين موضوع قضية ومحمولها من سنخ الوجود الحقيقى لامتنع حصوله بين المعدومين او الممتنعين كقولك المعدوم غير موجود والعالم قبل وجوده معدوم او شريك البارى ممتنع واجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين او زيد كان معدوما فان القائم بالطرفين لو كان من سنخ الوجود امتنع كون موضوعه ومحلله معدوما قضية للقاعدة الفرعية مع ان اللازم اجتماع الوجود والعدم فى محل واحد واجتماع النقيضين محال المهم الا ان يقال: ان الثابت امتناع اجتماع الوجود المقابل له لا المطلق فيجوز اجتماع العدم الحقيقى و الوجود الربطى كما فى المقام كما يجوز اجتماع الوجود الاصلى الاستقلالى والعدم الربطى مثلا . او يقال ان الموضوع فى تلك القضايا النفس الامرية الصادقة ليس معدوما من جميع الوجوه حتى الوجود الربطى لجواز ترشح الوجود الربطى (وسريانه و سرايته) الحاصل انعقاد القضية خارجا او زهنا الى موضوعها وهذا المقدار من الحصول يكفى فى انحفاظ القاعدة الفرعية واعتبار ثبوت لموضوع كل قضية من القضايا فتكون الامثلة المذكورة نظير قولنا الماهية موجودة فان الموضوع الماهية الموجودة بنفس المحمول ولا يمتنع اثبات شىء لشىء موصوف بنفس ذلك الشىء أى الماهية حال الوجود والتحقق موجودة فقد

انحفظت القاعدة .

اويقال بانها قضايا صورية لاحقيقية واقعية ترجع الى سلب الموضوع وبعبارة اخرى يدعى ان مالها الى السالبة بانتفاء الموضوع وليست قضية حقيقة او لو كانت فهي سألبة ومراعاة القاعدة انما ادعى وجوبها في الموجبة من القضايا واما مثل قضية مغايرة الاجتماعين فهي وان كانت موجبة لكن يدعى ثبوت الوجود الذهني العلمي للقضايا المعلومة لكنك قد عرفت عدم تمامية ما استدلو به عليه لصدق القضية النفس الامرية ولو حال العدم فان صدق القضية كما قرره في محله بصدق النسبة لابتحقيق الطرفين كما قالوا ان صدق القضية اللزومية بصدق الملازمة ولذا ثبت بين الممتنعين كقولك لو كان شريك الباري موجودا لكان صانعا في الجملة كثبوتها بين الواجبين والمقصود ان اتصاف ماهية كالاربعة بالازمها كالزوجية جهة واقعية غير مرهونة بوجود الاربعة حقيقة او اعتبارا يدركها العقل فيوازن معقوله ومتصوره بالواقع فيحكم بصدقها فلولم تكن القضية ثابتة في نفس الامر بل كانت متحققة بنفس التعقل بان يكون تعقلها انشاء لها لم يكن لجعلها صادقة معنى لانه فرع مطابقة القضية الذهنية الواقعية ولا معنى لتقدير (١) الوجود للموضوع اذا كان التصديق فعليا لانه تابع الموضوع في التحقق التحقيقي دون التقديرى على فرض تمامية القاعدة في المقام ففرض الوجود التعليقى للموضوع مع كون القضية صادقة بالفعل موجب لمزية الفرع على الاصل مضافا الى لزوم الخلف منه هذا .

اقول يمكن ان يقال بعدم امكان انعقاد قضية من القضايا مطلقا الا في صورة الوجود اما حقيقة واما اعتبارا وتقديرا وحيث ان تقدير الوجود لكل شيء حتى الممتنع سهل المؤنة لان امكان فرض المحال وصحته من المسلمات وليس تقدير الوجود لشيء ممتنع ثبوت وجوده حقيقة ليكون فرضا محالاف تأمل وشأن كل معتبر ذلك وان لم يكن ملتقيا اليه تفصيلا صدق القضايا النفس الامرية بحال عدم موضوعاتها خارجا صدقا فعليا لكن فعلية الصدق فيها ليس كفعلية الصدق في الموجبات الثابت

(١) - اى زائداً على ثبوته في نفس الامر .

الموضوع وخارجا وانما الفعلية المترائية فيها من جهة شدة شباهتها بالموجبات الثابت الموضوع في ان المقدر كالحاصل الدائرة مداره فعلية الصدق فلم تدل (١) على عدم توقف الثبوت الربطى على ثبوت الموضوع على ان التحقيق يقتضى ذلك لان الماهية كالاربعة حد الوجود لانعين لها الابل بالوجود فانه المشخص المعين و الا لم تتميز هذه الماهية عن غيرها فلم يكن موضوع قضية **الاربعة زوج** الاربعة لانها امر اعتبارى لاحكم له فى عالم ذاتها ومع قطع النظر عن وجودها لانها ليست الاهى فثبوت المغايرة بين موضوع هذه القضية وبين ساير الماهيات فرع وجودها فضلا عن ثبوت غيرها ايضا كالزوجية لها فلاقل من تقدير الوجود لها لتنعقد القضية فانها و ان كانت عبارة عن موضوع ومحمول ونسبة بينهما فقط لكن الموضوع بلاوجود بحكم العدم فمافرض موضوعا لا يكون كذلك . اللهم الا ان يقال ان هذا مبنى على اصالة الوجود و اما بناء على اصالة الماهية فهى بنفسها متعينة قبل انتزاع الوجود منها كما يشهد بذلك قولنا الماهية موجودة حيث ان الموضوع المتقدم رتبة على المحمول هى الماهية المنكشف تعينها بتقدمها عليه عينا وخارجا لكنه مردود **اولا** بمنع الابتداء على اصالة الوجود فان الماهية من حيث هى ليست الاهى حتى عند القائل باصالتها.

وثانيا منع كاشفية تقدم الماهية فى القضية الذهنية على تقدمها خارجا ايضا فان التقديم انما هو باعتبار انها المتعلقة بالذهن اولائم الوجود بواسطة حده ثانياً فان الاقرب الى الذهن حد الوجود لانفسه نظير رؤية البصر على حدود المبصر واطرافه ثم بواسطتها يرى الجسم الطبيعى بل لاسبيل الى ادراك شىء بما هو على ما هو عليه و انما يعرف من وجه هو : هـ وطرفه المعبر عنه بالماهية الكذائية فهو نظير الاستدلال بالاثر على المؤثر فقضية الماهية موجودة او ذات وجود عكس ما فى الخارج فان الذهن كالمرات يرى عكس الشىء بان يجعل يمين الاصل شمالا والشمال يمينا له فتأمل فيتقابلان فيكون قدام احدهما الشمال وخلفه الجنوب والاخر بالعكس ولعل اليه يشير قولهم كل ما فى الذهن ظل ما فى الخارج او بالعكس فتأمل لكن الانصاف ما ذهب

اليه المحقق الاستاد لان اربعة الاربعة سابقة على وجودها لان سلب الشيء عن نفسه محال ولو كان من مقولة الماهيات حتى حال عدم ولعل اليه ينظر قولهم ان للماهية احكام و لوازم و انما الماهية بنفسها ممتاز للكثرة والاختلاف فامتياز الاربعة عن الخمسة مثلا بنفسها لاختلاف الماهيات بالذات السارى فى الوجودات المقرونة بها وانما الوجود مدار الوحدة و الاتحاد لاغير فلا يكون هو الملاك لامتياز الاربعة عن الخمسة الا ان يقال ان الكثرة و الاختلاف كالوحدة و الاشتراك من احكام الوجود ولا حكم غيره بالذات فان الوجود حقيقة مشككة ذات مراتب شدة وضعفا خصوصية كل مرتبة هى المنشأ و لامتياز الموجود عن غيره فهو واحد فى عين الكثرة و كثير فى عين الوحدة فتأمل جدا .

اعلم ان منشأ توهم القوم الوجود الذهنى للاشياء ثبوت قضايا وصحتها وصدقها اى ثبوت محمولات لموضوعات لا تكون موجودة فى الخارج فلا بد من وجودها فى الذهن حفظا للقضية الفرعية و قد جعلوها طوايف ثلث كالا منها دليلا مستقلا على المدعى وان اشتركت فى المآل الى ان اتصاف شىء بشىء وثبوته له فرع ثبوت المثبت له **فالاولى** منها ما كان نفس موضوعها آبيا بالذات عن التحقق فى الخارج كقولنا اجتماع النقيضين محال وشريك البارى ممتنع فثبوت الاستحالة والامتناع لاجتماع النقيضين وشريك البارى مع عدم امكان وجودهما فى الخارج يقتضى ثبوتهما فى الذهن قضية للقضية المعروفة والوجود الذهنى لشيء نحو وجود غير الوجود الخارجى لكونه وجودا ضعيفا ظليا لا يترتب عليه ما يترتب على الخارجى من الآثار ولا امتناع من شموله للممتنعات الخارجية فان لنور الوجود الذهنى نحو احاطة يشمل عدم نفسه فللذهن تصور عدم تصوره ايضا حين تصوره و بالجملة كلما كان تخلية كان تجلية فى الحقيقة .

و الثانية ما كان نفس الموضوع غير آب عن التحقق خارجا لامكان وجوده فيه بل وقوعه لكن اتصافه بذلك المحمول يمنع عن التحقق خارجا كثبوت الكلية للكليات فان وجود الكلى المساوق للتشخص ينافى اتصافه بالكلية فيلزم عدم صدقها

لكن صدقها في الجملة بديهي فيجب ثبوت وجود آخر للكلى غير الخارج وليس الا في الذهن
وكلما كان من هذا القبيل فوعائه الذهن عروضاً واتصافاً .

والثالثة ما لم يكن الموضوع آيياً عن التحقق خارجاً و لا اتصافه بالمحمول
مانعاً عنه لكن حيث ان القضية حقيقية معناها عدم تخصيص الحكم بالافراد الموجودة
للموضوع بل الحكم عليه بحيث يشمل الافراد المعدومة ايضاً كثبوت الزوجية للاربعة
مثلاً وثبوتها للمعدومة لا يعقل الا بعد ثبوت الموضوع بنحو آخر لا ينافي عدمه خارجاً
كما هو الفرض وليس الا الوجود الذهني فيه يصح العقود وتنعقد القضايا وكلما كان
من القسم الثالث فالاتصاف خارجي والعروض ذهني هذا .

وفيه ان المراد من الوجود الذهني لتلك القضايا ان كان التصديق بالنسبة
المتوقف على تصور الطرفين فلا شك فيه لان التصديق من صفات الذهن وجد قائماً
به لكن هذا يقتضى وجود حالة للنفس لم تكن قبلها حاكية عن قضية نفس امرية
ولا يقتضى كونها منشأ لصحة القضية النفس الامرية ومصححاً لاتصاف الموضوع الواقعي
بمحموله كذلك فان التصور والتصديق فرع ثبوت المصدق في الواقع في صورة الاصابة
وعدم ثبوته كذلك عند الخطاء فالتصديق انما يعنون بالاصابة او الخطاء اذا لوحظ
بالقياس الى نفس الامر من تلك القضية يعنى ان القضية الذهنية تابعة للقضية الواقعية
المعلومة وهى الاصل بمعنى اصالة موازنها في التطابق واذا كان العلم مانعاً للمعلوم
متأخراً عنه كيف يؤثر فيه ويجعله ذا صفة كذا .

فالعلم مع انه طريق بل وصول الى المعلوم لا يكون له مدخلية و تأثير فيه
اثباتاً ونفياً . فالعلم بان الاربعة زوج لا يوجب اتصافها لانه تقديم للشئ على نفسه او
تحصيل للحاصل او (١) خلاف للفرض مضافاً الى ان وجود الحاكي مغاير لوجود
المحكى بالضرورة فلا يكون وجوده و جوداً له وان صح التعبير به مسامحة بلحاظ

(١) - لما مر من ان العلم تابع للمعلوم لا العكس وايضا يلزم من تعليق صحة القضية و

صدقها على الوجود الذهني لها مكانها اى عدم ضرورة الزوجية للاربعة للزوم عدم اتصافها
بها قبل وجود الذهن وجواز اتصافها بالفردية او هماما فيما لو تصورهما كذلك (ح . ت)

الحكاية لكنه نظير التعبير بالوجود الكتابي واللفظي للشيء فتحصل ان هذا المعنى من الوجود الذهني لم يصحح تلك القضايا فبقي القاعدة الفرعية غير مرعية .

فان قلت ان نفس الامر لمثل تلك القضية عين وجودها الذهني فان الواقع ليس الا الخارج او الذهن واذا ليس في الخارج ففي الذهن فاتحدت القضية الذهنية والنفس الادرية في المقام ؟

قلت - مقتضى محصل ما ذكر ان مناط تعونها بالصدق والاصابة اتحاد القضيتين لكن الاتحاد كذلك لا يقتضى عدم نفس امرية لاتصاف الاربعة بالزوجية وراء وجودها الذهني فان الاتصاف من حيث انه في الواقع غير الاتصاف من حيث انه موجود في الذهن فالمغايرة بينهما جهة واقعية لاتقبل الانقلاب لانها لو كانت اعتبارية صرفة امكن اعتبار عدمها لتكون احدى القضيتين عبارة اخرى عن الاخرى لكنه فاسد جدا لان اللازم عدم احتمال الخطاء حينئذ و عليه يجب صحة قضية **الاربعة فرد** اذا صورها كذلك لان الواقع لها عبارة عن وجودها الذهني حسب الفرض وقد تحصل .

وبالجملة فالحكم باتصاف الاربعة بالزوجية مثلا **اما** جهة واقعية ثابتة ازلا و ابدا وانما الذاهن يفهمها فيحكم فتكون القضية الذهنية حاكية عنها **واما** انه من مجعولات الذاهن و مجرد خيالاته لاسبيل الى الثاني لثبوتها وصدقها وجد زاهن اولا تصويره وصدق بهام لا كيف ولو كان كذلك لصح اتصافها بالفردية ايضا له اول شخص آخر بخلافه لان الجعل والخيال بيد الشخص وكلما امكن احد طرفي الشيء امكن الاخر فيلزم اتصافها بالنقيضين او المتضادين و اذا تعين الاول ظهر عدم مدخلية العلم للحكم لان وجود الحاكي غير وجود المحكى و الالم يتغاير في العنوان وان كان بينهما علاقة الارتباط المصححة للحكاية كما ذكرنا في حججنا العلم الطريقي من ان حججته بالنسبة الى استحقاق العقاب لكونه قاطعا للعدز ولا يعقل حججته بالنسبة الى المعلوم والواقع فان الوسط في الاثبات لا بد من ربط بينه و بين النتيجة كالعلية و المعلولية المغايرة بينهما ضرورة و ليس العلم الاعين ثبوت المعلوم لدى العالم ولا يعقل تأثير الشيء في نفسه او تأثره عنه كما هو الحال في الظن ايضا على ما حققنا في **محلها فالاربعة زوج**

و ان لم يتصورها متصور اصلا و لا يمكن نفي الاتصاف مطلقا .
فان قلت ففيه قبل التصور عبارة عن القضية السالبة باتفاء الموضوع وهي ليست
قضية في الحقيقة .

قلت عدم اتصاف الاربعة بالزوجية مطلقا حتى قبل التصور عبارة عن ان المتصور
اقتضاء و ان اراد التصديق بمثل تلك القضية يجب ان يكون التصديق على هذا النحو
من الاتصاف و هو عبارة اخرى عن كونه جهة واقعية نفس امرية اليها يقاس القضايا
الذهنية فالاربعة زوج ازاوا بذا وجد متصورا ولا، تصوره اولاً، كما ان شريك الباري ممتنع
في الواقع كان متصور في العالم اولم يكن .

فان قلت انما صحتها و صدقها وان لم يكن زاهن لكونها ثابتة في العقل الفعال
و هودائم الوجود .

قلت معناه توسعة دائرة الذهن بحيث يشمل العقل الفعال كما قالوا من ان له
مراتب من الوهم و الخيال و النفس و العقل المجرد لكن ذلك لا يفيد ايضا لنقل الكلام
في العقل الفعال فاما يفهم القضية و اما يجعلها و يخترعها فلو كان علمه بها عبارة عن
الجعل لامكنه جعل ضد الحكم لها فيحكم بان الاربعة فرد مثلا و من الضرورة فساد
و كذا علمه بامتناع شريك الباري مثلا فانه يفهمه كذلك لانه يجعله كذلك . فان
الامتناع ذاتي له عروض ايضا كالاتصاف هذا كله مضافا الى ان الوجود الخارجي كما
يضر باتصاف الكلي بالكلية مثلا فكذلك بالنسبة الى الوجود الذهني فان القول بوجوده
زهنا انما هو من حيث ثبوت صفة العلم في الذهن الشخصي : ولا شك ان الوجود الذهني
بهذا الاعتبار عين التشخص فينا في كليته و القول بان الحكم بالكلية حال وجوده زهنا
مع قطع النظر عن وجوده الذهني عبارة اخرى عن الاعتراف بعدم مدخلية العلم في
الاتصاف و المدعى تصحيح الاتصاف بتحقيق الموضوع زهنا قضية للقاعدة الفرعية .

وقد تظن اللاهيجي لصحة القضية في حد نفسها ولو لم يكن فارض و زاهن
في العالم اصلا فاورد على نفسه ذلك ثم اجاب بان الصدق كذلك لكون القضية ثابتة
في ظرف من ظروف العالم و زهنا من الازهان و الفرض . وان كان جازنا لکن المفروض

بخلافه فكما قد يفرض العقل وجود شيء وهو في الواقع غير موجود كشرية البارى و لامنافاة فكذلك يصح فرض عدم شيء . وان كان في الواقع ابدى الوجود كما في المقام نظير القول بثبوت قبلية عيسى (ع) على نبينا (ص) و ان لم يكن زمانا في البين و لم يعقل فلك و لاحتراكه له فان قطع النظر عن الزمان و منشأه مع صدق القبلي لا ينافى ثبوت الزمان و منشأه في الواقع لكنك عرفت عدم مدخلية ما قطع النظر عنه في صحة الحكم و صدقه .

ثم انه قد يقال ان ما ذكر من الوجوه الدالة على سبق ما في نفس الامر على العلم انما هو يتم بالنسبة الى العلم الانفعالي كما هو الغالب .

اما ان كان العلم فعليا كعلم البارى بوجود الاشياء و كيفيات تحققها قبل اليجاد فلا شك ان نفس الامرية لها التي عبارة عن تحققها بكيفية خاصة متأخرة عن العلم بها فانه تعالى عالم قبل المعلوم .

ثم اعلم ان صاحب المواقف استدلل على الوجود الذهني بان من القضايا ما يكون سنخ المحمول منافيا لكون موضوعه موجودا في الخارج كقولك الانسان كلي فان الكلية مانعة من تحقق موضوعها اي الانسان في الخارج فان الانسان الخارجى متشخص فلا يكون كليا فان ظرف اتصاف الانسان بالكلية و عروضها له انما هو الذهن . وقد اورد عليه بان الكلية مفهوم سلبي مرجعها الى عدم امتناع الصدق على كثيرين فلا تكون القضية موجبة لانها بحكم السالبة المحمول و هي بحكم السالبة الموضوع الراجعة الى السالبة البسيطة فلم يكن فيها الحكم بثبوت شيء لشيء ليكون اتصافه به و ثبوته له فرع ثبوت المثبت له قضية للقاعدة الفرعية و حيث رأى شارح المقاصد ما في كلام المواقف عدل عنه و قرر الاستدلال بوجه آخر على ما سننقل كلامه و المقصود النظر في كلام المواقف و ما اورد عليه .

فنقول اولاً ان قولنا العنقا طائر قضية صحيحة صادقة و لا شك ان ثبوت الطيران للعنقا الخارجى حيث ان المقصود بيان انه من نوع الطيور لا الانسان و الفرس و غيرها و وصفه الطيران من الصفات الخارجية للشيء فاذا لم يكن نفس العنقا موجودا في الخارج

كما هو الفرض فلا بد من فرض وجوده في الذهن قضية للقاعدة ولا يخفى ان اتحاد ظرف ثبوت الثابت والمثبت له واجب اي ثبوت المحمول للموضوع باى نحو كان وموطن ثبت وجب كون موضوعه ثابتاً اي في ذلك الموطن والفرقة بينهما ظرفاً غير معقول ولا يكفي في اثبات مقتضى ثبوت الفرعية فيه فمقتضى ثبوت المحمول كون القضية من القضايا النفس الامرية اي الخارج مقابل الذهن والمفروض عدم وجود الموضوع فيه وما ارادوا اثباته هو **الوجود الذهني للموضوع** و هو غير محتاج اليه لعدم اقتضاء القاعدة الفرعية في تلك القضية ذلك كما عرفت و يشهد انها من القضايا الخارجية لا الذهنية تعونها بالصدق نظرا الى مطابقتها للواقع و الخارج كما لا يخفى و هكذا قولك **الانسان حيوان ناطق** بناء على زعمهم من تقسيم الحمل الى حمل الشايع الصناعي و حمل الكلى على الفرد و حمل المواطة فان مقتضى نحو ثبوت المحمول كون القضية خارجية نفس امرية فكذا موضوعها يجب ثبوته خارجا بناء على وجوب مراعاة القاعدة .

١٥١ ان المحمول من الامور الخارجية مقابل الذهن فلان الحيوان الناطق معنى ليس الا الجسم من الابعاد الثلث حقيقة والنامى الحساس المتحرك بالارادة والمدرك للكليات وهذه كلها من الجهات الخارجية للشيء الخارجى اما عدم كون الموضوع في هذه القضية موجودا في الخارج على زعمهم فلان الموضوع نفس الانسان بما هو انسان و هو كلى لا محالة ولا يكون موطنه الا الذهن وهذا مع انه يلزم تغاير فله في ثبوت الموضوع والمحمول و هو محال بالبدئية كما مريكون عدم كون الانسان الذهني على فرض وجوده الذهني انسانا حقيقيا من ابده البديهيات لعدم حقيقته فيه من كونه ذا ابعاد ثلاثة وهكذا ساير الذاتيات كما اشرنا اليه .

فكيف ثبت ذلك المحمول على موضوعه الواقع وهو الانسان الحقيقي وبعبارة اخرى هل الانسان الذهني الاحالة او كيفية نفسانية وعرض من الاعراض والعرض الكيفي كيف يصلح لذلك الحمل مضافا الى ان الوجود الذهني له مع عدم كفايته في تصحيح القاعدة مضر للحمل ضرورة ثبوت المحمول لمطلق الانسان والموجود في الذهن فرد من افراد

الانسان فان الوجود يعينه ويشخصه.

ولولت بقطع النظر عن وجوده الذهني في مقام الحمل رجع الى عدم مدخلية الوجود الذهني في صحة الحمل ثم اتصاف بعض الماهيات بالكلية وثبوتها لها مسلمو ان القضية مرجحة بلا اشكال وكون صفة الكلية ايضا امرا ثبوتيا لا سلميا بمعنى انه جهة واقعية فايضا لا اشكال فيه ان رجع عدم امتناع صدقه على كثيرين الى فعلية صدقه على كثيرين لكن اجتهادك الملازمة بين ثبوت شيء واقعي لشيء وثبوت المثبت له بمعنى وجوده غير مصيب لان الماهية الموصوفة بالكلية ككلية الانسان امر واقعي وجهة حقيقية كان الموجود مفاض من الموجود او لم يكن وجد عالم يطلع عليه اولم يوجد فمدخلية الوجود باى اقسامه في اتصاف الطبيعة النوعية بالكلية خلف لفرض اتصافها بالذات بها ضرورة عدم كون الوجود واسطة في العروض في تلك القضية كيف و انت ترى بالوجدان صدقها بدون ملاحظة الوجود لموضوعها بل ربما ترى في بادى النظر منافات الوجود للاتصاف لكن حيث اقتضت بعينك اليسرى ونظرت بها فقط الى حال الوجود الخارجى الى الاتصاف رأيت منافيا لمساوقته للتشخص الطارد للكلية .

اما اذا جعلت بصيرتك غايرة في هذا التنافى رايت اولا التنافى بين سنخ الوجود و ذات الكلية من غير خصوصية الوجود الخارجى فعممت المستنبط ساريا و اجائيا فى الوجود الذهني ايضا بالمعنى الموهوم لدى القائلين بالوجود الذهني ثم بعد ان رأيت ان ما كنت تجعله مفيدا ومصححا لا يجاب القضية ظهر خلافه و انه مضر به و كررت على ما كنت تفرمنه انتقلت ثانيا الى ان الحادث فى الذهن ليس وجود الكلى فيه بل انما هو كيفية نفسانية و صفة نورانية حاصلة فيه هى نقش ما هو الكلى فى الواقع وعكسه يحكى عنه حكاية الصورة فى المرأة عن المرثى بها فلم يكن الحاصل فى الذهن وجود الكلى فيه ضرورة ان وجود العاكي غير وجود المحكى ولذاصح تغايرهما جوهرها وعرضا كما فى المقام والا لم يعقل كون شيء واحد موجود شخصى بعينه جوهرها وعرضا فان العرضية وكذا الجوهرية حد الوجود فكيف ينتزع من وجود واحد واقعي حدان متباينان بتمام الذات فخذ واغتنم .

ثم قوله وان ليس في الخارج لان كل موجود في الخارج فهو متشخص في محل المنع لان الكلي بنفسه موجود في الخارج وليس تشخص الموجود باعتبار الوجود في الخارج منافيا لكون الخارج ظرفا للكلي بما هو ايضا **وعلى** فرض تشخص الموجود حقيقة فعلا في الخارج بمجرد الوجود فيه .

فلان ايضا كونه كليا (اي انه كلي مقسمي لابشرط) باعتبار. واذ ثبت وجود الكلي في الخارج يثبت الكلية ايضا فيه . فلم يدل الوجه المقرر على الوجود الذهني وكل من هذه الدعاوى يقتضى شرحا وبسطا .

فنقول اما قولنا ان الكلي كالانسان موجود في الخارج فلان معنى الانسان طبيعة نوعية موصوفة بالصدق على كثيرين متفقه الحقيقة ومعنى الصدق كون كل واحد من افراده مشتملا على هذه الجهة حقيقة لامساححة واعتبارا بضرورة الوجدان .

اما ثبوت هذه الجهة في الخارج المعبر عنها بالجهة المشتركة بين افراد الانسان فلان الجزئي الخارجى كزبد بشخصه الخاص له وجود مختص به استقل به وهذا الوجود الواحدانى له ينحل بتحليل العقل الى مراتب متدرجة متفاوتة كثيرة سعة وضيقا جمعها وجوده المحدود .

وان شئت فقل ان ماهية الشخصية تنحل عقلا الى ماهيات عديدة و حدود كثيرة متفاوتة من حيث الاشتراك والامتياز بالنسبة الى غيره وبعبارة اخرى لزيد جهات عامة وخاصة تنحصر اصولها في حده كما سنبين .

و الكشف عنها اما **لهمى** بناء على اصالة الماهية فان الجهات جهات حدية و خصوصيات ما هوية واما **انى** بناء على اصالة الوجود . فان الاقرب الى عالم الذهن و الادراك حدود الاشياء الموجودة و ماهياتها ضرورة استحالة انتقال نفس الوجود الخارجى الى الذهن ولذلك قيل **ان مافى الذهن عكس مافى الخارج** (اي لانفس الموجود الخارجى اى بوصف الوجود)

فاذا ادركنا تلك الحدود الثابتة فى الوجود الشخصى حكمنا بان تشابهها من مراتب الوجود الممكنة الانحلال بتحليل عقلى وهذا الحكم مبنى على عدم كون كثرة الحدود

واختلافها من خواص الماهيات ولوازمها بماهى هى او كون الاختلاف لها ذاتيا لها كسببية فصل كل نوع لآخر بما هو كما قالوا بتغاير الماهية للوجود فى الاحكام وان الوجود مر كز الوحدة والماهية مشار الكثرة وان اتحد فى الاحكام عند الاتحاد قضية سريان حكم احد المتحددين فى الاخر وكيف كان فنحن نرى بعين البصيرة ان لزيد حدين **حد نوعى** به اشترك مع عمرو وبكر وخالد وهكذا جميع افراد هذه الطبيعة النوعية وهذا الحد والجهة لزيد شىء فى الخارج ادركه العقل و اشار اليه اشارة عقلية والاشارة بدون مشار اليه غير معقول فانها من المعانى الاضافية والمدرك بما هو سابق على الادراك بالضرورة . فان انكشف الشىء فرع ثبوته اولا والوصول الى المقصد بعد تقررہ لاقبله ولامعه فالمشار اليه هو **الانسان** وهو الكلى المبحوث عنه وهذا واضح .

وحدا متميذى به افترق عن كل من افراد نوعه يعبر عنه بجهة الشخصية التى هى عبارة عن وجوده بما هو وجوده اى بلحاظ الاضافة وشرطها وكون هذه الجهة ايضا من الامور الخارجية لزيد لاشكال فيه و تمثية الحد لزيد من الداخلى و الخارجى له يكفى فى اثبات المدعى و ان كان للموجود فى الخارج حدود اخر من الحد الشخصى والصنفى والفصلى والنوعى والجنسى و جنس الجنس وهكذا الى الجنس العالى كما يظهر بالتأمل . فليس الفرد من الانسان الا الانسان الموجود و الذى ينسب الى الذهن هو ان الكلية ثابتة للانسان قطعا . وكيف يجتمع الكلية مع التشخص الخارجى لكن سينكشف لديك حقيقته وعدم المنافاة المتوهم .

فنقول و اما قولنا و ليس تشخص الموجود باعتباره فى الخارج منافيا لكون الخارج هو الطرف للكلى بما هو فلان معنى كلية الانسان مثلا انه زوا افراد بمعنى سريان هذه الطبيعة النوعية مضافة بهذا الشخص الخاص لا بوصف الاضافة الذى هو الاقتران بالتشخصات الفردية فهى كلية لبداهة استحالة الانفكاك بين الذات وصفته الذاتية اى اقتضائه الكلية بل المقصود ان الحد النوعى الموجود لزيد و فى زيد لولاحظه العقل و ادركه من غير ضم ضميمه اليه بان كان لا بشرط كان صالحا للانطباق على كثيرين بمعنى اشتماله جميع افراد الانسان الموجودة فعلا و المقدرة لهذا الحد

فالانسان بدون حده الشخصى كلى فى الخارج بهذا المعنى اى الطبيعة النوعية
اللابشرطية فى عين وحدتها كثيرة وباعتبارها انطبقت عليه من الاشخاص كثيرة فى عين
وحدتها فالانسان المحدود فى الخارج عبارة عن الفرد و بدون هذا الوصف عبارة عن
الكلى فالكلية عبارة عن السريان و هو من الصفات الثبوتية لالاسلمية بمعنى ان منشأ
هذا السريان نفس الطبيعة النوعية لانه نشأ من عدم اقترانها بالوجود و الشخص
ضرورة عدم مدخلية عدمه فى نوعيتها لعدم تأثير لعدم وليس نسبة الشخص الى الطبيعة
النوعية الانسبة المانع الى المقضى فانها المقضية للسريان .

فاذا نظر اليها من حيث الاقتران اى بشرط شىء فهو امر متشخص بالبديهة لكن
ليس المقصود من اثبات الكلية فى الخارج جعل المشروط بشرط شىء هو الكلى ففرق بين
كون زيد هو الكلى وبين وجود الكلى فى زيد كما لا يخفى .

واما قولنا وعلى فرض تشخص الموجود حقيقة وفعلا فى الخارج فلا ينافى ايضا
كونه كليا باعتبار آخر . فلما اشرنا اليه من ان التشخص مانع عن فعلية الصدق على
كثيرين وفعلية المنع لا تقتضى نفى اقتضاء الكلى للكلية . فان المراد من كلية الكلى
الصدق الاقتضائى والمانع لاثاره الا التفرقة بين المقضى بالكسر والمقضى بالفتح اى
اثره الفعلى اما نفس الاقتضاء فلم يزل باق ببقاء المقضى فالانسان الموجود اى الفرد
كلى فعلا باعتبار الاقتضاء وشخص جزئى باعتبار الفعلية و كل منهما على سبيل الحقيقة
لالمجاز فالمضل اذا منع عن اضلاله هاد لا يوجب عدم كونه مضلا حينئذ بل هو مع
ذلك مضل حقيقة وكذا الهادى فالشيطان مضل ابدا و النبى هاد كذلك . و ان امتنعا
كثيرا عن فعلية مقتضا هما فسريان الطبيعة النوعية فى الافراد كجريان الماء من
مقتضيات نفس الطبيعة واما المانع كاف عن فعليته لان عدم المانع هو المؤثر فى السريان
او الجريان كما لا يخفى .

ثم لو اعترف المستدل كون كل موجود فى الخارج متشخصا لمحال الزمنا عليه
فى الموجود بالوجود الذهنى طابق النعل بالنعل كما لا يخفى وبالجملة فمنع المانع عن
فعل تأثير المقضى لو صلح لسلب الاثر اى الاقتضاء والحكم عن المقضى رأسا لزم الهرج

والمرج لماذا كرنا من ان كل ما ثبت للموضوعات من الاحكام الشرعية والخواص المادية والطبيعية فانما هو على سبيل الاقتضاء وهي مقتضيات لها قابلية للمنع فلو كان مجرد اقتران المانع بالمقتضى موجبا لسلب الصفة الثابتة له عنه للزم نفى جميع القضايا الواقعية وسلب احكامها عنها عند المانع وهو كما ترى.

فقد ظهر من جميع ما ذكرنا عدم دلالة تقرير **صاحب المواقف** على الوجود الذهني هذا حال الاستدلال واما الايراد المذكور فقد ظهر ايضا مما مر فساده وان الكلية امر ثبوتى معناها السريان فى الخارج وانطباق موصوفها على مصاديقه كما بينا. واما تقرير **شارح المقاصد** فى المقام عدولا عن التقرير المذكور و فرارا عن ذلك الاشكال بان الكلى مفهوم و كل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل فالكلى ثابت و ليس فى الخارج لان كل ما هو فى الخارج فهو متشخص فيكون فى الذهن ففيه ما ذكرنا على تقرير **صاحب المواقف** وتزريده بيانا ووضوحا بوجوه اخرى.

فنقول **اولا** ان الفرق بين التقريرين ان المانع من اتصاف الكلى بالكلية فى الخارج كعروضها عليه كما فى تقرير **صاحب المواقف** انما هو لسنخ الصفة الآبى عن كون موصوفها موجودا خارجيا لتباين الكلية مع التشخص والافتس الموصوف بما هو- جازن التحقق فى الخارج واما المانع من كون ظرف اتصاف الكلى بالمفهومية هو الخارج انما هو من جهة ان المفهومية للكلى ثابتة و مفهوميته بزعم **شارح المواقف** تشخص ذهنى لها والتشخص المقرون بالكلى فى الخارج تشخص خارجى تباين بينهما تباين العالمين فاذا كان هذا (المفهوم) الثابت للكلى من عالم الذهن يجب ان يكون الموضوع ايضا ثابتا فى الذهن لوجهين **احدهما** ان نفس الكلى بما هو كلى غير موجود فى الخارج بزعمه لان كل ما هو فى الخارج يتشخص و **الاخر** ان ثبوت الموضوع يجب ان يكون من سنخ ثبوت محموله بحسب الظرف و اصل ثبوت المثبت له من جهة حفظ القاعدة الفرعية و انما عدوله عن تقرير **المواقف** فقط من جهة اعترافه بان لدعوى كون الكلية امرا سلبيا مجال ومسلمية كون المفهومية و الامتياز من الامور

الثابتة •

ولكن يرد عليه **اولا** ان التميز للكلية من الصفات الخارجية الواقعية كما ان الحد النوعي المدرك في الافراد الخارجية ايضا جهة واقعية خارجية ولو بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسه لالوجوده بعينه لان تميز كل حد عن الاخر بتميز منشأه و هو الوجود لانه المميز والمشخص للحدود في الخارج **فالامتياز** الثابت للكلية المعلوم لدى الذهن **امامتياز فعلي** له كما اذا كانت منشأ انتزاعه موجودا في الخارج فان العقل بعد ان حلل الشخص الى حده النوعي والوجودي وان لم يكن كل منهما موجودا مستقلا بل راجع الى مضمونية الحد النوعي في حده الشخصي راي جهته النوعية متميزة عن طبيعة نوعية اخرى وصفة الامتياز للطبيعة النوعية من الامور الواقعية ادر كها العقل وانكشفت لديه لان العلم تابع المعلوم ولذا يتصف العلم والحالة النفسانية بالصدق و الحق والصواب لان صفة التميز للطبيعة حصلت لها بعد ادراك نفس الموصوف بها فانه غير معقول كما هو واضح.

وامامتياز فرضي كما امتياز شريك الباري عن غيره في المفهومية فان للعقل بعد ان ادرك مفهوم الشريك من الخارج ككون زيد شريكا لعمرو في جهة الانسانية مثلا والانسان للفرس في جهة الحيوانية وهكذا من الشركة الحاصلة للجهات الخارجة عن الحقيقة من المعاملات و الاخلاق و امثال ذلك ان يتخيل للباري شريكا مثلا في جهة الابدان او المعبودية وهكذا لكن هذا المتخيل ليس كليا حقيقة بل فرض كلي وفرض الشيء غير نفسه و لهذا يكفي بتقدير افراد له في كلية المفروض فان فرض الكلي قد يتعلق بامر يمكن له تحقق فرد او افراد له في الخارج و قد لا يمكن و الاول اقرب الى صدق الكلي عليه حقيقة بخلاف الثاني فان صدقه عليه كنفسه خيالي او ما ليخولياي وان شئت فقل له تميز خيالي ايضا لكن ليس هذا من فرض كون التميز امرا ثابتا حقيقة وانما الاشكال في دعائه المختص به و ان تحققت ان التميز لكل حد من شئون الوجود وانه تابع له ضرورة ان الماهية من حيث هي ليست الا هي لامتميزة و لا لامتميزة وهكذا عرفت ان مآل قوله ضرورة تميزه عند العقل الى ان العقل تعقل امتياز المفهوم و فهم انفكك الكلي عن غيره على ما هو

عليه لان العقل موجد للا متمازله كما هو واضح فقوله ان تميز المفهوم فرع ثبوته
كلام متين اما كون الثبوت ظرفه الذهن ففيه ما فيه بل غير معقول هذا .

و ثانياً قوله وليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج فهو متشخص . ان اراد
ان الانسان بشرط التشخص متشخص فهو حق . وان اراد ان التشخص و لومع قطع
النظر عن تشخصه ايضاً متشخص فهو غلط فان لحاظ الذات و الطبيعة النوعية المطوية
في الفرد من حيث هي لا بشرط ملاحظة صحيحة و اعتبار صحيح بلا اشكال و تعنون
هذا للحاظ بالصحة والصدق و عد مهما كاشف عن تبعية كيفية اللحاظ لما في المتعلق في
المطابقة وعد مهما وان جهة السريان للطبيعة و اقية ليست باختيار الذاهن و الاصح
اخذ الاختصاص فيها و جعل الحد النوعي جزئياً حقيقياً . فلكون الملحوظ في حد
نفسه كذلك كان للعقل ذلك التعقل الصحيح ضرورة الفرق بين هذا للحاظ و لحاظ
انياب الاغوال و عليه لوقيل ان الملحوظ الكذائي متشخص ايضاً في الخارج بذلك للحاظ
ايضاً كان التشخص الخارج عن اللحاظ ملغى عن الانرفلا يكون التشخص به متشخصاً
او لزم تحصيل الحاصل كما لا يخفى . فوجب ان يكون الملحوظ لا بشرط (١) واقعا في
الخارج كما لوحظ فيكون كلياً في الخارج غاية الامر ان ذات الكلي اى الكلي الطبيعي
موجود في الخارج ويكون الخارج ظرفاً لوجوده و صفة الكلية المعبر عنها بالكلي
المنطقي يكون الخارج ظرفاً لنفس الوجود و بالنظر الى هذا الفرق بين الماهية
و بين الوجود و شو نهما ر بما (٢) يقال باصالة الماهية و اعتبارية الوجود و بالجملة فالشخص
يمنع عن فعلية مقتضى الطبيعة النوعية و اما نفس اقتضاؤها للكلية اى السريان فهو باق بحاله
وثالثاً - ان الوجود ان كان مساوقاً للتشخص المنافي للكلية فالوجود الذهني
للشئ كذلك حيث انه ايضاً وجود آخر لذلك الفرد الخارجي الموجود بوجود خارجي و
سنخ الوجود و احد فما الفرق بينهما فان وجوده الذهني ايضاً وجود محدود قائم
بمحل جزئي هو الذهن فكيف يصح جعل المانع والمنطبق على الوجود الذهني الناظر الى
الوجود الخارجي من ناحية شارح المقاصد عن اتصاف الطبيعة النوعية بالكلية شرطاً و

(١) اقول ر بما يقال ان معنى كون شئ لا بشرطه هو كونه امر اعتبارياً وليس ظرفه الا الذهن عنواناً .

(٢) اقول ر بما يجاب عنه بان ما ذكر ادل على اصالة الوجود و اعتبارية الماهية كما لا يخفى .

مصداق لهذا الاتصاف وهل هذا الاتناقض محض ؟

وان قلت ان الوجود الذهنى اوسع دائرة من الوجود الخارجى للشيء بمعنى انه حال وجوده اى وجود الشيء فى الذهن يصح فرض عدمه ومع ذلك الاتصاف باق بحاله .
قلت اولاً- معنى فرض عدمه وقطع النظر عن وجوده فى الذهن عبارة اخرى عن مدخليته فى صحة الاتصاف مع بقاءه .

و ثانياً نقول بثبوت الاتصاف فى الخارج ولا يضره الوجود فى الخارج لفرض عدمه وقطع النظر عنه رأساً برأس .

اقول يمكن ان يقال ان عينية الحد النوعى للشخصى الفردى مانعة عن التفكيك بينهما بحكم العقل بخلاف عالم الذهن حيث انفكاكهما فيه حسب المدعى .
و رابعاً يتبع الثالث المذكور فى الصفحة السابقة على هذه الصفحة ما اشرنا اليه مكرراً من ان العلم تابع للمعلوم ولا اثر له ولا حيثية له سوى انكشاف الواقع على ما هو عليه كما يشهد به اطلاق الصدق او الكذب عليه .

وتزيد البيان وضوحاً للمطلب فنقول ان التميز ليس ظرفه الا الخارج .
فثبوت التميز ايضاً فى الخارج لا غير و ما لا يثبت له فيه لا تميز له حقيقة
بيان ذلك ان التميز والتشخص والحد عبارة عن خصوصية الوجود المعبر عنها بالعرض وخصوصية الوجود جهة من جهاتها ونحو من انحاءه وطوره من اطواره وخصوصية الشيء مع كونها كذلك لا يعقل الاستقلال لها ماهية ووجودا لان المفهوم من الخصوصية التبعية المحضة والتدأى بالغير والمضاف اليه اما التميز الفردى اى المغايرة الشخصية فعدم الامكان لانفكاكه عن الوجود الفعلى الشخصى فواضح كما يشير اليه قولهم **الشيء ما لم يتشخص لم يوجد** لان معنى انفكاك التميز الفردى من الوجود الفعلى - امكان تحقق الوجود بدون التشخص والتعين وهو من الاغلاط ضرورة استحالة تحقق المبهم كما انه لا مورد لثبوت التشخص والتميز الحقيقى بدون الوجود الفعلى كما يشير اليه قولهم **الشيء ما لم يوجد لم يتشخص** لانه معنى تبعية التميز للوجود. واما التميز والحد النوعى اى المغايرة الثابتة بين نوع ونوع الحاصلة بالفعل فلان هذا التميز عين التميز

الفردى فى الخارج اى لاتعدد وبتنونه بمتنهما بحسب الخارج بل الربط بمتنهما ربط الابداء و الوجود وانما العقل يحلل التميز الفردى العارض للوجود الفعلى الى تميز فردى شخصى لافراد نوع واحد وتميز نوعى به يمتاز نوع عن آخر بل للعقل تحليله الى ازيد - من التميز الجنسى و جنس الجنس وهكذا وليس هذا التحليل الامن جهة انطواء مراتب التميز واندراجها تحت التميز الفعلى الشديد العارض للوجود الفعلى لزيد مثلا فى التغيرات بين المميزات المندرجة. والمميز الفردى اعتبارى اى تحليلى اى لولا التميز الفردى التابع للوجود الشخصى لم يكن لهذه التميزات عين ولا اثر فلم يكن بين الانسان المعدوم والبقر المعدوم تمايز فعلى اصلا الافتراضا وتقديرافان التميز الحقيقى فرع الوجود الحقيقى الفعلى .

فالعقل حيث ان كان (الفرد الخارجى) موقفا بالحد النوعى للانسان بمراجعة الانسان الموجود فى الخارج اى الفرد و انتزاعه الحد النوعى من الفرد - يحكم بالتمايز النوعى بين الانسان المعدوم والبقر المعدوم على فرض وجودهما فى الخارج ولولم يكونا موجودين فيه بالفعل فالحكم وان كان بالفعل لكن متعلقه امر تعليمى تقديرى فلم يتميزا حقيقة قبل الوجود فان التميز التقديرى يقابل الفعلى فلا تميز فى الحقيقة لا اقول ان النسبة بين النوعين نسبة الاشتراك و الاتحاد من حيث انهما نوعين فانه من الفساد بامكان من الوجود بل المقصود عدم صحة الحكم الجزمى بانهما متمايزان بالفعل وان لم يكونا ايضا متحدين ولامنافاة بتوهم ان ارتفاع المتقابلين محال فان التميز فرع الوجود ومع انتفاء الموضوع يصح سلب جميع الاحكام المتقابلة عنه فان القضية حينئذ سالبة بانتفاء الموضوع.

ففى الحقيقة ليس السلب سلب شىء عن شىء واستحالة ارتفاع المتقابلين انما هو فى صورة انحفاظ الموضوع بل ليس مجرد ثبوت الموضوع ايضا كافيا فى الحكم باستحالة الارتفاع لانتفاء النقايض عن الموضوع بحسب المرتبة و الذات كما قال الحكيم السبزوارى نقايض مرتبة منتفية اهل انما هو فى مرحلة اتصاف الموضوع باحد اوصافه واحكامه فمانحن فيه نظير ما قالوا من ان الماهية من حيث هى ليست

الاهى لاموجودة ولا معدومة وهكذا بل الحكم عليها بانها نفسها ايضا من ضيق العبارة
وبالجملة فكما لانمايز بين الاعدام من حيث العدم فكذا لانمايز بين المعدومات
من حيث انها معدومات الاعلى سبيل التقدير اما على القول بثبوت المعدومات قبل
الوجود فاستحالته من اوضح الواضحات ضرورة عدم تعقل امر ثالث للوجود والعدم
والسر في ذلك ما ذكرنا من ان تمام المناط و السبب في حصول الامتياز هو الوجود
الفعلى فانه من آثاره قضية لقولهم (الشئ عالم يوجد لم يتشخص) . فالتمييز من
خصوصية الوجود والعدم يقابله في الحكم . فلا ميز في الاعدام الا اذا اضيفت الى
ملكاتها فيحكم بالتمايز بينهما بالتبع و بواسطة ملكاتها و اما المعدوم فسواء اخذ
العدم شرطا فيه او صفة له كما في الممتنع او ظرفا له كما في الممكن المعدوم
فكذلك (اى كالأعدام في عدم الامتياز) لبعده عن الوجود الفعلى والا لم يصح الحصر
المستفاد من القضية .

فالذى يصح القول به التميز الفرضى له فقط كما في الممتنع او التميز التقديرى
كما في المعدوم الممكن على ما عرفت فليست الاشارة العقلية الى الموصوف بالعدم
قبل الوجود الاشارة فرضية او تقديرية وليستا اشارة حقيقة و بالفعل لتكون الاشارة
و لوعقلا الى ذات المعدوم فرع ثبوتها وتعينها حال العدم لامتناع حصول الاشارة بدونه
كما ان المعدوم المفروض وجوده لاحقيقة له اى لا يوجب ثبوته ووجوده واقعا و بالفعل
فان فرض الوجود غير نفسه وانما هو مجرد خيال لا اصل له فكذا اشارة العقل اليه ايضا
صرف فرض و خيال ليست اشارة فى الحقيقة .

وان شئت فقل ان الاشارة العقلية الى المعدوم ليست الا فرض وجوده و هو ليس علما
فى الحقيقة لانه فرع ثبوت المنكشف فى الواقع .

فان قلت ان كثيرا ما يعلم الشخص بامور ومفاهيم متميزة قبل وجودها ثم يوجد
كما علم كما فى فروض المهندس و نقوشه الذهنية .

قلت علمه بها قبل الوجود عبارة عن تشكيل هبئات خاصة و تراكيبات من اجزاء
معلومة سابقة باحساسه لها فى الخارج على سبيل التثنت و التفرق لكن فى عالم الذهن

يخترع التراكيبات والهيئات حسب فرضه اختراعا خياليا فيوجد في الخارج على طبقها فلم يكن الحاصل في الخارج معلومة حقيقة لان العلم المعبر عنه بالفرض او الاختراع اما صفة المعلوم واما صفة العالم و على الاول لا يعقل حصوله قبل حصول المعلوم الموصوف به لان الصفة تتبع موصوفها فهي متأخرة عنه ولا يعقل تقدمها على موصوفها وعلى الثاني لا يوجب تميز المعلوم لتأخره عنه والتميز للشيء مقدم عليه لان العقل يدرك ما هو في الواقع كما ان الوجود العلمي ليس وجودا للمعلوم كما انه تابع لمعلومه **وبالجملة** لولوعى في ايضاح المرام اكثرر البيان بوجوه عديدة تسهيلا لنيل الحقيقة مع زيادة بصيرة واحاطة بالمسئلة.

فاقول ان التشخص و التميز الحقيقي التام فرع الوجود الفعلى و هو الوجود الخارجى المضيق لدائرة الجهات المشتركة فى الوجود لتعددھا بتعدد مقابلهها و هو الجهات المميزة تعددا تحليليا له منشأ و ما بازاء فى الخارج لكن لا على سبيل التشتت و التفرق فان التفرق من تفريق العقل فى عالمه بل على سبيل التداخل والاتحاد فى الهوية العينية و هذا التداخل المتصور فى مراتب الامتياز ايضا تداخل عقلى بمعنى ان العقل بعد تحليل التميز التام اى الماهية الشخصية المعبر عنها بنحو وجود زيد مثلا الى تميزات متعددة مترتبة ضعفا وقوة يحكم بمقتضى توحيدها فى الخارج و انطوائها فيه بالتداخل فيه و هذا صورة و تصوير لقضية كون الواحد فى عين وحدته كثيرا فيشارك النوع و الجنس فيها و ان فارقها فى نسبة بعض الامور المتكثرة المندرجة فى الواحد الى البعض فى وقوعها عرضيا وتدريجا ولازمه اختلاف صدق الواحد عليها بالتواطى و التشكيك صدقا متواطيا او مشككا و هذا التداخل يشابه تداخل مراتب الجرح بعضها فى بعض المختلفة احكامها من وجه لامن جميع الوجوه لامكان انفكاكها بعضها عن بعض خارجا دون المقام لان التميز التام الحاصل من الوجود الشخصى هو المبدء لتحصيل سلسلة المراتب المميزة و المركز كمر كزية السراج المضىء لمراتب الضوء المندرجة المنتهية الى حد يختلط بالظلمة و يذهب الخلوص عنها فيصح سلب الضوء عنها لبعدها عن المركز و كمبدئية رأس المخروط

ومركزيته للدوائر المتراكمة المتوازية المتلاصقة النازلة المتوهمة عليه - فمراتب التميز المطوية في التميز التام كمراتب الضوء الحاصلة من المضيء المتصاعدة شيئاً فشيئاً والمستعدة كذلك ولا انفكاك بينهما خارجاً حقيقة وبالفعل لان المتصل الواحد واحد و ان قبل الانفكاك في المثال خارجا لكن مانحن فيه غير قابل له في الخارج والسرفيه ان كل مرتبة من مراتب التميز المفروضة في التميز الشخصي لها جهة اشتراك و كلية في عين مميزتها لذاتها عن مقابله ولا يمكن فعلية الكلية في الخارج و ان كان الكلي امرا خارجيا و موجودا في الخارج لجواز تحقق المقتضى مقترنا بالمانع عن فعلية المقتضى بالفتح و السرفيه ان مرجع الاشتراك الى التردد ذى الابهام لصلاحية الانطباق على كل واحد من افراده ولا يعقل وجود المبهم من حيث الابهام و التردد لارجاعه الى انه كل منهما و ليس شيئاً منهما فيلزم من وجوده اجتماع النقيضين وبهذا اخترنا بطلان بيع احد العبدین وعتق احدهما وطلاق احدي الامرئين وهكذا و لذا عرض جماعة من المحققين عن الاخبار الواردة في جواز عتق احد العبدین و القرعة بعد البيع لا يعين ماهو المبهم في الواقع لعدم دليل على تأثيرها في انتقال المال من صاحبه بلا بيع بل جعل الشارع اختيار المال بيد من اليه الامر و يقوم مقامه من الولي و الوكيل و كما ان صاحب المال هو المرجع في نقل ماله بالبيع فكذا في كيفيته من تعيين المال ضرورة ان ايقاع البيع على فرس مثلاً لا يؤثر في انتقال بقره عنه فكذا في المقام فانه لو سئل البايع عن ان المبيع ايها فقال واحد منهما فلا يمكنه دعوى احدهما بعينه وهكذا الاخر. و اذا لم ينتقل كل منهما معينا لم يؤثر هذا البيع في الانتقال .

و قولك ان المبيع احدهما المعين عند الله وان لم يكن معينا عند البايع فبالقرعة ينكشف ماهو كان معينا في الواقع مدفوع بان القرعة وان صلحت لكشف ماهو المعين في الواقع كما قد يحدث بنسبها الواقع كما في موارد اخر لكن نقول تعيينه في الواقع فرع تعيينه لدى البايع واذ لا تعين عنده حسب الفرض فلا تعين للمبيع بهذا البيع في الواقع و اذا كان مبهما لم يعقل تأثير البيع في الواقع بقولك بعتك احد العبدین او احد هذه الصبار

من الصبرة على سبيل الفرد المردد واذ لم يؤثر كان البيع فاسدا . و قد انقذ
فساد احدى الصور الثلاث من بيع صاع من الصبرة وهى صورة ما كان متعلق البيع
احد الصيعان الموجود الممتاز فى الخارج على سبيل الفرد المردد كما لنكرة
واما صورة بيع صاع كلى فى الذمة اشترط تعين ادائه من الصبرة المشتملة على صيعان-
صحيحة وبعد البيع على البايع استيفاء زمته من الصبرة مادام منها مقدار المبيع سالما
موجودا وان تلفت البقية فانه من مال صاحبه كما ان بيع صاع من الصبرة على سبيل
الكلى المشاع ايضا - صحيح وبحسب التلف يوزع على النسبة بينهما . و قد انقذ
ايضا فساد كون الاجارة كاشفة بالمعنى الذى عليه القوم كما لا يخفى (فتحقق انه
لا تعدد لتلك المراتب فى الخارج وليس حالها حال الاجزاء للشيء بان يكون لكل منها
وجود نفسى مستقل وراء وجوده الضمنى فى الكل ولا انفصال لها خارجا ايضا لشهادة
الوجدان بالاتصال الحسى المؤيدة لحكم العقل قضية ذلك السرو بعبارة اخرى للوجود
الفعلى جهات واطوار يعبر عنها بالحدود الماهوية وهذه الجهات عناوين منتزعة من
مراتب هذا الوجود التحليلية وحيث اختلفت المراتب الوجودية بالشدة والضعف اختلفت
عناوينها المنتزعة عنها بالضرورة وحينئذ صارت مراتب التميز الحاصلة منها ايضا مختلفة
وحيث كانت تلك الحدود الماهوية منفصلة فى عالم العقل فى عالم الانفصال لوقطع النظر
عن الحد الشخصى اى الوجود الفعلى لم يكن لواحدة من تلك المراتب المفروضة فى
عالم العقل حيثية تحقق ونفسية بل كان تحققها صرف فرض وتقدير اى لاشيئية للماهية
النوعية المنفصلة المفروضة سوى اعتبار المعتبرو فرض الفارض ومع قطع النظر عن
فرضها لاصلها ولا اثر . فان الماهية المنفكة عن انحاء الوجود كسراب بقيعة يحسبه
النظمان ماء فاذا قرب منه لم يجده شيئا واذ لانفسية لها فكيف بشبوت الامتياز لها
فان المعدوم الصرف عدم ولا يميز فى الاعداد .

والى هذا ينظر قولهم فى وجه تقدم مطلب هل البسيطة على ماله من ان ما لا وجود
له لا ماهية له فلا يعرف فالمفروض لا واقعية له الا فرضه ومع قطع النظر عن فرضه
مجهول مطلق لا يخبر عنه ولا يحكم عليه وكون واقعية شيء فرضه عبارة اخرى عن

لاشيئية في حد نفسه .

فان قلت فرض ماهية النوع الانساني ممتاز عن فرض الحد النوعي الاخرى اذا جاء التميز كشف عن تحقق المفروض تحقّقاً ذهنياً فانه فرع .

قلت امتياز هذا الفرض عن غيره عبارة اخرى عن كون هذا الفرض نفسه و فرض الوجود لشيء غير وجوده حقيقة فان الفرض مقابل الفعلي وحيث التقابل يعطى حقيقة الفرض وحيث ان وجود الماهية النوعية المنفصلة في الذهن وجود فرضي لاوجود حقيقة فكذا تميزها تميز فرضي .

ان قلت الفرض حالة نفسانية موجودة واقعية للذهن و اذا كان فرض الماهية الانشائية نحو وجود حقيقة كان المفروض موجوداً حقيقة في الذهن فكان التميز ايضاً واقعياً و ثبت الوجود الذهني حينئذ و بعبارة اخرى ان المفروض و المتخيل مجرد الماهية الانشائية و قد سلم امتيازها بالفرض اي امتيازها عن سائر الماهيات النوعية في عالم الذهن فليست مجرد فرض اي لها امتياز فرضي و حيث ان الامتياز موضوعه الوجود و هو تابعه في الناصل و السنخية فحيث كان نفس الفرض حالة نفسانية و نحو وجود للفرض و فيه تميز عن سائر الفروض و اسراء تميزه الى المفروض لا يصح الا اذا اتحد الفرض و المفروض و الا لم يصح اتصاف شيء بشيء ثابت لشيء آخر مستقيل مباين لذاتك الشيء و اذا اتحد صح الحكم قضية قولهم في الوجود و الماهية ان حكم المتحد ين يسرى في الاخر و اذا سلمنا الاتحاد صار المفروض موجوداً في الذهن فثبت الوجود الذهني .

قلت ان كان الحكم بالوجود حكماً لذات المفروض بما هو لا بعنوان انه مفروض فالقضية تقديرية ان لم يكن الموضوع و المفروض موجوداً في الخارج بالفعل ولكن امكن حصوله فيه كما في الممكنات المعدومة فعلاً فنقول و لذيد غير ولد عمر و مثلاً او ماهية الانسان غير ماهية الفرس و هكذا .

وان كان النظر في القضية و اثبات الحكم فيها الى الموضوع المفروض بعنوانه الراجع الى توجه اللحاظ و النظر الى نفس الفرض فالقضية فرضية محضة و اعتبارية

صرفة كما في القضايا الممتنعة الوحد كقولك اجتماع النقيضين معاير لاجتماع الضدين فانه في هذا النظر في حكم اثبات المغايرة الفرضية بين الفرضين و ان صح الحكم بالمغايرة بينهما ايضاً بقصر النظر الى نفس المفروضين فتكون حينئذ قضية تقديرية تعليقية ان عمناها كما اشرنا اليه بشمولها ما لاحظ له من الوجود ابدا الآباد من الفروضات .

فمثل تلك القضية محتمل لكلا الوجهين وكيف كان **فعلى الاول** لاشك في خروجه عن محل الفرض وهو ما كان الفرض والفروض امر او احدافى الحقيقة **وعلى الثاني** فقد عرفت ان التميز والمغايرة الثابت في قولنا اجتماع النقيضين معاير لاجتماع الضدين حكم لنفس الفرض اى هذا الفرض غير هذا الفرض الاخر ومر جمعه الى عدم شىء آخر وراء الفرضين . وقولنا ان المفروضين ممتازين بعين ممتازية الفرضين راجع الى ذلك فاين هناك امران آخران في البين وراء الفرضين ليسرى حكم الفرضين الذى هو التميز والغيرية بينهما لكونهما نحوى وجود للنفس اليهما لاتحادهما بهما مثلا وبالجملة فمن البديهي ان فرض الشىء لا يجعله موجودا والالزم من فرض المحال و الممتنع وجوده و هو تناقض محض فان الممتنع ما بذاته يتأبى عن تطرق الوجود عليه لعدم قابليته لفيض الوجود عليه فى اى وعاء كان بجميع مراتبه .

و قد انقدح بما حققنا فساد تقسيم المنطقين القضايا الى الذهنية والخارجية والحقيقية و فساد ما جعلوه من بعض القضايا داخلا فى بعض الاقسام دون الاخرى القضية اما خارجية فعلية او تقديرية تعليقية او فرضية اعتبارية .

فالخارجية كقولك فى زيد الموجود فعلاانه ممتاز عن عمرو اوقائمه مثلا و هكذا و **التقديرية** كالحكم بشىء على المعد و مات الممكنة الحصول او الممتنعة كقولك بان ولد زيد المعدوم فعلا متميز عن ولد عمرو وكذلك فى الواقع اى على تقدير وجودهما و كقولك الاربعة زوج ان كان النظر مقصور الى غير الموجود بالفعل فى الخارج وهكذا ما يرجع الى قضية شرطية مستقبلية الحصول وهذا القسم من القضايا بحكم البرزخ بين الفعلية المحضة والفرض الصريف **والفرضية** كقولك شريك البارى ممتنع واجتماع النقيضين

محال و اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين من وجه من القضايا الممتنعة
الحصول في الخارج بل التحقيق يقتضى اسقاط الاخير واخراجه عن باب التصديقات
فان ما مثل لدقضايا صورية واقعية لانها سالبات بانتفاء الموضوع فهى من باب التصورات
كقولنا في تعريف الانسان انه حيوان ناطق حيث ان النظر فيها الى شرح الموضوع
وبيان حقيقته لافى مقام اثبات شىء له فقولنا شريك البارى ممتنع راجع الى ان حيث
الموضوع حيث صرف الفرض اى مجرد فرض لاحقيقة له فلانظر بالذات الى المحمول
بل المقصود بالذات تشريح الموضوع بما هو وتعريفه ولو بالرسم لا بالحد فيرجع قولنا
شريك البارى ممتنع الى ان هذه الماهية المقدرة لا اصل لها كقولك العدم بما هو
باطل الذات هالك الحقيقة وقولنا انه تعريف رسمى "لاحدى"

فلما اشرنا اليه سابقا من ان ما الوجود له لاما هية لدفلاحد له لانه عنوانه والكشف
عنه ولا يعقل تحققه بدونه ضرورة توقف الامر النسبى على الطرفين هما الحد والمحدود
فما عرف به مطلق المعدوم والعدم فهو من باب الرسم.

نعم ربما يمكن منع نوع ماء الحقيقة تقدم الهل البسيطة عليه بضرورة الوجدان
على امكان تعريف العدم الصرف بانه باطل الذات و هالك الحقيقة او شريك البارى
ممتنع و انما المسلم تفرع الماهية على الوجود فى مرحلة الهل المركبة و تقدير
الوجود لها فى الحكم بالامتناع عبارة عن مدخلية الوجود فى امتناع قضية للشرطية (القاعدة
الفرعية) وهو تناقض صرف هذا مضافا الى ان جعل مثاله من الرسم غير نافع لانه عبارة
عن ذكر خواص الشىء و لوازمه و هو فرع شئيته ونفس العدم بما هو عدم لاشيئية له فلا
خواص له فهو افسد من كونه حدا كما لا يخفى والتحقيق ان العدم او المعدوم المطلق
لا يمكن العلم به لانه مجهول مطلق و لا يمكن الاخبار عنه و العلم لا بد له من متعلق
فالتعاريف للمفاهيم القائمة بالذهن اى مرجع قولنا شريك البارى ممتنع الى انه فرض
محض لا واقع له ولا يخفى ما فى التعبير فى عدم امكان الاخبار عن المجهول المطلق
من المسامحة نظير قولنا الاشارة الى صانع العالم بانه واجب الوجود وان كان بينهما
غاية التباين فهو لغاية البعد النزولى عن عالم الامكان و هذا لنهاية العلو عن عالم

الامكان فعدم الادراك بالنسبة الى مقامنا لعدم قابلية المجهول المطلق لطرف العلم
وفى واجب الوجود لعدم قابلية الازهان للدرك فتدبر واثبات الاستحالة لاجتماع
المقيضين فهى ايضا شرح له . فان النقيضين الذين حثيئتهما حثيئة التناقى والتباعد و
التنافر لا يعقل اجتماعهما فهومن التصورات الضرورية عندنا او من القضايا التى قياساتها
معها حسب مبنى القوم ومرجعه الى سلب الشئ عن نفسه .

واما قولك اجتماع النقيضين مغاير لاجتماع الضدين فالغيرية بينهما ارجعة الى
ان هذا الفرض الجزئى غير هذا الفرض الجزئى . اى هذا النحو من وجود النفس غير
هذا النحو من وجودها وحيث عرفت ان انحاء وجود النفس و خصوصياته من الامور
الخارجية لان وجود النفس فى الخارج فكذا خصوصياته بل هى من الامور المتأصلة
اى الخارج ظرف نفسها كالوجود نفسه لا كما قال الحكماء من ان الموجود فيما هو
موجود فى الخارج موجود ايضا فيه بل لكونه بنفسه من مراتب الخارج كما لا يخفى
و حينئذ تكون القضية خارجية لا غير .

بل نقول ان القضية لا تكون ابدا الأخرجية و القضايا - التقديرية التعليقية
اما نظير الواجب المعلق فتدخل فى القضايا الخارجية واما نظير الواجب المشروط فلا
تكون قضايا اصلا الا فى الصورة .

و ان شئت فقل ان القضية التقديرية بمقتضى برزخيتها ليست قضية فعلية صرفة
فانحصرت القضايا فى الخارجية وعليه يصح القول بالقاعدة الفرعية لكن لا يجب كون
ثبوت الموضوع غير ثبوت المحمول دائما ففى قولك الماهية موجودة ايضا روعيت
القاعدة غاية الامر ان ثبوت الماهية بنفس المحمول اى الماهية فى ظرف الحصول متحصلة
وهذا واضح ظاهرا .

فظهر بما بينا فساد تقسيم القضايا الى ثلاث كما ظهر فساد ما مثلوا به
لكل واحد منها فان بعضها ليست بقضية حقيقة و بعضها خارجية محضة اوقريبة بها .
نعم لانكرو وجود القضية الذهنية التى منها العلم ومنها الفرض فاندلوا لاهالم يعقل
صدقها ولا كذبها بالقياس الى الواقع و انما الباطل عندنا وجودها بحيث يكون

وجودا للمعلوم او المفروض كما هو المراد من عنوان مسألة الوجود الذهني .

☆☆

☆☆

☆☆

فقد تبين من جميع ما ذكرنا عدم تمامية ادلة الوجود الذهني التي اقاموها و انه لم توجد المعلومات في الذهن بالعلم بها لبحقايقها و ماهياتها ولا شبحها وان ما ذكره بعض المنكرين للوجود الذهني من ان اللازم من تمامية مقدمتي كون الايجاب هو الحكم بثبوت شيء لشيء وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له كما ادعاه المثبت للوجود الذهني - ثبوت الممكنات المعدومة بل الممتنعات في الخارج فان اتصافها بالامكان والاستحالة و ثبوتها لها في الخارج فيجب ثبوت المثبت له ايضا فيه لانه المصحح للحمل و صدقه كما لا يخفى - هو كلام متين لا يرد ولا يدفعه شيء من الوجوه التي ذكرها صاحب الشوارق على ما عرفت تفصيله .

و لنا على عدم صلاحية العلم لايجاد الماهيات المعلومة بان يكون وجود لها براهين قاطعة منها ما يتوقف وضوحه على توضيح معنى الماهية و ضرورتها موجودة فنقول ان من الماهيات الماهية النوعية التي اخص الماهيات المتمثلة المتدرجة وهي كالحيوان الناطق عبارة عن نحو وجود فيه خصوصيات وجودية لان الحيوان عبارة عن جوهر جسماني ذا ابعاد ثلاث حساس متحرك بالارادة والنطق عبارة عن خصوصية الوجود زائدة على تلك الخصوصيات منضمة الى معنى الحيوان بها امتاز الحيوان المسمى بالانسان بالتي هي نحو وجود عن ساير الوجودات الخاصة الواقعة في عرضه كالبقر والغنم والفرس مثلا .

لكن هذه الخصوصية من حيث هي واقعة في المرتبة النوعية هذا الامتياز ولم يصل ولم يبلغ الى حد التميز الشخصي و الخصوصية الشخصية - كان فيها جهة ابهام يعبر عنها بالجهة المشتركة ،

و ان كانت من حيث تخصيص موضوعها في قبال ما اشترك فيه من الجهة الحيوانية امرا معينا لموضوعه كما ذكرنا . فالحد النوعي الذي هو الحيوان الناطق مالم يوجد في الخارج كان تفكيكه عن التشخص والفرد تحليليا عقليا اي يكون وجوده حال

الانفكاك وجودا فرضيا لا وجودا واقعيا لكنه اذا اريد ان يخرج من عالم الفرض والاعتبار الى عالم الواقع ويصير موجودا حقيقة فلا بد من ان يتشخص تشخصا فردياً وذلك بان يكون موجودا فى الخارج و هو الفرد من الانسان كزيد و عمرو فان نسبة الحد الشخصى و التميز الشخصى و الخصوصية الفردية الى الحد النوعى كنسبة الفصل الى الجنس .

فكما ان الفصل يخرج الجنس عن الابهام التام و يعينه تعييناً نوعياً فكذلك الحد الشخصى -مالم ينضم الى الحد النوعى بقى الحد النوعى فى ابهامه المعبر عنه باشتراك جميع افراد الانسان فيه وعدم تميزه تميزاً حقيقياً واقعياً الا فى عالم الفرض . فالحد الشخصى كمال للحد النوعى و هو مرتبة ناقصة منه لا تحقق له الا فى ضمن الفرد ولا انفكاك عنه الا بالفرض فاذا اريد ان يصير الانسان المفروض انساناً حقيقة لابد من تشخصه اى وجوده الفردى كما ترى فى زيد والا فالانسان من حيث هو مع قطع النظر عن وجوده الذى هو الفرد لا اصل له بل مجرد الفرض و معه لا معنى لثبوته من حيث هو حتى يلجأ الى التمسك بعالم المعدومات و دعوى ثبوتها فيه قبل الوجود و كذا الالتجاء بالوجود الذهنى لها كما ادعى و سيتضح فساده .

فالوجود الشخصى للانسان هو المحقق له و المذوت له و المخرج له عن عالم الفرض الى الحقيقة و الواقع . فالفرد من الانسان هو الانسان حقيقة لان الفرد عبارة عن الطبيعة الموجودة فالوجود الشخصى هو المنحل الى جهة نوعية و جهة مميزة شخصية و الجهة النوعية مرتبة من مراتب الشخص بحسب التحليل و الافى الخارج واحد ولذا يصح الحمل فالتشخص فى زيد مثلاً له سنخية بالنسبة الى الحد النوعى المندرج فيه نحو ارتباط الفصل بجنسه مثلاً و نحو سنخية مرتبة ناقصة للشئ فى مرتبة كاملة او نحو ارتباط المطلق بالمقيد مثلاً و ملخصه ان الحد الشخصى لزيد هو الذى يتخذ عقلاً الى جهة نوعية جوهرية و جهة قرابة عرضية مميزة .

و اذا اتضح هذا فنقول ان العلم بالشئ عبارة عن كيفية نفسانية قائمة بالنفس كساير كيفياتها و هو من مقولة العرض لا غير و عليه كيف يكون الكيف النفسانى وجوداً

للماهية النوعية الجوهرية لعدم سنخية بينهما فان الحد النوعي الجوهرى نحو وجود متخصص بخصوصيات نوعية منتزع من جهة من جهتي الشخص والفرد اى الموجود فى الخارج وقد قلنا انه منفكا عن الحد الشخصى وجهة الوجود للفرد ليس الاصرف الفرض حتى انه لو فرض وجوده - وقد فرض عدم وجوده فى الخارج ابدا - لم يكن من الاشياء لوجوده ولا معدوم ولا متميز ابدا كما انه لو تصور الطائر - زوارقة الطويلة المعروف بالنعناء كان هذه الماهية النوعية صرف فرض او تقدير لاصل لها فعلا هذا حال الفرض فالموجود من الانسان وهو الفرد فيه جهة جوهرية وجهة عرضية منتزعتان من خصوصيتى الوجود لكن العلم بالماهية الانسانية كيف نفسانى فقط غير منحل الى جهة نوعية جوهرية ذات ابعاد ثلاث حساس متحرك بالارادة ذوقوة دراية مثلا وجهة عرضية فردية فلا يعقل كونه وجود الانسان فى الذهن لعدم سنخية وربط بينهما بل حال العلم بالانسان بالنسبة الى الانسان الحقيقى حال اللفظ الحاكى عن زيد وكذا الحروف الكتبية فان الصوت كيفية تعرض الهواء وكذا الكتابة والحروف جزاء مقدارية جامدة متكيفة بكيفيات كتبية وغيرها لاربط لها بحقيقة الانسان ووجوده بل التعبير عنه بالوجود اللفظى او الكتبى لزيد مجرد تعبير ومسامحة فى الاطلاق كما هو ظاهر فكذا لو عبرنا بالوجود الذهنى لشيء .

وبالجملة فالانسان الحقيقى هو الجوهر الجسمانى النامى الحساس المتحرك بالارادة ذوقوة دراية ولا يعقل خلوه عن شيء منها لامتناع سلب الذاتيات او بعضها عن الذات لان كل شيء نفسه بالضرورة و ليس الانسان الموجود فى الذهن بالفرض فيه شيء من تلك الخصوصيات فليس موجودا فيه و الا لزم تحقق الفرد بدون النوع وهو محال وقد مر امتناع تميز النوع بالاستقلال ما لم يتشخص ويوجد وجودا فردياً خارجياً .
فان قلت ان اخذ الخصوصيات فى الانسان ككونه ذاتا طول وعرض وعمق مثلا وهكذا ساير الخصوصيات انما اعتبر فى الانسان الخارجى العينى لان خصوصية عالم العين تقتضى اعتبارها فيه ومن لوازمه الذاتية والافقى غيره كعالم العقل والمجردات فلا يتوقف وجوده على تلك الخصوصيات كما هو يرى فى عالم الذهن .

قلت مقتضى هذا الكلام كون الخصوصيات المذكورة وهى جهات عرضية خارجية عبارة عن حقيقة الانسان كلون زيد وشكله وخشونة بدنه وسائر اعراضه المقارنة له ولا يلتزم به احد لخلو زيد مثلاً عن الحد الجوهري وكونه محض الاعراض وهو بديهي البطلان لاستلزام ماقرره عزل الذات والذاتيات ومسخه عن الانسان وقيام الاعراض مقامها فى الخارج من جهة - وانقلاب الجوهر والماهية النوعية الى الكيفية النفسانية بانتقال الجوهر الانسانى الى الذهن - مع ان الانسان - بجوهره وماهيته النوعية اينما كان اذ كل شىء نفسه لاغيره. من جهة اخرى! سواء قلنا بالمنافاة والمغايرة بين خصوصيات الموجود فى الخارج وبين الخصوصيات القائمة فى النفس والذهن او قلنا بعدم المنافاة بين العالمين من حيث ماهية الاشياء النوعية مضافا اليه ان انقلاب الماهية الجوهرية الى العرض خلف الفرض لان المدعى وجود الماهيات النوعية بحدودها الذاتية الجوهرية فى الذهن بالعلم بها!

و الحاصل ان الماهية من حيث هى ليست الا وجوداً خاصاً فرضياً مثلاً للانسان نحو وجود فيه خصوصيات نوعية مميزة له عن ساير الانواع السافلة و هو مع قطع النظر عن اعتبار الخصوصية الشخصية الزيدية مثلاً فيه ان لوحظ منفكاً عن التشخص بتحليل العقل اياه عن الفرد مستقلاً فهو صرف فرض لا واقعية له فهذا الوجود وجود فرضى فان اريد خروجه عن صرف الفرض الى الواقع وصيرورته وجوداً واقعياً لبدله من اعتبار الخصوصية الشخصية معه فهو ببلوغه الى هذا الحد والمرتبة صار موجوداً حقيقة وذلك لان الخصوصية الشخصية هى المعينة والمشخصة له والمخرجة اياه عن الابهام الى التعين كما هو قضية «الشىء ما لم يتشخص لم يوجد» ولكن قبل البلوغ الى هذه المرتبة ليس شيئاً حقيقة فان الشئىة مساوقة للوجود الحقيقى . فان التشخص الذى هو الوجود كمال ذلك الوجود الفرضى وهو مرتبة من مراتبها ما كون التشخص كماله فلانه المذوت له والمصير له من الاشياء الى الشئىة و لكونه كمالاً له انتزع من الفرد بتحليل عقلى و اتحد المنتزع و منشأه وجوداً حيث سنخية بينهما و ارتباط و علاقة . و بعبارة اخرى زيد انسان والخصوصية الزيدية المشخصة لانسانيته نسبتها الى الانسان المذوت بها ليست كنسبة

الخصوصية العمرية الى انسانية زيد كما يقال ان بين النار والحرارة سخية ليست بين الماء والبرودة والالزم جواز كون النار بارداً و الماء حاراً بالذات اما كون الماهية اى الحد النوعى مرتبة من مراتب التشخص فلانطوائه فيه وواجديته له كانطواء العام فى الخاص او احتواء الضوء الشديد لمادونه الضعيف : اى انطواء الاخير فى الشديد بحيث لا انفصال بينهما فى الخارج ولا انفكاك وانما هو بتعمل العقل و تصرف منه فيه فزيد مثلاً فيه حدان **بأحدهما** اشترك مع عمرو و بكر وهكذا هو الحد النوعى **وبالآخر** امتاز عن كل من افراد الانسان امتيازاً حقيقياً فزيد باعتبار و جدانه هذين الحدين صار فرداً من الانسان وفى جهة النوعية وان كانت جهة امتياز نوعى لكنه حيث كان امتيازاً ناقصاً لم يعقل استقلاله فى محل و وعاء وذلك لان معنى نقص امتيازها بهامته من حيث التعين الفردى لاشترك كل الافراد فيه و صدقه عليها و المبهم حال ابهامه لا يعقل استقلاله واستقرار الألفراض الفارض ولذا لا يحتاج الى الالتزام بثبوت المعدومات فى عالم العدم او وعاء آخر كالعقل الفعال او عالم الذهن لكنه اذا تشخص صار موجوداً حقيقة فزيد انسان واقعا وحقيقة بحيث لا يصح سلبه عنه لان حقيقة الانسان عبارة عن الجوهر الجسمانى ذى الابعاد الثلث النامى الحساس المتحرك بالارادة والمدرك للكليات وجميع هذه الخصوصيات المندرجة فى الانسان الذى هو نحو وجود موجود فى زيد حقيقة مع خصوصيات عرضية ضرورية فهل ليس جسماً ذا ابعاد ثلاث و هل ليس نامياً وهكذا حال الماهية الموجودة فى الخارج اما اذا اردت الوجود والتحصل فى الذهن فلا بد من كون تحصله تشخصه فيه بالخصوصية الشخصية وحقيقة العلم ليست الا كيفية نفسانية خاصة قائمة بالذهن كسائر الكيفيات النفسانية فهو عرض نفسانى وليس شىء من العرض بجوهر فليس شىء من العلم بانسان لكونه اجنبياً عن الانسان كاجنبية سائر الكيفيات النفسانية عن حقيقة الانسان وليس الانسان مرتبة من مراتب العلم به، و بعبارة اخرى هذا العلم الخاص ليس بانسان حقيقة بحيث يخرج به عن الحد النوعى الابهامى ووجوده الفرضى يفضيه ويجره الى الحد الشخصى الفردى والوجود الحقيقى لان الكيف النفسانى بما هو منحازاً عن كمال ما سواه ليس كما للجوهر

المقدارى النامى الى آخره فان صدق الانسان على العلم به فرع تحقق حقيقته فيه وهل العلم بالانسان جسماً مقدارياً نامياً وهكذا فان كونه نامياً بلانمو تناقض صرف وليس للانسان الامعنى واحداً وسنخافاردا ولامعنى لكون نوع من الانسان جوهر او نوعاً آخر عرضاً مثلاً .

فان قلت ان الانسان يختلف حاله و ذاته حسب اختلاف العوالم فالانسان الخارجى لا بد له مما ذكر فى تعريفه لكن الانسان الذهنى له من الذاتيات والخصوصيات المأخوذة فى حده بما يناسب عالم الذهن وهو كونه على ما اخذ فيه لكن على نحو اجرد و الطف من الخارج فانه البرزخ المتصل فكما ان الموجود فى عالم المادة على نحو المادية وجوده فى البرزخ المنفصل وجود على نحو آخر اعلى واصفى من هذا العالم كما ترى فى المرآة من الصورة المقدارية ولا مادة لها وايضا لا ريب ان الانسان بما هو انسان بالضرورة و لو قبل الوجود . فان سلب الشئ عن نفسه محال فله قبل الوجود عالم ووعاء محدود فيه فاما يلتزم بثبوت المعدومات والقول بالاعيان الثابتة و اما يلتزم بثبوتها فى الازهان .

قلت لم تتعقل للانسان حقيقة وراء ما نراه فى الخارج وقد حللناه الى ذاتيات وعرضيات تدور الانسانية مدارها فلو وجد فى الذهن على غير هذه الحقيقة كان خلفاوسلبا للشئ عن نفسه ثم ما ذكرت تصور على وجهين **احدهما** ان يكون فى غير الخارج الانسان بما هو انسان من غير تخصصه بالخصوصية الشخصية يكون بحدده النوعى مستقلا على سبيل الانفصال عن الحد الشخصى وهذا حيث ثبت انه لا يعقل لامتناع انفصاله حقيقة ويكون انسانا مع ذلك حقيقة فانه حينئذ صرف فرض ولا اصل له فى الواقع واقعية ، وانما اند راجه فى الحد الفردى لانه الامتيازات المتفاوتة اليه واخصيته المطلقة بالنسبة الى ساير الامتيازات لامتزاجها بالاشتراك والابهام حسب ما فصلنا سابقاً وازلاواقعية للانسان منفصلا الا بالفرض كان سلب الانسانية عن صرف فرض الانسان فى الخارج سالبة بانتفاء الموضوع اى حيث لاموضوع فلاحكم **والاخر** ان يكون المراد من امتناع سلب الشئ عن نفسه فى الانسان المفروض انفصاله بالنظر الى فرضه بالخصوص فباعتماد امتيازته

الفرضى عن غيره يكون فرض الانسان غير فرض غيره فالحكم بان الانسان المفروض نفسه بهذا المعنى صحيح لكنه لا ينفع الخصم فكانه تمسك بماز كرعلى مدعاه خلطابين المقامين والفرق بينهما واضح .

فقد تلخص من جميع ما ذكرنا فساد دعوى الوجود الذهني للاشياء ولنا عليه وجوه من الادلة منها انه لو كان تصور شريك البارى الموضوع فى قولك شريك البارى ممتنع . وجود اله وانه تعالى قديم - وجود اله كما انه بالنسبة الى المتصور بالكسرة و علم له وخصوصية حادثة فيه للزم كون العرض جوهرًا و واجب الوجود والقديم حادثًا وشريك البارى موجودا بل يلزم توقف ثبوت الامتناع له على وجوده وهذه كلها بديهي الفساد يانه ان التصور والفرض عرض نفسانى حقيقة فلو كان هو شريك البارى وهو كونه علة الاشياء كنفس البارى و كون الشيء علة الاشياء لامعنى له الا كونه واجبا فيلزم كون العرض النفسانى واجب الوجود وهو كما ترى .

ثم الواجب لابد وان يكون قديما والعلم امر حادث للعالم فكونه عين المتصور بالفتح ليس الاحداث القديم وهو كما ترى .

ثم المتصور و المفروض لو تحصل و تحقق بمجرد فرضه و تصويره و من جملة المفروضات شريك البارى فيلزم كونه موجودا فى الجملة و لو فى الذهن وفى امتناعه بالذات عدم صلاحيته لمورد تأثير المؤثر بالذات ومعه القول بوجوده فى وعاء من الوعية خلف للفرض وهو محال .

ثم ثبوت الامتناع له لو توقف على ثبوت لموضوع وهو شريك البارى كما هو قضية الفرعية للزم توقف امتناعه على وجوده وهو اجتماع للنقيضين والحاصل ان العلم انكشاف المعلوم وتبينه بعد احتجابه فلو كان تبين الشيء - له المدخلية فى وجوده بل عينه كما زعم لزم ما ذكر مرارا وقد عرفت سابقا معنى الوجود الثلاث من اقسام القضايات التى استدلو بها على الوجود الذهني وان من جملة القضايات قولهم شريك البارى ممتنع واجتماع النقيضين محال او مغاير لاجتماع الضدين و الجواب الحلى ان امتناع الشيء عبارة عن كونه حتمى العدم وليس حكما ثبوتيا له ليتوقف على ثبوت الموضوع فمآله الى

انه صرف الفرض ولا واقع له وهكذا معنى استحالة اجتماع الضدين فان معناه الى ان الاجتماع المفروض ليس باجتماع لهما حقيقة سلبا كليا فهي سالبة بانتفاء الموضوع وهكذا قولك الانسان قبل الوجود معدوم يرجع الى ان الانسان قبل وجوده ليس الا صرف فرضه غايته انه معدوم قابل للوجود بخلاف قولك شريك الباري معدوم مثلا و من جملتها قولهم الانسان كلى وحيث زعموا كون الوجود الخارجى منافيا للكلية جعلوا وعائها الذهن وموضوع القضية يجب ثبوته ليصح الحكم قضية للفرعية و الجواب الحلى ان الكلية عبارة عن السريان وعدم اختصاص موصوفها بشخص و فرد بعينه بل معنى لا بشرط اذا نظر الى كل فرد من ذلك الكلى فى الخارج وقطع النظر عن شخصيته و خصوصيته الفردية كان انسانا حقيقة وهذا معنى فى الخارج ولا ينافيه انضمام الخصوصية الشخصية به لملائمة الا بشرط للشروط والقيود و كيف يكون الوجود الخارجى منافيا لثبوت الكلية للانسان الخارجى وليس الوجود الذهنى له منافيا لثبوت الكلية له مع ان حقيقة الوجود واحدة مساوقة للتشخص والاعتذار بقطع النظر عن وجوده الذهنى الشخصى فى صحة اتصاف الانسان المعلوم بالكلية لامعنى له فى اثبات الوجود الذهنى مع امكان هذا الوجه فى الوجود الخارجى للشئ كما عرفت.

جزء الثامن

كشف البهمة

عن حديث اختلاف امتي رحمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حول الحديث الشريف - اختلاف امتي رحمة

هو ثابت سندنا صحيح متنا و اشباع الكلام فيه يتوقف على امور

الاول - البحث عن مادة الاختلاف

الثاني - البحث عن هيئته

الثالث - بيان مفاد الاضافتين

الرابع - البحث عما هو الموضوع للقضية وعن اطلاقها و اعمالها .

الخامس - البحث عما يستفاد من الحديث الشريف و بيان وجوهه و صحته و

الاستدلال باتقان مضمونه على صدوره .

السادس - البحث عن سنده .

السابع - نقل بعض الكلمات والاشارة الى ما فيها .

اما الاول - فتنقيحه و الاحاطة بجهاته يتوقت على بيان امور ثلاثة: الاول وجه

افراد البحث عن المادة عن بحث هيئتها .

الثاني - نفي الاشتراك اللفظي والترادف في الالفاظ اللغوية الاصلية العربية الثالث

تعيين ما هو المبدء في المشتقات .

اما الاول فقبل الشروع فيه تمهد مقدمة فنقول بعون الله تعالى ان الاختلاف

مصدر اختلف على زنة افتعل وهو مشتمل على الحروف الاصلية وهي الخاء واللام والفاء

والزايدة وهي التاء المفتوحة بعد اسكان الفاء وفتح العين . واما الهمزة فيه فليست حرفا

اصليا ولا جزء للكلمة كما سيأتى بيانه في البحث الثاني . فالحروف الاصلية في كلمة

الاختلاف متكفلة للمعنى الحديثي الاسمي الاستقلالي الموجود في جميع مفاهيم

مشتقاتها كوجودها في مشتقاتها فمفاد مادة الكلمة معنى مستقل و مفاد الكلمة باعتبار
تكييفها بكيفية خاصة . معنى آخر فالمتكفل لبيان اصل الحدث (المادة) امر و المتكفل
لتشخيص كيفيته و جهته و خصوصية من كيفياته و خصوصياته و احضارها عند
المخاطب امر آخر .

الدليل على ذلك ان الشيء اى كلما فرض ممكن الوجود ما لم يتخصص ببعض
الخصوصيات و يتحدد بالحدود لاتعين له اصلا و الممكن اللاتعين لاحقيقة له و
لاوجود اذ التعين يساوق الوجود و تعينه بالفرض و التخيل المصحح لامتيازه عن غيره
فى عالم الفرض و الذهن عبارة اخرى عن ابهامه فى حد نفسه و الاكان متعينا بنفسه
لا بالفرض وهو خلف و المبهم بما هو لا يبحث عنه لان ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت
له و انما يبحث عنه احيانا بتنزله منزلة المتعين كما قد يبحث عن الامر الاتزاعى
باعتبار اتحاده مع منشأ اتزاعه و دوائر الحدود متداخلة لاختلافها سعة و ضيقا و منتهى
الحدود فى النزول هو مرحلة التحقق فى الخارج حيث انه غاية عالم الضيق و نهاية
الحظ من الفعلية فاذا لم يبلغ التحديد اليه لم ينفع الشىء ما به التحدد ولم يخرج عن
حد الاجمال و الابهام و كان الحد ايضا كمحدوده امر افرضيا فكونه حداله حقيقة امر
مراعى يكون كذلك عند انتهائه الى حد التشخص الخارجى نعم يختلف الشىء المفروض
له الحد فى القرب الى الفعلية و البعد عنها حسب مراتب الحدود الفرضية له ضيقا
وسعة قربا و بعدا . فذات الشىء و طبيعته هى مادته و كونه زاوجود خاص و تحقق
مخصوص هى صورته و بما ان شئون الصورة و جهاتها كثيرة مختلفة و لا يتحقق
الشىء الا عند تخصصه با حديها اوجب ذلك تعدد افراد طبيعته واحدة و تكثر
مصاديقها و بما انها امر سرى فى افرادها اتحد معها نحو اتحاد الالبشرط و المشروط و
المطلق المرسل مع المقيد كانت الافراد شئونها و اطوار تحققها و كان ما به الاشتراك
بينها هو الحدث و المبدء الجامع لثباتها و الناظم لمتفرقاتها و هذا هو مقام الوحدة فى
الكثرة و الجمع فى الفرق فكانت الافراد فروعا و الجامع لها اصلا و مبدء فمن جملة
مظاهر الطبيعة الاصوات المسموعة الحاصلة عن مخارجها الطبيعية . فاذا نظرت الى

الخصوصيات والهيآت العارضة على مادة الضرب مثلا الحاكية عن الحدث المعهود و قايتها الى المعروضة لها المتشكلة باشكالها لوجدها موجبة لانشعابها فتكون بها ذات شعب وصور مع انحفاظ اصلها في جميع الحالات كالماء الموجود في جميع المياه المختلفة اللون وما ذكرنا من قضية الوحدة في الكثرة لاغبار عليه بالنسبة الى المقام وان ابطناه فيما قرره له من وحدة الوجود و كثرة الوجود فان من الممكن وحدة الشيء وتعدد مظاهره الا ترى وحدة الشمس وتكثر عكوسها ومظاهرها حسب تكثر المرايا مع انها مرجئي وهكذا الامر في القمر بملاحظة انواع تشكيلاته الهلالية والبدرية وغيرهما .

وبالجملة فاللفظ كساير الممكنات مؤلف من مادة وهيئة وكونه حاكيا عن المعنى لا ينافيه لاختلاف الهيئات : بل نقول ان عنوان مراقبة الكلام ومواجهته للمعنى يؤكد لزوم ثبوت الجهتين فيه لانه ينافيه لان المعنى عند التحليل ذو جهتين المادة والخصوصية كما في المعاني الحدئية فكذلك اللفظ الحاكي عنه يجب ان يكون له مادة تدل على نفس المعنى الملحوظ مستقلا في عالم الحكاية وهيئة تفيد الخصوصية وتكون ما به احضار المعنى وتعيينه من الفاعلية و المفعولية والظرفية وغيرها .

فقد ظهر مما ذكر ضرورة ازدواج اللفظ من جزئين هما المادة والصورة .

ثم اعلم ان المتكلم العاقل الشاعر العالم بالوضع انما يختار في مقام اظهارها في ضميره ما يتكفل ببيان مراده من اللفظ ويفي بارائه مقصوده الى المخاطب لان اللفظ مجسم المعنى بل هو عينه في مقام الحكاية و عالم اللفظ فيجب التوافق بين الحاكي والمحكي عنه بكل الجهات الملحوظة و الخصوصيات المنظورة في المراد بلا زيادة ونقصان والا لاخل بالتفهم المقصود و نقض لغرضه والافادة تحصل من مجموع المادة والصورة للفظ والمادة هو الاصل في اراءة الطبايع والهيئة و ما بمنزلتها كالحروف لا تنبى الاعن حررتها اي عن كيفية من كفيات المسمى و بهذا الفرق بين المادة والصورة - انقسم الوضع الى اسمى وحرفى - اذا عرفت هذه فنقول ان الذى يريد فهم المراد من الكلام يجب عليه تشر يحه و تحليله الى جزئيه و تعيين مفاد كل منهما

منفردا ثم تعيين الحاصل من مر كبهما بجميع خصوصياته المشتمل عليها وصولا الى النقطة المتصورة فهنا هو السبب في افراد البحث عن المادة في المقام و ايضا اما يدعوا اليه هو اختصاص المادة باحكام لاتصف بها الصورة كالحقيقية و المجازية و الكلية و الجزئية فانها من احكام الاسم لا الحرف وما بمنزلة بل نقول ان كثيرا ما يكون استنباط المراد من الكلام منحصر في البحث في مادة اللفظ فقط لعدم افادة الهيئة له شيئا و يكون شأنها فقط حفظ المادة كما في اسم المصدر كالجوامد على ما سيجيء و اما وجه تقديمه على البحث عن الهيئة فلتقدمه كذلك طبعا و توفيق الذكر للطبع شأن المحصلين .

اما الثاني فيما ان هبني تفا سير القوم الالفاظ با لفاظ اخر على ما صرحوا به **على و جود الاشتراك اللفظي و الترادف في اللغة العربية في مطلق الالفاظ الاصلية و غيرها** وهو باطل عند التحقيق- اردت الاشارة الى فساد المشتهر و الارشاد الى ما هو الحق و لا يخفى انهما على فرض الثبوت من خواص الاسم فتوهم الثبوت في المشتقات ينبغي ان يكون باعتبار جزئها المادى اما الهيات فكالحروف غير صالحة للاتصاف بهما لانها من وجوه الاستعمال اى وضعت لان تكون آلة لانشاء خصوصية المسمى و ايجاد كيفية استعمال الاسم تناسب مقام المستعمل فيه في هذا الخطاب من الفاعلية و المفعولية و الظرفية و غيرها فكون الاستعمال او وجهه مستعملا فيه موجب لتقدم الشيء على نفسه و كيف ما كان فلنرجع الى مقامنا فنقول ان الحق عدم وقوع الترادف و الاشتراك اللفظي في الالفاظ اللغوية الاصلية العربية بناء على وحدة مبدء الوضع از كل لفظ خاص يتكفل بيان خصوصية او ازيد من معناه الموضوع له لا يتكفله اللفظ الآخر القريب المعنى منه فان اظهر موارد النوهم للترادف هو الانسان و البشر فانهما اسمان لشيء واحد و مع ذلك لا يصح اطلاق ايهما مقام الآخر في جميع المقامات فلا يقال ابو الانسان او ابنه لر كآ كته و نفرة الطبع و الفطرة عنمه بخلاف ابو البشر او ابنه لحسنه و كذ العكس كمقام التوبيخ فيقال يا بن الانسان لم فعلت كذا ؛ و لا يقال يا بن البشر لم فعلت كذا كما يختار الاول في مقام المدح و لا يفيد الثاني و ليس ذلك الا لاختلاف المقامات لاشتمال كل

منهما على خصوصية او ازيد مقصودة ليست في غيرد وحيث ان الالفاظ كذلك فاقتضت خصوصية اللفظ تعينه لما يناسبها من معنى خاص والاغلب اشترك اكثر المعاني المتقاربة في جامع قريب فكثيرا ما تتوارد على مورد واحد فتصدق الالفاظ الموضوعه لها فيه لكن التصادق احيانا قرينة على انها واردة للكشف عن الجامع بينها باختيار اى الالفاظ على سبيل التبادل وعليه لا اعتبار به في المقام ليحكم بترادفها ان الاكثر الاعتماء بالخصوصيات والعناية بافادتها ان كلما روعيت الخصوصيات المشتمل عليها المعنى و اختيارها يعينها ويفيدها من الالفاظ كان ابلغ في افادة المقصود و اهدى الى السبيل المستقيم حتى اذا بلغت الرعاية مبلغها الممكن وانتهت غايتها حتى ان وقعت الالفاظ عين مواقعها بلغ الكلام مبلغ الاعجاز وهذا غير ممكن عادة لنوع البشر لضيق دايرة اطلاعه بجهات المعاني والالفاظ المناسبة لها وعدم قدرته على الاحاطة بتلك الخصوصيات وان كانت مودعة في جبلته ومرتكزة في فطرته فيتنبه البعض ببعض غير ما يتنبه الآخر به ولكنه مع ذلك قليل من كثير و الا لا يمكن الفصحاء والبلغاء ان يأتوا بمثل القرآن او بعضه و ليس لهم ذلك و ان كان بعضهم لبعض ظهيرا و عليه تختلف الكلمات في القرب من الواقع المراد وبعده كذلك حتى يلتحق في النزول باصوات الحيوانات او الهذيان والاغلاط .

ثم الخصوصيات في المعاني مختلفة سعة وضيقاوبه يختلف امتياز كل من ذى الخصوصية عن الآخر كفصول الاجناس المتتالية بل ربما يكون معنى خاص اعم من جهة من آخر واخص منه من جهة اخرى و هما في عين المقابلة متحدان في الجامع الذاتى القريب كاشتراكهما احيانا في بعض الآثار فلمكان هذا الامر في المعاني امتازت الالفاظ المتقاربة المعنى وتعين كل منها في مقام البيان عما في الضمير لم يتعين الآخر له تعينا طبعيا في الالفاظ المحاكية من الحروف و التركيب والهيئة من الخصوصيات المختلفة المقتضية لتعيين كل مناسب لمناسبه كمامرت الاشارة اليه ثم انه ربما يكون لمعنى خصوصيات عديدة بعضها اظهر من آخر اما لاختصيته من الباقي فيكون هو ما به الامتياز التام عن ساير المعاني القريبة منه اولقوته وشدته في عالم الحظ الوجودى

بالنسبة الى ساير صفاته وخصوصياته او بالقياس الى نفس هذه الخصوصية القائمة بالغير
اولامر آخرو حينئذ يتمحض المتخصص به فيه فلا ينظر اليه استقلالاً الآبه و يكون
الباقي لاستهلاكه في جهته الظاهرة في هذا المحاظ يكون بحكم العدم فيوضع لفظ
له يناسبه في حيثيته الظاهرة فيسمى به كما اذا اريد احضار ذلك المعنى باعتبار خصوصيته
الاخرى يوضع لفظ يتكفل لبيانها طبعاً فالمسمى بانسان وبشر له خصوصيات ذاتية
وعرضية فبالاولى قد يقابل ساير الانواع من الفرس والبقر والغنم لجهة فيه ليست
فيها اولوجود ضدها فيه وقد يقابل الموجودات غير ذوى الشعور كذلك وقد يقابل
الامور الغير القارة مثلاً كذلك وقد يقابل الملك وقد يقابل الجن مع اشتراكه مع
كل منها من جهة اخرى فيراعى اعتبار تلك الخصوصية والعناية بها حسب اختلاف
مقامات الافادة ولنشر الى الخصوصية الموجودة في مفهوم لفظ البشر الموجبة لتقابلها
للملك وكذا الانس والانسان للجن في مقام التعبير مع ان المسمى بهما شيء واحد
فنقول ان حقيقة الانسان ان اقيست الى الجن فلها حيثية ظاهرة بها امتازت عن الجن
ظاهراً كما ان في حيثية تقابلها اشارة الى ذلك فالحيثية الظاهرة في الانسان مقيساً
الى الجن ظهوره في عالم الحس والشهادة وعدم احتجابه عن الانظار فلذلك عبر عنه
بالانسان او الانس وسمى به اشارة الى افادة تلك الخصوصية فانه مأخوذ من الانس بالضم
اي الالف ضد الوحشة الملازمة للغيبة عن الانظار فهو لأنسه بهذا العالم طبعاً واجتماعه
مع ابناء جنسه ذاتاً و سكون قلبه به المستلزم لعدم الاحتجاب سمي به بخلاف مسمى
الجن فان حيثيته الظاهرة - الخفاء والاختفاء والتستر عن الحواس والاحتجاب عن
المشاهدة مع كونه مخلوقاً من هذا العالم ولذلك سمي جناً لانه من الجن بالفتح
وهو التستر .

ومنه - جن عليه الليل - اي اظلم - اي اخذ الافق في الظلمة و ارتفع النور عنه و
احتجب كل شيء عن آخر .

ومنه سميت الحديقة ذات الشجر جنة بالفتح لتستر فضاؤها وسطحها من تراكم
اوراق الاشجار وتالي اغصانها واشتبها بها بحيث لا يرى شيء من جوفها من الخارج عنها

ومنه سميت ما وقى الشخص به بالجنة بالضم لتمحضه في حفظ صاحبه وتستره به من كيد العدو واذاد:

ومنه سمى القلب اوجوف كل شىء جنا بنا بالفتح.

ومنه الجنن بمعنى القبر والميت والكفن.

ومنه المجنون لاحتجابه وحرمانه عن معرفة الاشياء.

ومن الجنين فانه مستور وهكذا فلهدا الامر قابله الانسان كما قال تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ - الآية» ثم هل احتجاب الجن عن الانظار على اى كيفية ولاى سبب طبيعى فالبحث عنه خارج عن المقام لايهمنا التحقيق فيه ويشبه احتجاب الجن عنا احتجاب خيالات كل فرد من الانسان القائمة بمخيلة عن مخيلة غيره وكما لامزاحمة بين عالم خيال زيد وخيال عمرو فكذلك عالم الانسان والجن واذا قيست حقيقة الانسان وسماء بالملك فيكون له ا خصوصية ذاتية و جهة ماهوية ظاهرة بها امتازت عن الملائكة بعد اشتراكها معها فى جهتها الباطنية وجزئها المجرد فلاشتمال مسمى الانسان على جزء ظاهرى مادى اشترك مع الحيوانات فى كل ويشرب وينام وهكذا من لوازم البشرية وبه قابل الملك فعبّر عنه بالبشر وسمى به لتكفل هذه المادة لبيان هذه الخصوصية كما هو واضح كما قال تعالى «مَاهَذَا بَشَرًا» ان هو الا ملك كريم.

وبالجمللة اذ قد عرفت حال الانسان والبشر وفساد توهم الترادف بينهما فتنظرن لحال غيرهما من موارد توهم الترادف كالعنق والجيد والرقبة والاسد والسبع والليث والضيعم وغيرهما ومنشأ توهم الترادف هو خفاء الجهة الماييزة المتكفل لافادتها خصوص لفظ دون مرادفه فى المعنى كما ان منشأ توهم الاشتراك اللفظى هو عدم تصور الجامع والغفلة عن ان الخصوصيات المختلفة المترتبة عند اطلاق اللفظ انما هى خصوصيات موارد الانطباق لا انها داخلية فى الموضوع له او المستعمل فيه اللفظ فهو من اشتباه المصداق بالمفهوم .

وان شئت الوضوح فانظر الى ما زعموه مشتركاً لفظياً كالجون المطلق على البياض

تارة والسواد اخرى والقرء المطلق على الطهر تارة والحيض اخرى وهكذا العسوس وغيره فجعلوا لامثالها في اللغة باباً مستقلاً هو باب الاضداد وافردوا له كتباً و مناهج فمن تأمل في الباب يعرف فساد التوهم ان كل متقابليين لا بد لهما من جامع قريب هما طرفاهما والالكان كل شيء مقابل لكل شيء فهل ترى تقابلا بين الجاهل والحى والنور والجمادى والجن والحجر كلائم كلابل مفهوم الجاهل لا يقابل الامفهوم العالم والحى عديل الميت والنور مقابل الظلمة والجن مقابل الانس فاخصاص تقابل بعض المفاهيم ببعض يكشف كشافاً قطعياً عن اشتراكهما في جهة جامعة قريبة هما طرفاه تعرضان المحل بعروضها وترتفعان بارتفاعها وذاك الجامع قد يوضع بازائه لفظ فيعبر عنه اللفظ الموضوع له ويكون دلالة على احدى الطرفين باعتبار الانطباق والاتحاد تارة ومن تعدد الدال والمدلول اخرى كالقرء فان اطلاقه على الطهر تارة والحيض اخرى قديكون من باب اطلاق الكلى على الفرد وقد يكون من باب التنزيل اى باعتبار اتحادهما في الوجود والاشارة اليه والموضوع له للقرء هي الحالة المختصة بالنساء قبال الرجال الظاهرة بحالة الطهر تارة والحيض اخرى فالرجل لاحتياض ولا طاهر لارتفاعها بارتفاع الجامع وهكذا الجون وساير ما ظن انه من الاضداد .

وقد لم يوضع لفظ بازائه فيعبر عنه باحد طرفيه كما يقال موضوع الطب بدن الانسان من حيث الصحة والمرض وموضوع النحو والكلمة من حيث الاعراب والبناء وموضوع الصرف هي من حيث الصحة والاعتلال فان الموضوع هي الحالة الجامعة بين الحالتين المتضادتين . ولولم يكن لهما جامع هو الموضوع للعلم يلزم تعدد العلم لتعدد موضوعه لان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات و تمايز الموضوعات بتمايز الحثيات فيكون علم الطب علمين والنحو والصرف كذلك وهكذا وهو كما ترى ومن هذا يظهر حال جميع الموارد المتوهم فيها الاشتراك اللفظي كالاصل والعلم والحكم وغيرها فان من جملة ما زعموه مشتر كلفظيا هو العين المطلق على الجارية والجارحة والذهب وغيرها حتى حصروا معانيه في سبعين ولكن التحقيق كونه موضوعا لكل ماله تعين في الخارج و اطلاقه على الموارد المعهودة باعتبار انطباق هذا العنوان عليها ولذا يصح

اطلاقه على كل ما برز وظهر من العدم الى الوجود و منه قولهم للشئ له وجود في الاعيان وتفصيل ذلك واحصاء موارد الغلط المشهور تضييع العمر و تفويت لما هو المقصود بالذات من شرح الحديث النبوي وبيان اسراره المشار اليها و ملخص الكلام في المقام ان تفسير الاختلاف بالتردد و الافتراق و حمل الخلافة و غيرها على سبيل الاشتراك اللفظي غلط واضح كدعوى الترادف بين الاختلاف و الافتراق نعم قد ينطبق مفهومهما على مورد واحد فيصدق ان عليه و هذا الاتحاد في الوجود غير الاتحاد في المفهوم فهو من باب اشتباه المفهوم بالمصداق على ما سيتضح انشاء الله تعالى .

اما الثالث - فالاختلاف كما مرّت الاشارة اليه له جزئان مادي وصورى فمادته الحروف الاصلية الخاء و اللام و الفاء المترتبة طبعا و بحسب اصل اللغة و هي المسماة باسم المصدرى مبدء المشتقات و ليس مبدئها المصدر بالمعنى الاخص و هو الدال على الحدث المنتسب الى الذات نسبة ناقصة تقييدية .

بيان ذلك ان الدال على النسبة هي الهيئة المصدرية اذ المتكفل لانشاء وجوه استعمال الاسم المقصودة في مقام التفهيم هي الحروف وما بمنزلتها من الهيئات و التركيب و الاعراب و المتكفل لبيان المسمى اى الحدث هو المصدر بالمعنى الاعمالى الحروف الاصلية الغير المعتمدة في دلالتها هيئة من الهيئات فهو الطبيعة اللابشرية السارية في جميع مشتقاتها .

واما المصدر بالمعنى الاخص فهو من احد المشتقات لاشتماله على المادة و الهيئة و هو معنى الاشتقاق كما اطبق عليه علماء العربية فهو مشتق من اسم المصدر اشتقاقا لفظيا و بلا واسطة و من الفعل الماضى اشتقاقا معنويا فيكون متأخرا عنه معنى لافى عرضه بالقياس الى المبدء . فلو كان المصدرى المادة و الهيئة معاً هو المبدء للمشتقات و وجوده فيها ضرورى كما اطبق عليه القوم لزم عروض الهيئة على الهيئة و اجتماعهما على محل واحد كاجتماع الصورتين على مادة واحدة من المحالات .

و ايضا قد عرفت ان المصدر بالمعنى الاخص يدل بهيئته على انتساب مدخولها نسبة ناقصة لسكوت الهيئة عن افادة احد طرفى النسبة هو الذات و هيئة الفعل تدل على انتسابه

نسبة تامة وهما متناقضان فاجتماعهما محال . وبالجملة يكفيك في كون المصدر من جملة المشتقات وان المبدء هو اسم المصدر اتفاق علماء العرف على تعدد هيئات المصادر وضبطها كضبط هيئات الأفعال وسائر المشتقات بالاعراض لهيئات أسماء المصادر لما في المصادر من جهة وضع في هيئاتها ينبغي ان يبحث عنه في الصرف وفي عداد ساير الهيئات الاشتقاقية ولا غرض لهم يتعلق بغيرها كهيئات الجوامد ولذلك خصوصاً البحث بغير أسماء المصادر والجوامد . فاذا وجب وجود المبدء في مشتقاته وجب وجود مفهومه ومعناه في جميع مداليلها وان اختلفت في افادة خصوصيات الحدث فتكون المشتقات بالنسبة الى جزء مفهومها المحسكى اى نفس الحدث من المشترك المعنوى ولا مفر عنه وان لم تنكر الاشتراك اللفظى المتوهم في موارده - فان ما هو الجامع لموارد اطلاق الخلاف والاختلاف وسائر مشتقاته المنطبق عليه عنوان الاقتران تارة والتردد اخرى وصيرورة الشيء قائماً مقام شيء آخر ثالثة وجعله كذلك رابعة وتغيير ربح الشيء او طعمه خامسة ومجىء الشيء بعد آخر سادسة وهكذا من موارد استعمال هذه المادة في ضمن احد مشتقاتها .

فالمقام عليه حرى بالبسط لاهميته فيه فكشف السر عن وجوه الحديث الشريف ليعلم من غموض معناه واتقانه وصدق مرماه صدوره من معدن الوحي او كونه مقول لسان حاله (ص) او كونه مستنبطاً من اقواله الاخر بالارتياب وشك .

فنقول بعونه تعالى ان اقرب التعابير الى المعنى الحقيقى لهذه المادة (خلف) هو صيرورة الشيء قائماً مقام الاخر على وجه النيابة في جهة من الجهات . نقول خلفت فلانا على اهله وماله اى صرت خليفته قال في مختار الصحاح ويقال لمن ذهب له مال او ولد او شيء يستعاض اُخلف الله عليك اى رد عليك مثل ما ذهب .

فان كان قد هلك له والدا او والدة ونحوهما مما لا يستعاض قيل خلف الله عليك بغير الف اى كان الله خليفته من فقدته عليك)

فقد عرفت من مثاله الا اول جعل الشيء قائماً مقام الاخر من الثانى صيرورته كذلك . وقد عرفت ان التعديبة حصلت من زيادة الهزمة ولم تكن داخلية في مفهوم المادة

والى نفس الجامع ينظر قوله تعالى « **إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ آيَاتٍ** » - اى تعاقبها و مجيء كل خلف الاخر عن انتظام وحكمة بجميع انحاء التعاقب من الزيادة والنقصان والصفات والآثار . وقال تعالى **هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ وَتَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ** » - الاية - اى له تدبير اتيان كل بعد الاخر عن انتظام وقال تعالى **« وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا »** - الاية - اى جعل كلا منهما بدلا عن الاخر حتى ان من فاتته امر فى احدهما قضاء فى الاخر او جعل كلا منهما عقيب الاخر هكذا فى بعض التفاسير وباعتبار هذا الجامع سمى ضد الامام خلفا لاشغاله الحيز بعد فراغه عن الامام اى باعتبار قيام الوراة مقام قدام فى جهة من الجهات سمى الخلف وهكذا الامر فى تسمية القرن بعد القرن به فيقال هذا الامر باق خلفا عن سلف وكذا الخلف بالضم الاسم من الاخلاف فهو فى المستقبل كالكذب فى الماضى .

واختلاف الامة عبارة عن تصدى كل فرد من افرادها بعد ما اراده الاخر و جعل نفسه و مختاره مقام نفس الاخر و مختاره و بما ان هذا التصدى من كل فرد نوعا ما يكون على وجه التعدى - و دفع الغير عن محله المستحق له ومنعه عن استيفائه ماله - و غصب حق الغير . انطبق على هذا المورد بالخصوص عنوان الافتراق المذموم ففسر به .

و اما اذا فرض فى هذا الاختلاف قيامهم بوظايفهم و و قوف كل واحد حده من غير تجاوز عنه اى مع قطع النظر عن خصوصية التجاوز على وجه التعدى و دفع الغير عماله الحاصلة و الحادثة من الطبقة الدانية من نوع البشر - وهى غير داخله فى مفهوم الاختلاف وقد يؤيد خروجهما عن مفهوم الاختلاف اقتران ما يخالفها فى بعض المقامات كقوله عليه السلام فى الزيارة الجامعة **« أَسْلَامٌ عَلَيْكُمْ يَا أَهْلَ بَيْتِ النَّبِيِّ وَمُخْتَلَفِ الْمَلَائِكَةِ... الخ... »** لم يكن فى اختلافهم هذا وقيام البعض مقام الاخر بأس و ضرر بل كثيرا ما يكون فيه صلاحهم وخيرهم لان الايثار تقديم الغير فى المنفعة على النفس او المدافعة عن الغير فيما توجه اليه ضرر بدنى او مالى او غيرهما من انواع المعاونة والمناصرة

التي هي من اعظم اسباب حياة الامة و سعادتها ففي هذا الاختلاف انحفاظ حقوق ساير الافراد و الحاصل ان الافتراق من خصوصيات بعض موارد عنوان الاختلاف وليس مستفادا من مفهومه فجعل الخصوصيات المصادقية داخلة في المعنى الكلى و في عرضه تناقض محض و تقديم للشئ على نفسه .

اما التردد فحقيقته عبارة عن الانتقال من مكان اوجهة الى مكان اوجهة والرجوع عنه الى مكانه الاول الاصلى بعد قضاء الحاجة وبما ان هذا المعنى يتضمن معنى الخلف ومفاده وهو التبدل وجعل شئ مقام آخر انطبق عليه عنوان الاختلاف . وقد فسره به جمهور اللغويين قال في القاموس (و الخلفة بالكسر الاسم من الاختلاف و المصدر الاختلاف اى التردد) وبعينه قال الجوهري الى ان قال واختلاف الوحوش مقابلة مدبرة) في تاج العروس و به فسرقول زهير بها العين والارام يمشى خلفه واطلاؤها ينهض في كل مجثم الى ان قال في معاني الاختلاف (وان يناظر الرجل الرجل فاذا غاب عن اهله خالفه اليهم والدواب التي تختلف) الى ان قال (واخذته خلفه كثر تردده الى المتوضأ) و بعين هذه الفقرة الاخيرة قال الجوهري وبالجملة قد نكر في القاموس كثيرا من موارد استعمال الاختلاف بمعنى التردد والذهاب والاياب وفي تاج العروس (يقال يخالف الى امرته فلان اى يأتيها اذا غاب عنها زوجها قال ابن دريد قال ابو زيد يقال اختلف فلان صاحبه الى ان قال (واختلف اليه اختلافه واحدة وهو يختلف الى فلان يتردد) وقد نقل عن النبي ﷺ انه قال انما هلكت بنو اسرائيل بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فان صح فليس المراد من الاختلاف فيه الا التردد و الذهاب والاياب ولو كان المراد منه الافتراق والمخالفة لم يكن لكثرة سؤالهم منهم معنى و لو لم يكن التردد من موارد انطباق عنوان الاختلاف لم يكن وجه لاستعماله فيه لفقد العلاقة المصححة له كما سيتضح انشاء الله تعالى .

قال بديع الزمان الهمداني في احدى مقالاته فان كنت تحسب اختلافك الى افضال على فراحتي في ان لا تطرق ساحتى وفرحى في ان لا يجيء انتهى موضع الحاجة والحاصل ان استعمال الاختلاف بمعنى التردد بالوجه المذكور في السنة الفصحاء و

البلغاء واللغويين اكثر من ان يحصى .

ثم اعلم ان صيرورة الشيء قائما مقام الآخر قد يكون بنفسه وقد يكون بغيره تقول خلفته واستخلفته اى جعلته خليفة فالمعنى الحدى السانج استفيد من المادة والسببية معنى حرفى يستفاد من الادوات والحروف و ما بحكمها فهو خارج عن مداول المادة و تغير الشيء ريحا او طعما بمنزلة تبدل ذاته بذات اخرى خلفت عنها او تبدل الريح او الطعم بغيرها هو المصحح لاطلاق عنوان الخلافة عليه يقال خلف فم الصائم خلوفا من باب قعد تغيرت ريحه او طعمه فكذا قولك خلفته اى جئته بعده فان المجيء الملحوظ بصفة البعدية بالنسبة الى شىء آخر يشبه الشىء القائم مقام الاخر الى غير ذلك من موارد استعمال الخلف ومشتقاته لانطباق عنوان الحدث عليها حقيقة او استعارة ولا يهمننا البسط فيه ازيد مما ذكره قد بر .

الثانى البحث عن هيئة الاختلاف - فنقول انه من باب افتعل والهمزة فيه ليست حرفا (اى ذات افادة) و لاجزاء للكلمة وانما جىء بها مقدمة و توطئة لتسهيل التلغظ بالساكن و لهذا تسقط عند الاتصال بالمتحرك - بيان ذلك ان الابتداء بالسكون متعسر فمتى اراد الانسان المنطق به رأى فى نفسه دافعا الى الاتيان بهمزة مختلصة خفية كادت تلحق باحاديث النفس او من كيفية النطق بالساكن ولكن يشعبها دفعا لمؤنة التكلف فهى مالم تبلغ درجة الاشباع لا تكون حرفا ولذا نقول انها بحسب حقيقتها الاصلية ناقصة عن درجة الحرفية وانما تصير حرفا بالاشباع وكذا ليست جزء للكلمة والامتنع سقوطها عند الوصل كما امتناع سقوط الهمزة فى اكرم وادم و ابراهيم و ابيض فسقوطها عند رفع الحاجة دليل على تمحضها للمقدمية و عدم كونها اصلية فى مقام الحكاية عن المراد فالهيئة لهذا الباب هى سكون الفاء والتاء المفتوحة وفتح العين كما ان هيئة انفعال النون الساكنة وفتح العين وقد وضعت لافادة نسبة المادة الى الذات على وجه المطاوعة وهذه الخصوصية اى كونها على سبيل المطاوعة حديث عن الزيادة فى هذه الهيئة على الهيئة المجردة وقد اشتهر ان زيادة المباني تدل على نهاية المعانى .

والمراد من المطاوعة الوفاق والاقبال على الشىء عن رغبة و ميل فيساق الفاعل

الاختياري ويدل عليه اقوى من دلالة المجرى اذ يدل على كون الفعل اختياريا بالظهور الاطلاقي الناشى من قوة الاستناد فان استناد الفعل الى ما ليس باختياره ذلك اضعف من استناده الى ما يكون باختياره لان الفاعل يكون فاعلا حقيقة اذ كان له ترك الفعل واستطاع عليه ومع ذلك اصدره .

واما المقهور المضطر الى الفعل والعاجز عن الترك فليس فاعلا حقيقة ولا يصح قتله السيف بزيد - او احرقته النار به بخلاف العكس فنقول قتله زيد بالسيف و احرقه بالنار نعم لك ان تقول قتله السيف و احرقته النار للاستناد الضعيف ولكنه فى جنب فعل المختار يكون بحكم العدم فاذا قيدت النسبة بالمطاوعة واتى بالكشف عنه و المفيد له افاد قوة الظهور فى الاختيار لحصوله من موافقة الميل والارادة ولذا نقول بعدم سقوط خيار المجلس بفرقة البيعين قهراً لدلالة قوله (ع) «**الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَفْتَرِقَا**» على كون الغاية الافتراق الاختيارى . فبطلان مجلس العقد ومجمعه انما يكون اختياريا وعلى رضى منهما و لهذه المنكئة الادبية غير البارى جل و عز تعبيره فى قوله تعالى «**لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ**» - الاية - لاقتضاء مقام الامتنان على عباده ذلك فاختار المجرى او لايعم مطلق العمل الخير الذى اصاب النفس اى ينال العبد منفعة ما انتسب اليه من الخير سواء كان بطوع و رغبة و حرص و ميل او لا .

ثم اختار المزيد من باب افتعل ليشير الى ان العمل السوء ضايع ولا يؤخذ عليه الا اذا وقع عينه وانتسب اليه عن طوع و رغبة فهو تعالى فى مقام الصفح والاعماض فى كل من طرفى المؤاخذة والقبول .

تنبيه

قد عرفت مما سبق ان المراد من المطاوعة هو الوفاق وعدم الاباء سواء كان فى جانب الفاعل كاعتاد و ارتشى و اشتوى اللحم و اكتسب و انتقد و اشترى و اختلف و اتفق و امثالها او فى جانب المفعول كاجتماع و اغتم و امتزج و التام و اتصل و اتقى و نحوها وقد يكون تعيين الطوع و اناه من الفاعل او المفعول فى بعض المواد تابعا لنظر المستعمل كاحتبس و احتقر

وبال نظر الى اختلاف المواد و الموارد المستعملة قد يكون المستعمل على زنة افتعل متعديا وقد يكون لازما وليس المراد من المطاوعة قبول الاثر والانفعال به كما توهم كثير من علماء العربية فزعموا ان الموضوع للمطاوعة انفعال وقد يقوم افتعل مقامها احيانا وفيه وجوه من الفساد لا يسع المقام بيانها فانفعال لتمحضه في القبول لا يتعدى ابدأ وافتعل يلزم ويتعدى وانفعال لا يكون الا في جانب القابل لاثر الفعل ولذا لا يشتق من جميع المواد لاختلافها في اللزوم والتعدي واختلاف المتعدي في كون الفعل قائماً بالمفعول او متعلقاً (مرتبطاً) به كعلم ونوى وقصد ورمى ورام ونصرو ضرب ونحوها واختلافها في كون الحدث امراً صادراً من طرف و واقعا على طرف آخر او امرا ربطيا قائما بالطرفين لا يعقل فيه الفعل من جانب والانفعال من آخر كالوصل والجمع والقرب و البعد والجوار والربط وغيرها . وقد عرفت مجيء افتعل في جانب الفاعل وفي جانب المفعول هذه جملة من الفروق بين الهيئتين بحسب ذات المعنى و آثارها فلا تختلط بينهما واغتنم .

ثم اعلم ان الاختلاف من المصادر المزيدي فيها والمصدر بالمعنى الاخص من جملة المشتقات له مادة وهيئة وقد استوفينا البحث عن المادة .

اما الهيئة فهي في المشتقات تفيد نسبة المادة الى الذات بوجه من الوجوه تامة او ناقصة وهو معنى حرفي زائداً على حفظ المادة وفي الجوامد شأنها حفظ المادة فقط وقد تتوقف افادتها على قصد المتكلم فقد تعرى عن افادة النسبة بان تلغى عند الاستعمال ولا تجعل آلة لبيان وجه الاستعمال ومقام المستعمل فيه فلا يؤتى بها الالتقويم المادة وتحصيلها في الخارج كاسماء المصادر على ما سمعت سابقاً .

ثم ان من خصائص المعاني الحرفية عدم صلاحيتها لان يحكم عليه اوبه والالزام تقدم الشيء على نفسه بمرتبين اذ قد مر عليك ان الحرف وما يحكمه لا معنى له بمعنى ان يكون له مفهوم سابق في اللحاظ يكون منظوراً فيه ابتداء فيستعمل الموضوع له فيه حكاية عنه بل معناه معنى انشائي متأخر وجوداً عن نفس الكلام . (كمتأخر جهة الوجود عنه تحليلاً) .

وان شئت فقل انه امر انتزاعي منشأه الكلام المركب من المادة والهيئة وما بحكمها كنفس الانشاء والخبار والتكلم والخطاب وامثالها فالناشئ من قبل الاستعمال كيف يعقل ان يكون مستعملا فيه بذلك الاستعمال فاذن يكون الموضوع في قوله ﷺ اختلاف امتي رحمة نفس المادة ولا يعقل ان يكون الموضوع المتهيأ تهيأ اى المادة والهيئة .

نعم لأبأس بابقاء الهيئة المصدرية على افادتها للمعنى الانشائي من دون الغائثاعنه وقطع النظر عن شأنها في هذا الكلام .

الثالث البحث عن الاضافتين

فبقول ان الاولى وهى اضافة الاختلاف الى الامة من اضافة اسم العين لكونه مصدراً بالمعنى الاعم . واسم العين هو ما دل على الذات فقط . وهو اعم من ان يكون من الامور القائمة بالذات كالحجر والشجر . او من الامور القائمة بغيرها كالعلم والضرب . وهذه الاضافة تفيد الارتباط بين طرفيها في جهة من الجهات ثابتة للمضاف . وهى قد تكون معلومة من الخارج كقولك غلام زيد حيث ان ارتباط الغلام بزيد يمكن ان يكون من جهات عديدة و لكن المعلوم خارجاً انتسابه اليه في جهة المملوكية او تقول دار زيد اذا علمت الجهة كمملو كيتها له اوسكنها مثلا بالقرائن الخارجية وقد لا تكون كذلك فتبقى الاضافة مهملة في هذه المرحلة فلا تفيد سوى الانتساب في جهة من الجهات .

اما الثانية وهى اضافة الامة الى ضمير المتكلم فهى من اضافة اسم المعنى الى غيره لان الامة للشخص عبارة عن جماعة التابعين له والسالكين مسلكه فتكون الامة فى معنى المشتق و ليس اسم المعنى الا المشتق وما فى معناه و عليه تفيد اضافة الارتباط بينهما فى الجهة التى تكفلها عنوان المضاف و ان شئت فقل ان الاضافة لم تفد سوى نفس الارتباط فى جهة ولكن المضاف الحاكي عن عنوان منتزع عن النسبة الحاصلة بين الذات والمبدء بوصف انه طرف الاضافة عين تلك الجهة . وخص الارتباط المستفاد من الاضافة بعنوانه فتكون الاضافة و العنوان الوصفى للمضاف دالين على الارتباط و

الانساب الخاص بين المضاف والمضاف اليه كقواك كاتب زيد ومحبوب عمرو وخالق بكرور فيق خالده حيث تفيد الاضافة فيها اختصاص الارتباط بين المضاف والمضاف اليه بالكاتبة والمحبوبة والخالقية والرفافة . وليس المقصود من الاختصاص انحصار وجود المضاف او صفته في المضاف اليه كما توهمه بعض الافاضل والالزم الكذب وغلطية الاضافة.

الرابع- ان الحديث الشريف قضية طبيعية وهي مهملة فتكون في حكم الموجبة الجزئية لعدم بيان واطلاق لها يشمل جميع الافراد ولذا قال اهل العربية ان الجنس يطلق على القليل والكثير فقوله تعالى « ان الانسان لفي خسر » - الآية - صادق ولو ثبتت خسران واحد فقط دون ساير افراد بل ولولم يوجد فرد كذلك ايضاً وذلك لعدم كون الطبيعة علة تامة لحكمها بل هي مقتضية له فتصلح لان تكون لها شرائط مفقودة او موانع موجودة فيها فلا يترتب الاثر عليها ولذا نقول لا بدور الحكم مدارها وجودا وان انعدم بعدمها اذا عرفت هذا فنقول ان الموضوع للرحمة والمنشأ لها هو نفس الاختلاف اى قيام كل فرد من افراد الامة مقام الاخر ومجيئه عقيبه وهذا ان لم تصاحبه المزاحمة ولم يدفع السابق عن حقه كان من حيث هو عبارة عن اشتراك الكل في العمل واخذ النتيجة وهو عين المساوات التى هي من احد ار كان التمدن ومن اعظم اسباب السعادة البشرية .

ثم اعلم ان ثبوت الحكم للطبيعة انما يكون فى مرحلة الوجود اى الموضوع هو الطبيعة من حيث الوجود كما ان مفاد لاء النافية فى قولك لارجل فى الدار نفي صفة من صفات جنس الرجل لان معناه انه لم يتصف احد من جنس الرجل بالكون فى الدار لانه مفادها نفي الجنس والطبيعة كما يتوهم وكذا قوله صلى الله عليه وسلم « لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام » اذا المقصود ان جنس الضرر ليس متصفا بالكون فى دين الاسلام كما ان ايصال الضرر على الغير بعنوان المجازات ايضاً ليس متصفا بالكون فيه اى فى قانون الاسلام فليس للمتضرران يضر من اضره باتلاف ماله مثلاً بمثل ما صنع به بل يستحق المثل ان كان مثلياً والقيمة ان كان قيمياً.

الخامس البحث عما هو المستفاد من الحديث الشريف

فنقول بعون الله تعالى ان الاختلاف فى الكلام الشريف يحتمل ان يراد منه

ما يقارن الاقران وبصاحبه اوهو والتردد او بمفهومه العام ويصلح لان يراد منه منطبق العنواين هو و الافتراق وعلى كل تصدق القضية فتدل حسب قواعد الدلالات بضميمة ضبطه فى الكتب الاثرية على صدورده من النبى ﷺ دلالة الاثرعلى المؤثر والنور على المنير كالنارعلى المناروالشمس فى رابعة النهاراما الاول فمن وجيهين :

الاول ان يكون اختلاف امة نبينا ﷺ هو مخالفتهم لساير الامم فى المتابعة له ﷺ بعد ان كانوا امة واحداى كان كلهم تابعين للشهوات وما يوافق حكم الشيطان فعند ما جاء النبى ﷺ و بعث بالرسالة آمنوا به دون من سواهم فصار لهم المزية و استحقوا شمول الرحمة لهم بهذه المخالفة :

و الثانى ان امة النبى ﷺ من حيث انهم امته لا يختلفون الا عن مصلحة لهم لما ارشد هم النبى و بين لهم طرق النجاة وسبل تحصيل السعادة فانهم من حيث انهم تابعوه و مرئوسوه لا يفعلون شيئا الا من رضاء رئيسهم و سلطانهم و قد قال تعالى « **الَنْبِيُّ اَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ** » - الاية - فيكون اختلافهم فى الرأى رحمة تحفظ به دمائهم و مقامهم فيما بين الامم من دون اعطاء مستمسك للاعداء فى الزامهم و المؤاخذة عليهم جميعا حسب رأى الواحد و بالجملة كلما ارادوا اخذهم بحجة خلصوا انفسهم باخذ رأى الاخرين و كيف لا تختلف امة النبى ﷺ و قد جعل لهم طرقا عديدة للنجاة كما فى الاثران الطرق الى الله بعدد نفوس الخلايق و لذا امتازت هذه الامة من بين الامم و اختصت بالرحمة الالهية لجامعية شريعة نبىهم ﷺ و تسهيلها سبل تحصيل النجاح والفلاح . هذا بخلاف اديان ساير الامم لنقصانها او تحريفها فكلما اتوا من الوجهة الدينية واجتمعوا لاصلاح امر من امور معاشهم او تنظيم شأن من شؤونهم الحيوية يأسوا من النجاح وصارت مقدماتهم عقيمة و مبادئ افكارهم سقيمة غير منتجة .

وان شئت فقل ان عنوان الاختلاف من حيث التبعية للنبى الختمى ﷺ عنوان التبعية للحق والحقيقة وعنوان الاختلاف لما سواها عنوان متابعة الباطل ولا شك ان من اتبع الحق استحق الرحمة ومن اتبع الباطل استحق العذاب فمثل افراد الامة الاسلامية من

الوجوه الدينية في اختلاف اعمالهم و آرائهم كمثّل المتدابرين على محيط دائرة يتفارقان في مبدء السير ليتلاقيا على نقطة من المحيط او كالمتعاقبين على المحيط لحفظ المركز والاحاطة بحدوده صونا له من طرو العوارض عليه فليس كل اختلاف مذموما ومشارا للشقاوة والعذاب ولا كل اتفاق منشأ للسعادة ومجلبة للرحمة بل نقول ان الاختلاف بمعناه الاسمي اقرب طبعا الى جلب السعادة من الشقاوة لما عرفت من انها ناشئة عن جهة المزاحمة للغير والتعدى عن الحد وهذا حيث يقارن الاختلاف غالبا ويتحدان في مورد واحد يترأى وخامتها وسوء نتيجتها من الاختلاف وليس به وبالجملة فنسبة التعدى على الغير وغضب حقه الى تعاقب الافراد وقيام كل عقيب الاخر نسبة المانع الى المقتضى فلاننا في بين القضيتين بل كان بينهما كمال الملائمة من حيث الوجود اذ لا يكون المانع مانعا الا في مورد المقتضى فتدبر .

واما الثاني فيما ان التردد كما عرفت سابقا هو الانتقال من محل الى آخر جهة الى اخرى والرجوع عنه الى مكانه الاول او الجهة الاولى والانتقال الكذائي بما هو فعل اختياري للانسان والامة الاسلامية بما هم كذلك لا يختارونه الالجهة مرجحة فيه اخلاقية او اجتماعية او ادبية لابتناء الدين الاسلامي على تهذيب الاخلاق و تمهيد ما يصل الانسان الى الغاية المطلوبة كان اختلاف المجتمع مع عنوان التردد منشأ للسعادة البشرية ومجلبة للرحمة الالهية كترددهم في طلب العلم ونفهم من بلاد الى اخرى قاصية لاكتساب المعارف حتى اذ ارجعوا الى قومهم يعلموهم طرق النجاة وحدود القوانين الدينية والحيوية بالانذار والتبشير وقد عرفت سابقا كثرة موارد استعمال الاختلاف بمعنى التردد والذهاب والاياب وسيأتى في بحث سند الحديث تفسير اهل البيت عليهم السلام الاختلاف في الحديث بما ينطبق عليه معنى التردد .

واما الثالث وهو كونه عبارة عن حمل الخلافة وتحملها على وجه المطاوعة فلكون امة نبينا عليه السلام اشرف الامم لاشرفية نبينا عليه السلام على ساير الانبياء لا كملية شرعه من ساير الشرايع فامته عليه السلام ورثوا شرائع الانبياء وزيادة وبهذا التأخر والتخلف تقدموا في الرتبة وقد كرر اللغويون معنى الخلافة بمعنى الامامة والامارة ايضا به صار لهم الفضل

والشرف عند الله تعالى بما ليس لسواهم من الامم السابقة التابعين لانبيائهم عليهم السلام واصراروهم السابقين المقربين ومشمولى الرحمة الالهية.

قال ابو محمد بن قتيبة في كتابه مختلف الحديث وامته (امة خاتم الانبياء) اسهل الامم محنة بعثه الله تعالى اليهم بالحنفية السهلة او السمحة ووضع عنها الاصر والاغلال التي كانت على بنى اسرائيل في فرائضهم وهي مع هذا خيرامة اخرجت للناس بفضل الله تعالى . انتهى كلامه .

فقدا تضح بحمد الله تعالى من جميع ما ذكر صحة هذا الكلام الشريف وصدق معناه بل قد عرفت ان سياقه وعلو مضمونه حسب القواعد اللفظية مع ضبطه في كتب الاحاديث المعتبرة اقوى شاهد و دليل على صدوره من النبي صلوات الله عليه وآله فكان الحكم بصدوره دعوى عن بيعة وبرهان ومن القضايا التي قياساتها معها فتبصر .

السادس البحث عن سنده

فنقول اولا قد عرفت من اقتضاء مضمون الحديث الاطمينان بصدوره لولا العلم به لان ذكر بعض الرواة له مسلم عند الكل لكن جرح بعض العلماء و الاثمة او الرواة الاخر لراويهم اوجب ضعف روايته فلم يعتمد عليه وظنى ان نظر ابن معين في جرحه لجويبر هو كونه كاذبا في اقواله غالبا فلذا لا يعتمد عليه ومن المعلوم ان الكذاب والمفتري على الغير يقول ما يصاد مسلك المنسوب اليه ويضرب طريقته فاذا صار مفاد الرواية معنى معقولا في حد نفسه موافقا لغرض المنسوب اليه الرواية دلت صحة المدلول على صحة السند دلالة قطعية .

وبوجه آخر نقول ان الجراح لرواة هذا الحديث لم يجرح الازعما منه ان الاختلاف فيه هو بمعنى الافتراق المذموم فيحمله على المعنى الباطل خدش في سنده وضعفه فاذا تبين المراد منه حسب القواعد والشواهد وانه معنى صحيح ارتفع الجرح وبقي السند صحيحا فصحة المتن مع الشاهد تدل في هذا الفرض بعد ان جرح بعض رواته على صحة سنده .

و ثانيا ان بعض العلماء تعرضوا لسنده فهناك جملة من كلماتهم قال الشيخ محمد

بن سيد درويش الشهير بالحوت البيروتي في كتاب اسنى المطالب في احاديث مختلفة
المراتب ما هذا لفظه . زعم كثير من العلماء انه لا اصل له و ذكره كثير من اهل الفقه
بدون سند كامام الحرمين و الحلیمی واسنده في الفردوس عن ابن عباس مرفوعا بلفظ
اختلاف اصحابي لكم رحمة انتهى كلامه .

فانظر ايها العارف بقواعد الكلام و الموازين اللفظية الى هذا التعبير من هذا
الشهير حيث عبر بكلمة زعم لمن توهم عدم اصل لهذا الحديث اشارة الى ضعف هذا الراي
في نظره النقاد مع ان بنائه المستعلم من كتابه على الجرح و القدح في اغلب الاخبار
المختلفة ثم اردف هذه الجملة بجملة حالية وهي قوله و ذكره كثير من اهل الفقه تا كيدا
اشارة الى ضعف الراي السابق حيث ان الفقهاء عن كروه بدون سند نظرا الى اكتفاء الفهيم
و الخبير بموازين الدلالات بما في نفس الحديث من المعنى الثابت الصحيح الشاهد على
صحة صدوره من دون انتظار منه الى ذكر السند له ولولم نجعل الجملة الثانية حال لما
قبلها وكانت مستانفة لكانت ايضا دالة على ضعف الزعم المذكور حيث اسند ذكر الحديث
الى اهل الفقه و اسند عدمه الى العلماء و لاشك ان عنوان الاهلية للفقه اعلى من عنوان
العالم ان الفقيه من علم الشيء عن دقة و فهم و احاطة به ظهرا و بطنا بل الفقيه او المتأهل
للفقه لا يطلق عرفا الا لمن احاط بكليات القوانين و الاحكام الالهية و مفهوم العالم
اعم منه فاذا ذكر الحديث المتخصصون في فن الحديث فما شأن غيرهم ردا و قبولا
هذا مضافا الى ان في قوله زعم كثير من العلماء . الخ دلالة الى ان الاكثر منهم
الى ان له اصلا بقرينة كلمة زعم كما عرفت هذا كله مضافا الى اسناده في الفردوس
عن ابن عباس مرفوعا بلفظ اختلاف اصحابي لكم رحمة و الحديث المرفوع من
الاحاديث المعتبرة الصحيحة و لذا لم يقدح الناقل الناقد فيه و اظن ان تعبيره بـ (اختلاف
اصحابي لكم رحمة) نقل منه بالمعنى نظرا الى اشتهاار نفس الحديث و عدم خفائه
بين المحدثين .

روى الامام المناوى في كنوز الحقايق فى حديث خير الخاليق (اختلاف امتي

رحمة) عن ابن نصر ايضا (اختلاف اصحابي رحمة) عن الديلمي فى الفردوس

روى الحافظ السيوطى فى جامعه الصغير (اختلاف امتى رحمة) عن نصر المقدس فى الحجّة و البيهقى فى الرسالة الاشعرية بغير سند و اورده الحليمى و القاضى حسين و امام الحرمين وغيرهم ثم قال و لعله خرج فى بعض كتب الحفاظ التى لم تصل اليه انتهى كلامه .

روى الشيخ الصدوق الذى هو من احد نبغاء عصره قبل الف سنة تقريباً فى كتابه علل الشرايع عن الامام جعفر الصادق (ع) انه قيل له (ع) ان قوما يروون ان رسول الله (ص) قال اختلاف امتى رحمة فقال (ع) صدقوا فليل ان كان اختلافهم رحمة فاجتماعهم عذاب قال ليس حيث تذهب وذهبوا انما اراد قول الله عز وجل فلولانقر من كل فرقة طائفة ليمتفقوا فى الدين- الاية - فامر وان يتفرقوا الى رسول الله (ص) ويختلموا اليه فيتعلموا ثم يرجعوا الى قومهم فيعلموهم انما اراد اختلافهم من البلدان لا الاختلاف فى دين الله انما الدين واحد. انتهى موضع الحاجة. من كلامه . فانظرايها المنصف.

فيما مر عليك من ذكر النبغاء من العلماء والفقهاء لهذا الحديث و انهم كيف بينوا ثبوته وصدوره من النبى الختمى (ص) و اشاروا الى ان سبب توهم عدم صدوره هو توهم ارادة الافتراق و التنازع من الاختلاف المذكور فى الحديث ثم كيف ازالوا الشبهة و احيوا الحق و كشفوا الحجاب عن الكنز الممكنون فيمنوا المراد منه و انه ورد فى مورد الاية الشريفة لكن الغفلة عن هذه القرينة المقامية اوجبت انكار المسلمين لصدوره فاشكر الله تعالى و لاتكن من الغافلين .

السابع نقل بعض الكلمات المقولة فى هذا المقام وما فيها من الانظار

قال من لقب نفسه بالاثرى فى الجزء الاول من السنة الاولى فى الصحيفة ٢٩ من مجلة اليقين ما هذا الفظه (حديث اختلاف امتى رحمة) لا اصل له اعتاد المتشبهون باهل العلم المنحرفون عن الدين الحنيف ان يكذبوا على النبى الامين (ص) ليروجوا باثر سلعمهم على المغفلين او لكك الذين ضل سعيهم فى الحيوة الدنيا والاخرة كذبوا عليه وقالوا بهتانا وقد قال (ص) من كذب على متعمدا فليتبوء مقعده من النار . انتهى .

اقول وليت شعري من هؤلاء المشار اليهم بل يمكن ان يكون منهم مثل صاحب

اسنى المطالب او الامام المناوى او الحافظ السيوطى او الناصر المقدسى او البيهقى او الحليمى او القاضى حسين او امام الحرمين او الامام جعفر الصادق كلا وحاشائهم كلا و حاشا ثم هل يمكن ان يكون نقلهم له تكديبا على النبى (ص) او لانهم فهموا عن الحديث معناه الحقيقى فوضعه فى محله واوردوه مورده حفظا لما ورثوه من نبيهم الاكرم فان اراد صاحب هذا الكلام من هؤلاء غير المسلمين حيث جعلهم منحرفين عن الدين فلمهم فى اغوائهم العوام من المسلمين من الحيل والشبهات السوفسطائية والمغالطات الشيطانية ما لا يحصى ولا يحتاجون فى ترويج بائرسلعمهم الى مثل هذا الحديث المعارض له كثير من الآيات القرآنية والآثار النبوية والولوية كقوله تعالى «**واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا** - الآية» - وقوله تعالى «**ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جائتهم البينات واوثلث لهم عذاب عظيم**» - الآية وغيرها من النصوص مضافا الى ردها الاحتجاج اليها قوله تعالى **واما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله** - الآية - فلا اظن احدا يتمسك بهذا الحديث فى رواج فكرته وشياع شبهته فلا طرف لهذا الكلام فيكون ذكره لغوا وعبثا وتفرق الناس لم يكن الا عن جهالة واغراض شخصية لم يتم الكو اعلى مقتضى شهوراتهم واهوائهم فاسناد التفرق منهم الى صدق الخبر فى حسابهم خلاف الواقع اذا غلب الناس فى غفلة عن ثبوت الخبر وعدمه ومع ذلك فهم على اشد النفاق والتخاصم ثم قال ومن ذلك ما نسبوه اليه (ص) انه قال اختلاف امى رحمة وهذا حديث لا اصل له مصاد لنصوص الشريعة الغراء والدين الحنيف وقد طعن ائمة الحديث فى رواته فمن رواته جويبر قال ابن معين فى جويبر هذا ليس بشيء وقال الجوزجاني لا . به وقال النسائي والدارقطني وغيرهما متروك الحديث . وقد عز السخاوى القول بعدم وجود اصل لهذا الحديث الى كثير من الائمة وهو الصواب الى ان قل وللعلماء المحققين فى ابطاله اقوال كثيرة ولا حاجة بنا الى نقلها اذ هذا باطل لا يخفى على ذى عينين بنص الكتاب والسنة فذكر الآيات ثم الاخبار النبوية المعارضة لهذا الحديث **اقول** وفى كلامه هذا وجه من النظر .

الاول ان كون اختلاف الامة رحمة او نقمة قضية عقلية لا شرعية تعبدية

وعليه فان لم يكن اختلاف امة نبينا(ص) منشأ للرحمة حسب تقدير العليم الرحيم بل كان سببا للنقمة كما اذا حملناه على معنى الافتراق المذموم كانت القضية عقلية ومعه لامعنى للاستدلال على سلب ضدها بمخالفته للكتاب و الاخبار لاستقلال العقل حينئذ بالقضية نفيًا واثباتًا فردها بمخالفته للكتاب والسنة اشبه شيء بالاكل من القفا .

و الثانى ان قول السبكى فى هذا المقام ليس بحجة لدى العالم الفقيه لوجوه منها ان قوله هذا اجتهاد منه واجتهاد الغير ليس بحجة عند المجتهد الاخر .

و منها ان قوله لم اقف له على سند الخ يدل على عدم وجدانه و عدم ظفره عليه ومن المعلوم ان عدم الوجد ان اعم من عدم الوجود و اعم لا يدل على الاخص .

ومنها ان الظن بعدم صدور الحديث لم يكن بحجة كما عليه نص الكتاب فى مقام تعبير الكفار فى قوله تعالى **انهم الا يظنون** - الاية . فكيف الامر فى عدم الظن بصدوره .

الثالث ان المسألة كما عرفت غير شرعية فصحتها وسقمها راجعة الى القواعد العقلية والموازن اللفظية فيجب الاجتهاد والبحث عن طرق تحصيل النقطة الحقيقية فلما معنى لمتابعة اقوال الناس كائنا من كان مالم يكن على طبق الحقيقة فالمتبع هو الحقيقة لا الاقوال فلاموضوعية لها فلا اثر لوجودها ولا لعدمها قليلها وكثيرها فنسبة السخاوى القول بعدم وجود اصل لهذا الحديث الى كثير من الائمة لا اثر لها ولا تضر لمن فهم الحديث وظفر على المرام .

الرابع انه لو كان نفس الاختلاف على الاطلاق مبعوضا ومنهيا عنه كيف اختلف الائمة الاربع رضى الله عنهم فى ابواب الاحكام والمسائل الدينية فهل يجوز لهم اسناد ارتكاب المبعوض اليهم .

الخامس ان الآيات المذكورة فى المجلة جميعها غير معارضة للحديث لاختلاف الموضوعين فان موضوع النهى فى الآيات هو التفرق وموضوع الحكم بالرحمة به هو الاختلاف فى قوله تعالى **ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جائتهم البينات** الاية . هو المورد المنطبق عليه عنوان التفرق بقريظة سبق قوله تفرقوا عليه .

السادس- ان الاختلاف في قوله (ص) انما هلكت بنوا اسرائيل بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم هو بمعنى التردد و الذهاب والاياب بقرينة قوله بكثرة سؤالهم و ذكر احوالهم في الآيات القرآنية وتوارد استئلتهم عن البقرة اقوى شاهد على ما ذكر فالاحرى ان يجعل مثله دليلا لمن حمل الاختلاف في قوله (ص) اختلاف امي رحمة على معنى التردد فتدبر .

ثم انت في الجزء الثالث من هذه المجلة في الصحيفة ٩١ بكلمة تفسير الحديث الشريف نقلا عن العلامة المصلح الشهير صاحب المعالي ومكارم الاخلاق وزير المعارف هبة الدين الحسيني قال قد استجلب نظري بحثكم في الصحيفة ٢٩ عن الحديث المشهور **(اختلاف امي رحمة)** و ترجيحكم ضعف سنده و فساد متنه فاحببت ان اعلق على بحثكم اللطيف كلمة وجيزة وهي ان الاختلاف لو فسر بالتفرق كان الاولى بهذا الحديث ان يضرب عرض الجدار لمخالفة ظاهر القرآن الذي هو ميزان الرد والقبول ثم شرع في تفسيره الصحيح واتى بما لا يتصور فوقه من المتانة و الدقة فهو كما قال لاغبار عليه ولا شك يعتريه عند اولي الابصار ولكن لي نظر في نقاط معينة من كلامه منها قوله و ترجيحكم ضعف سنده و فساد متنه و الترجيح يطلق فيما يحتمل الخلاف فيه ايضا : فالاولى ان يقول مثلا وتعيينكم ضعف سنده و فساد متنه .

ومنها ان توصيف البحث باللطيف انما يحسن بالنظر الى المبحوث عنه (الحديث الشريف) واما بالنظر الى نفس هذا البحث السابق الذكر من القدرح فيه والرد عليه فلا لطف فيه لدى الراد عليه .

ومنها تعليقه بقوله لمخالفته ظاهر القرآن الخ والقضية غير شرعية من حيث المضمون فان فرضت صدورهما من الشارع كان ارشادا منه الى الامر الواقعي والاولى ان يعلل بمخالفته لما هو الثابت الحاصل لدى العقل من التجريبات او السير و البحث في احوال الامم المختلفة والبحث من اسباب بقائها وزوالها .

ومنها تعبيره بظاهر القرآن حيث ان الموجود فيه آيات منصوصة لها دلالات صريحة في ذم التفرقة والتشتت ولكن الباقي من كلامه ففي غاية المتانة ونهاية الجودة

كما يكرر النظر فيه يزيد الناظر شعفا وشوقا الى مطالعته لاستثائه في هذا الكلام من انوار اجداده الطاهرين فالى مثل هذا فليقتد المقتدون وليغتمن المتفردون .
ثم اتت في الجزء الرابع من هذه المجلة في الصحيفة ١٢٨ بكلمة انتقادا على شرح الحديث المنشور من العلامة الحسينى فقال قرأت في العدد الثالث من مجلة اليقين الغراء ما كتبه معالى وزير المعارف فى تأويل (اختلاف امتى رحمة) وقد فسر كلمة الاختلاف بمعنى التردد وهذا لم يقل به احد من علماء الحديث المتخصصين به والمتفرغين له بل انهم فسروا الاختلاف بالافتراق واما الاختلاف بمعنى التردد فلا يستعمل الا بمقيد يقيده كما ورد فى الاثر الذى اورده معالى الوزير (بيت النبى مختلف الملائكة) وليس فى الحديث الموضوع- اختلاف امتى رحمة - لامقيد يقيده ولا قرينة تدل على تفسير معاليه فتفسير الاختلاف بالتردد لا محل له من الاعراب يقال تغالف القوم واختلفوا اذا ذهب كل واحد الى خلاف ما ذهب اليه الاخر هذه جملة من كلام الملقب نفسه بالاثرى .

اقول اولاً ان البحث عن فقه الحديث وسنده ليس شأن كل احد والاماتمايز العلماء عن الجاهلاء ولم يكن لهم شرف و مزية و فضل على غيرهم مضافا اليه مشاهدة الاختلاف الفاحش بين طبقات الناس فى فهم معانى العبارات والانتقال الى الخصوصيات المطوية فيها المشيرة الى خصوصيات معانيها المرادة فعلى هذا لا ينبغى لكل احد التجاسر والجلوس مجالس العلماء والتفوه بما هو وظيفة العلماء والفقهاء والاأخل بشرفهم واهان بمقامهم الشامخ المقرر لهم عند الله ورسوله واولى الامر فكن اما عالماً واما متعلماً ولا تكن متعنناً فى سؤالك تكن من الخاسرين .

وثانياً ان فى اطراف هذا الكلام وجوه من النظر لا بأس بالتعرض لعدة منها على سبيل الاجمال منها قوله وهذا لم يقل به احد الخ وهو مردود من وجوه عشرة الاول منها ان الحكم بعدم القول به من احد من علماء الحديث يتوقف على اطلاع آراء جميع علماء الحديث فى جميع الاصار من المشهورين و المنزوين فى زاوية الخمول و الاختفاء عن الناس والاعم من المصنفين والمؤلفين المتعرضين لهذا الحديث وغيرهم

وهذا امر محال عادة فالحكم المعلق على المحال محال ايضا (الحكم بعدم القول به من احد منهم - حكم محال)

الثاني ان هذا القائل ان قنع بقول الغير فيما قاله فهو جاهل به - مقلد لغيره فلا حق له في البحث عن الحكم صحة و سقما و معارضة من يدعى القول به - لاسيما عن حدس .

الثالث انه ينقل الكلام في ذلك الغير فيقال عليه ما ذكر سابقا من استحالة مثل هذه الدعوى .

الرابع انه على فرض تسليم امكان الاطلاع الكذائي فالحكم بعدمه معلقا على الاطلاع المدعى حكم عن حدس حيث ان الاطلاع على رأى بعض العلماء انما يحصل من نقل غيرهم له في الكتب المؤلفة ضرورة عدم وجود المؤلف لكل واحد من افراد علماء الحديث فيكون تفسير هذا الحديث على اخذ الاختلاف بمعنى التردد اجتهاداً منه ولا نفوذ لاجتهاد الغير في حق المجتهد الاخر الثابت عنده خطائه حسب وسعه و طاقته .

الخامس ان عدم القول به من احد منهم لاحد وجهين فقد يكون لعدم وجه له في نظره (عدم مساعدة اللغة له) وقد يكون لعدم وصول الخبر اليه اما لاشتغاله بالاهم فلم يف عمره في استقصاء تمام الاحاديث واما لعدم وجود جميع كتب الاحاديث عنده لاسباب شتى واما لسبب آخرو عدم القول به كذلك انما ينفع القائل به لو كان الوجه فيه هو عدم وجه له في نظر الكل وهذا كما ترى رجم بالغيب وقول زور واذ اجاء الاحتمال بطل الاستدلال .

السادس ان مجرد عدم القول به من احد منهم لا يصلح لان يكون قادحا في شيء فكثير من الاشياء كان مخفيا في انظار السابقين ولم يبلغ اليه ادراكهم اما لقصور باعهم او لجهات اخر مجهولة لنا ثم بعد مر " الدهور ومضى العصور اكتشف وانجلي فشاهده الحاضرون وصاروا اول القائلين بوجوده كما لا يخفى على من نظر في مكتشفات المتأخرين .

السابع- انه لو فرض قدح عدم القول كذلك فى الحكم به عند القائل به لنقل الكلام فى اول قائل بمعنى الاختلاف بمعنى الافتراق اذ من البديهي ان اجتماع اقوال علماء الحديث الموجودين فى الاعصار المتوالية فيه انما حصل تدريجاً فقبله كان القائل به واحداً او اثنين مثلاً فلو كان نفس عدم قول احد من علماء الحديث بمعنى الاختلاف بمعنى الافتراق من حيث هو قادحاً فى الحكم به لزم رد القول الاول وكذا الثانى والثالث وهكذا به وهذا ينتهى بالنتيجة الى القدح فى جميع اقوال علماء الحديث فى معنى الاختلاف بمعنى الافتراق ايضاً فيكون الكلام اشبه شىء بالفرار من المطر الى الميزاب .

الثامن- ان بيان معانى للمواد اللغوية هو كقول الى اهل المحاوره والمطالعين على موارد الاستعمالات وليس من شأن العالم المحدث المتخصص به والمتفرغ له بما هو كذلك ذلك نعم لا يصير الانسان كذلك الا اذا عرف اللغة واحاط لموارد استعمالات الالفاظ مما له اثر فى الاحاديث والآيات القرآنية فالمبين للمعانى اللغوية من الفاظها هو اللغوى لا المحدث وهما مفهوماً متباينان ومصادقاً بينهما العموم والخصوص المطلق فتخصيص البيان بالمحدث المتخصص به المتفرغ له من غير مخصص او احواله للشىء الى غير موضعه ومصدره .

التاسع - ان وصف المحدث بالمتفرغ له فى المقام لا وجه له لا يمكن تخصص شخص واحد فى الحديث واللغة وغيرها مثلاً فيكون بيانه لمعنى اللغة كبيان المتخصص فى الحديث المتفرغ له معتبراً عند من اعتبره بل ربما يقال برجحانه على بيان المتمحض فى فن الحديث فقط او اللغة كذلك فالمتفرغ فى الحديث لا اثر له لولم يؤثر عكس مقصود المتكلم .

العاشر - ان تقييد المحدث المبين لمعنى الاختلاف بالمتفرغ له يوجب خروج غير المتفرغين له عن الاعتبار ممن حووا فنوناً من العلوم فلا يكون قولهم فى المقام حجة وهو كما ترى .

ومنها قوله بل انهم فسروا الاختلاف بمعنى الافتراق .

اقول وفيه نظر من وجوه اربع.

الاول - منع مجيء الاختلاف بمعنى الافتراق و انما قد ينطبق على مورد الاختلاف المستعمل فيه لفظه عنوان الافتراق كما شرحنا مفصلا في كلى الالفاظ المفسر بعضها ببعض فهذا التفسير من قبيل تفسير الشيء بمصداقه كما ان التفسير قد يكون به اقرب ما يدل على معناه لكن الغافل يتوهم منه وقوع الترادف كالاشتراك اللفظي في الالفاظ الاصليه اللغوية:

الثاني عدم العبرة بقول غير اللغوي في تعيين موارد الاستعمال والمحدث المتخصص به المتفرغ له من حيث هو ليس بلغوي .

الثالث - لو اعتبرنا تفسيرهم من حيث انهم لغويون فانما هو في تعيين مورد الاستعمال كما عرفت والاستعمال اعم من الحقيقة فكون الاختلاف بمعنى الافتراق لغة بعدمحل الشك فلا فائدة لهذا النقل في المقام لوضع المحاوره والمحافظة على الكلام على معناه المعلوم الحقيقة ما لم يقم على خلافه قرينة.

الرابع - لو سلمنا كون الافتراق من المعاني الحقيقية للاختلاف كما توهم او من موارد استعماله كما هو الحق لكن كون المراد من الاختلاف في الحديث هو الافتراق معينا غير معلوم ودعويه اجتهاد لا عبرة به لدى من خطأه باجتهاده والتمسك باتفاق الكل على مجيء الاختلاف بمعنى الافتراق في اثبات المدعى فاسد لمنع انحصار معناه فيه وكان اشبه شيء بالتمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

ومنها - قوله و اما الاختلاف بمعنى التردد فلا يستعمل الا بمقيد يقيد به الى قوله يقال تخالف القوم واختلفوا اذ اذهب كل واحد الى خلاف ما ذهب اليه الاخر.

اقول وهذا الكلام فاسد من وجوه ست:

الاول - ما مر عليك غير مرة من ان مفهوم التردد كمفهوم الافتراق غير مفهوم الاختلاف ولا ترادف في الالفاظ الاصليه اللغوية فلا ندعى مجيء الاختلاف بمعنى التردد مفهوما حتى يصير محلا للاثبات والنفي وانما القائل به اراد به غير ما زعمه هذا المنكر ولذا انكرنا على هذا الزاعم مجيء الاختلاف بمعنى الافتراق ايضا ومجمل

ما قاله القائل من مجيء الاختلاف بمعنى التردد هو جواز انطباق العنواين على محل واحد كاتطابق عنواين الاختلاف و الافتراق ايضا على مورد واحد احيانا لاشتماله على كلا خصوصيتي المفهومين و قد شرحنا حقيقة هذا البحث في ابحاثنا السابقة فراجع وتذكر .

الثاني - ما ظهر لك في البحث من نقل كلمات ائمة اللغة المصرحين بمعنى الاختلاف بمعنى التردد اما بالمعنى الذى ذهبنا اليه من الاشتراك المعنوى و اما بالمعنى الذى عليه المشهور من الاشتراك اللفظى فى هذه المادة كغيرها فانكاره فى اللغة بحكم صرف و هذيان محض .

الثالث ان الاختلاف لو لم يكن جائيا فى اللغة بمعنى التردد بكلا المعنيين لكان استعماله فيه احيانا على سبيل المجاز كما هو مفاد هذا الكلام حيث يحتاج الى ضم القرينة لكنه فرع العالقة المصححة و هى غير موجودة لعدم الشبهة بين المعنيين اصلا بحسب المفهوم و ساير العلاقات المعهودة فهى مع عدم صلاحيتها لتصحيح استعمال اللفظ فى غير ما وضع له غير متصورة فى المقام فاستعمال الاختلاف فى التردد غلط صرف .

الرابع - انه ان فرضنا صحة استعماله فيه فهى اما لما حققناه من انه من باب اطلاق الكلى على فرد و اما لما ذهب اليه القوم من انه من باب استعمال المشترك اللفظى فى احد معانيه و على كلا الفرضين فلا فتقار الى القيد اى القرينة المنفية ثابت مطلقا سواء اطلق او استعمل فى الافتراق او التردد فتخصيص الثانى بالافتقار اليه دون الاول حكم بتقديم الشئ على مثله معينا من غير مرجح فقول القائل و اما الاختلاف بمعنى التردد فلا يستعمل الا بمقيد يقيد معارض بمثله فى الاختلاف بمعنى الافتراق ففى كل مورد حمل على الافتراق لم يكن الا القرينة و مع عدم يكون الكلام اما مهمل انا فرض مشتركا لفظيا و قضية طبيعية انا كان مشتركا معنويا كما حققناه .

الخامس - ان قوله و ليس فى الحديث الموضوع (اختلاف امتى رحمة)

لامقيد بقيده . فيه انه لو فرض الكلام مجردا عن القرائن مطلقا فكيف حمل على معنى الاقتراق بالتردد فيه وقد عرفت اشتراكه معنى بينه وبين التردد والتخلف وغيرها .

السادس منع عدم القيد و القرينة لما مر عليك من مفاد اضافة الامة الى نبينا صلى الله عليه وآله و هو كون الاختلاف منهم من حيث انهم تابعون له صلى الله عليه وآله موضوع للرحمة و منشأ للسعادة و على هذا يكون المصداق الواضح لهذا الاختلاف هو مورد تردد الامة و زهابهم و اياهم فيما بينهم شوقاً للتأليف و التحابب اولى النبي صلى الله عليه وآله و اوصيائه لتعلم احكام دينهم الموجب لهدايتهم و الجالب للرحمة الالهية فايه قرينة اقوى من هذه الاضافة فاتضح مما ذكرنا فساد قوله فتفسير الاختلاف بالتردد لامحل له من الاعراب و ان هذا التفريع اولى بالسقوط و المحوم من الصحايف حفظا لشئون العلماء و صوتاً لسائر العباد من الوقوع فى الخطاء و الغواية فانه اغراء للعباد بالجهل و اغواء لهم الى طرق الضلال نستجير بالله من مزلات الفتن و ان الله و ان الله راجعون هذا ثم نقل جملة من كلام العلامة الحسينى و تنظر فيه و هذه عبارته .

ثم قال و اما السند المقرر فمن المقرر عند اهله ان ضعف سند الخبر لا يستلزم كذبه لجواز ان يروى بسند آخر و فى هذا القول ما فيه لان الحديث باطل بنصوص الكتاب الحكيم و السنة و اقوال الائمة كالامام السبكي و السخاوى و نحن لم نقل بضعف سنده و لم نصح بان ضعف سنده يستلزم كذبه و غاية ما قلناه انه و ان ذكره البعض الا ان ائمة الحديث طعنوا فى رواته و قالوا انه ليس معروفا عند المحدثين و ليس له سند لاصحیح و لاضعیف و لاموضوع بل لا اصل له . انتهى هذه جملة اخرى من كلامه .

فانظرا بها المصنف فيه فاذا نظرت فيها عن تأمل لرأيتها خالية عن الحقيقة محشوة بما لا اذن سمعت ولا عين رأيت الا منها و قبل الشروع فى بيان وجوه فساد هذه المقالة نشرح كلام العلامة الحسينى فى المقام ليتضح به حال ما نسجه الراد عليه فقوله ان ضعف سند الخبر لا يستلزم كذبه الخ يريد به ان ضعف السند او عدم صحته اى عدم ورود الخبر فى نظره لا يقتضى كذب الخبر فى الواقع اى المخبر به وهو المضمون اى بمجرد ضعف

سند الحديث او عدم ثبوت صدوره (اختلاف امتى رحمة) لا يصح حمله على معنى غير صادق كان يحمل الاختلاف فيه على معنى الافتراق فيكون الحكم عليه بالرحمة كاذبا غير مطابق للواقع لامكان انجبار ضعف السند باشتهاره بين المحدثين مثلا او بوروده بسند آخر قوى او بعدة اسانيد توجب من حيث المجموع اطمينان النفس بصدوره وان فرض ضعف سند كل واحد منها فى حد نفسه بل اقول وان لم يرد بسند آخر على الاطلاق لكن ربما يكون نفس مضمون الرواية حسب مقتضى القواعد العربية شاهد صدق على صدوره كما هو كذلك فى المقام على ما عرفت سابقا مفصلا .

بل اقول لاعلاقة اصلا بين ضعف السند او عدم صحته وبطلان المضمون يستلزمه لاسيما فى غير الاحكام التعبدية .

بل اقول ان ضعف السند وعدم صحته ثبت من بطلان مضمونه كما عرفت سابقا فلو كان بطلان المضمون ثابتا من ضعف السند لزم الدور المحال وقد ظهر من هذا البيان ان قوله فى التعليل لجواز ان يروى بسند آخر يكون من باب المثال ولا خصوصية فيه فى انجبار ضعف السند ولا يخفى ان ما قاله العلامة الحسينى فى هذا المقام ناظرا الى توهم خلافه كما صدر (١) عن بعض السفلة على ما ستعلم اذا عرفت هذا فاليك جملة من موارد النظر من كلامه من وجوه فساد كلام الراد و عليك استقصاء باقيها بفكرك الصائب ونظر الانصاف .

الاول - حكمه ببطلان الحديث بنصوص الكتاب الحكيم والسنة ان بطلانها على فرض كون الاختلاف فيه بمعنى الافتراق المذموم وكيف نحمله عليه ولا شاهد عليه ليبطل بنصوص الكتاب و السنة نعم انما يحمله عليه من توهم ضعف السند مستلزما لكذب المضمون وقد عرفت عدم عليته له اصلا وبما ان الراد لم يفهم مرام العلامة اعاد عين ما اندفع منه وسقط عن الاظهار .

الثانى ارداف اقوال الاثمة كالسبكي و السخاوى بنصوص الكتاب و السنة فان

(١) يجب ان يكون ناظرا الى ما صدر من غيره على خلافه و هو الاستلزام المذكور

اقتضاء ضعف حكمهم بضعف السند المحكى عنهم بطلان المضمون اول الكلام فمآل هذا الاستدلال الى اقامة الدعوى مقام الدليل او جعل الدليل عين المدعى .

الثالث - قوله ونحن لم نقل بضعف سنده ان قد عرفت ان ذكر الشيء بخصوصه محكوما عليه قد لا يكون لخصوصية فيه كجعل العلامة الحسينى موضوع القضية ضعف السند بل ذكره يكون من باب انطباق العنوان العام عليه الذى هو الموضوع للحكم حقيقة و هذا امر متعارف عند جميع اهل المحاوره و التصانيف و التأليف و لذا قد يوضحوه بكاف التشبيه و كلمة المثال بعد الاشارة الى الموضوع با لذات للحكم ففى الاخبار المأثوره انه يستحب قتل العقبولا خصوصية فيها فلو ان المستنبط للاحكام تدبر فى اطراف الحديث و مورد صدوره عرف ان الموضوع لحكم القتل و غيره مما به نجاه الانسان عنها هو عنوان الموزى للانسان المنطبق على العقب و هو اعم منها ومن غيرها من الحشرات والحيوانات الموزية ولذا نقول ان شيئا من هذا الحكم ارشاد وليس محض الامر المولوى التبعدى و هكذا الامر فى باب السبق والرماية حيث ان السيف و السهم و القوس و امثالها لا موضوعية لها فى استحبابها و انما استحبت لانطباقها عنوان مابه يذب عن حوزة الاسلام وتحفظ به دماء المسلمين وعليه يقتضى فى كل زمان و عصر ما يناسبه ويمكن به دفع كيد الاعداء و الكفار كالألات الحربية الحاضرة واستحباب استعمالها فى مقام دفع الكفار عن بلاد المسلمين يشمل صنعها وتعليمها وتعلمها وحفظها وبيعها وشراؤها متى قصد منها ذلك فتدبر فى اسرار الاحكام الالهية وتأمل فى اطراف الآيات القرآنية والاحاديث المأثوره واجعلها بجميع خصوصياتها اللغوية و المقامية والحالية مرآتا الى خصوصيات معانيها المرادة منها فالموضوع الحقيقى للحكم بعدم الاستلزام فى قول العلامة وضعف سند الخبر لا يستلزم كذبه هو عنوانه العام اى الغير الثابت حججته صدورا وهو اعم من السالبة بانتفاء الموضوع والسالبة بانتفاء المحمول وقد ادعى المتشبه باهل العلم عدم صدوره اصلا فاراد العلامة رفع الله مقامه دفع هذا التوهم ويكون تخصيصه ضعف السند بالذكر اشارة الى ان توهم عدم القول بعدم صدوره اصلا انما نشأ من توهم ضعف السند الناشى من طعن بعضهم فى جوبير

الرابع فيه ايضاً وجه آخر هو انه ان سلمنا كون المراد من موضوع الحكم في قول العلامة نفس ضعف السند المذكور لانه المتيقن ولكن قوله ونحن لم نقل بضعف سنده مكابرة صرفة و انكار منه بعد الاقرار لاعترافه بدمن حيث يشعرا ولا يشعرا ان انه ذكر طعن البعض فى جويبرو هو من احد رواته و انه متروك الحديث فلولا نقل الحديث منه لم يكن للطعن فيه على ما نقل فائدة فى المقام و الطعن كذلك ليس الا عبارة عن بيان ضعف السند و هذا الضعف المتوهم هو الذى اجبره على عدم اصل له فهذا المتوهم اذا لم يفهم كلام نفسه فكيف له فهم كلام الغير ثم كيف صار اثرياً ثم كيف صار نقاداً فهل توفى جميع رجال العلم و العلماء المحققين و ببدء الدين غريباً .

الخامس قوله ولم نصح بان ضعف سنده يستلزم كذبه اذ يردده نفس كلامه قبيله اذ تعليل بطلان الحديث بطعن الأئمة فى احد رواته وتضعيفهم له عبارة اخرى عن دعوى استلزام ضعف السند كذبه فلولا لم يكن كلامه هذا صريحاً فيه فلا كلام صريح فى العالم فاعرف ايها الاثرى معنى كلامك اولا ثم انتقد الكلام على الغير والله يعلم انسى لك من الناصحين . ثم اتم ما نسجه هذا القائل بقوله ثم انه ذكر ان للحديث اسانيد اخر فنحن لا يسعنا الا ان نطالبه بابراز تلك الاسانيد بشرط ان تكون مذكورة فى الكتب المعتمدة كما نطالبه بابراز السند الذى اوردده (بيت النبى مختلف الملا ئكة) انتهى كلامه .

اقول قد عرفت فى البحث السادس تعرض العلماء له و ذكرهم اياه فى كتبهم المعتمدة كالامام المناوى فى كتاب كنوز الحقائق والحافظ السيوطى فى جامعهه وابن السيد درويش فى اسنى المطالب والشيخ الصدوق فى علل الشرايع وغيرهم من الأئمة والمحدثين فمن اراد فليراجع له .

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان المعهود من رجال العلم من اصحاب تدوين الفنون ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وتمايز الموضوعات بتمايز الحثيات كقولهم موضوع الصرف الكلمة من حيث الصحة والاعتلال وموضوع النحو والكلام من حيث الاعراب والبناء او الكلمة كذلك فى مقام التركيب و امثالها و حقيقة هذا الكلام لازم البيان لزالة الاقدام فيها واضطراب الافكار فيها فوقعوا فى حيص وبيس و تكلفوا فى دفع المحاذير اللازمة مما فسروا به اياه .

فنقول بعون الله تعالى ان الحث المذكور الماخوذ فى مقام تميز الموضوع عبارة عن الامر الواحد الجامع بين الصحة والاعتلال او الاعراب والبناء وهكذا كالمعروف الموضوع للجامع بين العاليتين للمرئىة من الحيض والطهر وفرضه ضرورى لكل امرين متقابلين ضرورة ان كل مقابل لآخر فيه خصوصية بها امتاز عن عديله وبالعكس لعدم تعقل بسيط من جميع الجهات حتى فى مرحلة الذهن وعالم المفهومية يقابل اشياء كما لا يخفى بالتدبر و التأمل التام و عليه اختصاصه بها وكذا الاخر القسيم له مساوق للاعتراف بجامع لهما اشتركا فيه فامتازا بالخصوصية فانهما طرفان و حدهان لذلك الجامع فلولم يكن لهما جامع قريب لثقابل كل شىء مع كل شىء ولا تقابل بالضرورة بين الجهل والقدرة او البصر والسمع والعمى والاصم او الابكم وهكذا فثبوت جامع ما بين الجهل والعمى قد تقابلا وكذا العمى والبصر والسمع والبكم و الحيوية والممات بل الوجود والعدم لاشتراكهما فى الشئىة و لو فى عالم الذهن او المفهومية كذلك اما بحسب الخارج فلا عدل للوجود حقيقة هو العدم الا بالفرض و حينئذ فالذى اختصت به الكلمة فى فن الصرف هو الجامع بين الصحة والاعتلال و هما فردان لذلك الجامع اى هو فى عالم الوجود و الشخص يتخصص باحدهما حيث ان الامر المبهم الجنسى لا يتحصل الا متشخصا فهما قسامه و هو مقسمهما اختص بالكلمة واقتضته فالجامع بينهما هو الجامع بين موضوعات مسائل الصرف .

قال الاستاد قده ان موضوع العلم حقيقة هو هذا الجامع المشار اليه بذكر

قسميه وهو العنوان الاشتقاقى الطارى على الكلمة المعبر عنه بالمعرب والمبنى فإطلاق الموضوع على الكلمة الواقعة موقع هذا العنوان فى مقام التركيب انما هو باعتبار اتحادها معه و انطباقه عليها وعليه فالبحث عن الفاعل بحث عن العنوان لانه من مصاديقه وان كان حكم الفاعل كالرفع مثلا من خواص الخصوصية الفاعلية لا المعرب او المبنى من حيث هو لكن قد ذكرنا فى محله ان المبحوث عنه فى كل علم اما نفس ذات الموضوع كما هو النادر و اما اعراضه الذاتية كالبحث عن الفاعل و المبتدا وهكذا و كون الشئ مبحوثا عنه عبارة عن بيان حاله و احكامه فقد تبين ان الكلمة من حيث هى ليست موضوع علم النحو وغيره ولا مقيدة كذلك بل الموضوع هو العنوان الكلى اى الحالة الطارية على الكلمة الجامعة بين الاعراب والبناء فتكون الكلمة المتحدة معه بحكم المادة لما يراد تحصيله فى الخارج كما ان عوارضه الذاتية كالفاعلية والتميزية بمنزلة الخصوصيات الوجودية المشخصة له و المسئلة بعد تحتاج الى تأمل تام فتدبر. و بالجملة فاشتبه القوم ووقعهم فى الاشكال اى كون المبحوث عنه فى اكثر العلوم بل كلها هى الاعراض الغريبة كالرفع و النصب و الجر وما يقوم مقامها وغيرها بالنسبة الى الكلمة المتحيثة انما هو من وجهين :

احدهما جعل موضوع العلم نفس الكلمة المتحيثة فحينئذ يكون عناوين...ن الفاعل والمفعول والتميز وغيرها من العوارض الغريبة لها فضلا عن احكامها من الرفع وغيره لتوسط الحيثية بينهما كما تقول ان نفون حكم زيد بتوسط عنوان المجتهد عرض غريب له فكذا اتصاف الكلمة بالفاعلية مثلا بتوسط عنوان المعرب وقد عرفت ان الجامع بين الاعراب والبناء هو الموضوع للنحو و كون الكلمة الواقعة مورد التركيب موضوعة الفن لاجل الاتحاد فاتصافها باحكام الجامع ثانيا و بالعرض ولذا نقول بكونها من العوارض الغريبة لها ولا يضرنا لما عرفت من انها عوارض ذاتية للجامع المذكور الذى هو موضوع الفن .

والاخر جعل المبحوث عنه فى الكتب المدونة عبارة عن محمولات المسائل كالرفع وغيره وحينئذ لاشك فى كونها من الاعراض الغريبة لموضوع النحو ولوجعل الموضوع هو الجامع المشار اليه لانفس الكلمة (ونلك ينافى ما استفاد من تعريف الموضوع

حيث ان المفهوم منه هو كون المبحوث عنه موضوعات المسائل اذ هي العوارض الذاتية للموضوع) لكلك عرفت ان المبحوث عنه هو ذات الموضوع او عوارضه الذاتية اى اصنافه ومعنى البحث عنه بيان ما له من الاحوال والاحكام وبالجملة فالجامع بينهما هو الجامع (١) بين موضوعات (وهي العوارض الذاتية لموضوع الفن) مسائل الصرف ولا يعقل اخذه في موضوع الفن لاستلزامه عروض الشيء لنفسه وتقدمه على نفسه فاخذ في مقام تميز الموضوع انما هو للاشارة الى خصوصية ذاتية او مجعولة في ذات الكلمة اقتضت عروض الصحة و الاعتلال بوسيلة جامعتهما وتوسطه في ظرف التحليل فالمحدد لدائرة موضوع فن الصرف عن غيره انما هو تلك الخصوصية المستورة في الكلمة المجعولة للتعبير عنها باستعداد ذات الكلمة لورود الصحة و الاعتلال باعتبار الجامع كما قد يعبر عنه في لسان اهل المعقول بالحيثية الاستعدادية و بالتعبير عنها بالاقضاء والاستعداد نفظن بصدق ما حققناه من لزوم جامع لكل متقابلين لامتناع اقتضاء شىء لآخرين متنافيين متباينين من حيث انهما كذلك وبالجملة فحيث تعذرت او تعسرت الاشارة الى تلك الخصوصية كما هي اشير اليها ببيان ما هو اللازم الاخص له بقولنا من حيث الصحة و الاعتلال وهكذا وكثيرا ما نرى لفظا وضع للجامع بين متقابلين وربما افردوا التعداد الاضداد كتابا فزعوا اشتراك اللفظ في معنيين متقابلين فيها اشتراكا لفظيا وقد ظهر ما حققنا فساده كما ظهر ايضا فساد حمل الحيث في الكلام على الحيثية التقييدية بل التعليلية بل الاستعدادية فانه عرفت ما خوز في مقام تميز الموضوع و بجعله علامة على بيان حال الموضوع و الاشارة الاجمالية بها الى الحيثية الاستعدادية لكفايتها في معرفة الموضوع من وجه فهو ما خوز علامة لاجزاء موضوع للفن و لاعلة او معلولا للموضوع فحاله كحال علم منصوب بجنب دار الامارة لتعيين حالها وما لها من الشأن و المرتبة ثم الحيثية الاستعدادية

(١) - اذل جامع لشتات الموضوعات سواء وتكون الصحة و الاعتلال مثلا من العناوين

العامية للجامع بالنسبة الى عناوين موضوعات المسائل كما انها من العناوين الخاصة له و بالحقيقة هي مصاديق و محققات ذاك الجامع المبهم الملازم لخصوصية في الكلمة و تلك الخصوصية هي موضوع الفن و الكلمة محلها و معروضها او مصدقها . (منه)

المشار إليها جهة في المستعد منتزعة من حاق ذاته منجعله يجعل منشأها وان شئت فقل انها من شئون تلك الحقيقة والذات والذاتي غير معلل كما ان جعل لازم الشيء الاخص مستقلاً يوجب امكان الانفكاك بين الملزوم ولازمه وهو خلف كما ان جعل الذاتي للذات عبارة عن اثبات الشيء لنفسه وان شئت فقل تحصيل الحاصل كما ان نفيه عنه عبارة عن سلب الشيء عن نفسه ثم اعلم ان من الجائز والممكن صلاحية فن واحد لتطرق اغراض متعددة عليه في البحث عنه فباعتبار كل غرض وداع للشخص اوجب اقتحامه فيه يعنون بعنوان خاص حاك عنه فتعدد عناوينه الطارئة عليه بتعمل من العقل لا بحسب الحقيقة لان الشيء لا يتغير عما هو عليه من الحال و الشأن وانما المتغير حال طرفه فالشخص اذا تغير حاله بالاضافة الى شيء بالعلم والجهل به تغير عنوانه فيكون تارة معلوماً و اخرى مجهولاً بالاضافة الى الشخص لكنه بلحاظ حال الشخص فكون الشيء معلوماً له عبارة اخرى عن كونه عالماً به فينتزع من عشق زيد بكذا عنواناً لمتعلق عشقه فيصير به معشوقاً ولـم يصر به متغيراً ابدأ بل هو كما كان قبله مبعوضاً للمثالا فلا يوجب اختلاف الاغراض تفاوتاً في ناحية موضوع الفن كما توهم نعم قديكون لذات موضوع جهات عديدة باعتبار كل جهة يكون موضوع فن على حده يبحث فيه عنه من تلك الجهة من غير نظريه الى جهته الاخرى المقتضية لآثار اخر غير مر بوطاة بها اصلا .

ان قلت لم لا يصلح وحدة الغرض المتعلق بشئات المسائل لان يجمعها ويجعلها هذا الجامع العرضي فنا واحدا كما عليه الاصحاب .

قلت بعد ما عرفت حقيقة الحال وانه لا بد من جامع قريب ذاتي والالم يعقل التقابل بين كل متقابلين تعرف فساد هذا التوهم لانهما كل ما بالعرض الى ما بالذات مضافاً الى ان امتياز الفنون كل عن الاخر كانفسها امور واقعية ليس بيد من تعلمها وعرفها ولا تداخل في العناوين الثابتة النفس الامرية لامتيازها ابداءوازلا .

ولذا ان الصلوة في الدار المغصوبة مجمع عنواني الغضب والصلوة ومصداقهما و اجتماعهما في مرحلة الابداء لا يضر في امتيازهما في نفس الامر وعليه لامعنى للقول بامتناع اجتماع الامر والنهي في المثل كما حققنا في مجله .

القانون قد يشمل ما قبله يعطف على ماسبقه

اعلم ان من الامور الدقيقة تصور المعاني المراعية و ادراك حقيقتها (ومنه تتحقق مسألة تعقل التفرقة والفصل بين الاجزاء والقبول كما يشهد عليه الادعية الواردة لطلب القبول كقوله **وَ تَقَبَّلْ مِنَّا** الى غير ذلك والحاصل ان الاجزاء واسقاط التكليف متوقف على حصول الموضوع او انتفائه ولربما له شرائط ولكن قبوله وترتب الاجر عليه قد يكون مشروطا بشرائط اخر كالالتزام بالولاية مثلابل التولي بمنزلة الروح والعبادة جسدها . او نقول ان اتيان العبد بالعبادة توفيق منه تعالى له حيث يمكنه من الاتيان فالاعضاء والجوارح وسائر الوسائل كلها منه تعالى ولا استقلال للعبد ولا قدرة له من نفسه **(وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ)** و عليه لا يستحق شيئا ليثبت حقا عليه تعالى فالثواب كالتوفيق تفضل منه و وعد منه تعالى . او نقول ان الثواب والاجر انما يترتب بالعمل اذا لم يأت العبد بعد العبادة بما يجعلها عقيمة اديمة الاثر كما انما اذا توجهت الى حديقة ذات الاشجار. ثم من موارد الامور المراعية البيع الفضولي وان الاجازة تفيد وقوع البيع على الكشف الحقيقي فتدبرو منها تقسيم الورثة التركة مع الحمل بعد افراس سهم ذكرين وقبل ايفاء ديون الميت وكذا تصرف السفه في امواله و اجازة القيم و امضائه .

فمقول ان كل معنى بسيط تبدل بضده وانقلب اليه انهدم اساسه ومعنى انهدامه قلبه لامن حين طرو الضد بل يسرى الى اوله فيقلبه من اول الامر والتعبير بالاولية له من باب ضيق العبارة والعناية بلحاظ تركب متعلقه وموضوعه من اجزاء منها الاول ومنها الاخر ومنها الوسط ويتبعه عند ذلك المعنى البسيط لكن لا يوجب توزيعه و تجزيته الى اجزاء كمنفس الموضوع وان كان من المعاني ما هو كذلك كالاطاعة و العصيان حيث يتعددا بتعدد موضوعهما من الافعال الواجبة و المحرمة و كالصحة و المرض العارضان للبدن وغير ذلك مما يقبل التجزية والتقسيم بالعرض بتبع موضوعه لكن من المعاني ما لا يقبل ذلك كالكفر والاسلام حيث ان حالة الادبار عن الله كحالة

الاقبال اليه تعالى (كالجرائم المستمرة) امر بسيط وحداني ليس في حقيقة كل منهما الكون في زمان دون زمان ومكان دون مكان مثلا فاذا وجدت حالة الادبار عن الله في شخص فهي حاصلة موجودة فيه لكن غير مستقرة الى آخر العمر فان بقيت كذلك الى الموت استقرت وترتبت عليه آثارها الذاتية والجمعية لكن اذا تبدلت في اثناء العمر الى حالة الاقبال الى الله انقلبت من اول الامر وهذا التبديل جعلها كالعدم و الى هذا المعنى الدقيق اشار بقوله (ع) الاسلام يجب (اي يبتلع ويمحو كذا في قانون الجزاء) ما قبله من محبوب الذكر اذا كان مقطوعا فكون الاسلام جابيا لسابقه لامعنى له الا ما ذكرنا من كون الكفر امرا مراعيا فاذا طرأ الاسلام هدم اساس الكفر من اول الامر كأن لم يكن شيئا مذكورا كما هو في امر الحر الشهيد الرياحي على ما عرفت تفصيل حاله في الطف وهكذا الامر في العكس كما قال تعالى لَمَّا أَشْرَكْتَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ فليس هذا امرا تعبديا بل جهة واقعية وهذا هو الوجه في توقف تمامية الصوم على ادامته الى آخر النهار و كون تبدله بالمفطر او المبطل او قصد الافطار هدمًا لاساسه او ابطاله من اول الامر كما انه لو لم يصم اى لم يمسك لكن لم يأت بمفطر ومبطل ايضا ولم يقصد الافطار الذى هو نقيض الصوم الى آخر النهار وقد بداله ان يصوم فنوى الصوم قبل الغروب ولو بدقيقة اجزاء وكان ممثلا وصح صومه وان كان متجريا معا قبا من جهة نقص الصوم و حزازة فيه مستندة اليه من عدم قصد الامساك من اول الفجر فضلا عن التبييت كما انه كماله كما قال لاصيام لمن لم يبيت الصيام فانه كما يوجب كما لافيه يكون تأخير النية عن اول الفجر نقصا و حزازة فيه عن مقدار الوسطية بين الكمال والنقص الحاصلة بنيته عند الفجر . وبما حققنا يظهر معنى كثير من الآيات وال اخبار كقوله تعالى وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَصَتْ غَزْوَهُمْ - الآية - وقوله تعالى وَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ - الآية - كمقارنة المن والاذى بالصدقة او الغيبة بعد العبادة مثلا في جواب الامام - ع - عن سؤال من تعجب عن ترتب اعطائه تعالى كثيرا من فسحة الجنة بما فيها من الاشجار لمن اتى باعمال صالحة حسب وعده تعالى وتحذيره عليه السلام من سوء عاقبة الامر بقوله أَنْ تُرْسِلُوا نَارًا فَتُحْرِقُوهَا ... الخ فان مفادها امر حقيقي واقعي . ومن هذا الباب ايضا تعين التسيبحات واذكر الر كوع

والسجود في الصلوة باختيار الواحدة أو ثلاث منها ومنه تقرير الامضاء والاجازة في البيع الفضولي على الكشف الحقيقي ومنه نفس الصلوة المتوقفة صحتها على ايمانها جامعة للشرايط مصونة من مبطلاتها حتى النهاية بل ومنه عموم العبادات المركبة ومنه ايضا اعتبار القبض في الصرف والسلم والوقف والهبة في الجملة ومنه الوصية غير التمليلية بعد الغض عن وجوه الاختلاف من جهات اخر فتدبر .



- ٣ -

اعلم ان الشيخ تصور حجية الامارات على السببية بوجوه وجعل الاول منها كون حكم العاملين ما انتهى اليه مؤدى الامارة و ما افادته و اما الجاهل فليس له حكم في الواقع ابدا اوله حكم مفاد الامارة و مؤديها على فرض قيامها عنده اى له حكم تعليقى فرضى ثم ابطل هذا القسم بانه مخالف للكتاب و السنة المتواترة من ثبوت الاحكام المتعلقة بالوقايح فى الواقع المشتركة بين العالم و الجاهل .

اقول اولاً ان المراد بكون العلم امراً اضافياً يتعلق بشيء سابق عليه لانه انكشافا لشيء والانكشاف صفة متأخرة عنه لا يعقل مدخلتها فى وجوده وتوقفه عليها والا لتقدم الشيء على نفسه بمرتين فالعلم تابع للمعلوم وجعله مناط ثبوت المعلوم: فع اليد عن كون العلم علماً وايضاً لم تكن الامارة امارة ولا مؤدية لحكم كما هو ظاهر وهكذا لم يكن لفرض الجهل به بالنسبة الى الجاهلين معنى لان الاختفاء كالانكشاف معنى متعلق بالشيء .

وبالجملة فهذا الوجه مستحيل لا يبقى مجال فيه ليبطل بمخالفته للكتاب والسنة المتواترة ضرورة ان الجهل ليس كالصباوة والعلم كالبلوغ فى اعتباره فى تعلق التكليف بالشخص بحيث يكون الجاهل كالصبي فى عدم كونه مكلفاً بمجرد جهله البسيط ثم لا يخفى ان قولى الانكشاف صفة للمعلوم ليس على سياق ساير الصفات القائمة بموصوفاتها فانه صفة انتزاعية للمعلوم باعتبار طرفيته للعالم به اى من تعلق هن الشخص به المعبر عنه بالعلم ينتزع منه عنوان المعلوماتية لكن لم يحدث به امر فيه لم يكن قبل هذا فلو احببت شيئاً صار ذلك محبوباً لك وانت محبباً له وكذا ان غضبته صار مغضوباً وانت مغضوباً له ومع ذلك لم يتغير الشيء عما هو عليه ابداً .

اعلم ان عبادية العبادة لا تتوقف على الاطلاق على الامر بها وليس قصد القرية لها اتيانها بداعي الامر او موافقة الامر بل هي عبارة عن عنوان الفعل بعد كونه ذا وجوده اذ كل فعل اختياري قصدي لا يتعين في احد العناوين القابلة للانطباق عليه الا بتعيينه بالقصد وبهذا المعنى يكون قصد القرية في العبادة روحها والفعل جسدها فهو فوق الشرط وما به قوام العبادة لانه خارج عن حقيقتها معتبر فيها شرطا اوجزأاً وهذا العنوان قد يكون للفعل بالذات كالركوع والسجود المنطبق عليه الخضوع بالذات وقد يكون بالجعل كالصلاة الذي هو اسم لقسم خاص من الخضوع والحج والصوم وغيرها (١) فلا يتوقف عباديتها على الامر بها بل قد يجتمع مع النهي عنها كالصلاة المنهية عن الحايض فان المنهية عنها نفس الصلاة الصحيحة لكن في مرحلة الامتثال بالنسبة الى الحايض فموضوع النهي ومتعلقه نفس العبادة في مرحلة امتثالها اذ للشارع التصرف في مرحلة الامتثال كما رأى لحالة الحايض من كثافة الحال ما لا تليق الحضور عند المولى والاقبال اليه فمنعها عن اتيانها وفسادها الناشى عن النهي لا ينافى صحتها من حيث هي ومع قطع النظر عنه اذ هو موضوعه وبين الموضوع وحكمه كمال الملازمة وهذا هو مراد ابي حنيفة من ان النهي يدل على الصحة ونظايره كثيرة . الا ترى ان الشارع اكتفى بالصلاة قاعدا للعاجز عن القيام مع ان المديون له هو الصلاة قائما وهذا

(١) - اذ اعتبارها عبادة سابق على الامر بها في مرحلة الثبوت فلوقيل ان الاعتبار المذكور عبارة اخرى عن مطلوبيتها في مرحلة الوجود الذهني و لو باعتبار بالنسبة الى البارئ تعالى فان اعتبارها عبادة عند المعتبر عبارة اخرى عن اعطاء العبادية لها فالعنوان انما جاء من قبل المعتبر في هذا الاعطاء انما يتصور اذا كان من حيث انه شارع وعليه يكون الامر بها معتبرا عندنا في عبادية الصلاة من حيث انه كاشف عن عباديتها . فالجواب ان معنى كون الفعل عبادة بالجعل ان الجاعل والمولى نزله منزلة فعل عباديته بالذات ومعناه قيامه مقامه من دون ادنى تأخر وتفاوت وهذا الاعتبار امر عقلي صرف ليس فيه تصرف في المتعلق كى تنفير حاله وكما قلت فالامر به كاشف عما هو عبادة فلا يعقل ان يكون الكاشف دخيلا وكيونة المتكشف شرطا او شرطاً منه .

التكليف في مرحلة الامتثال حيث عرض المكلف عذرا او عجزا عن القيام احدث في حقه الصلوة قاعدا فهذا الاثبات اى الصلوة قاعدا كان لولا هذا العجز فاسدا بالشرع لكن العجز عن امتثالها قائما اوجب صحتها قاعدا فهكذا عكسه كما في المقام و هكذا قد يصير الواجب التعييني تخييريا كما اذا اجتمع تكليفان لم يكن المكلف،ن الجمع لتزاحمهما وتزاحم كل الاخر فرع كونه حكما مستقلا كما ان اذ الغريقين مثلا فينقلب التعيين لهما الى التخيير العقلي وموضوع هذا التخيير هو التكليف التعييني الشرعي اذا الفرض كون كل منهما تكليفا برأسه ولا ترجيح لاحدهما ولا يمكن الجمع فيتخير و اذا فرض اهمية احدهما عند الشارع فيقدم الالم على المهم والترجيح فرع كون الاخر ايضا تكليفا والالم يمكن معنى للتقديم ومع التقديم يتعين لوجوب الامتثال وان الشارع رفع اليد عن امتثال الاخر فعدم ارادته الاخر عبارة اخرى عن اهمتامة به الالم و الامر بالالم في مرحلة الامتثال امر عقلي فلم تحدث به في المهم حزازة من الشارع ان الفرض الفراغ عن مرحلة ثبوت الحكم وتعلقه ضرورة عدم تصور التزاحم بين حكيمين شرعيين بالنسبة الى مرحلة الثبوت والتعلق و حينئذ لو قلنا بان الامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاص فانما يتصور ذلك في مرحلة الامتثال وعليه يكون النهى بالضد نهيا عقليا مرجعه الى حكم العقل واستقلاله بتقديم الالم و بتعين امثاله فلا يوجب هذا النهى فسادا فان اتى بالمهم ولم يات بالالم فانما اتى بالواجب و يثاب بقدره و ان كان معاقبا ايضا في تركه الالم فلا معنى لجعل القوم الثمرة في نزاع المسئلة بانه ان قلنا بان الامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاص فيكون فاسدا وان لم نقل كذلك كان صحيحا لان المقتضى للمفاد هو النهى الشرعي لا العقلي الراجع الى الامر بالالم .

ثم مع تقديم الالم ان بقى مورد لتدارك المهم فهو والاسقط التكليف به من رأسه فموضوع السقوط هو الثبوت و موضوع التقديم ثبوت التكليف لمزاحمه و الا كانت المزاحمة غلطا ولا محصل لها فما يتم المتعارضان من الدليل في الدليلية لم يكن معنى المتعارض فقد عرفت مما ذكرناه حجة ورود تكليف آخر على موضوع هو تكليف آخر في

مرحلة الامتثال كان في حد نفسه منجزا فعرضه حكم آخر لجهة مقرونة به مانعة عن تنجزه او فقد جهة هي شرط له ثم لو سلم توقف عبادة العباد على الامر بها فلا يكون اوامر الاحتياط والتقوى سالحة له لان مفاد الامر بالتقوى موعظة الشخص وانه يكون دائما بصدد امتثال اوامر المولى وترضيته عنه مهما امكن فالذى يأتي به اما هو المأمور به بالامر الواقع فيكون اتيانه بعد ثبوت جهات التعلق و التنجز برفع جميع الاعذار معنونا بعنوان الطاعة فيكون ما كان واجبا بالغير ويجعل الشارع واجبا بالذات عند بلوغه هذه المرتبة والامر بالواجب بالذات ليس حكما زائدا على ما يترتب للطاعة بالنسبة الى الحكم الواقع الاولى ان الوجوب العقلي في مرحلة التنجز متمم للوجوب الشرعي وليس له عنوان مستقل ذواته بان يوجب العمل بمقتضاه ثوبا لفاعله وتركه عقابا زائدا على ترك الواجب الشرعي لما مر من انه متمم للحكم الشرعي و منتهى الواجب بالغير ومعنى وجوبه بالذات عدم توقف العقل عنده الى امر شرعي و ايجاب مولوى بالطاعة و الالزامه الدور او التسلسل فقولہ اطيعوا الله مثلا لا يصدق الا فيما كان هناك امر شرعي سابق و بعبارة اخرى موضوع الامر بالطاعة هو المأمور به بالامر المولى سابقا و الاله يكن هناك ما به الطاعة ليحكم و يامر به ومعناه معنى لكون الامر بالتقوى موجبا لعبادته و اما لا يكون في الواقع مأمورا به بالامر شرعي كما ورد الشك في الوجوب و قد فرض عدمه في الواقع فهذا الفعل حينئذ لا يعنون الا بعنوان الانقياد ومعناه لا اشكال في حسنه ذاتا فيكون عبادة بالمعنى الاعم فيكون الامر به بقوله اتقوا الله مثلا ارشاد الى ما استقل به العقل من حسنه لكونه معنونا بعنوان الانقياد .



قد استدلل بعض الاصحاب للزوم البيع وصحته كغيره من العقود بقوله تعالى **اوفوا بالعقود** وفي الاستدلال به وجوه من الفساد ذكرنا هافي محله والذي يهمننا فعلا دفع ما ربما توهم من التعميم وشمول العقود للمواثيق المولوية والعهود الالهية مما ثبت بين المولى والعبيد والعهود الثابتة فيما بين العبيد كالبيع والاجارة ونحوهما .

وحاصل الدفع لزوم استعمال اللفظ من الوفاء والعقد في أكثر من معنى واحد وهو محال ولا جامع محصل بينهما الألفى عالم التعبير حيث يشتركان في كون المشى على مقتضى التكليف الإلهية وفاء وكذا العمل بمقتضى المعاملة كما اشتراكهما في إطلاق العقد عليهما ومجرد تصوير الجامع من دون تحصله لا يكفي في صحة الاستعمال في الأكثر ببيانه ان مرجع وجوب الوفاء بالعهود والمواثيق الإلهية الى وجوب الاطاعة وموافقة الوظائف للمعبود - طبق العهود وهذه الخصوصيات ما حوطة معتبرة في هذا القسم من الايجاب فرجع الى حكم ارشادى وهو مقام الفراغ عن جعل التكليف والوظيفة واثباته للمعبود و مرجع الحكم بوجوب الوفاء بالعهود الحاصل بين شخصين كالبيع الى صحته ولزومه ان الوفاء به من دون هذه الخصوصية لا معنى له ولا محصل له فكان صحة البيع اولزومه خصوصية في ايجاب الوفاء به ان بدون ارجاعه اليه لا يكون الموفى الامرا مبهما ويستحيل ثبوت الحكم قبل تشخص موضوعه فالجامع محصل بين المقامين ولا يجتمعان لتنافييهما فان مقام الفراغ عن الحكم التكليفي كما في الاول وكون الحاكم في مقام جعل الحكم كما في الثاني متنافيان بالذات يمتنع اجتماعهما في الوجود كاستحالة اجتماع مقام التعجيز ومقام اثبات التكليف في كلام واحد كقوله تعالى **فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ** - الآية - فان وقوعه وصدوره في هذا المقام اى مقام اثبات عجزهم وعدم تمكنهم من الاتيان بشيء مما اتى به النبي ﷺ من القرآن وكونه كاشفا عن حقيقة الرسول ﷺ لا يجتمع مقام اثبات التكليف به كما هو واضح نظير امتناع ارادة اثبات الحكم وتعيينه لقاعدة اليقين المسماة بالشك السارى وتعيين الوظيفة لليقين الطريقي المتزلزل باجتماع طرو المانع بقوله (ع) **لَا تَنْقُضِ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ** لان النظر الى اليقين في الاول استقلالى واليه في الثانى آلى وتبعى و هما متنافيان فكيف يمكن التعبير عنهما بكلام واحد ومجرد اشتراكهما في التعبير وصدق عدم نقض اليقين بالشك وكون الكلام صادرا في مقام التوصية لليقين لا ينفع ولا يدفع المحذور كما عرفت فتدبر فانه دقيق جدا والمقام كذلك اى لاجماع بين المقامين لكون خصوصية كل منهما من مقومات المقام والتنافى بينهما يوجب عدم امكان الاجتماع ونظير المسئلة اطلاق الوجود على الواجب والممكن فضلا عن مثل القرء

الذى له جامع معنوى لكنه بما هو امر غير محصل .

☆ ☆ ☆

-٦-

اعلم ان التحجير لا يحدث الاحقا وهو الاولوية لان حيثيته الظاهرة المنع عن الغير بعد ان لم يكن كذلك لاستواء الارض بالنسبة الى الجميع كما هو حال كلى المباحات الاصلية واما احداثه الاختصاص للجحر فلا وان كان فلضعفه بحكم العدم ولذا يعبرون عنه بحق التحجير لا الملك ولو كان مفيد للملكية لعد من املاك الشخص ولا تنقل الى ورثته بموته وليس كذلك فماله تكن حيازة لا يتملك لعدم منشأ حصول الاختصاص والاضافة الى المحجر فان الحيازة او الملك ينحل الى جهتين جهة المنع عن الغير وقطع ارتباط الغير منه وجهة اخرى هي اختصاص المال بنفسه وهذا امر يحصل بالحيازة ولا يحصل بالتحجير سوى انه اولى به نعم مراتب الملك متفاوتة والحيازة التي هي من احد اسباب الملك ايضا لها مراتب .

☆ ☆ ☆

-٧-

اعلم ان نظر الفقهاء في اعتبارهم قصد القرية في العبادات الى نية العبادة بالعمل الذى يأتيه واعتبار النية عقلي كما عليه الجمهور ووجهان العمل بما هو مبهم ووجوده لا يتعين الا بمعين واعطاء العنوان له يوجب تعينه وهذا في الامور التكوينية واضح ضرورة ان الشيء مالم يتعين ويتشخص لم يوجد .

وهكذا الحال في الافعال الصادرة من الشخص فالركوع والسجود والتشهد قد تقع بعنوان اللهاو واللغو او التقليد وقد تقع مع ساير اجزاء الصلوة بعنوان العبادة اي العبد باتيانها بقصد الخضوع لله تعالى وتعظيمه وتجليله به المعبر عنه بالصلوة والعبادة وقصد العبادة يكفي في تعيين العمل في عنوانه العبادى ولا يعتبر في تعينه قصد الوجوب او الاستحباب كما ربما توهم لان الحكم انما يثبت بعد تعين موضوعه فلو كان دخيلا في تعينه لزم تقدم الشيء على نفسه كما انه لا يعتبر بعد قصد العبادة في عبادته قصد القرية بان يقصده التقرب الى الله وجعل نفسه عزيزا عنده تعالى مثلا وان اقتضى نفس التعبد

ذلك قهراً بل فوقه لكن قصدها غير معتبر في نفس عبادية العبادة بل نقول انه ربما
يوجب منقصة في التبعيد من حيث انه رأى نفسه مستقلاً محبباً نفسه جالباً للمنفعة بعمله
هذا فمشيه (فيشبهه-خ ل) عمل العمال بالاجرة وهذا وان لم يوجب بطلان العمل بل لانه
يقصدها فيتوقع من مولاه ذلك ان كلما يطلب بعبادته فهو في محله واليه ينظر بعض
الروايات الدالة على محبوبة الدعاء وطلب الحاجة وغيرها من الله تعالى فلان يزور
الحسين (ع) بزيارة العاشوراء مثلاً للقضاء حاجته مثلاً وهكذا الا ان جعل عبادته ممحضة
في جهة التقرب كاشف عن عدم رغبته بالعبادة من حيث هي بل انما اقبل اليها من
اجل عظمتها تعالى وقهر مانيته او من نيل النفع منه تعالى اليه فيكون اتيانه لها لاجل
النفع بحيث لو لم توجب القربة لم يات بها وفيه من دنو طبع هذا المطيع ونقصان مرتبته
ما لا يخفى وبهذا الاعتبار يتفاوت درجات المتعبدين. وقد قال علي (ع) **مَا عَبَدْتُكَ خَوْفًا
مِنْ نَارِكَ وَلَا طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ بَلْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِدُنِّيكَ فَعَبَدْتُكَ** وبالجملة فمما ذكر
ظهر صحة الاستيجار فان الاتيان بالعبادة قد يكون من قبل نفسه وقد يكون من قبل
الغير فيأتي الاجير العبادة المتعلقة بالغير واخذ الاجرة لانتفى عبادته عن الغير
فانه كاتيانه العبادة عن الغير مجاناً واما المرائي (الرياء-خ ل) فليس كذلك فان عبادته
عليه تكون مصيدة لقلب زيد مثلاً اي الماتى به وان كان عبادة فان المرائي بالصلوة
غرضه الاصلى اقبال زيد اليه و تجليله له فيكون عنوان عبادتها مضمحلاً مستهلكاً
في حنب هذا الغرض الاصلى ان يصير حيثيته الظاهرة الغالبة صيده به قلب زيد التاجر
فيكون النظر الى عبادة الصلوة نظراً آلياً والى كونها آلة للصيد نظراً استقلالياً فلا
يبقى حكم من احكام العبادة لهذا العمل اي لا يكون العبادة حينئذ اقبالا بها اليه تعالى
بل اقبال الى الشخص التاجر فيكون نحو شرك كما لا يخفى .

☆ ☆ ☆

-٨-

قال (ص) رفع عن امتي تسعة الحديث

اعلم ان رفع هذه الامور عن خصوص امة نبينا (ص) لمزية فيه (ص) لم تكن
لساير الانبياء وسوقه الامتنان فيقتضى جواز وضعها عليهم من الله لتصح الرفع عنهم و

هو كذلك لما نشاهد من احوال الامم السابقة كبنى اسرائيل حيث كلفوا بالتكاليف الشاقة كقتل انفسهم في مقام التوبة بامر الله تعالى و كقرضهم جلودهم بالمقرض كلما اصابها قطرة بول و هكذا فايضا كان له تعالى تكليفنا بوجود التحفظ من الوقوع فى الخطاء والسهو والنسيان وغيرها مهما امكن ولو بلغ من المشقة والازية ما بلغ ومع ذلك لم يفعل ولم يكلفنا به فيصدق الرفع عن الادة كما انه ايضا يصدق فيما رفع ثقل التكليف الثابت مع بقاء اصله و ثقله عبارة عن استتباع مخالفته العقاب فان ثقل كل شيء بحسبه وان شئت فقل ان التكليف المتعلق بالمكلف بمنزلة الجسم الثقيل الحقيقي المحمول عليه وبعده ان كان الجسم المحمول اظهر جهاته على الحامل جهة ثقاه والتكليف ايضا باعتبار استلزام مخالفته العقاب - ثقل على الشخص لا يمكنه الاطلاق عنه بل قل ان الفعل الاختيارى باعتبار كونه مورد التكليف حمل ثقيل تنزيلا فهو فى هذه الجهة متحد مع الجسم الثقيل تنزيلا فيصح اسنادها للمنزل عليه من الاحكام الى المنزل حقيقة بعد التنزيل المذكور فيكون التجوز فى الاسناد او الامر العقلى فكما ان فى الجسم الثقيل المحمول على الانسان يكون اسناد الوضع اليه على الحقيقة و كذا اسناد الرفع اليه فكذلك اسناد الرفع الى الفعل الاختيارى الذى ثقل على الشخص باعتبار ما له من الوزر والتبعة على الحقيقة بالزوم تكلف تقدير مقدر **والرفع** قد يكون برفع اصل التكليف كرفع الطيرة والحسد والوسوسة فى الفكر قد يكون برفع ثقله وهو تنجز التكليف وان كان اصله باقيا يصدق الرفع به ايضا وهو المتعين فى مثل الخطاء والسهو والنسيان من جهة معلومية كونها اعتذارا للمخطى والساهى والناسى ومعنى العذرية كون المرتكب (وان خالف حكما شرعيا الا انه لم يستحق عقابا) امر اذا حكم شرعى غايته لم يستحق عقابا فى مخالفته لعذره وهكذا الاضطرار و الاكراه الغير البالغ مرتبة سلب الاختيار عنه **اما البالغ** منهما مرتبته فلا يكلف فيه اصلا لامتناعه فلما معنى لرفعه عنده فانه فرع اقتضاء الوضع له ثم المرفوع ظاهرا فى الرواية نفس الخطاء والنسيان وغيرها ولكن الخطاء مثلا الذى هو من الصفات النفسانية للانسان لا يعقل كونه مرتفعا عنه بحكم الشارع تعبدا لكونه امرا تكوينيا تابعا وجوده لوجود سببه التكويني وليس معنى الرواية جعله تعالى العبد معصوما فيجب ان يكون المرتفع الفعل الصادر عن اختيار حال احدها بقرينة قوله وما استكروها وما

اضطروا اليه وهكذا فان السياق واحد وليس المراد من الموصول الالفعل الذى وقع موقع الحكم الشرعى لانفس الحكم الشرعى لعدم معنى لصيرورته مكرها عليه او مضطرا اليه ورفعه بمن رفع الخطاء فى مرحلة صدوره عن الفاعل فان وجود الخطاء فى الخارج لا يكون الاعين وجود الفعل الخطائى وان تغايرا فى مرحلة اخرى لكن الاتحاد فى مرحلة الابدان يكفى فى صحة اسناد حكم احد المتحدين الى الآخر فلذا قال رفع الخطاء الحديث نظير اتحاد الطهارة التى هو امر معنوى هو المورد فى الحقيقة للنقض بالحدث مع احد الامور الثلاث من الوضوء والغسل والتيمم فانه منشأ انتزاعها ووجود المنتزع بوجود منشأ انتزاعه فى مرحلة الصدور وان بقى المنتزع بعد انصرام منشأه ثم ان اسناد الرفع الى الفعل حال احدها انما يتصور ويصح اذا كان المورد مورد الوضع ولكن لم يوضع على الشخص امتنازا وتسهيلا وتفضلا فانه صدق عليه حينئذ الرفع كالحسد والطيرة والسوسة فى الفكر وقد يكون الفعل الكذائى مضافا الى كونه قابلا لوضع التكليف له يكون كذلك فعلا ايضا ولكن مقتضى حديث الرفع حينئذ رفع تنجزه ووزره الفعلى وهو العقاب عليه وهو المصحح لاسناد الرفع اليه فان الرفع انما يصدق اذا كان المرتفع امر اثقيا فنقول ان المقام نظير قوله **لانقض اليقين بالشك** فان النقض والبرام متقابلان وكون اسنادهما الى الجبل المبرم على القاعدة واضح اما اسناده الى اليقين فيتوقف على تنزيله منزلة الجبل المبرم والمصحح له موجود فان ملاكه المشابهة والاتحاد وحيث ان اليقين له الحجية والاتقان بكونه قاطعا للعذر اشبه الجبل المبرم فى هذه الجهة فنزل منزلته فاسند اليه ما كان يسند الى الجبل المبرم وهو النقض فاسناده اليه بعد التنزيل على الحقيقة ولا يحتاج فى تصحيح الكلام الى تقدير او جعل اليقين بمعنى المتقن او حمل النقض المنهى على عدم رفع اليد وامثالها فان الكلام بدونها تام لاغبار عليه ونظايره كثيرة شائعة فى المحاورات اذا عرفت هذا تعرف وجه الكلام فى المقام فان الفعل الذى هو مورد تعلق التكليف الشاق به بمنزلة حمل ثقيل على الشخص فعدم تحميله عليه رفع له عنه فرفع الفعل باعتبار ماله من الثقل اى الوزر على الشخص فرفع نفس الفعل بهذا الاعتبار ينتج رفع المؤاخذة عليه فينطبق هذا الرفع على رفع المؤاخذة لان

فى الكلام مقدرًا هو المؤاخذة كما توهم فقد علم مما حققنا ان المرفوع هو تنجز التكليف الناشى عن الفعل الاختيارى فالربط له بثبوت الاحكام الوضعية من اسبابها وعدمه فانها اثر اسبابها المقررة من دون مدخلية الاختيار فى ترتيبها عليها فالحدث كالجنبابة مثلا يحصل من التقاء الختانيين او الانزال من غير فرق فى تحقيقه اختيار الام لا وحينئذ يظهر ان استشهاد الامام عليه السلام لحدث الرفع فى عدم وقوع الطلاق او العتاق بالاكره بالحلف عليه من باب اسكات الطرف المقابل بما يقنع به ويلتزم به اما لعدم فهمه سر الحكم بأزيد من معنى الحديث اولكونه من المخالفين والجواب بهذا النحو الداخلى فى باب الجدلى فى باب المناظرة حسن غير قبيح لا يضر بعصمة الامام عليه السلام وتبليغه الاحكام وهداية العباد ببيان الحق لهم ورفض الباطل .

ثم قد استدل بعض بهذا الحديث لعدم وجوب القضاء و لاعادة فيما اخل بجزء او شرط نسيانًا من المأمور به .

وفيه ان الحديث على ما عرفت ناظر الى ما للفعل فى حال من الاحوال الستة من الوزر اى التنجز واما القضاء والاعادة فمضافا الى كونه من آثار بقاء اصل الاشتغال وثبوت التكليف فى الذمة فانه من لوازم مرحلة النعلق لكفاية ثبوت النعلق فى صدق الفوت لعجز وغيره ان **الفعل** المرفوع عبارة اخرى عن رفع المؤاخذة فى مخالفته للتكليف لاحد العناوين و اين هذان من رفع القضاء والاعادة نعم لولم يقض نسيانًا او سهواً مثلا المأمور به المتروك كل ايضا معذورا غير مؤاخذ عليه والظاهر بمقتضى الجمع بين حديث الرفع وبين ادلة الشروط والاجزاء ذهب بعض الى تقسيم الشرط والجزء الى الشرط الذكرى والواقع وكذا الجزء ولكنهما فاسد ضرورة ان الشرط الذكرى معناه شرطية شىء للمأمور به انا الفت اليه وعلم به لكن المعلوم ان كان شرطا فى نفسه لزم الخلف وان حدث شرطية بالعلم به لزم تحقق العلم بدون المعلوم او كون العلم متأخرًا عن نفسه وفى مرتبة المعلوم وهذا مجال فلا معنى لهذا التصور والتوهم مضافا الى لزوم التصويب و هكذا الامر فى الجزء نعم جزئية الاجزاء وكذا شرطية بعض الامور الخارجة عن المأمور به على مراتب متفاوتة فى نظر الشارع فقد يكون الجزء مما به الاهتمام فى نظر الشارع فى تقوم المأمور به على

الاطلاق فلا يكون للفاقد من دأثر في نظره فاخلاقه يوجب بطلان العمل على الإطلاق سهوا
او عمدا وهو المسمى بالركن كاركان الصلوة وقد لا يكون بهذه المثابة فيكون مما يتسامح
فيه في نظره ففي العلم والالتفات يعتبره وفي صورة طرو عذر من الاعذار يكفى بالفاقد
عن الكامل ويسقط اعتباره في العمل في هذه الصورة وهذا نحو تصرف من الشارع في مرحلة
امثال المأمور به الاولى فان السقوط فرع الثبوت فإتيان المأمور به الفاقد للجزء نسيانا
ليس مأمورا به حقيقة ولكنه قام مقامه في هذا المقام فهو مرتبة من مراتبه فهو في طوله فليس
في عرض المأمور به الكامل اي يكون ايضا مأمورا به في قبال الكامل ان من المعلوم ان العبد اذا
لم يأت عصيانا مثلا بالمأمور به الناقص الكافي عن الكامل في صورة العذر عن اتيان الكامل
كان القضاء عليه تابعا للكامل في الكيفية و الامور المعتبرة فيه وهذا شاهد على عدم
استقلال الناقص بل هو في الطول وسقوط الجزء او الشرط حال العذر شاهد على ثبوت الكامل في
الذمة وهذا نظير تابعة التخخير العقلي للتعين الشرعي في المتزاحمين كتزاحم صلوة الآيات
والصلوة اليومية فان التعارض والتزاحم فرع ثبوت الوجوب لكل منهما وتعلقه بالذمة
فيقدم ما هو الراجح والاهم في نظر الشارع او استقل العقل به وليس تعين الراجح في الامثال
قادح في امثال غير الاهم نعم الاشتغال به يوجب ترك الاهم فيعاقب عليه لاعلى فعل المهم
بل بالنسبة اليه يثاب فقولهم الامر بالشئ يقتضى النهي عن ضده لا بد وان يحمل على هذا
المعنى اي مقام الامثال لعدم تزاحم وتعارض في مقام الثبوت بل التعلق ايضا بتغاير موضوعيهما
وعليه يكون النهي عن ضده عبارة اخرى عن وجوب تقديم الاهم عقلا لا هميته فليس
هذا النهي كالنهي المتعلق بصلوة الحايض فانه المقتضى لفسادها لالنهي العقلي عن فعل
المهم الراجع الى تاكد الامر بالاهم .



اعلم معنى اصالة الوجود قبال اعتباريته ان الوجود امر واقعي نسبتته الى المهمة
نسبة الاصل الى الفرع فالمهمة من شئون الوجود وحدوده وقوامها به وواقعيتها وكونها ذات

آثار وخواص فى الخارج انما هو به فالمهية بلا وجود - صرف فرض وخيال ولا يقتضى تحليل انه اصيل الى كونه اصل (ريشه دار) باعتباره يكون شيئاً ثبت له المبدء بان يكون الوجود مكتسباً الاصلة من غيره كما يفرض فى المهية الاعتبارية فانه من مقولة شرح اللفظ باقرب التعابير و المناقشات اللفظية لاتقدح بمسرح المعانى و الامور الجوهرية فليس الاصل امر خارجا عنه اتصف به كما يقال فلان اصيل وكون حقيقة الاصل فى نفس الوجود لا يضر فى اطلاق الاصيل عليه بل هو حينئذ من اعلى افراده (وبعبارة اخرى يعنى من المشتق فى المقام معناه البسيط لا التركيبي فهو عكس قولنا زيد عدل) وعليه يصح القول بان الوجود موجود اى بنفسه لا بوجود زائد على نفسه لامتناعه كما لا يحفى . وكذا معنى ان المقصود بالذات فى خلق العالم وجود الامام (ع) و ايجاد ساير الخلق بالتبع وان كان وجوده (ع) فرعاً باعتبار ان الغاية القصوى من الخلق معرفته تعالى مثلاً وهكذا فتدبرو كذا معنى تقسيم الاعراض الى المتصلة وغيرها ان فى صورتها لا يتوقف على تصور غير موضوعها كالسواد للجسم بخلاف الاعراض الاعتبارية - الفوقية لا تنتزع من الفوق الابلحاط الغير وهو كون الجسم فى قبال جسم آخر بحيث لو وقع لوقع عليه ولذا قد ينقلب الامر بانقلاب المحاط فيصير الفوق تحتماً بالنسبة الى ما فوقه وهكذا فنظن وراجع .

وكذا معنى اصلة اللزوم فى البيع او الاجارة او الصلح ان العقد حيث حصل باشتراك الطرفين معاً فى ايجاده يكون بطبعه عدم قبول الانحلال بنفسه احد هما لعدم استقلالية فيه الا يجعل حق جديد عليه لاحدهما او كليهما بجعلهما وهذا امر يحتاج الى بيان فراجع الخيارات:

وكذا معنى الاصل فى الجسم الاستدارة انه بطبعه مايل اليها الا ان يتغير عن طبعه بقسر قاسر وتأثير خارجي فيه فتدبر .

وكذا قولهم الاصل فى الكلام المصدر فراجع وحقق المطلب .

اعلم ان من جملة ما استدل به الاخباريون بوجوب الاجتناب في الشبهات البدوية التحريمية اخبار التمثيل وفيها ان الامور ثلاثة امر بين الرشد و امر بين الغي وشبهات بين ذلك فمن ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وفي بعضها فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات .

وقد رد الشيخ هذا الاستدلال بحملها على الارشاد في تتبع المرشد اليه وجوبا و استحبابا فلم يثبت بها وجوب الاجتناب في الشبهات التحريمية وتنجز احتمال الحرمة بها .
والتحقيق حملها على الحكم المولوي ومع ذلك عدم ثبوت المدعى الاخباري بها وذلك لان المراد من الرشد والغي هو المنجز للوجوب او الحرمة لانه الموجب لاستحقاق العبد العقاب عند المخالفة والافمجرد الوقوع في مخالفة الواقع مع وجود المؤمن للعبد لا محذور فيه فماله يعنون فعله بعنوان العصيان او التجري لا يستحق عقابا باصلا وان ارتكب الحرام الواقع او ترك الواجب الواقع وحينئذ فالوقايح **منها** بين الرشد الواقعي وهو ما ثبت للعبد حكمه الواقعي اى حلية فعله الاعم من الوجوب والاستحباب والكرهه والاباحة **ومنها** بين الغي وهو الثابت حرمة الواقعية من دليل علمي اجتهادي **ومنها** ما لم يثبت احدهما ولكن على احدهما دليل ظاهري فيكون اما بين الرشد ظاهراً او بين الغي كذلك فيكون باعتبار حكمه الواقعي داخلا في القسم الثالث وهو المشتبه الحال و باعتبار حكمه الظاهري داخلا في احد القسمين الاولين دخولا حكيميا لا واقعيا هذا بناء على حمل الرشد والغي المبين على خصوص الواقعي من احدهما **واما** انا كان المراد منه الاعم من الرشد الواقعي او الظاهري وكذا الغي فيكون المشتبهات الجارية فيها الاصول داخلة في احدهما دخولا حقيقيا وليست حينئذ من مصاديق القسم الثالث ليشملهما حكم و هو وجوب الاجتناب المستفاد من قوله فمن ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وذلك لوجود المؤمن له فيها حسب الفرض ولا يصدق عليه انه وقع في المحرمات فان الاجتناب عن وقوعه فيها انما يجب

لو كان وقوعه فيها معنونا بعنوان التجري او العيان امامه وجود الاصل والمؤمن له فلا يصدق عليه عنوان الطغيان و العيان و كذا لا يكون ارتكابه موجبا للهلاك من حيث لا يعلم لان المفروض العلم بعدم الهلاك به لوجود الاصل ولو علما اقتضائيا ظاهريا.

ان قلت بعد حمل خبر التثليث على التحريم المولوى للارتكاب. فى كلى الشبهات الحكمية لا يبقى مجال للجريان الاصل فيها لان موضوعه الشك الفعلى وتحريمه الشارع بثبوت هذا الخبر يرفع الشك فى تكليف الشبهات على الاطلاق غايته ندعى خروج الشبهات الوجوبية والموضوعية عن هذه الكلية باجماع او غيره كدليل خاص على عدم وجوب الاحتياط فيها فالخبر وارد على الاصل او حاكم.

قلت المبين بهذا الخبر حكم المشبه وليس مفاده تعيين ما هو الحكم الواقعى للمشبه ليوجب رفع الاشتباه عن موضوع الحكم وبعبارة اخرى مفاد خبر التثليث ان المشبه بعنوان انه مشبه اى باق على الاشتباه حكمه حكم وجوب الاجتناب لكن مفاد الاصل جعل احتمال الخلاف منزلة العدم و الشك الفعلى منزلة العلم بطرف الاقتضاء بالغاء احتمال طرو المانع بعد احراز الاقتضاء فجريان الاصل يوجب اخراج المكلف عن الشك الى العلم بالعدم علما اقتضائيا فيكون بمنزلة العالم بعدم التكليف ومع العلم لامورد للعمل بهذا الخبر لعدم كونه من صغريات المشبه لان المراد منه المشبه المستقر اما الاشتباه المحكوم بالعدم بمقتضى ادلة الاصول فلا يشملها والقضية المتكفلة لحكم الكبرى لا يعقل تعرضها لتعين صغرها ثم قيام الاجماع على عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات الوجوبية ليس الاجري بالكونها من موارد اصل البرائة فالمناط فيه هو ثبوت الاصل لا الاجماع بما هو والالكان الحكم بعدم الوجوب فيها حكما واقعيالها وحينئذ اخراجها عن شمول الخبر لعمومه لمطلق المشبه لكن هذا الخبر اخرج الشبهة التحريمية عن تحت موارد الاصل اخراجا حكما اى تخصيصا . قلنا ليس لهذا الخبر شأنية رفع التأمين عن الاصل فى موارد لان مضمونه وجوب الاحتياط فيما كان ارتكابه هلاكا كالمركبة من حيث لا يعلم وقد علم المتمسك بالاصل عدم هلاك له بارتكابه لوجود المؤمن له .

ان قلت كيف يقدم الاصل على هذا الخبر مع انه لو فرض ثبوت دليل اجتهادى

فى المشتببه على خلاف مفاد هذا الخبر لعارضة و ربما تاخر و طرح لاقوائية خبر التثليث
وهذا الاصل يقدم عليه على الاطلاق بلا اعمال المرجحات فيه و كيف يقدم الاصل مطلقا
على الدليل الاجتهادى .

قلت الاولوية ممنوعة للمفارق بين المقامين لان الدليل الاجتهادى المفروض اما
يكون لسانه لسان البيان للحكم الواقع للمشتبه و ارتفع الشك والشبهة به . قطعاً
على مقتضى هذا الخبر نوع تقدم الوارد على المورد و ان كان لسانه ان المشتبه بعنوان
انه كذلك حكم الواقعى الثانوى فيه كذا دلالة عمومية او خصوصية عارض هذا الخبر من
جهة اشتراكهما فى المشتببه موضوعا بخلاف مورد الاصل لخروجه به عن الشك خروجا
حكيميا كما عرفت فالتعجب من تقدم الاصل على الخبر فى غير محله هذا .

اقول الذى يدفع كون الحكم فيها مولى و يفساد التثليث حينئذ كون الامور على
قسمين لارجاع الامر بالاخرة الى كونه بين الرشد او بين الغى . فالشبهات البدوية قبل
الفحص كلها بينة الغى و بعده والياس من الظفر على ما بين حكمها يكون بينة الرشد
فلا يبقى مورد للقسم الثالث يكون مجهول الحال من حيث الرشد والغى مع ان ظاهره
هو التثليث بحسب الحكم الواقع للمواقعة لا بحسب وظيفة الشخص فى مقام العمل والحيرة
فيجب حملها على الارشاد كما فعله الشيخ الانصارى (ره) و يكون تابعا للمرشد اليه من
حيث الازام و عدمه فتدبر



اعلم ان وجوب الاحتياط عبارة اخرى عن تنجز الواقع المراد بين اطرافه
كما ان استحبابه لا معنى له الا رجحان التحفظ على الواقع فوجوب اطراف الاشتباه وجوب
وضعى الذى هو عبارة عن توقف حصول العلم بامثال الواجب على اتيان الاطراف وهذا
معنى مقدمة الشىء على شىء فاصلوة الى اربع جهات لتحصيل المكلف به المعين نحو القبلة
لان هناك تكاليف اربع للاربع باحتمال كل منها انه المكلف به وخامسها وهو التكليف

الواقعي فيكون واحدة من الصلوة الاربع ذات وجوبين واقعي وغيرى ظاهرى فيثاب
باتيانها بثوابات خمس ويعاقب بتركها بعقابات خمس كما يلزم ذلك فى المقدمة
الوجودية فهل يلتزم احده به خصوصاً اذا كان الواجب مقدمات كثيرة كالمشى الى الحج
من البلاد النائية مثلاً وكون الواجب الغيرى المقدمى غير موجب لاستحقاق العقاب
والثواب تركه او فعلا تناقض صرف نعم الذى فى البين ان الواجب اد الحرام كما كثر مقدمات
امثاله الوجودية او العلمية صار احمزوا صعب فيزيد فى درجة الثواب كما انه ان ترك
بعض مقدماته العلمية فان كان آتيا للمامور به الواقعي ببعضها الآتى اوتار كالممنهى عنه
كذلك كان مطيعاً بالنسبة الى ذلك التكليف لكنه حيث لم يحصل العلم بالامثال و
تسامح فيه فبالنسبة الى تركه باقى المقدمات العلمية تجرئ على مولاه فصار مستحقاً للعقاب
المتجرى كما انه ان اتى بجميعها لتحصيل العلم بالفراغ كان بالنسبة الى ما هو المطابق
للمكلف به مطيعاً بالنسبة الى الباقي ممقاداً بل التحقيق انه اطاعة واحدة كاملة وكان
اتيان الباقي من شئون اتيان المكلف به فيكون من باب افضل الاعمال احمزها
ومما ذكرنا ظهر ان التفصيل فى المقدمة بين السببى فتجب بوجوب ذبها ويحرم كذلك
وبين غيره فلا كما نسب الى بعض لوجه له بل مراد ذلك البعض ان السببى حيثيته حيثية
حصول الواجب به مثلاً اى عنوانه عنوان وجود المكلف به كحصول الطهارة بنفس
الفسلات والمسحات مثلاً وليس هناك امر ان موجودان ممتازان وعليه يكون وجوبه عين
وجوب ذى المقدمة لعينية السبب للمسبب فى هذا النظر بخلاف غيره وهكذا الامر فى
القول بوجوب المقدمة الموصلة كما نسب الى صاحب الفصول فان المراد ان المقدمة اذا
فرضت موصلة فلا استقلال لها وكانت حيثيتها حيثية الآلية لفرضها مقدمة للمكلف به
فالمنظور بالذات الى ذبها وانما هى توطئة للوصول الى ذبها وعليه يكون الشروع فيها
عين الشروع فى الواجب الواقعي فى هذا النظر واتيانها من شئون اتيان ما هو المكلف
به وليست امراً مستقلاً قبال ذبها وعليه يتحد الحكم لاتحاد الموضوع فى هذا المقام
فليس وجوبها حينئذ وجوباً غيرى كما زعم بخلاف ما اذا لم تكن موصلة فتستقل فى
المحاذ كما هى كذلك بالذات فلا يكون لها حكم اصلاً والسببى هو المقدمة الموصلة

لانه تفصيل آخر . وقد ظهر ايضا مما حققنا معنى قول الاصحاب بوجوب احدى الطهارات الثلاث في ثلاث مواضع الطواف الواجب والصلوة الواجبة ومس المصحف الواجب فان المقدمة من حيث انها كذلك لا تجب نعم قيد جعل الشارع الطهارة في بعض الاشياء شرطا في صحته او جوازه او كماله والحكم الوضعي لا يولد التكليفى . وقد يكون شرط حصول الشيء جعليا كما يكون كثيرا ذاتيا وعقليا مثلا وقد يكون المجعول امرا عباديا كالطهارات الثلاث وهى مستحبة ذاتا اى بحسب اصل التشريع لرجحان فيها بالذات فى نظر الشارع و حصولها بعين الوضوء او الغسل او التيمم قضية الاتحاد المنتزع ومنشأه وتوهم القول بتباينهما وجودا وكون ما تبنى به غير المأمور به وانما حصل به ناش عن توهم القول بان الفرد مقدمة لوجود الكلى لانه عينه كما ذهب اليه القمى (ره) فتدبر .



الكلام فى اللباس المشكوك

- ١١ -

اعلم ان المعتبر فى لباس المصلى المأخوذ من صوف الحيوان ووبره وشعره بل وجلده ان يكون من حيوان حلال الاكل بناء على كون حل الاكل شرطا فى جواز الصلوة فى اللباس المأخوذ من صوفه او ووبره او ان لا يكون محرما الاكل بناء على كون حرمة الاكل مانعة عن جواز الدخول فى الصلوة فيه ولا فرق فى المقام على كل من الوجهين وان ظهرت الثمرة فى غير المقام فنقول ان فى صورة العلم بكونه من الحيوان الذى حل اكله او حرم اكله لا اشكال فى الحكم لتعيينه بالضرورة . لكن اذا اشتبه حال الحيوان المأخوذ ووبره او صوفه للباس انه من ايهما **فاما** تكون الشبهة حكمية كأن يكون الشك فى قسم من الحيوانات فى حكمه الكلى وقد فرض حصول التذكية الظاهرية من فرى او داجه وجميع ما اعتبر فى حصول التذكية و **اما** تكون شبهة موضوعية كاللحم المررد بين كونه من الغنم المقطوع حصول التذكية النامة وبين كونه من

الخنزير مثلا الغير القابل للتذكية قطعاً .

اما الاول فالظاهر الحكم بحلية اكله لعموم كل شىء لك حلال حتى فى الشبهات الحكمية كما عند الاصوليين بل وغيرهم لولاصل موضوعى فى البين حاكم عليه سواء استنبط من الامارات والادلة الاجتهادية او من قاعدة مستنبطة من اصل من الاصول العملية وفى المقام الظاهر عدم وجود اصل موضوعى يقدم على اصالة الحل الا ان يثبت قاعدة واصل عدم قبول التذكية لكلى الحيوانات الاماخرج اما اذا لم يثبت تلك القاعدة بل ثبت اصالة قبول التذكية اولم يثبت كل منهما فاصالة الحل جارية فيه بلاشكال لان موردها الشك فى حلية شىء وحرمة مطلقا كان منشأ الشك من جهة الشك فى قبوله التذكية اوغيره ولاحتاج الى اجراء اصالة عدم قبوله للتذكية .

فان قلت حلية الاكل متوقفة على قبوله للتذكية فيجب احرازه ومالم يحرز اما علما او بالاصل لم يثبت حليته .

قلت نعم حلية اكله الواقعية متوقفة على احراز القبول لكن حليته الظاهرية فتمثبت مطلقا مالم يثبت اصل موضوعى حاكم عليه .

فان قلت ربما يكون الاصل الموضوعى فى المقام اصالة عدم قبوله للتذكية .

قلت اما العدم الازلى فلا يكون حجة الاعلى القول بالاصل المثبت واما العدم الحدئى الذى هو مفاد كان الناقصة فلاحالة سابقة له .

وبالجملة المستفاد من الاخبار صحة الصلوة فى وبر وشعر وصوف كلما احله الله كما ان الصلوة فى وبر وشعر وصوف ما نهينا عن اكله فاسدة غير صحيحة فى لحم حيوان علم اسمه بعينه وصنفه لكن لم يعلم حكمه الكلى الالهى لعدم دليل معتبر عليه فهل فى البين اصل اجتهادى اصطيادى مستنبط من موارد خاصة واردة فى الشرع ليؤخذ به كاصالة قبول التذكية فى كل حيوان الاماخرج وعلم من الدليل عدم قبوله التذكية او اصالة عدم القبول الاماخرج فتكون هى المرجع فى الموارد المشبهة الحكمية و على اى حال فالحلية الثابتة او الحرمة الثابتة من احد الاصلين حل او حرمة ظاهرية حاكمة على الدليل الدال على الحلية او الحرمة فى الواقع فان بمقتضى ثبوت ذلك

الأصل بالفرض يوسع دائرة الحل المجوز للصلوة فيه أو الحرمة المانعة عن الصلوة فيه فإن لسانه توسعة الحكم نعم قد يكون مفاد الأصل أو القاعدة أرائة الواقع بان مؤداه هو الواقع مثلا والثمرة في ثبوت كشف الخلاف على الآخر و عدمه على الاول كما اذا ورد ان لصلوة الا بطهور الظاهر في الطهارة الواقعية من الحدث والخبث فاذا ورد كل شيء طاهر وقد عمل عليه في الماء المشتبه طهارته ونجاسته ثم بعد الفراغ عن الصلوة معه انكشف نجاسته فيحكم بصحة الصلوة السابقة قضية للحكومة وعليه نقول بناء على ثبوت اصل اجتهادى فى الشبهة الحكمية فى المأخوذ من الحيوان فقضية كل شيء لك حلال هو جواز الصلوة فى شعره و صوفه و وبره .

فان قلت مورد التمسك بخبر الحل الظاهرى هو اللحم المشكوك الحكم الكلى وقد فرضنا عدم ابتلاء التمسك بخبر الحل به وانما المبتلى به شعره و صوفه و وبره لتعيين جواز الصلوة فيه و عدمه .

قلت يصح الحكم بحلية اللحم باعتبار ما يؤخذ منه ولا يعتبر الابتلاء فيه فان الحكم ببقاء نجاسة الماء المتغير باحد اوصاف النجاسة الزايل تغيره من قبل نفسه من باب الاستصحاب صحيح للشخص وان لم يكن مبتلى به له كما هو ظاهر وبالجملة ففى الشبهة الحكمية لا اصل عملى فيها فى قبول التذكية و عدمه لامة اما اصل مثبت و اما لاحالة سابقة له فيجربى اصالة الحل فى جواز الصلوة فى شعره و وبره نعم صحة الصلوة فى جلده متوقفة على التذكية الفعلية المؤثرة زائدة على قبولها لان الصلوة فى جلد الميتة باطلة و لو كانت قابلة للتذكية اما صحة الصلوة فى شعره و وبره و صوفه فتوقف على حل الاكل اما ظاهرا كما فى المقام و اما واقعا كما ان اثبت من احراز قبوله التذكية بالاصل الاجتهادى هذا حال الشبهة الحكمية .

واما الشبهة الموضوعية فتصور على وجوه :

الاول - ان يفرض لحم موجود علم انه من الغنم لكنه شك فى وقوع التذكية الشرعية اى المجتمعة للشرايط المعبرة فيها و عدمه .

والثانى - فرض وجود لحم لم يعلم انه مما يقبل التذكية التى يؤثر قبوله لها

ي طهارته فقط اذا وقعت التذكية المعتبرة عليه بدون ترتيب حل اكله فلا يجوز الصلوة في شعره لانه ليس مما احله الله كالثعلب او مما يقبلها قبولاً يؤثر في حل اكله ايضاً بعد وقوع التذكية الشرعية عليه كالغنم وهو على قسمين فتارة بعد احراز وقوع التذكية الظاهرية من فرى الاوداج لجميع شرايطها الظاهرية و اخرى عند الشك في وقوعها كذلك ايضاً:

الثالث - ان يفرض لحم موجود مردد بين كونه من الغنم المعلوم الحلية وبين كونه من الكلب او الخنزير و هو ايضاً كسابقه . اما بعد وقوع التذكية عليه و اما قبل احرازه .

الرابع - ان يفرض لباس مردد بين اخذه من القطن و بين كونه من الخنزير مثلاً . اما الاول فلا اشكال في عدم حل اكله لاصالة عدم وقوع التذكية الواجدة لجميع الشرايط المعتبرة الا ان يكون هناك امارة تقدم على الاستصحاب ككونه في سوق المسلمين او كون يد المسلم عليه مثلاً و كذا اقسامه الصلوة في جلده لانه ميتة ظاهراً غير مذكى بحكم الاصل اما الصلوة في شعره ووبره و صوفه فجازية لعدم توقف جواز الصلوة فيها على كونه مذكى بالفعل بل احراز نفس قبوله للتذكية كاف في الجواز والمفروض العلم بكونه من الغنم وان كان ميتة مطلقاً واقعاً او ظاهراً .

الخامس - ان يفرض لحم مردد بين كونه من الغنم او الكلب او الثعلب .

السادس - ان يفرض لحم مردد بين كونه من الغنم او الكلب او حيوان لم يعلم

حكمه الكلى .

السابع - ان يفرض لباس مردد بين كونه من الغنم او الكلب او القطن .

الثامن - ان يفرض لباس مردد بين كونه من الكلب او القطن او حيوان لم يعلم

حكمه الكلى .

التاسع - ان يفرض لباس مردد بين كونه من القطن او الغنم او حيوان غير معلوم

الحكم وهكذا من الوجوه المتصورة في المقام .

و اما الثاني - فان كان الشك في كونه من الثعلب او الغنم مثلا بعد احراز وقوع التذكية الشرعية فلا اشكال في طهارته لاحراز التذكية و كونه قابلا لضعف مرتبتى قبوله لها الكافي في طهارته على اى حال . اما جواز الصلوة في جلده و شعره و ووبره و صوفه فيتوقف على حل اكله المترتب على كونه قابلا لاعلى مرتبتى القبول لها و حيث لا اصل في اثبات القبول وعدمه في المقام لانه على فرض الثبوت لا يصح التمسك به في المقام لانه تمسك بالعام في الشبهة المصادقية فلا مانع من اجراء اصالة الحل بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ كل شيء لك حلال و اذا ثبت حل اكله ظاهرا ترتب عليه جواز الصلوة فيها ايضا و ان كان الشك قبل احراز وقوع التذكية الشرعية فباستصحاب عدم وقوع التذكية يحكم بعدم طهارته وعدم حل اكله لانه ميتة ظاهرا و الاستصحاب يقدم على اصالة الحل فلا يجوز الصلوة في كل من الجلد و الوبر و امثالها ايضا كما اذا علم بعدم وقوع التذكية على اللحم في هذا الفرض . و قد فرضنا المقام خاليا عن اشارة شرعية بها يحكم بطهارته و حل اكله و جواز الصلوة في الامور المذكورة لكن يمكن ان يقال ان المستصحب اما العدم الازلى فهو اصل مثبت و اما عدم وقوع التذكية المؤثرة حال حياة الحيوان و اجرائه في اللحم منه فهو اسراء وليس باستصحاب لتعدد الموضوع فان الحى غير الميت ولذا ترى اختلاف احكامهما في طهارة بدن الحى مثلا و نجاسة الميت منه مثلا الا ان يقال بوحدة الموضوع وعدم الفرق بينهما عند العرف .



في حقيقة العرض

- ١٢ -

اعلم ان العرض خصوصية في معروضه و جهة من جهاته لامهية له قبال مهية الجوهر ولا وجود له كذلك و العرض على اقسام عرض الماهية و عرض الوجود و العرض الاعتبارى و المتأصل .

فعرض الماهية خصوصية فيها لاتنفك عنها و لوفى حال العدم كالزوجية للاربعة

والفردية للثلاثة حتى قبل الوجود ولذا يعد مثلها من القضايا الحقيقية فكما لاجعل
لللازم وراء جعل الملزوم كما في ذاتيات الشيء لاستحالة الجعل التأليفي كذلك لا وجود
للصفة وراء وجود موصوفها حتى يفرق بين وجود العرض ووجود الجوهر بان وجود
العرض نحو وجود هو وجوده في نفسه عين وجوده لغيره ووجود الجوهر وجوده في نفسه
عين وجوده لنفسه فالاربعة زوج بغير وجود فيلحق مجموع الاربعة والزوجية الوجود فانه
متاخر عنها رتبة في عالم التحليل فلو كان حقيقة العرض حقيقة موجودة بمعنى ان في
حقيقته وزاته كونه ذا وجوداى ماهية ووجود لازم تحقق العرض بدون معروضه وهو مخالف
للقضية الفرعية مضافاً الى لزوم الخلف وسلب الشيء عن نفسه كما هو ظاهر وهكذا اتصاف
اجتماع النقصين بالاستحالة ليس بمعنى كون الاستحالة فيه كونا قبال العدم فان الاستحالة
ليست موجودة واللازم من فرض وجودها الخلف وكذلك اتصاف الماهية بالوجود
ليس بمعنى كون الوجود كالماهية موجود في الخارج واللازم التسلسل مع ان الوجود
جهة في الماهية وخصوصية فيها وعرض اعتبارى فيها بمعنى نسبتها اليها نسبة امر اجنبى
عن الذات والحقيقة كما يقال ان الفصل بالنسبة الى الجنس عرضى . وان لم يكن
عرضا ضرورة ان الفصل من مقولة الجوهر والا لازم تقوم النوع الذى هو جوهر بالجوهر
والعرض وهو كما ترى فهو من الخارج المحمول لامن سنخ العرض . فكما ان كون
الفصل فى الجنس عبارة عن خصوصية فيه اتصف الجنس بها قبل الوجود ضرورة تقدم مراتب
الاجناس والفصول رتبة وطبعا على الوجود المساوق للتشخيص كما لا يخفى كذلك كون
العرض فى المعروض ليس عبارة عن الوجود مقابل العدم بل هو الكون الربطى للمجامع
لحال العدم كما تقول زيد كان معدوما وان قد عرفت عدم اطرادا جعلوه تعريفاً للعرض
يتبين حال ساير الاعراض حيث يجب اطراد الحقيقة فى جميع الاقسام والافراد فاذا كان
الانسان عبارة عن الحيوان الناطق وجب اطراده فى كل ما علم انه فرد منه وامتنع التخلف
فكما ان عرض الماهية ليس له حقيقة مهية ووجود مستقلا وراء حقيقة المعروض بل هو
عينها وان لم يكن بمقوم لها كعينية الوجود للماهية كذلك عرض الوجود فكما ان الوجود
ليس موجودا بان يكون امر اذ وجوداى يكون له ماهية ووجود ضرورة انه قبال الماهيات

كذلك خصوصية الوجود ايضا من سنخه والخارج ظرف لنفسها وان شئت فقل ان الوجود للماهية من مراتب الخارج ومظاهره اى نفس الخارج وكذا خصوصيته.

فان قلت نعم اشكال عدم الاطراد انما ياتى على تعريف المتكلمين واما على تعريف المتأخرين من الحكماء بان العرض ماهية ان وجدت كانت فى موضوع فلا يرد شىء منها عليه فان وجود العرض لغيره انما هو فيما وجد فى الخارج لا فيما لم يوجد بعدم وجود معروضه.

قلت مضافاً الى ان الاشكال متوجه على قول الحكيم الشيرازى ايضا بتفسيره وجود العرض بان وجوده فى نفسه عين وجوده لغيره وقد جعله مما الهمة الله به من بحار علمه حيث زعم ان المعروض و العرض موجودان بوجودين غاية الامر افتراقهما فى نحو الوجود بكون وجود العرض نحو وجود اتحاد مع وجود معروضه خارجا بلا منافاة له بتعدد هما وجودا وماهية كوقوع اشارة واحدة على اشياء متحدة فى الوضع والجهة مثلا. ان الاشتراط غير نافع مع ان معناه ان حقيقة العرض ذاته موقوفة على الوجود فى الخارج فاذا لم يوجد لم يكن العرض عرضا (او ماهية) مع ان كون الشىء نفسه ولو قبل الوجود من ابد البديهيات لكن فيه ان معنى التعليق ان العرض لو وجد كان وجودا كذائيا ومرجع انه لو لم يوجد لم يكن وجوده ما ذكره ان كان هو هو اللهم الا ان يقال ان التعريف ان كان حذالزم تبديل حقيقة العرض واختلافها قبل الوجود وبعده هو كما ترى فتأمل .

و بالجمله فمن جملة الاعراض الاعتبارية الامكان والحدوث والقدم للموجود الممكن فان الموجود فى الخارج نفس الممكن لان امكانه ايضا موجود من الموجودات ومخلوق من المخلوقات والمراد من اعتباريته ليس انه ليس و راء الاعتبار شىء بمعنى ان لا يكون له واقعية ضرورة ان الامكان للممكن ضرورى قبل الوجود وبعده و من لوازمه الذاتية اعتبره احد ام لا ولا يلزم من نفي الوجود عنه عدم واقعية ونفس امرية له فان الوجود ليس بموجود فى الخارج ومع ذلك محقق الاشياء بل عين الواقع بل المراد انه خصوصية فى الماهية الممكنة تمتاز عنها تحليلا لا خارجا واقعا .

فان قلت قال علي عليه السلام في خطبته لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة و هذا دليل على افتراق ماهية العرض عن ماهية الجوهر و المعروف .

قلت هذا الذي يستفاد من كلامه عليه السلام كون الصفة بحسب التحليل مغايرة لموصوفها وهذا لانكره كما مر سابقا والمدعى امتيازها عن الموصوف خارجا وهذا لا ينفيه كلامه عليه السلام .

ومما ذكرنا ظهر حال كلام الحكيم الشيرازي في الاسفار في فصل عقده لاثبات الوجود الذهني وقد جعل من احدى مقدمات مدعاه ان المجمعول بالذات هو الوجود لا الماهية لانها ناقصة الذات ومظلمة الحثية ومعها لاتصلح للتوصل وان الماهية ما سمت رائحة الوجود ابدا وهكذا من العبارات الرشيفة المنظر والبيانات الحسنة السوق والنسق الموجبة لانصراف الذهن عن تحقيق المطلب وتميز الحق من الباطل والغث من السمين والشاغلة للسامع الجاهل بمحسناتها الظاهرة دون الواقع وذلك لان الماهية في قبال الوجود اعتبار عقلي وتحليل عقلي فان الماهية بحسب الخارج و الواقع عين الوجود اتفاقا ومعنى تفكيك ماهية الموجود عن وجوده ان الشيء الموجود له جهات و خصوصيات مقومة لوجوده حيث ان الوجود من حيث هو دون التعين امر مبهم فكون الوجود حقيقة الوجود ان يكون مشخصا في الخارج ضرورة ان الشيء مالم يتشخص لم يوجد ومعنى كون الوجود في حد نفسه امر مبهما انه امر فرض فقط وخروجه عن الفرض هو بان يصير في الخارج فالفرد ينحل الى جهات مشتركة و فارقة فزيد فيه جهة بها اشترك مع ساير الجواهر هو جهة الجوهرية وفيه جهة اخرى هي المادية فامتاز بها عن بعض انواع الجواهر وهو الجواهر المجردة لكن بقى عنوان الجوهر المادى بعمومه شاملا لغيره ايضا فاشترك مع النباتات والجمادات كاشتراكه مع الحيوانات ولكن فيه ايضا جهة اخرى خاصة هي خصوصية النمو والنباتات ههنا شجر الجمادات كاشتراكه مع الحيوانات ولكن فيه خصوصية اخرى مختصة به هي الحيوة امتاز بها عن انواع النباتات لكن مع ذلك بقى مشتركا مع انواع الحيوانات لثبوت تلك الخصوصية

فيها ايضا لكن فيه جهة اخرى هي القوة المدركة للكليات المفقودة في ساير الحيوانات فتوجب امتياز المتخصص بها عن ساير انواع الحيوانات حتى مع فرض عدم تخصصها بخصوصية فصلية مقابلة مضادة للفصل الانساني فرضا محالا بان حصلت الحيوان مثلا خارجا بدون فصل وحيث ان الفصل فيه نوع عموم يوجب اندراج افراد تحت المنفصل اى النوع والاشترك فيه ابهام لا يجمع كون المتخصص به امرا معيننا حقيقة فلا بد في ذلك من انضمام خصوصية شخصية بها يتعين ويصير فردا فصيرورته فردا بعد طى تلك المراحل اى الفرد من حيث انه فرد مضمن فيه جميع تلك الخصوصيات الواقعية اى في الطول لكن على سبيل الجمع والاتحاد لا الفرق والانفصال المعبر عنه في بعض مواضع الفقه بالتداخل فكل واحد من تلك الخصوصيات ان لوحظ مجزى ومستقلا يكون امرا اعتباريا وفرضا صرفا فيكون عنوان الجوهرية المنتزعة من خصوصياتها جوهر ناقصا كماله البلوغ الى حد الفردية بعد طى المراحل المتوسطة وهو قابل لذلك حسب فرض الماهية ماهية ممكنة فان امتيازها عن شريك الباري بانها قابلة لتأثير العلة فيها دون ماهية الشريك واذ عرفت ذلك فنقول ان الحق مجعولية الماهية وجعلها ليس الايجادها ومجعوليتها عبارة اخرى عن كونها موجودة في الخارج فان تأثير العلة فيها ينتج ذلك فبلوغ الماهية من مرتبة الفرض الى مرتبة الواقعية هو المعبر عنها بمجعوليتها فائثر العلة موجودة الموجود ولا شك ان الماهية في الخارج عين الوجود فلا تفكيك بينهما خارجا لمتعلق الجعل باحدهما دون الاخر وبعبارة اخرى ان تأثير العلة من الاحكام الخارجية ضرورة ان التأثير و التاثر والانثرفي المقام امور خارجية وقد مر عدم بينونة وانفصال بين الماهية والوجود عيننا حقيقة فالجعل تعلق بشيء ماهيته عين وجوده نعم تجزئته اليهما تجزئية عقلية توجب ترتب ما ثبت لكل منهما من الآثار العقلية واين هذا من المقام .

وبعبارة اخرى ان الخصوصيات المنضمة بوجود الفرد ماهيات جنسية ونوعية وصفية وهكذا وهي ما عرفت امور واقعية باعتبار اتحادها مع الوجود فان خصوصية الوجود عينه لا امر خارج عن حقيقته لكن بلحاظ الانفراد والاستقلال كانت امورا

اعتبارية أى استقلاليتها بصرف الفرض فاذا تحقق الفرد تحقق جميع خصوصياته فالماهيات
مجمولة حقيقة وعدم مجعوليته باعتبار الاستقلال لها صرف اعتبار كموضوعه وبيان
آخر الحكم بعدم مجعولية الماهية عبارة اخرى عن فرض الماهية منحازة عن الوجود
(الكلى بشرطلا) وبما ذكرنا ظهر ان النزاع فى مجعولية الماهية او الوجود بالذات
نزاع لفظى لا محصل لمعنويته كيف وهل القول بعدم استشماد الماهية للمجعل والوجود
ابدا الا التزام القول باشتراك الماهيات الممكنة والممتنعة فى عدم صلاحيتها لتاثير
العلة فيهما وهذا بديهي البطلان.



فى دفع توهم حكومة الاصل السببى على الاصل المسببى

وبيان عن حقيقة الاوصاف والاعراض

- ١٣ -

اعلم ان توهم حكومة الاصل السببى على الاصل المسببى بعد تعارضهما فاسد
من اصله والتحقيق يقتضى وحدة مجرى الاصل فى مثله بلا تعدد لمجراده فيه .
توضيح ذلك . ان لكل كلام مفاد ومطلب وحدانى اما اتصاله صورة كمعناه و
مضمونه كما فى الكلام الاستثنائى والعام المخصص بالمتصل وهكذا **واما** لاتصاله معنى
ومؤدى وان انفصل صورة فيها لو فرض احراز عدم ارادة المتكلم نسخا فى كلامه الثانى
وكذا احراز عدم غفله لاختلاف مفاد الكلامين وغير غافل لكلامه الاول فانه حينئذ
يحكم كلام متصل واحد صادر فى مجلس واحد كما هو كذلك بالنسبة الى كلمات الائمة
المعصومين فى بيان الاحكام الشرعية وتوضيح وحدة المجرى فيما توهم من تعدد متعلق
الشك من السبب والمسبب الخارجيين الموجب لتعدد الشك الطارى الكلى عليهما هو
ان الوصف والعنوان قد يلاحظ حال تحققه ووجوده الجزئى بوجود موصوفه ومعنونه
وقد يلاحظ حيث كليه وماهيته العرضية والتعبير فى الثانى من باب ضيق المجال والافلا
ماهية للعرض تحقيقا وراء ماهية معروضه.

فعلى الاول نقول ان وحدته وتعددته تابع لوحدة موصوفه وتعددته بدون العكس لان الموضوع من جملة المشخصات له فتعدد الموصوف الجزئى يتعدد الصفة الواحدة الجزئية اما الموضوع وهو العكس المشار اليه قبيل هذا لا يتبع الصفة وحدة وتعدداً و امكان انطباق طر وعناوين وصفات كلية متعددة على موضوع واحد اعلم ان يكون لكل منهما مصاديق ممتازة فى الخارج ام لا فال موضوع الواحد يمكن وقوعه مصداقاً مشتركاً لعناوين متباينة ومجمعا لانوار عديدة كما ان عكسه ممكن بل واقع كانعكاس نور واحد فى مرايا عديدة وظروف من الماء مختلف اللون هذا فيتعدد العارض الجزئى بتعدد معروضاته .

و ان صح ان يقال بالمالزمة فيه و انحصار مصاديق العناوين العارضة على الموضوع فيه . ايضا و يتكلف تعدد الجهات والحشيات المتغايرة الكامنة فى الموضوع وكيف كان فكلامنا فى القسم الاول . و هو فرض تعدد الموضوع الجزئى ووجود صفته الجزئية فتعدد الصفة بتعدد موصوفها عبارة اخرى عن عرضية اتصاف الصفة بالتعدد . فان تعدد الموصوف واسطة فى العروض لتعدد صفته لانه واسطة فى الثبوت ليكون تعدد الصفة حقيقياً بمعنى الاستقلال والامتياز واقعا فتأمل .

فوحدة الصفة اذا احرزت تكشف عن وحدة متعلقها و على الثانى فلا يلزم من تعدد موضوعه الجزئى الخارجى تعدد كلى الصفة الواحدة من حيث جهتها الكلية و الجامعة الا بشرطية (الاعرضيا كما مر) فكما لا تتعدد حقيقة الانسان الا بشرط بتعدد افراده كذلك لا تتعدد حقيقة عنوان العالم الكلى بتعدد مصدقاتها الجزئية .

نعم كل صفة واحدة يتبع موضوعها الكلى فى الوحدة و الكثرة بالذات و ان كان دائماً واحداً غير قابل للتعدد بعدم امكان تعدد موضوعها الكلى الذى هو احد الكليات لما سيذكر لكن الصفة يكون بحيث لو امكن تعدد متعلقها الكلى لتعددت لكن المتعلق لن يتعدد فلا يتعدد وذلك لما تقرر من ان صرف الشيء بما هو لا يتكرر و لا يتعدد و الا لزم كون الواحد اثنين و هو جمع بين المتناقضين نعم قد يكون شيء صفة لمرين كليين او ازيد فتعدد بتعددته لكنه صورة اخرى غير ما فرضناه قبيل هذا فتدبر .

ثم اعلم ان من الصفات صفات واقعية نفس امرية اى تكوينية و منها صفات جعلية اعتبارية وايضا تقسيم آخر لها فمنها صفات ذات اضافة وهى ما يقوم بطرفين هما بمنزلة موضوع واحد له اكالجوار و الاخوة و منها ما ليس كذلك كما لحيوة و الفقر و الحزن وامثال ذلك ثم تقسيم آخر لها فمنها ما ينحل الى مراتب و درجات كالحرارة والبرودة والنور واللذة والالهم والالوان ومنها ما لا يكون كذلك كالموت و الكم من حيث هو .

ثم اعلم ايضا ان الشيء قد يوصف (وجهه ان الصفة المفروضة قد تكون صفة مشتركة لكليين او ازيد عليه فلا يلزم من تعدد الموصوف تعددها كمحبوبة الزوجة للزوج المحب لها) بشيء فى التعبير و اللحاظ وليس بمتصف به حقيقة و مستقلا بل بلحاظ اتصاف شيء آخر به واقع فى طرف من هذا الشيء و فى قبالة من حيث قيام تلك الصفة بهما وبعبارة اخرى الصفة ذات اضافة اذا اريدت الحكاية عنها يعبر عنها باحد طرفها او بكليهما والمقصود نفسها و قد يكون طبع الصفة التذلى بخصوص احدهما لكن قد يلاحظ الطرف الاخر مستقلا و يذ كر لبيان الصفة فيكون عبارة اخرى عن بيانها بطرفها المتقدم طبعاً عليه فى تقوم الصفة به بالاولوية وان كان لابد من قوامها بطرفها الاخر ايضا قضية الاضافة فان مدخلية كل منهما فى تحققها لانفاى استقلالية احدهما فى جهة من الجهات كما حققنا عكس المقام فى طرفية المبيع والمثمن فى وقوع البيع وبدلية كل منهما عن الآخر لكن لاعلى وجه التساوى فى عالم النظر والمقصود بالذات للمتبايعين كما لا يخفى .

اذا عرفت هذا كله فنقول ان الشارع اعتبر فى الماء البالغ كراصفة هى كونه مطهرا لما يلاقيه من المتنجسات والمطهرية حينئذ ينحل الى مراتب وشئون منها تطهر النجس المغسول به بالاتصال وزوال النجاسة عند و ان شئت فقل ان المطهرية صفة فى الكرية للماء وهى صفة ذات اضافة فقد يعبر عنها بان هذا الماء البالغ كرا طهر هذا النجس المغسول به و ازال انفعاله و قد يعبر بان هذا النجس المغسول به تطهر به . فالثانى عبارة اخرى عن التعبير الاول والمقصود اثبات صفة وحالة للماء شرعا

فتطهر المغسول به بقيد الاضافة الى الماء عين مطهريه الماء المغسول به بقيد الاضافة لان الربط بينهما امر واحد انى لا يتكرر ولا يتعدد بتعدد العبارة واختلاف النظر واللحاظ بجمل الملحوظ بالاستقلال احد الطرفين تارة و الاخر اخرى فان اختيار ايهما فى مقام الحكاية عن الربط و الاضافة الثابتة بينهما شرعا لا يوجب اختلافا و تعددا و تكررا فى المحكى عنه عباراتنا شتى وحسنك واحد فكما ان التعبير بان زيدا محبوب عمر وعبارة اخرى عن كون عمر ومحباله و كذا كون عمر ومقتول زيد عبارة اخرى عن كون زيد قاتلا لعمر وهكذا فكذلك المقام .

و اذا عرفت ذلك فنقول الماء المسبوق الكرية اذا شك فى كبريته بسبب يكون حينئذ مشكوك المطهريه للثوب المغسول به فكون المغسول به مشكوك الطهارة عبارة اخرى عن ذلك و يكشفاً عن مطلب واحد لان هذا الشك عين الشك فى مطهريه الماء المشكوك الكرية له ولا يتعدد الشك وان تعدد التعبير فكل من التعابير يكشف عن مطلب واحد كالايجاد والوجود والايجاب والوجوب و باختلاف النظر و جعل احد الطرفين منظورا بالاستقلال والاخر بالتبع لا يتعدد الشك بتعدد المتعلق نعم لو لوحظ فى كل من الطرفين حالته وصفته الطارئة عليه كطهارة الثوب ومطهريه الماء لا بقيد اضافة كل منهما بالاخر استلزم تعدد الشك المتعلق بكل منهما لكن التعدد من هذه الجهة لا ينافى الوحدة من الجهة التى ذكرناها والحاصل ان علة الشك فى المقام علة واحدة هى تقلل الماء عن الكرية المعلومة مقارنا الموجب للشك فى بقائه على الكرية وهذا الشك فى مطهريته للثوب النجس المغسول به ومطهريته له عين تطهر المغسول به فى عالم الشك كما ان فى صورة العلم التعبدى و تعدد المتعلق لا يوجب تعدد المتعلق بالكسر من تلك الجهة نظير علمه تعالى بالموجودات الممكنة الحادثة فلو تعدد علمه تعالى بتعدد متعلقه لزم التركيب فيه - تعالى عن ذلك لان الترتب فى الموجودات المشاهد فيها المساوق لحدوث المتأخر لو اوجب ترتب علمه تعالى بها لزم حدوث علمه تعالى بالنسبة الى ما عدا السابق من الموجودات على الكيل فيكون محالا للحوادث ومستلزماً لعدم كون علمه عين ذاته بل يكون حينئذ بحسب

الذات خاليا عن كمال العلم وهو كما ترى فتعدد الشك في المقام باعتبار تعدد المتعلق
تعدد اعتبارى انتزاعى كما تقول ان طهارة المغسول بالماء المذكور غير مطهريه ذلك
الماء له فان المغايرة صرف التغاير بحسب اللحاظ من حيث النظر الى احد هما بالاستقلال
والاخر بالتبعية تارة وبالعكس اخرى .

و ان شئت تو ضيح ذلك فتامل فى انطواء مراتب الاجناس و الفصول المراتبة
فى النوع بل الفرد الخارجى حيث ان كلامنا مراتبة منحازة عن غيرها من ساير المراتب
التالية و المتلوة لها الا ان هذا الترتب ترتب اعتبارى لان استقلالية كل منها بمجرد
اللحاظ و الفرض و ليس فى الخارج لكل منها استقلال و امتياز اصلا وهذا معنى اعتبارية
تعددنا بل نقول ان ما نحن فيه لا يشابه الفرد و النوع فيما ذكر لان الترتب و التعدد فى
المشبه به ترتب و تعدد تحليلى و الذى فى المقام ترتب و تعدد انتزاعى اعتبارى و قد حققنا
الفرق بين الامر التحليلى و الاعتبارى الانتزاعى نعم التعدد و المغايرة بين السبب و المسبب
فى متعلق الشك بحسب التحليل على فرض تعدده اقرب الى الصواب من القول به بحسب
الاعتبار فتدبر .

ففى الاول كان لكل من المراتب جهة واقعية و نفس امرية من جهة نظر المراتب
المنطوية كما فى قطع اليد من قطع الجلد و اللحم و العظم وغيرها مما ثبت لكل منها حكم
قصاصى على ما حققنا فى مسألة تصحيح التداخل بهذا المعنى كما قال صاحب الفصول فى
مسئلة التجرى بخلاف المقام حيث انه اشبه بالاعراض الاعتبارية فان تطهر المغسول بذلك
الماء المشكوك المطهريه عبارة عن خصوصية ذلك الشك لانه شأن من شئونه فى الواقعة
و معلوم ان خصوصية الشئ عينه من جهة كما حققناه فى غير المقام .

وبعبارة اخرى كما ان علمنا بمطهريه الماء عين علمنا بطهارة المغسول النجس
الزائل نجاسته به ولو تعبدنا كنفس متعلق العلم فان تطهر الثوب النجس المغسول بالماء
المشكوك الطهارة عين تطهيره له فى مرحلة التحقق وان افترقا تحليليا كالفرق بين المصدر
واسمه او الفعل و الانفعال لانه شأن من شئونه و جهاته من جهاته لكن الكلام مع قطع
النظر عن وحدة المتعلق و تسليم تعدده كليهما شكنا بكريه الماء و مطهريته عين شكنا

بتطهره به نظير علمنا ومعرفتنا بحقيقة الانسان فان العلم معنى وحدانى وتحليل متعلقه الى الحيوانية والناطقة الموجب لتعدد لا يوجب تعدد العلم المتعلق به وان صح تحليله كما اذا تعلق علمنا بامر بسيط من هذه الجهة ضرورة ان اختلاف المتعلق لا يوجب اختلافاً في حقيقة العلم وكذا نوعه باختلاف المعلوم الى الفعلى والانفعالى فان الحقيقة لا تختلف باختلاف الاشخاص وكون العلم نفس العالم او غيره فتأمل .

نعم ان كان متعلق الشيء منشئاً لانتزاعه صح اختلافه باختلاف منشأ انتزاعه كما قلنا بالفرق بين الطهارة من الخبث وهى امر عدمى منتزع من عدم القذارة ابتداء او بالازالة وبين الطهارة من الحدث وهوامر وجودى معلول لامر وجودى كالفسلتان والمسحتان وقد عبر عنها فى لسان الشرع بالنور وانذا لوشك فى حصول الطهارة من الحدث فيجب احرازها بالتحصيل ففيما كان الحدث مانعاً عن ارتكابه صح الدخول فيه فى المفروض واحراز عدمه بالاصل واذا كانت الطهارة شرطاً وجب احرازها فى صحة المشروط او كماله كما لا يخفى و لكن هذا الفرض خارج عن موضوع البحث وهو العلم والشك .

فقياسنا الشك فى المقام بعلمنا يغنينا عن قياسه بعلم البارى المبتنى على مقدمات عقلية طويلة الذيل .

فان قلت ان الكلام حيث كان فى العلم الطريقى فهو تابع لمتعلقه وحادته تعدداً بخلاف الشك حيث لا يكشف فيه ولا حكاية فلم يعلم حاله وحكمه فكونه كالعلم اول الكلام .

قلت مضافاً الى انه تسليم بوحدة المتعلق فى المقام عند العلم بمظهيرية الماء المشكوك الطهارة وان لم يكن مسلماً له كان القول باستلزام تعدد المتعلق ولو بحسب التحليل لتعدد العلم الطريقى به اولى واقوى من القول به فى صورة الشك لانحاد الفانى والمفنى فيه فى الحكم **ففيه** ان حكم احد المتحددين (العلم الطريقى ومتعلقه) والحكم هو وحدة العلم . . . يسرى فى الاخر بل المفروض على التقريب المذكور مراتب الاجناس والفصول قريب من قولهم فى الوجود من وحدته فى عين الكثرة وبالعكس وان الشك يرد

مورد العلم و الالم يكونا بمتنافيين فى المقام لتوقف تنا فىهما على اتحاد الموضوع
فوحدة متعلق العلم الكاشفة عن وحدة العلم او وحدة العلم باقية عند تعلق الشك بالمتعلق
فىكون الشك واحدا كالعالم .

فاشك تعلق بعين ما تعلق به العلم قبل هذا و اذا كان كذلك فنقول ان التعدد و
الوحدة فى العلم كلون المنظرة يسرى الى موضوعه و متعلقه بحسب الظاهر وان لم يوجه
حقيقة - و لا ينافى هذا مع القول بان العلم تابع لمتعلقه فى الصدق و الكذب - من
غير عكس فانه مجرد نظرة حمقانية و توهم صرف مثالا فان فرض النظر الى شبح بنظارة
ملونة بلون كالحمرة فترى المرئى بها احمر بحسب الظاهر فسرت حمرة المنظرة الى
المرئى بها و جعلت المرئى فى لون الحمرة و اذا تعددت المناظر المختلفة اللون بالنسبة
الى مبصر واحد يتعدد لونه بتعدد ما فكل مرئى بمنظرة يصير غير المرئى بالآخرى
فتأمل جيدا بل يختلف حال المنظور اليه بالنسبة الى الناظر حسب اختلاف مقامه و
القرب و البعد من المرئى بالصغر و الكبر كما هو ظاهر اما العكس فنقول ان تعدد
الموضوع المعروض و تكثره بحسب التحليل العقلى من الجنس و الفصل او المادة و
الصورة لا يوجب تعددا فى عرضه الحال فيه او القائم به حقيقة كما لم يوجب تعددا فى
النوع الحاصل منها وهو واضح و كذا تعدده و تكثره بحسب التجزئة فى الخارج الى
الاجزاء الخارجية لا يوجب تكثرا فى عرضه بالذات . فان التجزئة من خواص العرض
الكمى وهو المميز له عن ساير الاعراض ولكن هذا الفرض غير مربوط بموضوع البحث
لان العلم كالشك ليس من اعراض المعلوم و متعلقه .

نعم لو تشخص معروض عن معروض آخر و امتازا فى الخارج من دون اعتبار تجزئة
و تقسيم فىهما بالفرض و الاعتبار - تشخص العرض الثابت له و امتاز عن غيره لكن هذا
لا ربط له بالمقام حيث انه فيما كان العرض المفروض صفة للمعروض المفروض حقيقة
واحدة اما مربوطية المعلوم بالعلم المتعلق به صرف كونه طرف اضافة حال العالم فان
العلم صفة فى العالم و حالة لنفسه و من الكيفيات النفسانية و هو انكشاف الشئ لذيه
و من المعلوم ان انكشاف الشئ لا يوجب تغييرا فى المنكشف عما هو عليه قبل انكشافه

للعالم ليكون الانكشاف صفة في المعلوم كحالة عدمه فيتعدد العرض بتعدد متعلقه على فرض مغايرة طهارة الثوب المغسول بالماء المشكوك المطهريه لمطهريته له فهما متعلقا العلم لامعروضان له فماتراه من تعدد العلم (من حيث الماهية والحقيقة) بتعدد متعلقه صرف توهم و خيال ومن الواضح ان الاضافة بين شيئين لا تتكرر بتعدد هما و لحاظ احدهما مستقلا والآخر تبعاً تارة وبالعكس اخرى .

ففي مقام الاخبار عن نسبة الولادة بين زيد وعمرو سواء قلت زيد ابو عمرو او ان عمرو ابن زيد فانك اخبرت عن نسبة واحدة بينهما فان النسبة والربط الكذائي واحدة بحسب الواقع ونفس الامروان تعددت التعابير واختلفت . وكذلك لو قلت فلان معلوم لى عبارة اخرى عن انى عالم به وان ناقشتنا فى المثال بالفرق بينه وبين الممثل له بان الكلام فيما لم يكن كل من المتعلقات طرفا و مقابلا للاخر بل كل منها اجنبى مباين عن الآخر بالكلية فان طهارة الثوب غير مطهريه الماء و لا يكون طرفية احد هما لعلم الشخص به عين طرفية الآخر له حسب الفرض بخلاف المثال فتأمل فى مسألة ملك المشاع حيث ان الملاك المتعددين بمنزلة مالك واحد تعلق به الملك كله فان الملك بتمامه راجع الى كل منهم وتعدد هم اوجب ضعفا فى الاضافة والسلطنة لان جزء من الملك المشاع نسب الى واحد منهم و قد نسب غيره الى غيره بالاشاعة كما توهمه القوم على ما حققناه فى محله فالسلطنة على الملك حينئذ واحدة وانما السلطان متعدد صورة ولم يتجزء الملك بعدد الملاك .

و بالجملة فالتعدد فى المتعلق لا يصلح لمنشأية تعدد العلم و يلحقه الشك لانه يحل محله .

فان قلت اذا فرض مانع - كالعلم بتغير احد اوصاف الماء الثلاثة - عن اجراء الاصل فى السبب فهل يجرى الاصل فى المسبب بنفسه ام لا ولا اشكال فى جريانه فيه حينئذ وهو يكشف عن تعدد مجرى الاصل .

قلت اذا لم يجر الاصل فى السبب لم يبق شك فى المسبب ويكون نجاسة الثوب المغسول بذلك الماء معلومة فعلا كقبول غسله لان طرف والشك فى نجاسة الثوب بزوالها

بالغسل كان عبارة اخرى عن الشك في المطهريّة للماء الذي غسل الثوب به فان افرض عدم اصل او قاعده يحكم بمطهرته يكون الثوب معلوم النجاسة وجدانا حينئذ كما كان سابقا فالحكم بنجاسته حينئذ لا الاصل الجارى فيه .

ثم ان عدت عما ذكرنا وقلت ان الشك في المسبب حاصل حادث من الشك في السبب متأخر عنه قهرا يتبع تاخر متعلقه مضافا الى تاخر المعلول عن علته رتبة قلنا ان عليّة الشك اشك آخر غير معقولة وليس الترتب المفروض الامن باب تداعى المعانى والخيال وانما العلم وما بمنزلته كذلك وذلك واضح .

وبالجملة لو سلمنا تعدد متعلق الشك بتوهم ان الشك في طهارة الثوب اثر للماء المشكوك الطهارة المغسول به الثوب وهو مابين يستلزم تعدد الشك المتعلق بهما فهو يجمع القول بوحدة الشك من الجهة التي بينها ، اما البرهان على وحدة الشك وان الشك في طهارة الجسم عين الشك في مطهريّة الماء الذي غسل به . فلان علة حدوثه للشخص ومنشأه امر واحد هو نقص الماء عن مقدار علم كبريته عنده لانه الموجب لطر والشك بالنسبة اليهما والعلة الواحدة تكشف عن وحدة معلولها . كما ان تعددها على معلول واحد يكشف عن مؤثرية الكل بالجهة الجامعة المشتركة بينها ولو سلم جواز تعدد الاثر والمعلول بتعدد القوابل على ما سلم في المقام مع وحدة العلة فانما هو فيما كان كل من القوابل محلا حقيقة لذلك الاثر اى الوجود حيث انه حينئذ تعدد العرض والمحمول بتعدد المحل والمعروض فانه من جملة المشخصات لعرضه كمشخصية الموجود للوجود بخلاف المقام لان الماء المطهر والجسم المتطهر متعلقان للعلم والشك لا معروضان ومحلان له حقيقة هذا ولكن لو فرض احراز الشرط الذى ذكرناه وهو لزوم تعدد المحل على القول بتعدد الاثر به فانما يكون النعد فى الآثار الصفتية الجارئة فى محالها اما مرحلة ايجاد الممكنات خارجا المقيس به العلم فلا معنى لذلك التوهم لانه مستلزم اما لتقدم الوجود على نفسه قضية للقاعدة الفرعية واما ازلية الماهيات الممكنة ونعنيها خارجا بدون الوجود وحيث لا واسطة بين الوجود والعدم الا عند المعترلة تكون الماهيات الممكنة معدومة والازلية حيث انها صفة وعنوان للوجود ومن شئونه كالقدم والحدوث

يستحيل اتصاف المعدومات بها فإيجاده تعالى قبل كل شيء امر وحداني من حيث هو وإن تعددت مجاريه.

و كيف كان فلامعنى لتعدد الشك بتعدد متعلقه فى المقام وان استلزم ذلك بالعرض فى الموارد الاخر فلان الشك كالعلم حالة للنفس قائمة بها فلولم يرجع الحاصل فى الذهن الى اختلاف مراتبه شدة و ضعفا نقصا و كمالات لم يكن معنى لكثيره وتعدد من حيث هو لانه من عالم المجردات بمعنى ان له شأناً وراء شئون الماديات والجسمانيات و عليه لاجهة له ولاوضع ولا اين ولا متى ولا كيف و هكذا فلاميزولا تعدد كما سمعت نظيره فى حقيقة الوجود فتعدد العلم عبارة اخرى عن تعدد المعلومات المتباينة وقوته وترقيه وشدته بتكرار النظر او تعمقه فى المعلوم فتأمل جدا فكما ان العلم بحقيقة واحدة نوعية معنى بسيط وحداني حقيقة لا يتعدد الا بالتحليل بالقياس الى انحلال المعلوم الى جنس وفصل كذلك الشك به و انحلاله الى امرين عقلا وازيد لا ينافى وحدة حقيقة خارجا و واقعا كما ان انحلال ذات زيد الى مراتب الاجناس والفصول المتداخلة فيها لا ينافى كونها ذاتا واحدة فى مرحلة الوجود فان افراد كل من المراتب المطوية فى زيد بحسب التحليل - وانفراده بصرف الفرض كما حققناه فى مسألة الوجود الذهنى .

اماعدم استلزام تعدد متعلق الشك والمضاف اليه لتعدد الشك فتوضيحه بتمثيل مثال لك يقرب ذهنك من المطلوب .

فمنها ان تعدد العين المبصر جامع وحدة الابصار القائم بجمع النورين والحق واحد والطرق اليه بعدد نفوس الخلايق ولا منافاة فتدبر .

ومنهما ان مجمع نهايتى الخطين المتقاطعين نقطة واحدة تكون نهاية لكل منهما ولا تكثر فيها الاعتبارا .

ومنهما ان مركز الدائرة له اضافات الى الاطراف كل منها يباين الاخرى ولا تكثر فى النقطة والالزم الخلف فان غاية ما يستلزم هو تعدد خصوصيات النقطة بحسب الذهن والتحليل لا بحسب الخارج وبهذا تبطل استدلال المنكرين للجزء الذى لا يتجزى باذنه لو فرضت جزء بين جزئين او جسمين فالذى يلي ويماس احد هما غير ما يلي ويتصل بالآخر

والتغاير امارة قبوله الانقسام فان المراد بعدم التجزية ان كان بحسب الخارج كما هو منصرف اطلاق التجزية فهو حق متين بالنسبة الى الآلات الحاضرة وقصورها لما ذكرنا وعليه فان اختلاف اللحاظ في طرفي اضافة واحدة بالاستقلال والتبع كما لا يوجب تعددها وتكثرها (المضاف اليها) بحسب الواقع ونفس الامر فكذلك تكثر طرف واحد لها كما في المثال والممثل له وهو متعلق الشك والعلم - لا يوجب تعدد الشك او العلم نعم لو اريد منه الاعم بحسب التحليل والوهم ايضا صح الرد والاستدلال المذكور فراجع جيداً اللهم الا ان يقال بالفرق بين النقطة و الجزء الذي محل الكلام حيث يدعى ان النقطة كساير الاطراف من الاعراض الاعتبارية العدمية والجزء من مقولة الجوهر مثلاً فتدبر



في موارد تعابير العلماء في مقام تفسير امر ببيان نقيضه

اوضده مثلاً وفيها التعرض لحقيقة الترتب المصطلح

- ١٤ -

اعلم ان كثيراً ما يعبر العلماء عن حال شيء في مقام تفسيره ببيان حال نقيضه وضده كما قد يعبر عن الحكم الوضعي لشيء بحكم تكليفي .

فمنها قول الحكماء عدم العلة علة او دليل لعدم المعلول فان محصله بيان حقيقة العلة و ان المعلول لاستقلال له مع قطع النظر عن علته بل وجوده منوط بايجاد علته فيدور مدارها وجوداً و عدماً فايجادهما يكفي في وجوده و عدم ايجادهما كاف في عدمه لان العدم امر مؤثر - اثره عدم آخر فيكون له واقعية وعالم قبالة العلة والمعلولات الوجودية فان كون عالم آخر للمعدومات من اسخف الاوهام لا يصدر عن شاعر .

و من فروع هذه القضية قول الاصوليين ان الجهل بسيطاً امر كبا لاعتن تفسير عذر للمكلف ان خالف الواقع فان مرجعه الى عدم ثبوت ملزم و حجة وقاطع عذر للشخص بالنسبة الى حكم الواقعة و هو العلم فقولنا الجهل عذر تفسير لقاطعية العلم

للعدر و شرح لحقيقته فان الموضوع للاحكام العقلية والوظائف المقررة هو العلم كما حققناه في محله .

ومن فروعها قولنا الجهل بالعلة او الوسط علة للجهل بمعلولها و النتيجة فانه عبارة اخرى عن معنى عليية العلم بالعلة للعلم بمعلولها والا فالجهل ليس الاخفاء الواقع وهو عدم العلم والعدم لا يعقل فيه التأثير والتاثر والمضاف منه انما ينفع في عدم الملكة كالعمى الراجع الى جهة وجودية ضعيفة ولذا لا يصدق العمى على الممسوح من العين كعدم صدقه على الجدار كالبصر فليس مجرد اضافته موجبا لصلاحيته للتاثير والتاثر فان عدمه هو اللاشيء وقد عرفت استحالة تاثيره و تاثره بما هو وحيث انه امر مبهم واعتبار وفرض محض دائما لا ينفك عن مضاف اليه وجودى له تميزا بينه وبين ساير الاعداد و بما قلنا يصح ان يقال اعن الاعمى لعماءه .

ومن هذا الاطلاق قولهم ان الشك بالسبب يوجب الشك بالمسبب فان الشك قسم من الجهل و هو الجهل مع خصوصية الالتفات به مقابل الجهل مع الغفلة عنه و الخصوصية لاساس لها ولالها ما بازاء ماهية ووجوداً سوى معروضها كما هو شأن جميع الاعراض الاعتبارية والمتصلة على ما حققناه في محله وحينئذ لا تاثير للشك في شيء من حيث انه شك واما جهته الاخرى التى هو الجهل فقد عرفت حاله وعلى هذا التحقيق يبطل قول الاصوليين بتعدد مجرى الاصل في الشك السببى والمسببى وتخييل حكومة الاصل فى السببى على الاصل فى المسببى فان الشك فى زوال النجاسة عن الثوب المتنجس المغسول بالماء المشكوك الطهارة المسبوق الطهارة عين الشك فى مطهريه ذاك الماء لان تطهره به عين مطهريته له فى صورة العلم فان قولنا زيد محبوب عمر وعبارة اخرى عن ان عمروا محب لزيد و كذا قولنا فلان مقتول فلان او مديونه .

و منها قولهم عدم الممتنع كشريك البارى معلول ذاته فانه عبارة اخرى عن تصور ذاته وعدم قابليته لتاثير الغير فيه و كونه صرف فرض لا يشم رايحة الوجود بخلاف الممكنات المعدومة فانها قابلة للتحقق لقابليتها لتاثير الغير فيها .

و منها عدم الشرط مانع وعدم المانع شرط فانه عبارة اخرى عن مدخلية الشرط

فى ترتب الاثر والمقتضى على السبب المقتضى وكذا قولهم عدم المانع شرط عبارة اخرى عن ان المانع وجوده مناف لترتب الاثر فعلا على المقتضى وذلك لما مر من ان العدم لاثاير فيه و انما الشرط و المانع امران وجوديان احدهما يؤيد فعليه الاثر والاخر ينافيه و ينافره و يمنعها كيف ولو كان كل شرط عدمه مانعا و بالعكس انتفت الثمرة بينهما فان المسلم ان الشرط لو شك فى حصوله يلزم احرازه بتحصيله بخلاف المانع فبإصالة العدم لا يعتنى باحتماله .

ومنها ان الامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده بالمعنى العام اى الترك فان المراد من اقتضاء الامر نهيه عن الترك ان كان عبارة اخرى عن حتمية الطلب والالزام المعبر عنه بالوجوب كما هو الحق فيرجع الكلام الى ان الامر بالشىء يقتضى الامر بالشىء وهو توضيح للمواضع وذلك لان الوجوب طلب الزامى وهو معنى بسيط وفى التحليل يكون طلب و قوة طلب و هى عبارة اخرى عن المنع من النقيض قبال الاستحباب فالشدة بمنزلة الفصل للطلب وحيثئذ ليس معنى خارجا عنه كما يتراعى من العنوان المذكور فى الاصول وان كان مرادهم منه ثبوت تكليف و حكم اخر لنقيض المأمور به فيكون تركه حراما شرعا حقيقة كما كان فعله واجبا فهو فاسد جدا ضرورة ان الواجب ليس معناه الاستحقاق الثواب على فعله والعقاب على تركه لالكون الترك محرما فى نفسه مستقلا فعقابه عليه لانه ارتكب محرما بل لانه لم يفعل واجبا كيف والالزام من فعل الصلوة الواجبة مثلا استحقاق ثوابين ثواب لاطاعة الامر واخر لاطاعة النهى وهكذا لزم فى العصيان وعدم الايمان بالصلوة ان يستحق عقابين فعله الحرام و هو ترك الصلوة وتركه الواجب وهو فعلها و كما ترى مضافا الى الزام عد كل واجب فى عداد المحرمات وكل محرمة فى عداد الواجبات فيتكثر كل منهما ويزيد بقدر الآخر وايضا يتداخلان ويرتفع الميزان البين .

و بالجملة فالامر بفعل ليس نهيا عن تركه لظاهره ولا واقعا و ربما يمتنع هذا الاقتضاء اى الامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده العام بلزوم التكليف بما لا يطاق لان حين ايمان الواجب و ايجاب اسباب وجوده لا يكون تركه مقدورا له ولا منظور فيه ليصدق

الامتثال بالنسبة اليه فالمكلف قبل الابداء قادر على كلا الطرفين لكن بعد اختياره طرف الوجود لا يقدر على طرف نقيضه .

وان شئت فقل ان لا اثنية للفعل والترك يتعلق بكل منهما مستقلا اختيار وقدره وتكليف هذا ولكن لا يخلو عن شيء بل هو فاسد جدا لامكان ذلك عقلا وجوازه فيحكم الشارع مثلا بان الشيء الفلاني واجب الفعل ومطلوب بعنى كما ان تركه ايضا مطلوب بطلب زجرى مثلا وكل منهما تحت القدرة بدوا و آخر (عرضا ومعا) بمقدورية اسبابهما للشخص مثل ان يامر المولى باتيان عمل مرة واحدة وينهى عن اتيانه مرة اخرى . وعلى فرض عدم عرضية كل منهما للآخر تحليلا و كونهما فى الطول ان المقدور بواسطة كالمقدور بلا واسطة كما فى الاسباب التوليدية وعلى فرض امتناعه بعد تهيئة اسباب ضده . نقول ان الامتناع بالاختيار لا ينافيه وقد تبين مما ذكرنا حال العكس اى ان النهى عن الشيء يقتضى الامر بضده العام .

ومنها تعبيرهم عن وجوب شيء بحرمة تركه وعن حرمة بوجوب تركه كقولهم ترك الصلوة حرام او يحرم الاكل والشرب فى شهر رمضان او ترك الزنا واجب وترك شرب الخمر واجب وقد عرفت فساد توهم تعدد الطلب فى طرفى الشيء اى هو ونقيضه وهكذا قولهم ترك المستحب مكروه وترك المكروه مستحب فان الاجر لفعل المستحب لكونه مستحبا لا لكونه تاركا للمكروه وبالعكس فى تركه المكروه .

ومنها قولهم يجب العمل بالظن او يحرم فانه عبارة اخرى عن حجيته او عدم حجيته كوجوب العمل بالعلم .

فانه ليس الابعارة عن حجيته و كونه قاطعا للعذر وليس هنا حكم تكليفي شرعى لانه ثالث المراحل ويختص بحكومة العقل غير مربوط بعالم الشرع وجعله وذلك لان ما بالعرض لا بدوان ينتهى الى ما بالذات والاتسلسل .

وهكذا قولهم يجب العمل بالاصول والدليل فليس هناك حكم تكليفي يترتب على مخالفته عقاب وعلى موافقته ثواب و راء ما يترتب على الواقع الذى قامت الاصول والادلة العملية والظنية طرقا اليه فلو خالف اصلا فى مورد و عوّل على ما لم يكن حجة

بالذات ولا يجعل الشارع وقد خالف الواقع فقد نصى حقيقة و عوقب عقاب مخالفة الواقع وان لم يخالف الواقع كان متجريا فقط هذا وقد غلطا الفحول واشتبه عليهم الا مرفى المقام فوقوا فيما وقعوا وسلكوا بفساد المبنى سبل الجهل والضلالة لشكر الله مساعيتهم ولا بأس لان من شأن غير المعصوم الخطاء .

ومنها تفسيرهم الامر بطلب الفعل والنهى بطلب الترك بجعل فصل الطلب متعلقا وموضوعا. له مع ان الوجود و الترك محققان لمفاد و مقتضى الطلب المطلق الا لزامى المعبر عن احد هما **بالبعث** و الاخر **بالزجر** فالبعث بالصلوة عبارة عن طلب الصلوة اى تأمين هذا العنوان ولا يحصل الا بايجادها فوجودها عمل المكلف به و من شأنه و الامر بطلب ايجادى لا وجودى وهو فعل المأمور به و بعبارة اخرى متعلق الامر بطبيعة الصلوة و انما المكلف يوجد ها خارجا وهكذا المنهى والمحرّم طبيعة شرب الخمر فالصلوة بماهى واجبة كما ان شرب الخمر محرّم و بعبارة ثالثة نسبة الایجاد (البعث) والمنع (الزجر) الى الطلب الا لزامى كنسبة النفى والاثبات الى مطلق الربط فى القضية والجنس لا يتحقق بدون فصل قريب مقرون به وهو الایجاد والترك فى المقام .

ومنها تعبير بعض الحكماء بان مقدورات البارى تعالى او معلوما ته غير متناهية فانه عبارة اخرى عن عدم نهاية وغاية لقدرته وعلمه بل **وكذا قولهم** انه تعالى عالم اوقادر عبارة اخرى عن سلب نقيض العلم و القدرة و ضدهما من صفات الممكن عنه لان فيه تعالى جهتان و خصوصيتان و صفتان ممتاز كل عن الاخر وعن الذات **فلا تغتمر** بالعبارات ولا تقنع بترجمة الالفاظ من دون تعمق و تدبر فيها نعم لو فرض خلع صفة العلم فيه تعالى عن جهتها الامكانية اى الحدية التى بها امتازت عن ساير الصفات و الذات ولو حظت حيث صرف الكمال بان فرضت فوق المحدودات بحيث لا ينالها ايدى تصرفات الممكن فيها و الاحاطة بها - **مع حمل** اطلاق العلم عليه تعالى فيكون المعنى ان الذات البسيطة غير المحدودة عين صفة العلم و بالعكس بلا انفصال بينهما عقلا و خارجا واليه يشير قوله (ع) **ليس لصفته حد محدود ولا نعت موجود** .

ومنها ما دل عليه النص الخاص من حرمة الصلوة في المكان المصوب فانه عبارة اخرى عن حرمة الغصب بنحو الاهمية وتغليبها على وجوب الصلوة فلا تدل الحرمة على بطلانها وفسادها ولهذا لوصلى الايات عند دوران الامر بينها وبين اليومية فعل حراما بترك اليومية لاهميتها فلا معنى لحرمة الايتان بالايات الا ان ترك اليومية مما يعاقب عليه وان المنجز انما هو الاهم فالنهي الصريح عن الايات لا يدل على بطلانها وهذا معنى الترتب لاما توهموه فالترتب عندنا لزوم رعاية الاهم فالاهم بحيث لا يضر التخلف ولا يحرم الاعلى ترك الاهم من دون ادنى سرايته بفعل المهم فيكون ايتان المهم مع رعاية شروطه ممثلا وصحيحا .

ومنها قولهم لا يجب الايات على من ضاق وقته من الجمع بينها وبين اليومية فان عدم الوجوب في المقام عبارة اخرى عن عدم التنجز لوجود المانع وهو العجز وعدم الوجوب بهذا المعنى لا ينافي صدق الفوت و وجوب القضاء الدائر مدار التعلق وهكذا الامر في فاقد الطهورين فلا يجب عليه الاداء (لم يتنجز) ولكن يجب عليه القضاء لما ذكر ان ليس حال فاقد الطهورين الا كحال الحايض يتعلق بها التكليف وان لم يتنجز عليها فقطت عن قضاء الصلوة وبقي قضاء الصوم على القاعدة .

ومنها الاباحة الظاهرية فانها عبارة اخرى عن المعذورية وعدم التنجز وثبوت الحرمة الواقعية (كقوله كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام) و عليه فالتنافي بين الاباحة الظاهرية و الحرمة الواقعية اذ هي غير الاباحة المضادة للحرمة وكيف يتصور التنافي بين ثبوت الحكم وعدم تنجزه و من اراد رفع التنافي للاختلاف بينهما بالقوة والفعل فلم يحط بحقيقة الحكم فان الحكم انما هو الواقعي وهو و ان لم يتنجز فهو تام في حد ذاته ولا يتوقف فعليته على التنجز حفظا لمراتب الحكم واما التقصي باختلاف الموضوع فظاهر فساد حيث ان اللا بشرط يتحد مع الماهية بشرط شيء وانما يدفع التناقض اختلاف الموضوع بالتباين لا بالعموم والخصوص هذا وانتم .

في حقيقة الاعراض

- ١٥ -

اعلم ان المتكلمين وجماعة من الحكماء ذهبوا الى ان العرض هو الموجود في الموضوع و قد فسروا الظرفية بالحلول و الاختصاص الناعت كما ان المتأخرين منهم على انه ماهية اذا وجدت كانت في موضوع و التحقيق ان العرض ليس له ماهية مستقلة قبال ماهية الجواهر وانما هو خصوصية الماهية الجوهرية او خصوصية الوجود اي نحو الماهية او نحو الوجود وطور الشيء ليس امرا زائدا عليه بمعنى كونه ذاتية مستقلة اي ماهية متميزة عن ماهية معروضها فضلا عن ثبوت وجود له وراء وجود موضوعه .

بيان ذلك ان سنخ العرض بما هو عرض لو كان الامر فيه ما اشتهر بين القدماء والمتأخرين لم يكن فرق بين اقسامه من اعراض الماهية واعراض الوجود كما لا فرق معه بين الاعراض المتأصلة والاعتبارية وحينئذ نقول ان اعراض الماهية كالزوجية للاربعة عرضها لمعروضاتها قبل اتصاف المعروض بالوجود غير متوقف اتصافه بعارضه على التحقق والوجود كما هو الفارق بين عارض الماهية وعارض الوجود وحينئذ لو كان حقيقة عروض الزوجية للاربعة وجودها فيها لزم اولاً من اتصافها بها قبل الوجود ثبوت موجود لموضوع معدوم وهو محال قضية للمقاعدة الفرعية وثانياً لزم تقدم الشيء على نفسه وهو تقدم الوجود على نفسه وثالثاً لزم الخلف وهو توقف عروض عارض الماهية عليها على وجودها فيكون من عوارض الوجود ولو التزم بصحة الحمل والاتصاف باعتبار الوجود الذهني للموضوع كان اغلط و افسد لان افتقار العروض على وجود للموضوع ولو كان هو الوجود الذهني يكفي في كونه حينئذ من عوارض الوجود لاعمى لتكلف ان ملاك افتقار عارض الوجود على الوجود هو الوجود الخارجي لامطلق الوجود لان سنخ الوجود واحد وخصوصية الخارج و الذهن اجنبية عن معنى عارض

الوجود وملاكه **مضافاً** الى انه لو كان الامر كذلك لم يعلم فرق بين عوارض الماهية وعوارض الوجود ضرورة التساوى بينهما في الوجود الخارجى لمقارنة الوجود لكليهما وكان الفارق مع ذلك رجماً بالغيب ودعوى بلا دليل هذا اولاً ثم ثانياً ان فساد المبنى اى الوجود الذهنى للاشياء بحقيقتها وكذا ما استدل لوابه عليه واضح كشفنا الغطاء عنه فى رسالة مستقلة من شاء فليراجع اول الكتاب .

فقد تبين ان اتصاف الاربعة بالزوجية انما هو الخارج قبل الوجود كبعده بمعنى ان ماهية الاربعة بعد ان لاحظها العقل بعد تحليل الاربعة الموجودة الى ماهية ووجود يراها متصفة بصفة الزوجية ومعنى اتصافها بها كونها شأناً من شئونها الخاصة كما ان الفصل شأن من شئون الجنس و خصوصية من خصوصياته و ان افترقا من جهة ان الزوجية معدودة من اعراض الاربعة و الفصل كالنطق من عرضيات جنسه كالحيوان كما ان الفصل مقوم للنوع داخل فى حقيقته و ذاتى من ذاتياته و الزوجية خارجة عن حقيقة الاربعة لامقومة ولا ذاتية لها .

وبالجملة فالمراد من كون العرض فى الموضوع هو الكون الربطى اى محض الاتصاف و اثبات جهة للشئ لوجهت مستقلة فى قبالة فى عين عينيتها له و اقما و الذى يدل على صحة قولك كان زيد معدوماً فليس للعرض وجود فى الخارج ثابت فى موضوعه ضرورة ان ثبوت وجود لشيء يساوق استقلاله له ماهية و وجوداً فان الوجود بحسب الذهن و التصور بمنزلة الصفة للموجود و الموصوف عليه طبعاً مشخص لصفته محدد لها و بحسب الخارج بالعكس اى الوجود فى عين اتعاده للماهية بمنزلة الفصل لها - لو كان له ماهية مستقلة قبال الماهية المعروضة له بالفرض . و بهذا البيان يعلم حال عارض الوجود فانه ايضا شأن من شئون الوجود الخارجى و خصوصية منه و جهة من جهاته و نحو من انحائه و طور من اطواره فلا استقلال له فلو كان لعارض الوجود ايضاً وجود فى الخارج لزم التكرار فى الوجود و هو التسلسل الباطل فكما ليس للوجود وجود فى الخارج فيكون الوجود موجوداً فى الخارج فكذلك نحوه و طوره بل الخارج ظرف لنفسه او لوجوده كنفس الوجود

فلا كان لعرض الوجود وجود فى الخارج كان له ماهية مستقلة قبال ماهية معروضه و الماهية حد الوجود و مشخصه ضرورة ان الوجود بما هو وجود امر مبهم تحققه مساوق للتشخص ولا يعقل تحققه من دون تشخص و تعين وهذا معنى ان الوجود عين التشخص اى الوجود من دون التشخص كالانسان الكلى من دون الوجود يكون صرف فرض ولا واقعية سوى صلاحيته للتحقق والانقلاب من الفرض الى الفعلية بخلاف بعض الفروضات كشريك البارى و الممتنع حيث لا يقبل لتأثير المؤثر فيه و الحاصل ان الحلاوة فى العسل من خصوصيات وجوده و ليست موجودة فى الخارج فيه بل الموجود فى الخارج نفس العسل فالحلو موجود لا الحلاوة وهكذا الجسم الاسود موجود فى الخارج لان السواد موجود فى الخارج غايته ان وجوده فى غيره و هو الجسم و مما يشهد على المختار تصوير اعراض الاعراض كالاتقامة والانحناء للخط و الاستواء و غيره للسطح و طرف الشمال او الجنوب للنقطة مع ان السطح عنوان منتزع من انتهاء الجسم التعليمى اى جهة فقده و الخط عنوان منتزع من انتهاء السطح و كذا النقطة نهاية الخط و كلها امور عدمية فكيف تكون اعراضها امور و ماهيات مستقلة موجودة فيها فلا بد و ان يكون معنى كونها فى معروضاتها هو الكون الربطى اى الاتصاف الصرف المجامع للعدم و يرجع الى كونها خصوصيات لمعروضاتها تجزأت عنها بالتحليل العقلى دون الخارجى و ايضا كما يشهد على المختار اتصاف المعدوم بالعدم ولو كان الامر ما هو عند القوم لزم من كون عدمه و وجوده فى المعدوم اتصاف الشئ بنقيضه و استحالة من ابدته البديهيات و يرجع استحالة اجتماع النقيضين اليه وهكذا اتصاف شريك البارى بالامتناع و كذا معايرة اجتماع النقيضين لاجتماع الضدين عرض لتلك الماهية فلو كان الامر ما ذكره لزم سبق اجتماع النقيضين بالوجود على وجود عرضه رتبة قضية للقاعدة الفرعية فيلزم من فرض عدمه وجوده و هو خلف الوجود الذهنى لو سلم لم يعقل فى المقام ضرورة ان ذات اجتماع النقيضين يابى التحقق و الوجود من دون اختصاصه بوعاء دون وعاء و سنخ الوجود واحد فى جميع مراتبه فى جميع الازوعية و العوالم هذا مضافا الى حقيقة القضية و ان لم يكن ذهن ولا ذهن فتأمل .

وبالجملة فكما ان معنى عرضية الوجود للماهية كونه احدى جهة فعليتها قبال

فرضيتها التي في معنى العدم وليس الخارج ظرفا لوجود الوجود والالزم التسلسل و كذا في طرف العدم ليس الخارج ظرفا لوجوده والالزم اتصاف الشيء بنقيضه وانما الخارج ظرف لنفسه كذلك خصوصيات الوجود و العدم بل و خصوصيات الماهية حيث لا وجود لها وراء وجود معروضاتها فخصوصية الشيء عينه باعتبار اللا بشرط وغيره باعتبار بشرط لا و اذا اردت توضيح ذلك فراجع ما جعلوه فرقا بين المشتق و مبدعه من مغايرة اللابشرط و بشرط لا بينهما و مما يشهد على المختار ملاحظة الاعراض الاعتبارية مقابل الاعراض المتصلة مما ينتزع من نسبة الشيء الى غيره كالفوقية و التحتية ؟ و معنى الاعتبارية هنا انه ليس للعرض ما بازاء في الخارج بل عنوان متولد من ملاحظة نسبة شيء الى شيء آخر فمن ملاحظة محاذات شيء من جسم اوسطح الى آخر بحيث لو وقع لوقع عليه ينتزع عنوان الفوقية فهي جهة وخصوصية في وجود الفوق يكون الخارج ظرفا لنفسها لالو وجودها فالفوق عنوان للوجود الخارجى يعبر عنه بالماهية وهو موجود في الخارج بمعنى ان الخارج ظرف لوجوده لكن وجوده الفوق و كذا خصوصية وجوده ليس موجودا في الخارج بل الخارج ظرف لنفسه و بهذا الاعتبار يقال ان الوجود في التصور عرض اعتبارى للماهية المعروضة والمراد بالاعتبارية هنا ان الوجود نفس كون الشيء لا كون الشيء في الشيء فان الاعتبارى له معنيان كما عرفت والوجود اصيل في الخارج و الماهية اعتبارية بعكس الذهن فنقول بلحاظ الخارج : هذا موجود (تشخص الشيء فوجد) و باعتبار التحليل الذهني : الموجود هذا (المتحقق في الخارج هذا المتعين ذهنا) فعلى الاول اى الماهية المعلومة هذه فتنزع من الفرد الخارجى عنوانا كالانسان والحيوان من حدود الوجودات و تجعلها عناوين ومعرفة للاعيان والافراد فمراتب الاجناس والفصول والاعراض امور منتزعة من الفرد ينتزعها العقل منه و يعتبرها مستقلات حين اندكا كما و تداخلها في المرتبة الفعلية (١) وهذا معنى تبعية الماهية للوجود خارجا واعتباريتها كذلك

وبالجملة الوجود المنسلخ عن الماهية لاما هية له ولا وجود له في قبال الماهية

ووجودها فكذا خصوصية الوجود كما في اعراض الوجود والمراد من العرض المتاصل ماله مابازاء في الخارج اى جهة و خصوصية ملحوظة في نفس الشيء لبالنسبة الى الغير فالحلاوة في العسل عرض متأصل اى خصوصية في وجوده والحلو موجود لان الحلاوة بما هي موجودة ولو في الغير فان خصوصية الوجود كنفس الوجود ليس لها وجود في الخارج و معنى كون العرض خصوصية في المعروض ان حقيقته التبعية لمعروضه فعرض الماهية خصوصية لها لاستقلال لها بحسب الماهية بل كما ان وجود الحلاوة بمعنى وجود نفس الحلوى العسل كما اشار اليه القدماء في باب الاعراض الانتزاعية بان وجود العرض الانتزاعى بمعنى وجود منشأ انتزاعه ومعنى ذلك ان لاستقلال للعرض في الوجود فانه فرع استقلال الماهية فكذلك ماهيته ضرورة استحالة كون ماهية مستقلة وجودها عين وجود ماهية اخرى ضرورة ان المعروض من جملة المشخصات اى تشخص الوجود والعرض بتشخص الماهية والمعرض والمحل فتميز بياض عن آخر بتميز الجسم وتعدد و لا ينافى هذا كون كلى البياض خصوصية لكلى الاجسام و تختلف الخصوصية مرتبة بحسب الشدة والضعف و **الحاصل** ان ماهية الشيء تابعة لوجوده فاذا كان حقيقة وجوده تبعيته لمعروضه فكذلك حقيقة ماهيته تبعيتها لماهية معروضه ولا معنى لاستقلال ماهية دون وجودها و **مما ذكرنا** ظهر ان عرض الماهية ان كان كذلك و لو قبل الوجود فقد عرفت عدم معنى لفرض وجود له قبله و حينئذ لا معنى لتقييد كلى العرض في تعريفه بكونه بحيث اذا وجد في الخارج كان في موضوع فان طريق معرفة حقيقة العرض غير كون المذكور حداً وتعريفاً حقيقياً له فان اللازم كون الشرط داخل في ذاتيات المحدود ولا مسرح لنفى العرضية عن عرض الماهية قبل الوجود .

ثم اعلم ان نسبة العرض الى معروضه نسبة المعلول الى علته المادية لا الفاعلية والمادية كالشرط دخيلة في حصول المعلول من فاعله لانها موجودة له ليكون للعرض وجود من قبل معروضه فاعلة الفاعلية هي الموجدة لاغير . فتدبر .

فيما هو الموضوع للقضية

وانقسام ثبوت الحكم باعتبار اختلاف الموضوع المتصور في المقام

- ١٦ -

يجب ان يعلم كلية ان ثبوت حكم لموضوع في الكلام على وجوه اربع :

الاول - ان يكون الحكم لهذا الموضوع بالخصوص بمعنى له الموضوعية في ثبوت هذا الحكم له ويدور الحكم مدار الموضوع مع خصوصية كقوله اكرم الانسان او العالم مثلا .

الثاني - ان يكون موضوع الحكم ذاعنوان وصفى وقد اختاره المتكلم والحاكم في حكمه باعتباره معرفا للموضوع كما في قوله تعالى « **آتوا اليتامى اموالهم** » سورة النساء (٤) آية ٢ - الآية - بناء على ان الحاكم به بصدد بيان الحماية عن اليتامى والنهي عن التصرف العدواني فيها ابدا ومطلقا سواء كان زمن الصغر وبعده واما وجوب اعطائها اياهم منحصر بما بعد البلوغ فهو ثابت من دليل آخر وعليه لا يكون الوصف والعنوان مشعرا بعليته لتعلق الحكم به ليكون الاستعمال مجازا مراسلا بعلاقة ما كان على ماتوهمه اهل البيان .

الثالث - ان يكون تعليق الحكم لهذا الموضوع لا باعتبار الخصوصية فيه بل باعتبار انه معنون عنوان هو الموضوع لهذا الحكم في الحقيقة بمعنى ان هذا الموضوع لكونه واجداً لذلك العنوان اتصف بهذا الحكم فهو محصل ذلك العنوان واحد افراده فيكون الموضوع لهذا الحكم في الحقيقة عنوانا كلياً يثبت الحكم لما انطبق عليه هذا العنوان فيعم حينئذ دائرة الموضوع كقولك اكرم زيدا و قد علم من الخارج عدم خصوصية الزيدية في وجوب الاكرام بل لكونه احد افراد الانسان او العالم قبال المثالين السابقين .

الرابع - ان يكون الموضوع المأخوذ في القضية معتبرا فيه الخصوصية

المتحدة معه فى عروض الحكم له من جهة ولكن من جهة اخرى ثبت هذا الحكم له بلحاظ اتحاده لعنوان عام اى باعتبار الموضوع للحكم فردا متحدا و مصدوقا شايعا لعنوان عام مثلا تقول اكرم علماء البلد وقد فرض فى ابحاث الحكم ووجوب الاكرام اعتبار خصوصية العلم للموضوع وقد فرض ايضا انهم باعتبار كونهم من بلدة معلومة واجب الاكرام لكونهم جميعا سادات هاشميين فيكون ملاك الحكم اى وجوب الاكرام وجود كل سيد هاشمى و ان كان من غير تلك البلدة ولاء لما مثلا بلحاظ ان اتصاف موضوع وجوب الاكرام بالعلم كان من باب الطريقية و الكاشفية و كونه مقارنا لصفة السيادة الهاشمية على سبيل التضاد وبالجملة اجراء الكلام على احد الوجوه حسب اختلاف الموارد و المقاصد على الحقيقة بلا ارتكاب تجوز و مسامحة اصلافيها كما ان الحكم المسند الى الموضوع قد يراد منه معناه الحقيقى و قد يراد ان يكنى به عن معنى آخر ملازم له فيكون مجازا فى الاسناد .

اذا عرفت هذا فمن جملة الموارد قوله (ع) **انما يحلل الكلام و انما يحرم الكلام** فان المراد من حصر التحليل و التحريم فى الكلام ان الفعل غالبا يحصل باللفظ و المقابلة كما ترى عند اهل المحاوراة فهذه العناية يصح حصر التحليل و التحريم فى الكلام و اما قابلية الكلام لاحد الوجوه ان كل كلام ينطبق عليه عنوان اما عنوان مفسد او عنوان صحيح فالمواعدة و المقابلة الواقعة المذكورة فى صدر هذه الرواية ان وقعت بعنوان البيع و قد صدق عليها عنوان ما لا يملك فيكون الكلام محرما اى مفسدا بمعنى ان اثره الفساد وعدم ترتيب اثر الصحيح من جواز التصرف و ان وقعت على سبيل المقدمة و المقابلة المحضة بدون الايقاع بعنوان البيع و تعنوت بعنوان صحيح فيكون الكلام محللا لعدم نهى عن مثل هذا الكلام كما نهى عن الربا مثلا فذكر الكلام فى الحديث من موارد الوجه الرابع .

في استهلاك وغلبة بعض حيثيات

وعناوين موضوع القضية على البعض باختلاف موارد الموجد لتبديل احكامه

- ١٧ -

اعلم ان الشيء كثيرا ما يكون له عناوين متعددة وحيثيات مختلفة وبعده قد يغلب بعضها على بعض بحيث يضمحل فيه ساير حيثيات غير منظور اليها اصلا وقد ينقلب الامر ويصير الغير المنظور منظور اليه وقد يتقابل الطرفان فيتوقف تعيينه في احدهما الى معين من قصد وغيره مثلا الفضة لها جهات وعناوين ككبرها معدنا وايضا ولينامثلا بالقياس الى الحديد والذهب مثلا ومدورا ومربعا وجمادا ومشكلا ومصوغا وشبكة وهكذا لكنها اذا جعلت ضريحا للامام (ع) وحائلا لقبه وملاذ اللزائرين له (ع) تعنون بعنوان تضمحل فيه ما ذكر من ساير حيثيات هو عنوان اراءة جسد الامام (ع) والحكاية عنده (ع) فيجب الاحترام له لانه عين احترام المزور و تعظيمه عين تعظيمه ويحرم اهائه وهتكه لما ذكرناه من انه بقصدانه فضة وجماد لا ينفع ولا يغيره عما هو عليه بالفعل فان هذه الحيثية له صارت بمنزلة الذاتى للشيء ولا يعقل التفكيك بين الذات والذاتى كما ان من الافعال ما يمحض فى الاهانة كلقاء البصاق على وجه الشخص فان حيثيته حيثية لا تقبل القلب بعدم قصد الاهانة به او قصد غيرها كما هو واضح وهكذا الامر فيما جعل اثار الحرم من احجار سطحه وجدرانه وساير متعلقاته وهكذا نعم كلما بعدا لشيء عن القبر ضعف حيثية الحكاية المفعولة فيه ويختلف مراتب الاحترام والتعظيم وغيرها من ساير الاحكام اللازمة المراعات نظرا الى المزور المحكى حسب اختلاف مراتب الحكاى فى الحكاية والارائه شدة وضعفا وقد يبلغ الشيء فى عالم الحكاية مرتبة تقابل ساير الجهات الثابتة له فيتوقف تعيينه فى احدهما على القصد كما اذا بلغت مرتبة الحكاية فيه لبعده عن المحكى الى حد ترجح عليه غيرها فيتعين فيدها اماما راعى بعدم قصد خلافه واما فعلا غير قابل للقلب بالقصد ومن هذا الباب طين الكربلاء حيث فيه جهة الترتبية

والانتساب الى الحسين عليه السلام ويعم هذا العنوان جميع تراب ارض الكربلاء مما يعد عرفا من ارضه لكن كلما بعد عن قبره عليه السلام ومقتله ضعفت هذه الحيثية وما دام انه باق على طبيعته وحالته الاولية بل وفي حال النشك بالاشكال المختلفة المصنوعة من صيرورته ابريقا وظرفا وغير ذلك مما عدا جعله تربة ومسجدا للمصلي **يجوز** استعماله بكل انحاء الاستعمال ما لم يقصد وتلحظ فيه حيث الترتبية والانتساب اليه عليه السلام فانه حينئذ يكون اهانة له عليه السلام قطعا لكن اذا جعل لما يصح السجدة عليه تيمنا وتبركا وفضيلة تمحض بعد ذلك في جهة الانتساب اليه عليه السلام و عليه يحرم اهانتها كازالة النجاسة به مثلا ولا يصح لقلب العنوان بقصد الخلاف ومن هذا الباب احترام ما يتعلق بالمجتهد الورع النقي هذا والذي يهون الخطب ويقلب الامر هو موارد الضرورة للزوم تعمير الضريح وما يتبعه المتوقف على التخريب وغير ذلك والضرورات تبيح المحظورات .

في اقسام اطلاقات المشتق على الذات

- ١٨

اعلم ان اطلاق مشتق من المشتقات على ذات من الذوات على احد الوجوه :
فتارة اطلاقه عليه ليس من جهة ثبوت صفة فيه حادثة فيه بعد ان لم تكن كاتصاف زيد بانه محبوب او معشوق لعدم تغير حالته قبل حسب شخص له وبعده بل انما المتغير حالة المحب والعاشق وبهذا المعنى جعل الشيخ احمد الاحسائي اطلاق الصفات عليه تعالى فقولنا الله عالم او قادر وهكذا في مقام التكوين باعتبار تغير متعلقه اى عند حدوث المعلوم والمقدور ينتزع له تعالى عنوان انعالمية والقادرية اما بحسب المقام السابق على مقام حدوث متعلقات الصفات فاطلاقها عليه في حكم حمل لفظة الله على الله فتكون الصفات عنده الفاظ مترادفة كما صرح بده في شرحه على المشاعر فقولنا الله عالم بمنزلة قولنا الهاله وحينئذ لا بد من تكلف اعتبار مغايرة ما بين الموضوع والمحمول تصحيحا للحمل وكان يتكلف ان الذى كان مجهولا عند المخاطب عين المعلوم لدى المتكلم مثلا

كقولنا زيد زيد .

واخرى اطلاقه عليه باعتبار حدوث صفة و خصوصية فى الشخص لم تكن قبل
ككون الشخص قاتلا او عالما او قادرا فباعتبار كل خصوصية ينتزع له عنوان خاص غير
ما انتزع له من خصوصية اخرى له **وقديكون** منشأ الانتزاع نفس الذات بماهى من دون
حدوث خصوصية زائدة فيه بل نفس الذات كاف فى صحة الانتزاع والاطلاق عليه وحينئذ
قد ينتزع له عناوين متعددة من حقيقة بسيطة واحدة كما فى اطلاق الصفات على البارى
تعالى و حينئذ يكون مصداق احدهما عين مصداق الاخر حقيقة وان كانت المشتقات
بحسب المفهوم متغايرة متميزة لكن لاملزمة بين تغاير المفهوم وبين تغاير المصداق
اما كون الصفات متحدة حقيقة مع الذات فيه تعالى فلان تعدد الخصوصية يوجب التركيب
والافتقار فيه تعالى وهو مساوق للامكان لاوجوب الوجود وهو خلف **اما** امكان اتحاد
صفات مع ذات حقيقة كلية فلما ترى من جواز كون شىء من جهة واحدة ذاتا مختلفا
خصوصاً اذا رجعت تلك الآثار الى اثر واحد هو الوجود فان مرجع القادرية والعالمية و
المريدية وهكذا الى جامع وحدانى هو وجوب الوجود من جميع الجهات وكانت تلك
العناوين تطورات ذلك الجامع وظهوراته وتجلياته وامتياز تلك العناوين مفهوماً باعتبار
ملاحظة كل منها قبال الاخر فى عالم المفهومية خصوصاً بملاحظة اختلاف خصوصيات
متعلقاتها الحاكية عن تطورات مظاهر وجوب الوجود .

فى تقسيم الوقف الى ما يدخل فى ملك الانتفاع

وملك المنفعة والرد عليه

- ١٩ -

قال شيخ المشايخ (قده) فى البيع ما ملخصه ان **الوقف** على قسمين **قسم يدخل**
فى ملك الانتفاع والاخر يدخل فى ملك المنفعة فيرد عليه اشكال وهو **اما** رفع
اليد عما ذكره بجعله الوقف راجعا اليهما و **اما** بالقول بصحة اجارة البستان فى سنتين
كبيعها كذلك وهى ذات الثمرة فان الثمرة من منفعة البستان ومحصولها فكما يصح وقفها

بتحبيسها و تسبيل ثمرتها فيملكها الموقوف عليه قبل القبض فكذلك اجازتها لكن الاغلب بل الكل الا نادرا على عدم صحة اجازتها لان الثمرة عين متجددة قطعاً لا معنى لسلطنة المستأجر على ملك الرقبة وقد اشتهر ان كلما جازت اجازته جازت اعارته لا العكس فان المصلحة لاخذ بلبنها تجوز اعارتها ولا تجوز اجازتها لان لبنها عين متجددة وليس منفعة حقيقة اما اشكال عدم صحة تعلق البيع بامر معدوم ولو جعل المدة سنتين الموحب للعلم بحصول الثمرة في احدهما عادة فيندفع بانهم من باب ملك ان يملك والا قوى كونه مشمول عنوان الملك والعين المعتبر في متعلق البيع فتأمل .

فيما ذهب اليه الانصارى في حقيقة الرهن والنظر فيه

-٢٠-

حمل شيخ مشايخنا الحق الثابت للمرتهن من بيع العين المرهونة بالشرط على الولاية اى مرجع اشتراط المرتهن على الراهن باستقلاله في البيع عند انقضاء الاجل مرجعيته واستقلاله فيه من جهة استحقاق استيفاء الدين من العين الثابت في صورة عدم الاشتراط ايضا غاية الامر لزوم رجوعه الى حاكم الشرع ووقوع البيع منه انما هو لدفع ما يدعيه الراهن على المرتهن من تفريط في البيع وقصور او تقصير منه و هل الولاية كما ثبت بالشرع كولاية الاب والجد على الطفل هل يثبت ايضا بجعل الشخص غيره ولياً وسلطاناً على نفسه اولا لتحقيق امكانه ان كان المحل قابلاً له كما في الرهن المشروط حيث ان المرتهن له استيفاء الدين من العين وحق مطالبته من الراهن فيجعله له بمعنى عدم تمكن الراهن بعده على الرد والتأبى عن البيع فالوكيل في غير هذه الصورة لا معنى لاستقلاله بالشرط لعدم ثبوت حق له بنفس التوكيل لمنافات حقيقة له الا ان يثبت في مورده حق شرعاً بطرو عنوان عليه بنذر وشبهه لكنه خارج عن دعوى ملائمة الوكالة للزوم بالشرط كما توهم فليس من مقولة الوكالة فضلاً عن الوكالة اللازمة لان الوكالة من العقود الاذنية وحقيقتها كون الاذن والترخيص مقوما للعقد فالوكالة ليس الاذن الشخص غيره في تصرفات وتقلبات من ناحيته فالوكيل تابع صرف في النظر

والموكل اصيل في النظر فالوكيل ينفذ فعله مادام مأذونا و المأذون ليس عنوانه الا التبعية والآلية وبالفارسي (زير دست) وحيث كان نفوذ تصرفاته معلول اذن الموكل حدوثا فكذا بقاء أفيمجرد زوال الاذن و رفعه عنه بعزله مع الاعلام يزول اثره فرفع الجبل كوضعه بيد الموكل ذاتا فلا يمكن حينئذ قلب ماهية الوكالة وحققيقتها والا لم تكن وكالة و سلب الشيء عن نفسه محال كما ان الجمع بين الوكالة واللزوم جمع بين المتنافيين **فان قلت** عدم جواز رجوع الراهن في صورة الشرط راجع ايضا الى اذنه على الاطلاق فكما ان الاذن امر اختياري للمؤذن فكذا كيفيته من الاهمال والاستمرار كما ترى ان المولى كثيرا ما يجعل شخصا خادما له مع اشتراط الخادم عليه بان لا يعزله عن الخدمة مدة كذا اودائما وكذا تقبل الحكومة لمحل حيث ان الحكم يشترطون على السلطان مثلا بابقائه في ذلك المحل مدة كذا وعدم حقية احد في عزله عن الحكومة **قلت** انحفاظ حقية العقد الاذني في الوكالة ينافي اللزوم لان الاذن والرخصة الذي هو الجامع بين العقود الاذنية ينافي مرجعية الوكيل واستقلاله في الامر لانه في طول الموكل لافي عرضه او مقدها و سلطانا عليه الا ان يثبت هناك حقه عليه من جهة طر و عنوان آخر عليه كما لا يخفى فالشرط المذكور في الوكالة لا يعنى به فللموكل النكول عن الشرط وعزله وكيله بعده متى شاء وبعبارة اخرى جواز عزل الوكيل للموكل من الاحكام لامن الحقوق ليزول بالشرط فانه مستند الى ذات الوكالة كالجواز للمعاطاة و كاللزوم للبيع وانما الحق قابل للسقوط والازالة كحق الخيار .

في مفهوم الارث والخلافة

- ٢١ -

مفهوم الارث والوراثة يقرب مفهوم الخلافة لكنه اخص منها لان مفهوم الارث كون الشخص قائما مقام شخص كان ثم زال عن مقامه .
وبعبارة اخرى الارث بمفهومه يدل بالالتزام بكون المورث قد خلى مكانه او تخلى عنه قهرا كما هو في قيام الوارث عن الميت في ارتباط امواله وجهاته بهم بمجرد

القيام وان استغرق دين الميت للتركة حيث ان ملك الرقبة وان لم يرجع الى الوارث الا ان سلطنة التقلبات قد ثبتت لهم.

اما الخلافة فهو اعم من ذلك اي وان لم يكن المستخلف مفرغا امكانه و مقامه صدق استناد خليفة الشخص عنه كما تقول ان الانبياء خلفاء الله كما يصدق خلافة الائمة عن النبي ﷺ و كل منهم عن سابقه لكن لا يصدق ان الانبياء ورثة الله مثل ما ذكر ثم قيام الوارث عن مورثه قديكون في جهة الاموال كما هو المنظور اليه في باب الارث في الفقه وهو المنصرف اليه عند الاطلاق وقديكون في جهة الهداية و العلم كورثة الائمة عن النبي ﷺ مثلا والنبي عن الانبياء السلف.

ولا يخفى عدم ملازمة الورثة لكون الوارث دائما تبعا للمورث في تلك الجهة بحسب المعنى والواقع وان استتبع التبعية في الوجود بحسب الزمان بل ربما يكون قيام الوارث في اتمام الجهة توطئة ومقدمة لما يتلوه ويقوم ما اقامه على وجه الكمال.

فالنبي ﷺ وارث علوم الانبياء علومهم ودينهم بهذا المعنى فانهم جاؤا بشريعة مقرين بمجىء شريعة نبينا و بحقبة الائمة الاثنى عشر من اوصيائه عليهم السلام ونبينا عليه السلام حيث كان اولى بالمؤمنين من انفسهم بالنيابة والخلافة الالهية تنزىلا كان اوصيائه تابعيه في الخلافة تنزىلا والانبياء السلف تابعوا ائمتنا لانهم شيعة ائمتنا و ما ثبت من انه تعالى يرث الارض ومن عليها انما هو باعتبار لانعدام الخلق و فنائبهم بحيث لا يبقى الاوجه الكريم فخلى مكانهم عنهم و لا يختص الورثة في الجهة الواضحة الظاهرة للمورث و انما هو المنصرف اليه عند الاطلاق كورثة نبينا (ص) عن الانبياء في العلوم و الهداية وعليه لا معنى لمنع ورثة النبي عن نبي و هكذا في الاموال كما اتصل العامة بقوله الانبياء لم يرثوا ولم يتورثوا درهما ولا دينارا وانما ورثوا العلم .

في اداة الشرط و تحقيق مفادها

اعلم ان اداة الشرط كيان ولو اذ الشرطية لالزامية لاتفيد الاصرف الاناطة

والعليق من دون استلزام ان التردد بل يجماع الجزم بتحقق الشرط كقولك ان جائك زيد فاكرمه في صورة العلم بمجيئه .

ثم اعلم ان التحقيق عدم المفهوم للشرط لان الانتفاء عند الانتفاء في جهة خاصة احد جزئى مدلول الشرط المنطوقى فان الشرطية قد تؤدي باداتها كيان - فتقول ان ضربتنى ضربتك . وقد تؤدي بكلمة اسمية كقولك ضربك اياى سبب لضربى لك . اوسبب ضربى ضربك مثلالاشك ان معنى اناطة الجزاء بالشرط وتعلقه به كاناطة المسبب بالسبب و السببية معنى بسيط ينحل الى جزئين احد هما الوجود عند الوجود و الاخر الانتفاء عند الانتفاء . فكذا مفاد الشرط توقف ترتب الجزاء و حصوله على حصول شرطه الذى معناه انتفائه عند انتفائه فى الجهة التى جعل الشرط دخيلا فى فعلية حصول الجزاء فان الشرط كالمقتضى فى توقف جهة ترتب فعلية الاثر عليه فان كان مرادهم من مفهوم الشرط الانتفاء عند الانتفاء فى جهة خاصة بالمعنى الذى ذكر فقد عرفت انه من مدلوله المطابقى المنطوقى ولامعنى للنزاع فيه وان ادعى افادة الشرط الانتفاء المطلق عند انتفاء شرطه فهو غير مستفاد من الشرط بما هو قطعاً وانما هو من قرينة خارجية على كون الشرط للحصر بمعنى عدم حصول الجزاء بكل الجهات الا عند حصول شرطه وهذا غير مر بوط بعالم المفاهيم .

فى دليل القوم على اشتقاق الافعال

من المصدر والرد عليه

- ٢٣ -

اعلم ان المصدر حيث (لما - خل) افاد نسبة الحدث الى الفاعل بخلاف اسم المصدر - شابه المشتقات و قرب منها - وفى التحقيق انه تشبه بها ومغزاه انه منها و لكنه فى طولها وفى مرتبة نازلة منها - و افترقا فى تمامية النسبة المفادة و ناقصيتها و بعبارة اخرى كل منهما يفيد قيام النسبة وتوليها - اى انكائها وتوليها - على طرف واحد و الفاعل و بعبارة ثالثة مفاد المصدر و المشتقات انما هو بلحاظ هيئاتها الخاصة و هى

كالمعروف لا تكون الا لاحداث النسبة الناقصة او التامة و بهذا افترق اسم المصدر عنهما ولاشك ان مبدء المشتق هو القريب منه نوع قرب الكلى اللابشرط وافراده و ذلك لان الاشتقاق بين شيئين (المبدء وما اشتق منه) هو الاتحاد سنخا اى بالنظر الى طبيعة الحدث - بزيادة خصوصية فى البين او خصوصيات مقامية من تقديم و تاخيره غيرها - فالمصدر المصطلح على هذا حيث قرب منها اقتضى - اى اوهم و اوجب (لقوة الشباهة بل لقوة تخيل الشباهة بالمشتقات) كونه مبدء المشتقات ولكن التحقيق فساد هذا التوهم لان هذا القرب يوجب عدم اشتقاق ساير المشتقات منه بل يقتضى (لكونه طفيليا بحسب مفاده) اشتقاقه منها و ذلك لان القرب فى الجملة و ان كان لازما فى صحة الاشتقاق بين المشتق و مبدئه لكن القرب فى المقام انما هو من طرف المصدر بالذات لامن طرف المشتقات وان كان القرب امر اضايفيا لكن الفرق بين التقرب والقرب من شىء بالذات (بسبب النقص والاحتياج الاساسى) وبين عكسه واضح بالتأمل كالبنوة والتبنى من طرف الرجل بالنسبة الى ساير اولاده واحفاده وكالنار و الماء الحار او الجسم و ظله او العالم و المتعلم او الاصيل و البديل او المخترع و المقلد له توضيح المقام ان النسبة هى القائمة بطرفيها من حيث هى فهى مع كونها امر اضايفيا بالذات قد تكون فى الكلام مقصودة بالذات كمعنى الاسم والذات و الحدث فتكون نسبة تامة كقولك ضرب زيد - وقد تكون غير مقصودة بالذات اى او جدت توطئة لنسبة اخرى تامة فلكونها صارت مقيدة بقيد زائد هو وقوعها مقدمة لنسبة اخرى تامة - تأخرت ذاتا فرعا لنسبة تامة فتكون نسبة ناقصة فكانها تنزلت فى نظر المتكلم عن موقعيتها الاولى وصارت من شئونها نحوضرب زيد شديد - و عليه فالمصدر مشتق من الفعل لا العكس كما هو المشهور و مختار القوم - هذا من حيث المعنى و اما من حيث اللفظ فالمصدر المصطلح و الافعال جميعا مشتقات من اسم المصدر فالكل فى عرض واحد .

اما كون القرب المتوهم غير كاف فى استكشاف اشتقاق المشتقات من المصدر فهولان نسبة الحدث الى الفاعل بحسب الخارج امر واحد فى جميع موارد المشتقات مصدرا او غيره فان صدور الحدوث من حيث الصدورية يمتنع الاختلاف فيه لكن فى

عالم اللحاظ يكون على نحوين فقد يلحظ مستقلاى يجعل الملحوظ نفس النسبة كأن اراد فى عالم التفهيم والتفهيم اظهار ثبوت نفس هذه النسبة او نفيها مثلا و هذا يعبر عنه بالنسبة التامة فتجعل هيئات المشتقات كاشفة لها فيقال ضرب زيد و يضرب هو مثلا فانها المتكفلة لاحداث هذه النسبة فى الكلام وقد تلحظ النسبة اى جهة صدور الحدث من الفاعل توطئة اى منظورة بالتبع كمقدمة الجيش (بش آهنگى) و مقدمة لنسبة اخرى مثلا ولاشك ان جعلها كذلك فرع لحاظها اولا مستقلاان تقيدها بهذا النحو من اللحاظ المعبر عنه بالنسبة الناقصة مترتب على كونها ثابتة فى حد نفسها اى مطلقة بالذات وعليه يقال ان الوصف امر متأخر رتبة عن الاخبار بالصفة وعليه فالنسبة التامة لا بدوان تكون قبل النسبة الناقصة مثلا يعلم اولا ان زيدا ضرب ثم يقال ضرب زيد شديد مثلا و كذا قولك غلام زيد كذا - فرع المعرفة اى ان ازيد غلاما مثلا والى هذا يشير قولهم (كما يساق قولهم : ثبتت الارض ثم انقش) ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف لان وصف الذات بصفة فرع تحقق الصفة فالانصاف مرحلة متأخرة عن مرحلة تحقق الصفة و النقص فى المتأخر باعتبار اللحاظ وتدلى المتأخر بالمتقدم اى عدم استقلاله فى مرتبه و ان امكن و جازان يكون مهمما و ذا اثر مفيد كثرة الشجرة - فمالم تكن النسبة التامة لم ينطبق عليها النسبة الناقصة فان التمامية منتزعة من ذات النسبة و النقصان من جهة طارية عليها و عليه فاللازم من تقرب المصدر من المشتقات كونه مشتقا من الفعل لا العكس و كذا البيع المصدرى بالنسبة الى باع و يبيع.

فى العرض و تلخيص كلام القوم فيه و رده و تحقيق الباب

- ٢٤ -

اعلم ان الاشتقاق الانفصال (جدا شد كى چيزيست كه ذاتا وابسته بهستى جامع و سر چشمه ايست) المتفرع على وجود جامع و الاشتقاق لا يحصل الا بعروض هيئة على المادة المشتركة وعليه تكون هيئات المشتقات جميعها فى عرض واحد من دون

تقدم وتأخر لاحديهما على الاخرى فى الاشتقاق اللفظى من مبدئها فيضرب و ضارب و ضريب و هكذا كضرب مشتق من نفس الحدث المسمى بالاسم المصدرى المعبر عنه بالفارسى (كتمك) و كذلك القول بمعناه الاسمى بالفارسى (سختن) والمصدر منه (كفتن) ومن علامات اسم المصدر فى اللغة الفارسية - ش - (دهش - بخشش ..) - ار - رفتار - كفتار - كردار - ه - خنده - ناله - كريبه - . . ي - (خستكى - تشنگى - آسود كى) وهذا الفعل اى الحدث الضربى له نسبة الى فاعله نحو نسبة الصدور الى الصادر والوجود الى اليجاد وبعبارة اخرى كل حدث له نسب خمس نسبة الى الفاعل و نسبة الى المفعول اى لحاظ نفسه و نسبة الى الزمان و الى المكان هذا و الى الآلة فى بعض الموارد و لاشك ان نسبه الى الفاعل اى صدور منه امر جزئى حقيقى خارجى واحد كنسبته الى المفعول و معدلك ان اختلاف المشتقات المتكفلة لبيان نسبة الحدث الى الفاعل يقال ضَرَبَ وَيَضْرِبُ وَضَارِبٌ وَضَرَابٌ وَكَذَا نَسَبْتُهُ إِلَى الْمَفْعُولِ فَيَقَالُ ضُرِبَ وَيُضْرَبُ وَمَضْرُوبٌ وَضَرْبٌ يَدُلُّ عَلَى جِهَاتِ النِّسْبَةِ وَخُصُوصِيَّاتِهَا الْقَائِمَةِ بِهَا.

فنعقول ان هذه النسبة قد تلاحظ بنفسها و بذاتها بان يكون المقصود افادة نفس هذه النسبة فيسمى بالنسبة التامة و تماميتها منتزعة من لحاظ النسبة بذاتها و هذا **قد يلاحظ** فيه جهة تحقق الحدث و ثبوته فيؤتى بفعل الماضى لان هيئته هى المتكفلة لبيان النسبة الملحوظة فى هذا المقام .

وقد يلاحظ جانب الفاعل و انه المتصدى لصدور الحدث فيؤتى بالمستقبل الى آخره ثم هذه كلها فيما كانت النسبة ملحوظة مستقلة لكن اذا ريد لحاظها توطئة لنسبة اخرى هى الملحوظة بالاستقلال والذات تسمى بالنسبة التقييدية فان اضافة هذه النسبة الى احد طرفها وهو الحدث فقط - لتخصيص الحدث وتميزه وهذا اللحاظ متأخر رتبة عن السابق لان فيه جهة زايدة كزيادة عمر الانسان الموجبة او الكاشفة عاداتها او غالباً عن فتور ونقص فى قواه البدنية على اصل النسبة - المتكفل لها - هو المصدر ولذا تقول ضَرَبَ زَيْدٌ وَأَعْجَبَنِي ضَرْبُهُ أَوْ بَاعَ زَيْدٌ وَقَدَّرَ بَيْحَ فِي بَيْعِهِ وَضَرَبَ زَيْدٌ وَضَرْبُهُ شَدِيدٌ وَكَذَا قَوْلُكَ ضَرَبَ غُلَامٌ زَيْدٍ فَانهُ فَرَعُ ثُبُوتِ غُلَامٍ لَزَيْدٍ فَنَقُولُ لَزَيْدٍ غُلَامٌ .

اعلم ان الحكماء قد عرفوا العرض بتعاريف و اوردوا على كل منها بوجوه عديدة نقضا و ابراما والذي اختاره المحقق الشيرازى فى معنى الحلول المفسر به العروض المأخوذ منه العرض هو كون الشئ بحيث وجوده لشيء آخر على وجه الاتصاف وملخص كلامهم ان للعرض ماهية قبال ماهية الجوهر وكذا له وجود غاية الامر كون سنخ وجود العرض غير سنخ وجود الجوهر بان وجود العرض نحو وجود لا يتحقق الا بوجود معروضه بمعنى تقوم به فوجود العرض كوجود الصورة فى حيث العروض على الغير لكن العرض متقوم بموضوعه بخلاف الصورة حيث انها عارضة للمحل الذى هو الهولى لا الموضوع كما ان وجود الهولى يتوقف على صورته ما متقوماً بها فى التحصل بخلاف وجود العرض .

وبالجملة المستفاد من تعاريفهم للعرض كقولهم بانه الموجود فى الموضوع او اذا وجد كان فى الموضوع ان للعرض وجودا مستقلا وماهية مستقلة كالجواهر فان قولهم هذا قبال تعريف الجوهر بانه الموجود لافى الموضوع صريح فى ذلك اى العرض كالجوهر فى ان له وجودا مستقلا وماهية كذلك لكن الفارق نحو وجوده خارجا وحينئذ نقول ان العرض لاله و جود مستقل بان يكون موجودا فى الخارج و لاله ماهية مستقلة وذلك يتوقف على تفصيل فى اقسام الاعراض فنقول ان العرض على قسمين عرض اعتبارى و عرض اصيل متأصل .

فالاول اللوازم والاحكام الثابتة للماهيات من القضايا النفس الامرية كزوجية الاربعة و امتناع اجتماع النقيضين و ارتفاعهما و شريك البارى وغيرها فان اتصاف الماهية بلازمها غير مرهون بالوجود و متوقف عليه فان الشخص انما يتصور الاربعة موصوفة بالزوجية لانها حيث تصورت فى الذهن صارت زوجا فان الزوجية متقدمة على التصوررتبة وانما الشخص يعرفها و تنكشف لديه بعد ان كانت مخفية عنده فلو توقف اتصاف الاربعة بها على التصور الذى حسبه و نحو وجود لزم الدور كما هو ظاهر وهكذا تصور استحالة اجتماع النقيضين او ارتفاعهما و الامر فيهما اوضح فان الوجود ينافى حكم الاستحالة عليها بل

اجتماع المقيضين في الخارج محال كما لا يخفى و القول بان في هذا الحكم يقطع النظر عن وجوده الذهني راجع الى عدم مدخلية الوجود الذهني على ثبوت الحكم للموضوع و الحاصل ان التجري قبيح بالذات و الفاعل له انما اوجد القبيح لانه حيث اوجد التجري صار قبيحا كما لا يخفى و حيث رأوا ثبوت تلك القضايا النفس- الامرية و صدقها في الواقع كان ذهن او زاهن هناك ام لم يكن و لاحظوا ايضا صدق القضية الفرعية دائما من ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له و الحكم بغروض الزوجية الذي هو الوجود للاربعة يتوقف على وجود الاربعة فاضطروا الى ازدياد نحو وجود آخر غير الوجود العيني وجعلوه وجودا ظليا ضعيفا لا يترتب عليه ما كان يترتب عليه لو كان موجودا في الخارج من الآثار الوجودية كل ذلك لتوهم ان الانصاف والعروض للعرض على المعروض هو الوجود قبالة العدم كما هو صريح كلماتهم كما ان ظاهر كلماتهم بل صريحها ان الوجود الذهني ايضا ما هو مقابل العدم لا كما يطلق الوجود على الكتبي او اللفظي من الشيء من باب المسامحة والتنزيل مثلا لكنك قد عرفت فساد الوجود الذهني فان من الاحكام ما هو ثابت للموضوع في الواقع كالكلية للانسان فان الوجود له يضر ثبوت الكلية له لانه مساوق للتشخيص بل وكذا الوجود الذهني.

فان قلت الذهن انما يتصور الانسان بانه حيوان ناطق وهذا المعنى معنى عام فنحو وجوده في الذهن نحو وجود ينتزع منه العموم والكلية .

قلت مضافاً الى ان تصور الانسان بما هو يتوقف على تصور اجزائه و كذا وجوده يتوقف على وجوده فلو وجد الانسان في الذهن وجب وجود اجزائه كذلك و من جعلتها الحيوان المفسر بانه جسم ذا ابعاد ثلاثة له شعور و ارادة و الحيوان المتصور ليس له ابعاد ثلاثة فكيف يوجد الانسان في الذهن مع انتفاء حقيقة اجزائه و بعبارة اخرى ان العرض لو كان له وجودا في الموضوع لكان متأخرا عن وجود موضوعه و يكون وجوده مفروغا عنه قضية للقاعدة الفرعية لكنك ترى صدق القضايا النفس الامرية الابدائية حتى قبل وجود موضوعاتها كزوجية الاربعة و تساوي الزوايا الثلاث لقائمتين للمثلث و لا وجود للاربعة و لا المثلث الا في الخارج

واذا وجدت الاربعة خارجا فهي توجد موصوفة بالزوجية لانها توصف بها بعد الوجود وهكذا في جميع لوازم الماهيات والقول بوجود ظلي ضعيف لها يسمى الوجود الذهني لها هو المصحح للصدق غلط مشهور لان الوجود الذهني للاربعة مثلا ليس الاتصورها و العلم بها و العلم تابع للمعلوم بمعنى اصالة المعلوم في مقام المطابقة اى به يوازن صواب العلم وخطائه بمعنى ان المعلوم على ما هو عليه في نفس الامر يقع العلم عليه اى يتعلق العلم به بعنوانه الاولى وهو اتصافها بالزوجية وهو واقعها في الواقع فواقعية الاربعة بالزوجية سابقة على العلم.

وبعبارة اخرى حيث كانت الاربعة زوجا علمت زوجا لان العلم بها جعلها زوجا فليس العلم بشيء الا فهم المعلوم و انكشافه لدى الذاهن فلا يصير للقضية وجودا في الذهن نعم نفس العلم الذى هو كيفية نفسانية من الموجودات الخارجية و له حيث الحكاية عن المعلوم ووجود العلم و تحققه غير وجود المعلوم كما لا يخفى فلا وجود ذهنى لشيء من الاشياء نعم لو اريد منه ما يراد من الوجود اللفظى والكتبى للاشياء من ان اللفظ الحاكي عن الموضوع له من حيث الحكاية له الوجود الحكائى كالكتبى فلا بأس ضرورة انه لا يمكن ان يراد بهما ما صرحوا به في الوجود الذهني ضرورة ان اللفظ الخاص من مقولة الاعراض فلو كان المعنى من مقولة الجوهر لم يعقل كون الوجود العرضى وجود الجوهر باحدى مراتبه كتنقش الفرس مع ان الانسان المتصور لا معنى لكونه انسانا موجودا غايته بوجود ضعيف كما زعموه ضرورة ان حقيقته كونه زامقدا وذا جهات ثلاث يكون فيه لوازم الجسمية العينية والالم يكن حيوانا فلم يكن انسانا هذا مضافا الى ان اتصاف بعض القضايا النفس الامرية بمحمولاتها انما هو بحسب الخارج كما تمتاع شريك البارى وزوجية الاربعة وهكذا لا بحسب الذهن فان وجوده فيه ينافى الامتناع بل نقول زاييدا على ان الوجود الذهني لا يكفى في صدق القضية النفس الامرية على ما زعموه ان ربما يكون الوجود باى مرتبة فرض مضر المحمل فالكلية للانسان ثابتة قبل الوجود وبعده يتشخص والجواب بانه يقطع النظر عن وجوده الذهني راجع الى عدم مدخلية الوجود في الصدق.

فى معنى الملك

-٢٦-

اعلم ان الملك عبارة عن السلطنة و الاحاطة اما على الشخص او المال اوهما معا وهى ذات مراتب شدة وضعفا سعة وضيقا فليس من مقولة الاضافة ويكون الاختلاف فى متعلقها فقط كما يتوهم من ظاهر اضافة الملك الى العين تارة والى المنفعة اخرى والى الانتفاع ثالثة بل انما التعبير كذلك لبيان مرتبة السلطنة وكيفية صيرورة العين تحت الاحاطة من حيث السعة والاطلاق والضيق والحد فان العين ذات جهات و آثار فملك الرقبة كناية عن ثبوت اندراج العين تحت سلطنة الشخص واستيلائه من جميع الجهات والآثار الحاصلة من حيث الانتفاع والمنفعة والاسقاط و النقل والانتقال ذاتا و اقتضاء و هكذا صورة ملك المنفعة او الانتفاع ثم التحديد او السعة بحسب الاقتضاء فيقبل المنع كل منهما و لكل من الاقسام الثلاث ايضا مراتب ربما يعد برزخا بين اثنين منهما كما هو فى الزوجية فان اقربيتها الى ملك الانتفاع كونها واسطة فى العروض لعلية الوطى فلا تعد الى غير الزوج لصريح الكتاب فحكمه حكم ملك الانتفاع فى عدم النقل والانتقال و الاسقاط و الصلح بخلاف الاجارة حيث يصلح لذلك ذاتا و اقتضاء و كونها اقرب الى ملك المنفعة ان الزوج مرجع الزوجة فى الاستمتاع ومعنى المرجعية الاستقلال بخلاف ملك الانتفاع كالتحليل فانه فى الحقيقة اذن وترخيص فالمباح له مرخص فى صرف الملك فى جهة الانتفاع ومعناه عدم استقلاله فى انحاء التقلب للمباح وهذا الاستقلال والمرجعية يجامع جواز العقد كما فى الهبة فان المتهب مرجع للموهوب لكن للواهب الرجوع اليه واسترداده ثم العقد المقابل للايقاع على مراتب ثلاث منها الخالص فى حقيقة العقد ومنها ما هو اقرب من غيره ومنها ما هو ابعدهن سابقه فحقيقة العقد قسم واحدهو مدخلية كل من الطرفين فى ايجاد العلقه اما بين المالىن كما فى البيع او الشخص والمال وحينئذ كل من الموجب والقابل موجب وان كان اعتبار الاصاله

فى النظر والتبعية فيه يكون احدهما قابلا والاخر موجبا بالخصوص كما فى البيع فان اسناده الى البايع باشتقاقه منه له فقط بهذا الاعتبار و الافكل منهما قائم به حصول العلقه ولذا ورد «البيعان بالخيار» فان البيع من قام به البيع فى مقام التكوين بخلاف البايع فان مفاده حامل البيع و موجوده وهو بالنظر الاصلى منحصر فى صاحب المثلث كما حقق فى محله وهذا المعنى من العقد مقتضى للروم الا ان يمنعه مانع حيث قيام بالطرفين ومما يقرب من العقد الحقيقى وليس منه حقيقة الهبة فان قبول المتبهب انما هو قبول حقيقة اى لا يرجع الى ايجاب منه فى الحقيقة لان حقيقة الهبة التملك وهو ايجاب فقط من الواهب وحيث ان تنفيذه على المتبهب موقوف على سلطنة منه عليه وهى غير ثابتة فلا بد فى تحقق الهبة من قبول المتبهب ذلك فهو صرف طوع فعل الواهب لا غير حيث ان حقيقة الهبة ذاتها قد تمت بمجرد اتيان الواهب فقبول المتبهب له مدخلية فى تحققها خارجا فالهبة جعل الغير قائما مقام نفسه فى مرجعته للمال لا فقط كونه مأذونا فيه لكن هذا الاستقلال لا ينافى جواز العقد لان تمامية حقيقة الهبة كما كانت بيد الواهب فكذلك رفعها بيده مادامت العين موجودة و مما يشبه العقد وليس به بل له برزخية بين العقد والايقاع : الاستنابة والوكالة والعارية والوديعة لعدم توقف حقيقتها وتحقيقها على القبول ايضا الا فى بعض الآثار والاحكام الثابتة لها فيتوقف على القبول كتبوت الضمان عند تفريط الوكيل للمال .

قال الشيخ هادى الطهرانى ره فى كتابه حجة العلماء فى اصالة البراءة ذيل شرحه لجديت الرفع ما ياتى وشرحه منى :

قوله والحاصل ان الفعل الاختيارى الصادر فى تلك الحالات كهذه الخصال المقدر للشخص دفعها (لولا هذه الحالات - الناقل) ليست اثقالا محمولة على الامة و صيرورة الامر الاختيارى ثقلا عبارة عن استحقاق العقاب بارتكابه . . . الى قوله وقد عرفت ان المرفوع ليس هو الحكم الواقعى بل انما مرجع رفع الفعل من حيث انه وزرالى عدم تنجز التكليف المتعلق به فى هذه الاحوال - انتهى موضع الحاجة .

اقول فى توضيح مراده اعلى الله درجته ان البرهان القطعى على ان الخطاء

والنسيان والسهو والجهل والاكراه والاضطرار وعدم الطاقة بالنسبة الى بعض الامور والطيرة والحسد والوسوسة كساير الصفات النفسانية امور تحصل للشخص من اسباب خارجية لا يصح رفعها من موصوفها بدون رفع علمها تكوينا وتهيئة ما يمنع عن تحصلها منها فاذا سمعنا من صادق القول باخباره عن رفعها عن الامة مع كون ثبوتها لها بمشعر من الناس ومشاهد كل جاهل وعالم - فيقتضى عقلا حمل كلامه بما لا ينافي البدهة والضرورة فان المتكلم لا يقل من انه من احد الناس القائلين بالقضية البديهية فنقول بعون الله تعالى وتوفيقه ان رفع شيء عن شيء انما يصح و يصدق اذا صح وضعه فيه مقتضى معنى الفعل الاختياري وهذا امر بديهي بعد التأمل ثم المحل المعرض للموضوع قد يكون بذاته مقتضيا لوضع عارضه لنفسه بحيث يصلح لارتفاعه عنه برفع رافع وقد يكون غير مقتضى لاحدهما اصلا لكن يقبلهما بسبب خارجي مثلا الجهل مقتض فمقتضى العذر وللشارع رفع العذرية عنه ولذا ترى ان الجهل المركب اذا كان عن تقصير في مقدمات تحصيل الواقع لا يكون عذرا لصاحبه بحكم الشارع لانه نهى صاحبه عن الخوض في بعض مقدمات توجب الوقوع فيه الذي هو احد فردى القطع فالقاطع بهذا المعنى مع علمه و التفاته بوظيفته المذكورة معاقب بنفس المشى على مقتضى قطعه حال قطعه المفضى الى خلاف الواقع وليس قطعه هذا حجة له لانحصارها في العلم و ما بمنزلة وامر الشارع له وايجاب ما حكم قطعه بحرمة ونهيه وتحريم ما حكم قطعه بوجوبه عليه منجزا نظير نهيه للغاصب الواقع في الارض المغصوبة وان لم يمكن للرادع رده و تخطئه عن قطعه - حال القطع - لعدم احتمال له خلاف ما قطع به وذلك لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار و اذا عرفت ان للشارع التصرف فيما اقتضى شيئا يرفعه فله ايضا ابقائه ويصح اسناد الوضع اليه وكذا اذا اقتضى شيء رفع شيء فله ايضا ابقائه كاقضاء الامور التسعة المذكورة للعذر وعدم المؤاخذة على الفعل الصادر و كان له ان يأمر بالتحفظ عن الوقوع فيها بالنسبة الى ما يقع منها للشخص بمسماحته في بعض المقدمات حالها على ما سنبينه انشاء الله فاذا امضى الشارع وقرا ما اقتضته من ارتفاع العقاب صح اسناد الرفع اليه .

فَاعْلَم ان المرفوع بمقتضى الحديث هو الفعل الاختيارى - اقتضائاً - الصادر اثناء احدها و الفعل لامعنى لرفعه الامن حيث تمحضه فيما وضع له من استحقاق العقاب على مخالفة حكمه المنجز فيه وبعبارة اخرى فعل الحرام فيه وزرع على صاحبه و ثقل عليه المعبر عنه باستحقاق العقاب عليه و كذا ترك الواجب فرفعه و وضعه عبارة عن عدم ثبوت الوزر و الثقل على صاحبه فى تلك الحالات فاسناد الرفع بالنسبة الى الفعل الصادر فى تلك الحالات على وجه الحقيقة و اسناده الى تلك الحالات على سبيل المجاز فى الاسناد لاتحادهما الوجودى و عليه شاهد من الحديث على ما نحققه كما ان المرفوع وزر الفعل الاختيارى كما يشهد به نفس تلك العناوين و هذا يتوقف على بيان امرهم **فَنَقُول** كل قضية فالوصف الثابت لموضوعها المأخوذ فيها يتصور على نحوين :

الاول كونه معرفا لموضوع الحكم و معينا له بان اخذ مرآتا لموصوفه فى ثبوت الحكم له نحو قولك اكرم هذا الجالس و اهن هذا الماشى ضرورة ان الجلوس و المشى فى حد ذاته لا يدخل له فى وجوب اكرام صاحبه فلو قام الجالس او وقف الماشى لم يتبدل الحكم قطعا فكلما كان كذلك يعلم قطعا ان الوصف آلة معرفته و لو فرض فى مثل الامثلة ارادة جعله دخيلا فى تعلق الحكم بالموضوع و جب نصب قرينة عليه .

و الثانى كونه عنوانا للموضوع بحيث يدور الحكم مداره وجودا و عدما و هذا قد يستعلم من سنخ الوصف و الحكم الثابت فى القضية لان سنخ بعض الاوصاف ما يناسب سنخ حكمه كمناسبة العلم بجواز التقليد فى قوله قَلَدُ هَذَا الْعَالِمِ أَوْ أَكْرَمِ هَذَا السَّيِّدِ أَوْ اِقْتُلْ عَدُوَّيْ هَذَا وهكذا فاذا ورد من الشارع امثاله يستفاد منها دخلية الوصف فى ثبوت الحكم و يجعل عنوانا عاما دائرا مداره الحكم غير منظور فيه خصوصية الشخص الا ان يزاحمه مقتضى آخر لحكم مناف له او فرض مانع له و اذا اجتمعت عناوين غير متنافية الجمع ثبت لمعنونها حكم كل منها كما اذا ثبت وجوب الاكرام للعالم و للهاشمى و اجتمع العنوانان فى شخص واحد يجب اكرامه مرتين و هكذا عنوان المدرسية و الخدمية مثلا اذا اجتمعا فى شخص واحد وقد يستعلم من الخارج كما اذا

نصب قرينة عليه وبالجملة فالوصف الماخوذ في الموضوع اما معرّف واما عنوان واذا شك في كونه من ايهما يقتصر في التكليف المنجز بمورد الخبر اذا هو المبين اما صورة الخلو عن الوصف فالاصل البرائة لعدم بيان من الشارع فيه فالنتيجة نتيجة اخذه عنوانا اذ اثبت هذه المقدمة فنقول قد اخذت الامور المذكورة في الحديث و اسند الرفع اليها ولا يمكن اخذها معرفات لان معناه ثبوت رفع الوزر ونقل الفعل عن الشخص في جميع الحالات وهذا بديهي الفساد لانه في الحقيقة رفع لجميع التكاليف عن المكلفين وجعلهم كالبهائم فيتعين حملها على العوانية ويشهده اسناد الرفع اليها مع ان الفعل الاختياري الصادر في احدى تلك الحالات هو المرفوع من حيث الوزر والثقل لفاعله اشارة الى ان السبب المقتضى للرفع نفس هذه العناوين ولا وجه للاسناد لو كانت معرفات اما وجه سببية (اقتضاء) هذه الامور للرفع فلانها كالجهل في اقتضائه العذرية وذلك لان الاضطرار والاكرام وعدم الطاقة وغيرها موجبات لضعف الاختيار في الفعل حالة احدها وقد كان مناط تنجز التكليف الاختيار التام في الفعل فالفعل الصادر في تلك الحالات اختياري ضعيف حتى ربما يتوهم اخراجها للفعل عن الاختيار وذلك يقتضى رفع وزره و نقله عن فاعله وقد قرره الشارع وامضاه وابقاه .

وقد ظهر مما حققناه امور:

الاول سرمدخلية كل من الامور التسعة في الرفع و هو كونه مضعفا لاختيارية الفعل .

والثاني وجه اسناد الرفع اليها وهو كونها عناوين مقتضيات للعذر .

والثالث كون الاسناد مجازيا لقرينة قطعية وهو امتناع رفع الامور المذكورة

تشريعا .

والرابع كون المرتفع في الحقيقة هو الفعل الصادر لان المضطر انما يضطر في

فعله وكذا المكره من حيث ان الاكرام يوقع الشخص في المكره وهكذا .

والخامس كون المرتفع هو الفعل الاختياري لان مدخلية كل من الامور التسعة

في حكم الرفع لا يتصور الا من جهة الخصوصية الموجودة فيها وهي تأثيرها في اختيارية

الفعل باحداث ضعف فى اختياريته والالم يكن لمدخليته معنى فى الرفع وبالجملة اعتبار الاختيار فى الفعل بلحاظ مناسبة الحكم والعنوان.

والسادس ان رفع الفعل الاختيارى انما هو من حيث الوزر والثقل المعبر عنه بتنجز التكليف عليه.

و السابع صحة الرفع لمكان صحة تصرف الشارع و ايجاب التحفظ عن الوقوع فيها فابقاعا اقتضته الامور التسعة من العذرية رفعه وزر الفعل .

والثامن عدم احتياج الى تقدير المؤاخذة او غيرهما لان التقدير لا معنى له مع تمامية صحة الكلام بدونه .

والتاسع عدم صحة رفع الحكم الواقع للفعل بما هو حكم واقعى لانه جهة واقعية نفس امرية لموضوعها مربوطة بالشارع لاتناله ايداء المكلفين خارجة عن اختيارهم فلا يصح رفعه عن الامة وكذا بالنسبة الى مرحلة التعلق لان ثبوته فرع ثبوت جهات واقعية و شرايط معتبرة عقلا منتزعة عنها كما لا يخفى مضافا الى ما ذكرته مرارا من ان الاضطرار يصدق على الفعل لا الحكم وهكذا العناوين الاخر فقوله **ما لا يعلمون** وان كان ظاهرا فى الاعم لكن سياق الكلام و ذكره فى عرض ساير العناوين يعينه فى ارادة الفعل منه مع الدليل القطعى عليه من امتناع رفع الحكم عن الامة لعدم ربط بين الحكم والامة الا فى عالم التنجز وهو ليس الاستحقة ق العقاب والحكم العقلى غير الشرعى فالوجوب ثابت للفعل المتروك اختيارا فى تلك الحالات ايضا وكذا الحرمة للفعل الماتى به فيها لكن المرتفع حيثية وزره وثقله على الشخص فقط ولذا يجب القضاء على الناسى نعم قد يكتفى بغير الواجب الواقعى كصلوة المضطر و المكروه وغيرهما فلا يدل اسقاط التكليف بالماتى به عن رفع الحكم بالكلية كما هو ظاهر .

و العاشر ان تصرف الشارع فى مرحلة التنجز انما يمنع اذا استقل العقل به فى مورد وانجر تصرفه الى تجويز المعصية و اما اذا كان فى مورد ما يقتضى ما حكم به الشرع باحتفائه بجهة فلا اشكال فى تصرفه فيها كما لا يخفى فان الجهل المقتضى للعدر وكذا نظرائه حاصل لما نحن فيه فللشارع التصرف تقريريا ورفعا ومرجعه الى

عدم تنجز التكليف لانتجوز ارتكاب ما هو المنجز فقد يرى اهتمامه بالتكليف فلا يرى الجهل مثلاً عذراً فياً أمر بالحفظ عنه وتد يمضيه تسهياً لومنة .

والحاديعشر ان الفعل الاختياري المرتفع وزره ما استند الى المكلف من الفعل و الترك فترك الواجب في تلك الحالات ايضاً مرتفع كما ان فعل الحرام فيها كذلك .

والثاني عشر عدم افادة الحديث نفي جزئية شيء امر كعب او نفي شرطيته لمشروط فان الجزئية تابعة للمنتزع عنه وهو ثبوت امر كعب اي ثبوت الجزء وعدمه تابع لثبوت اعتبار المركب منه وعدمه لا يمكن التفكيك بينهما مع ان جزئية شيء او شرطيته لا يربطه بالمكلف فرفعه عن الامة لا معنى له .

والثالث عشر فساد تقسيم الجزء او الشرط الى الواقعي و الذكري المتوهم من دلالة الحديث على نفي الجزئية او الشرطية حال النسيان دون التذكرون ذلك لان التذكر امر نسبي اي اضافي لا يتحقق الا بعد تحقق متعلقه وهو الجزء او الشرط من حيث انهما كذلك فلو توقف تحققهما على التذكر لزم الدور المحال نعم في قولهم الشرط العلمي قبل الواقعي وان لم يرد عليهم الدور حيث يفرضون العلم متعلقاً بموضوع الحكم وجعله جزء الموضوع و ان كان الاولى اطلاق المانع العلمي عليه بلحاظ تمثيلهم بنجاسة البدن او الثوب للدخول في الصلوة فان النجاسة مانعة للدخول فيها اذ علم المصلي بها فاذا لم يعلم ودخل فيها ثم علم بعد ذلك فلا اعادة ولا قضاء الا ان جعل العلم جزء الموضوع مع انه يلزم التصويب فلا دليل عليه .

والرابع عشر ان المرتفع في غير حال الطيرة والحسد والوسوسة - الفعل الاختياري في تلك الحالات من حيث الوزر والثقل وفيها وزر انفسها مالم يترتب عليها اثارها خارجا بقرينة ساير الاخبار - واختلاف السند اليه في كونه كذلك في الحقيقة او على سبيل المجاز الاسنادي - لا يضر بوحدة اسناد الرفع اليها كما لا يخفى .

فى الكلام الاخبارى والانشائى

وتحقيق هذا الموضوع (١)

- ٢٧

اعلم ان الكلام اخبارى وانشائى والذى يدل عليه اللفظ مطلقا كلاما كان او مفردا هو المعتقد والمعلوم لدى المتكلم حيث ان الدلالة حيثية فى الدليل منتزعة منه بعد ثبوت ارتباطه بينه وبين المدلول عليه بكون احدهما ناشيا عن الاخر ومعلولاه واقعا او كليهما معلولى علة ثالثة وحيث ان الوجدان شاهد على علية ما اعتقده المتكلم فى مقام الافادة واطهار ما فى الضمير لايجاد الكلام واصداره مع اجتماع ساير الشرايط من احراز كون المتكلم عالما بمعنى كلامه بالوضع وانه غير غافل ولا ناسر لمعناه ولا ينقض غرضه بالانكال على القرائن المحذوفة مثلا وهكذا فيكون صدور الكلام عن الشخص معلول معتقده لانه الداعى والباعث على اصدار الشخص - الكلام الحاكى عنه .

و بعبارة اخرى اذا صار العالم فى مقام الافادة واطهار ما فى الضمير فيقتضى ما هو المضمر فيه اصدار الشخص كلاما خاصا يتكفل لادائه وكشفه للسامع فان المحسوس اقرب الى السامع فى الفهم من مضمر المتكلم فالعلة الفاعلة لصدور الكلام نفس المعتقد غايته ان المتكلم قد يظهره لكونه الواقع باعتقاده - وغرضه احضاره للسامع وقد يتعلق غرضه باصدار الكلام بلازم الفائدة وانه عالم بالواقعة وهكذا من انحاء الاغراض وعلى الشق الاول قد يكون نظره الى النسبة الذهنية نظراً لآلياتها وانما المقصود بالذات اراءة نفس النسبة النفس الامرية و انما جعل الذهنية طريق كشفها لعدم امكان الحكاية عنها بالكلام بدون واسطة النسبة الذهنية لعدم علاقة بين النسبة اللفظية والخارجية وعليه يكون الخارج طرف للذهن فيصلح اتصاف النسبة الخارجية لهذا الكلام بالوقوع و اللاتوقوع وهما يدوران مدار ثبوت دليل من الخارج عليهما من عدالة المتكلم وعصمته مثلا .

وقد يكون النظر اليه استقلاليا من دون ارائته عن الخارج وعليه لا خارج للنسبة الذهنية على وجه الطرفية لها بل الخارج متفرع عليها بالكلام اى يوجد خارجا به (١) هذا ثالث مقالتي فى باب العلم والكلام ولعله اتقن من الاولين وانفع كما سيأتى

فيكون الكلام آلة ايجاد النسبة الخارجية لامر آتها . فعلى الاول يكون الكلام اخبارا
وعلى الثاني انشاء و الجامع كاشفية الكلام عن النسبة الذهنية .

و اذا تبين ذلك ظهر ان باب المعارف خارج عن باب الكلام لان المعرف هو
المعنى التصورى وهو طرف النسبة لالنسبة التامة الكلامية ومعايير الفرق ان المحمول
اذا نظر اليه لحكاية معنى آخر غايره اعتبارا او حقيقة بان يكون نسبتته اليه نسبة
الشارح الى المشروح والكاشف والمنكشف كان **معرفاله** وان كانت حيثته حيثية
المغايرة والبيئونة بحسب لماهية اى المقصود بالذات اثبات النسبة الثبوتية او السلبية
بينهما ويكون النظر الى المحمول نظرا استقلاليا كان **تصديقا** او انشاء .

وبعبارة اخرى القضية الذهنية وهى كون مضمون كلامه الصادر منه معتقده **قديكون**
النظر اليها استقلاليا بمعنى ارادة ايجادها بالكلام خارجا وبهذا الاعتبار يكون الكلام
انشاء **وقديكون** النظر اليها آليا وهو على قسمين فقديراد من دلالة الكلام عليها ارائة
النسبة الواقعية به وجعل الذهنية مرآة الخارجية فى مقام اصدار الكلام فمن اعتبارها
كاشفة وحاكية عن الواقع تصير النسبة الخارجية الثبوتية او السلبية طرفا للذهنية ومقابلا
لها فيعنون الكلام حينئذ بالصدق والكذب لتحمله بذلك لهما وصلاحيته كذلك ويصدق
عليه انه كلام لنسبته خارج.

وحيث ان افادة اللام فى تعريف الخبر الموضوع للربط غير واضحة لكل احد فسر
مراده بقوله تطابقه اولان تطابقه لكشف الغطاء عن مفاد التعريف فهما من اللوازم للخبرية
لا انهما من مقوماتها ومودى هذا التعريف عين ما قبل من ان الخبر ما يحتمل الصدق
والكذب وعلى ما فسرنا الاحتمال من كون الكلام صالحا ومتحملا لكل منهما لا بمعنى
الشك اندفع ما اورده عليه بالقضايا اليقينية من الصدق او الكذب . فان الكلام الانشائى
لا يتحمل لهما اصل وهو نظير القول بان الموجود المجرد طويل او عريض ثقيل او خفيف
وهذا وان الحداء بالنسبة الى الرأس كبير او صغير مثلا .

وقديراد من دلالة الكلام عليها ارائة معنى آخر مجهول لدى السامع بها فيجعل
المعتقد حاكيا ومرآتا لمعنى آخر مجهود بينهما معلوم من وجه مجهول من وجه او وجوه

اخر وهذا القسم من الكلام داخل في باب المعارف وليس كلاما حقيقة وكذا القضية
الذهنية بل صورتها كلام وقضية لعدم نسبة تامة فيها وعدم اثبات امر مغاير لآخر
فان الشارح عين المنشرح حقيقة كما هو معنى الحد والمحدودية او حكما كما في
الرسوم هذا بخلاف القسامين الاولين فان جامعهما الكلام .

في حقيقة العلم (١)

- ٢٨ -

علم ان حقيقة العلم حضور الشيء لدى الشيء ولا تعدد حقيقته باختلاف خصوصيات
الموارد ولا تكثرو تعدد في صرف الشيء فتعريفه بحصول صورة الشيء لدى الذهن تعريف
له بلحاظ غالب مصاديقه الحاصلة لعام الناس بالنسبة الى اغلب الاشياء فان الشيء الخارجى
اجنبى عن الشخص غير مرتبط به في الواقع والحقيقة فارتباطه بالشخص ارتباطا كشافيا
انما يحصل بحصول صورته في الذهن وهى الواسطة بين المعلوم المادى الصرف والعالم
الذى هو النفس المجردة وكون هذه الصورة مناط العلم بذاتها من جهة انها بمنزلة
روح المعلوم الخارجى و جوهره فتجرد المادة الخارجية عن خواصها الخارجية
لا ينافى كونها معلومة بالذات والحقيقة فان تلك الخصوصيات المنتزعة عن
المعلوم جهات اجنبية عن حقيقته مثلا لذة العسل بجوهره فلو امكن في الخارج تجريده
عن الكثافات المادية في الخارج محفوظا جوهره لكان الذا مما اذا كان مخلوطا بها
لكن اتفق ان لا يحصل في الخارج الامعها فحضوره في الشخص ايضا مشروط بحضور
المادة وكذلك حصول صورة الشيء لدى الذهن مشروط بحصول المادة في الخارج
و مواجته له .

وان شئت فقل ان صورة الشيء حيثيتها الكشف عن ذبها وبهذا الاعتبار الاستقلال
لها بل مرآت صرف لذبها فكأن الشيء الخارجى بنفسه حضر لدى الذهن ولا بديه حصول
الصورة في تحقق العلم بذبها لانقص في القوة المدركة بل لعدم قابلية حضور متعلق

العلم حيث ان وجوده و جود جهلى احتجائى مختلف بعضه عن بعض ولذا لولم يكن وجود المعلوم كذلك لم يحتج فى حضوره الى واسطة الصورة كعلم الشخص بنفسه و كون النفس هى المعبر عنه بالعلم الحضورى وحينئذ يعلم ان اطلاق العلم فى الواجب ليس على نحو الاطلاق فى عالم الامكان والممكنات والالزام اشتراكه مع بعض الممكنات او الكل فى صفة العلم فيستتبع جهة مميزة فلا يكون ما فرضناه واجبا كذلك .

ولا يخفى ان ليس المراد من الحصول فى قولهم «العلم هو حصول الصورة ا» معناه الظاهرى اى المساوق للوجود لما ذكرنا فى محله من عدم الوجود الذهنى للمعلوم حقيقة وان ما ذكره دليلا له غير تمام مع ما اقمنا على الامتناع من وجوه وادلة نعم يصح التعبير بالوجود له كالتعبير بالوجود الكتابى و اللفظى بل المراد من الحصول الانكشاف وحيث علم عدم تاثير الانكشاف فى حالة المنكشف حقيقة فلم يكن ذلك وجودا له .

ثم قولنا ان كون صورة المعلوم المادى فى الذهن جوهره وروحه معناه ان المنكشف نفس ماهية المعلوم الخارجى و حقيقته مجردة عن وجودها الخارجى ولا ينافى كون الصورة روح ذبيها وجوهره عدم ترتب آثاره الخاصة الخارجية عليه فى عالم الذهن فان شرط احساس ترتب الآثار من اللذة والالم وغيرهما حضور المادة مادام كنافى عالم الماديات فان النفس مادامت متعلقة بهذا البدن العنصرى متحدة معه سرى حكمه فيها قضية قولهم حكم احد المتحدين يسرى فى الاخر من احكام البدن تأثره من امرادى جسمانى لا مطلق المؤثر فالنفس حيث اتحدت مع البدن لم تلتذ بمجرد العلم بالعسل كما تلتذ باكله . وغلها فى الجسمية وانهما كهاتين نعم ان تجردت النفس عن البدن كما فى عالم المثال التذت بصورها القائمة بها الثابتة فيها وتألمت كذلك كما عليها الاخبار فتأمل فى المقام وتدبر جدا .

اعلم ان اخبار التمثيل لا دلالة فيها على وجوب الاحتياط فى الشبهات البدوية التحريمية كما زعم والكلام فيه من وجوه :

الاول تقريب الاستدلال بها فيقال مقتضى التحذير والايعاد في الوقوع في الهلكة بارتكاب المشتبه الحرمة هو وجوب الاحتياط في الشبهات حيث ان الشارع جعل حكم المشتبه حكماً يبيّن الغى في وجوب الاجتناب وعدم جواز الاقتحام فيه والحقها به حكماً لكن دفع هذا التوهم يقتضى بسط المقام .

فنقول التثليث انما هو ناظر الى نفس حكم الواقعة الشرعى التكليفى فان المعلوم الوجوب يبيّن الرشد فيتبع ويقحم فيه والمعلوم الحرمة يبيّن الغى فيجتنب ومحتمل الحرمة الشرعية مشتبه بينهما فالتثليث بالنظر الى الماخوذ ومتعلق الوظيفة في الواقعة لانفس الاخذ والوظيفة والا فالوظيفة دائماً على قسمين اما يبيّن الغى كما في المعلوم الحرمة وكذا المشتبه الحرمة او الوجوب قبل الفحص كما هو مقتضى العبودية والمولوية واما يبيّن الرشد كما في المعلوم الوجوب وكذا المشتبه الوجوب او الحرمة بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل .

فان قلت هذا يوجب ثنية الامور ولا يبقى مجال للتثليث حينئذ . قلت هذه الثنية لاتنافى تثليث الامور التي عبارة عن احكام الوقايح الواقعية الشرعية كما لا يخفى فلا يدل اخبار التثليث على وجوب الاحتياط في الشبهات البدوية بعد الفحص ايضاً .
ان قلت فهل يبقى مورد مشتبه الحكم حكمه وجوب الاحتياط .
قلت نعم فان الاحتياط في المشتبه عبارة عن التوقف وترك الافشاء على طبق احد طرفى الاحتمال فى المحتمل الحرمة والاباحة مثلاً وهكذا لكن هذا الاحتياط لا ينافى الركون الى الاصل فى مقام العمل والوظيفة .

- ٣٠ -

اعلم ان قاعدة الاقرار مقدم على قاعدة العدل و هى على قاعدة القرعة و البرهان القطعى على الترتيب الكذائى ان قاعدة العدل و القرعة وظيفتان للمكلف المتحير ونظر قاعدة القرعة الى تعيين الموضوع و تميزه و تشخيص الموضوع الواقعى فى الظاهر كما هو مفاد اخبارها من ايكال الامر الى الله تعالى و نظر قاعدة العدل الى

نفس الشبهة من حيث هي شبهة فالتخيير بين الوظيقتين غير معقول و ان جاز التخيير في وظيفة واحدة كما في مورد دوران الامر بين المحذورين فدار حالهما بين تقديم قاعدة العدل على القرعة و بين عكسه .

و الثاني باطل للزوم عدم بقاء مورد لجرى ان قاعدة العدل لان في كل مورد جرت قاعدة العدل فيه تجرى ايضا ويصح اجراء قاعدة القرعة فيه فينحصر الامر في اختيار الوجه الاول فيجربى في كل مورد حتى يثبت خلافه باهتمام الشارع في الواقعة بتشخيص الموضوع وتميزه كماورد في الدابة التي تداعى رجلان فيها واقاما بينتتين متساوي العدد فبالقرعة عينتهما الاحدهما وسلمها له مع انه نظير تلف درهم واحد لدى الودعى من بين ثلاث دراهم اثنان لشخص وواحد لآخر فانه حكم فيه بالعدل فالحكم بالقرعة هذا يكشف عن اهتمام الامام (ع) في تلك الواقعة كعلمه مثلا بكونها لا يهما معينا فاراد تسكيت الاخر بالقرعة مثلا وهكذا و ثبوت كل من القاعدتين لنصوص واردة في موارد عديدة لا وجه لحكم الامام (ع) على الوجه المذكور الامتينا عليهما .

في حجية القطع

- ٣١ -

قال الشيخ الانصارى قدس سره في اثناء البحث عن حجية القطع: (لاشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه مادام موجودا) .

اقول وفيه وجوه من النظر:

الاول - ان القطع بما هو امر مبهم لاتعين له لا بفرده و هو على قسمين الجهل المركب والعلم والاول لا اثر له سوى المعذورية لصاحبه كالعجز والجنون ومعنى الحجية التنجيز على معناه المتعارف في فلا يعقل عليه كونه حجة بحيث لا يكون لاحد منعه و يقافه عن العمل بمقتضى خياله الفاسد ولو بحبسه ومعالجة مرضه قربة الى الله كما هو معنى قوله مادام موجودا .

الثاني ان العلم اذا قلنا بحجيته فمعنى كونه منجز للحكم الثابت في الواقع

اي واسطة فى اثبات حكم متعلقه على رقبة الشخص المكلف فعلا فان اراد به ما ذكرنا كان منافيا لاختياره عدم اطلاق الحجة عليه لعدم صحة وقوعه واسطة فى الاثبات ببرهان ان على فرض الصحة يلزم اتحاد الدليل و المدلول و الطريق و زيه و العلة و معلولها و تحصيل الحاصل على ماسياتى منه و قد دريت منا ان واسطيتدى اثبات التنجز مما لا بد منه فيه كيف و صيرورة الامارات و سايط فى الاثبات انما هى لتنزيلها منزله فيقتضى اقتضائه لها بالذات ليكون حكم المنزل كحكم المنزل عليه وان ارى من المنع عدم كونه واسطة فى اثبات حكم متعلقه لمتعلقه يتعلق القطع به للزوم التصويب فهذا المعنى يأتى فى الامارات الشرعية ايضا فيمتنع وقوعها واسطة فى الاثبات .

الثالث . ان المتبع الدليل القطعى لا القطع فان المتبوع هو الدليل والموصل لا الوصول فانه اثر الاتباع لانه متبوع .

الرابع ان وجوب المتابعة ان ارى به الوجوب الثابت لمتعلقه مضافا الى انه لا معنى لجعل القطع بما هو موضوع الوجوب ان القطع قد يخالف الواقع فلا يكون ماثبت للمتعلق فى الواقع ثابتا له دائما مع انه مناف لعدم قابليته لجعل الشارع نفيا و اثباتا وان ارى به الوجوب العقلى الظاهرى فان قيل بالملازمة ثبت فى صورة موافقة مقتضى قطعه عند المصادفة لصاحبه ثوابان وعلى مخالفته عقابان وهو لم يلزم به احد وان لم يقل بها رجع الى تنجز التكليف به وهو معنى الواسطة فى الاثبات وقد فر منه فظهر مما ذكرنا ان بيان مدعاه يثبت خلافه ويناقض مراده .

قوله لانه طريق بنفسه .

اقول فيه اولان الطريق الدليل القطعى لا الاثر الحاصل منه وهو القطع .

وثانيا ان من افراد القطع ما خالف الواقع وهو حينئذ ضال وظلمة لاهاد ونور قوله واما بالنسبة الى حكم آخر الى .. قوله وحينئذ فالعلم بكرن وسطا الثبوت ذلك الحكم .

اقول فيه اولان المنفى سابقا من القطع الطريقى اتصافه با لوسطية لاثبات متعلقه تارة ولحكم متعلقه اخرى وحينئذ اقتضت مقابلة القطع الموضوعى للقطع الطريقى

في الاتصاف بالوسطية وعدمه تعميم الاتصاف وشمول كلا التسمين في اثبات متعلق القطع الموضوعي وحكمه في بيان خاصية القطع الموضوعي فاقتضاه باتصافه للوسطية في اثبات حكم متعلقه غير وجهيه .

وثانياً ان المأخوذ في الموضوع ان كان هو العلم فلا يعقل كونه مناطاً للحكم بمعنى وقوعه واسطة في اثبات حكمه وذلك لان في حقيقة العلم جهتان جهة الاعتقاد وجهة المصادفة للواقع فيؤول حاصل جعله موضوعاً للحكم ان الواقع منطبقاً عليه الانكشاف هو الموضوع للحكم فقولنا ان اعلمت بخميرية مايع فهو حرام يجب الاجتناب عنه معناه كون الخمر الواقعي بشرط الانكشاف هو موضوع الحرمة ووجوب الاجتناب فيكون العلم من قيود الموضوع وحينئذ لا يصح جعل الخمر المعلوم واسطة لاثبات حكمه لوجهين الاول ان الموضوع علة مادية للحرمة والذي يقع واسطة في ثبوت الحكم هو العلة الفاعلية وهو الشارع حيث شرع حرمة الخمر المعلوم فالدليل هو العلة والواسطة في ثبوت الحكم له وحينئذ كالعالم به يكون في اثبات حكم الخمر المعلوم .

و الثاني ان حقيقة الواسطة في الاثبات والثبوت كونها امرامغايرالطرفي الموضوع والمحمول كما هو مفاد الوسطية لغة وحينئذ لا يعقل كون الطرف واسطة في اثبات حكمه لنفسه والالزام كون الشيء علة لنفسه ولزم اتحاد الطرف والواسطة وبالجملة فالعلم قيد للخمر الواقعي في ترتب الحرمة عليها كجعل موضوع العتق الرقبة المؤمنة وان اعرفت امتناع وقوع العلم الموضوعي كالطريقي واسطة لاثبات حكم متعلقه فاعلم ان الصحيح ان يقال هذا خمر معلوم وكل خمر معلوم حرام او يجب الاجتناب عنه وكذا اذا اعتبر العلم في موضوع حكم عقلي كترتب وجوب الاطاعة على الوجوب المعلوم وعليه ظهر ما في تمثيل الشيخ وتعبيره الموضوع بمعلوم الوجوب فان فيه جهتا فساد: الاولى تمثياه للواسطة في الاثبات والثانية قلب الموضوع نعم لو كان المعتبر القطع صح التعبير عن الموضوع بمقطوع الوجوب كما انك عرفت ايضاً ان هذا صورة القياس وليس باستدلال بل تطبيق وتصور على تفصيل في محله وان كان المأخوذ في الموضوع القطع فحيث يمكن صورة يخالف القطع الواقع صح صيرورته واسطة في اثبات الحكم لمتعلقه حيث خالف الواقع لصحة

وقوعه واسطة في العروض حينئذ وانفكاكه عن موضوع الحكم و الاولى في تشكيل القياس ان يقال هذا مقطوع الخمرية وكل مقطوع الخمرية كذا ولا يقال هذا خمر مقطوع الخ فان على الاول استدلال وعلى الثاني تطبيق .

قوله بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية الى قوله قامت الامارات وبعض الاصول مقامه .

اقول معنى اعتبار القطع الموضوعى على وجه الطريقة تارة وباعتبار انه صفة خاصة اخرى ان القطع الموضوعى فيه جهتان جهة غاية وهى طريقته لمتعلقه وعمومها من انه جهة انه من احد افراد الحججة فلان تخصص الحججة التى هى حيثية انكشاف متعلقه المسمى بالقاطعية للعذر بل تشمل ساير الامارات الشرعية بل الاصل البرزخى ايضا و حينئذ تكون ساير الامارات الظنية المعتبرة فى عرضه وقسيمه وبهذا اللحاظ لامعنى للتعبير بقيام الامارات مقامه الظاهر فى الطولية لكن باعتبار ان القطع حجة بالذات وغيره من الامارات حجة بالجعل والتنزيل صح التعبير بالقيام وجهة خاصة لهى كونه رجحانا مع المنع من النقيض فانه بهذا الاعتبار يمتاز عن ساير الامارات ولا يصح قيامها مقامه بمجرد اعتبارها بنفس ادلة حجيتها .

فالمعتبر ان اعتبره من جهته العامة قامت الامارات مقامه بل لانقل بالقيام وقل بعدم جواز الرجوع الى الاصول الصرفة مادامت الحججة فى البين وان اعتبره من جهة الخاصة فالحكم الثابت لمتعلقه يدور مداره فاذا انتفى موضوع الحكم فيرجع الى الاصول من دون قيام اماره مقامه وله نظائر لاتحصى فى الفقه كحرمة الخمر من جهة الاسكار وتشريع الشارع نوعا من القمار هو السابق والراية من جهة حفظ حدود ممالك الاسلام و دفع الاعداء حيث لم يشرعه ملاحظا فيه خصوصية الرمى المتعارف فى ذلك الزمان بحيث لو توقف حفظ البلاد الاسلامية على تعلم حيل اخر معموله فى العصور التالية وصار غير نافع لذلك العمل الخاص المتعارف زمان الامام عليه السلام لم يكن اتخاذنا ما يناسب الوقت مشروعا و هكذا بل المنظور بالاصالة من مثل قوله تعالى «واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله الآية» هو الغاية المترتبة

على التهيؤ وهى الارهاب باى نحو كان وبأى وسيلة توصلنا الى الهدف المطلوب
فى اقسام الاجماع واشباع الكلام بشأنه

٣٢-

الاجماع باقسامه الثلاث غير مفيد للبحث عنه لان الدخولى منه صرف مفهوم
لا يوجد له مصداق فى زماننا مع ان الحججة نفس قول المعصوم وانماض اقوال الغير اليه
طريق لاجراز قوله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** كما فى الاحتياط .

اما الحدسى فلاموضوعية له فى اثبات حكم شرعى بل دليليته باعتبار كشفه عن
قول المعصوم وانت ترى ما فيه **اما اولاً** فلان قول كل واحد اذا نظر اليه لم يكن بحجة
لعدم كشفه عن قول المعصوم فالمجموع الذى هو الآحاد بالاسر كذلك لعدم معقولية توليد
اقوال غير المعصوم قول المعصوم نظير تولد كلام صحيح من اجتماع غلطات متعددة و
كصيرورة الجهل علما بسبب تراكمه و كونه جهلامر كبا .

فان قلت حججة نقل احدهم العلماء الاجماع ثابتة بادلة حججة الخبر الواحد
وهل يمكن حججة قول زيد الشحام بأية النبأ دون خبر العلامة مثلا .

قلت ادلة حججة الخبر انما هى ناظرة الى ايجاب التعبد بقول العدل بتصديقه
المتكلمى و جعله مؤداه منزلة الواقع وعدم الاعتناء الى احتمال الكذب اما احتمال
الخطأ فى الفهم فيما ادعاه العدل فغير متعرض له والعلامة (ره) لا ينكر صدقه و انه
منزه عن الكذب قطعاً بلا احتياج الى التمسك بأية النبأ و انما الاشكال فى احتمال
خطائه فيما فهمه فلا بد حينئذ من موازنته للموازين وقواعد فهم الكلام فان طابقتها
كان متبعا والافلافاذا احتملنا ان ادعائه الاجماع من جهة حسن ظنه بالاساتيد والعلماء
وقدرأى اقوال البعض متفقين فى حكم واحد تخيل اتفاق الجميع فيه فادعى الاجماع عليه
كما هو ظاهر كلما تبهم اذ اراجعنا هابل كثيرا ما نرى ادعاء واحد منهم على ثبوت الاجماع
على حكم ثم يحكمم فى كتابه الاخر بحكمم مخالف لحكمه الاول رهكذا فلا دليل ولا اجبار
على قبول قوله وحججة اجماعه الموهوم .

اما الاجماع من باب اللطف فغير تمام ايضا لعدم وجوب اللطف عليه تعالى بل التكليف عليهم من باب التفضل فقط يهدى من يشاء ويضل من يشاء وانت ترى كثيرا من الناس والطوائف فى اطراف العالم من القفار و البوادرى حالهم كحال الحيوانات لم يشعروا بشيء اصلا ولا يسوا ايضا مقصرين والعياذ بالله وهل يعقل اسناد الظلم او ترك الوجوب اليه تعالى حاشا وكلا.

نعم يبقى مطلب آخر هو انه بعد ما كلف عباده بتكاليف خاصة واراد منهم امتثالها يحسن له ان يبعث رسولا وليبلغ احكامه الى العباد وكذا ينصب اماما لينشرها ويحفظها بحدودها بحيث لو لم يفعل ذلك كان نقضا لغرضه والحكيم حاشاه عن ذلك فنقض الغرض مطلب وترك الوجوب منه مطلب آخر .

العلم والجهل (١)

- ٣٣ -

اعلم ان العلم مقابل الجهل متضمن للجزم بالشىء اما جزما تصديقا واما تصوريا و حقيقة الجزم الخروج عن التحير و ذلك لان العلم انكشاف الشىء لدى الشخص و بعبارة اخرى رفع حجاب الجهل وتبدل ظلمته بنور العلم ودرك الشىء وفهمه ولا يتحقق حقيقة الانكشاف عند التحير واضطراب النفس وعدم سكونها عند النظر الى الشىء وهذا معنى تقوم العلم بالجزم وعليه يكون الشك والظن و الوهم من اقسام الجهل لتشعبه و تخصصه بالخصوصيات المنضمة اليه كما هو معنى التقسيم والمقسم .

ثم العلم على قسمين تصديق و تصور و التقسيم بحال نفسه لابلحاط حال متعلقه لان انكشاف النسبة الواقعية لدى الذهن سنخ من العلم وانكشاف طرفها سنخ آخر منه فنسبة النسبة الواقعية وكذا طرفها الى الانكشاف نسبة الفصل الى الجنس و الفصل من مقومات النوع لامن متعلقاته ولوازمه واعراضه و العلم بالنتيجة الذى هو حالة من حالات نفس العالم و شأن من شئونه المعبر عنه بالعرض بمنزلة وصول السالك

الى مقصده وسلوك الشخص ترتيب المقدمات الموصلة الى مطلوبه المعبر عنه بالاستدلال بمنزلة سلوك السالك و نفس المقدمات الصحيحة المجتمعة الشرايط من المعرف او الدليل بمنزلة الطريق المسلوك التام في طريقته والشخص المعرف او المستدل بمنزلة السالك في طريقه والمنتجة التي هي اما علم تصورى او تصدىقى بمنزلة المقصد و بهذا البيان ظهر ان الكشف صفة الكاشف و هو المعرف او الحججة و العلم بالنتيجة اثر كشفه لا انه الكشف كما توهم بعبارة اخرى ان للعلم جهتين : جهة الى المعلوم فيفسر بالانكشاف و اخرى الى العالم فيفسر بالكشف فالعلم بالنتيجة انكشافها الذى هو اثر الكشف .

هذا كله مقام حال العلم اما نسبته الى الخارج فكون المعلوم عين الواقع يتوقف على دليل اخر من الخارج مما يكون واسطة بينه وبين الواقع من الخصوصيات المقترنة بنفس النسبة الذهنية تارة ككونها بديهية او محسوسة او برهانية مقرونة ببرهانها بحيث يلتفت اليه اذا اريد عند الارادة او بنفس الذاهن والعالم كالعدالة و العصمة مثلا فيثبت به دعوى المتكلم ان ما اعتقده مطابق للواقع وعينه ولادلالة ولا كشف للقضية الذهنية عن القضية الخارجية لعدم علاقة بينهما اصلا .

اما اذا اريد ارائة المعتقد على المخاطب صح جعل اللفظ الموضوع لمعنون المعتقد طريقا لكشفه لوجود علاقة العلية والمعلولية عند اجتماع ما اعتبر فى حصولها على ما عرفت فى محله ولما كان غرض المتكلم و دعواه كون ما اعتقده مطابقا للواقع افتقر فى اثباتها الى دليل آخر كما مر فقد يدل شىء على الواقع من دون استعانة بلفظ كدلالة البرهان عليه والحس عليه و هكذا و قد يدل عليه امر كذلك لكن بعد اثبات علمه به .

وحيث ان الكلام والمقصود تحقيق موازين الفاظ لا بد وان تتكلم عن الدليل اللفظى الوضعى وان كانت اقسام الدليل ستة والكلام فيه جهتان جهة منشأية خطوره بخطوره معناه النفس الامرى وجهة كشفه عن معناه المراد عند اجتماعها اعتبر فى جعله صالحا للكشف او اعتبر فى فعلية الدلالة لكونه شرطا فيها والخطور ليس علما لا تصورا ولا تصديقا

لجواز اجتماع التردد والتحير معه بل انما هو التفات وذكرا مقابل الغفلة والنسيان لا الجهل وهو معلول الوضع بمجرد خطور اللفظ و من لوازمه القهرية ولا يتوقف خطور المعنى على سماع اللفظ من متكلم بل يحصل بمجرد خطور اللفظ ولو من احداث الهواء له او بلا سبب خارجي . فالخطور مقدمة للمعلم كما ان سببه وهو الوضع مقدمة للدلالة فاللفظ كما خطر في الذهن يخطر معناه الافرادى او التركيبى كمنشأية خطور مفردات الالفاظ بخطور معانيها الموضوعية لها لدى العالم بالوضع ويتكرر الخطور بتكرره وهو الشاهد على انه ليس من سنخ العلم الا ترى انك اذا كررت النظر الى شىء ما هل علمته وعرفته مكررا كالا بل تكرر التفاتك فقط الى ما علمته اولا لعدم حدوث انكشاف فى المرة الثانية والثالثة وهكذا .

اما جهته الكشفية فهى المعتبرة عنها بالدلالة حيث لا يصلح كل شىء للكشف عن كل شىء بل لابد من ربط بينهما وهو كون احدهما علة والآخر معلولا او كليهما معلولى علة ثالثة لما تبين سابقا فلا بد من ثبوت علاقة بين الكلام ومدلوله ولما تفحصنا وتدبرنا ان المدلول للكلام بحسب الوجدان ليس الا المعتقد اى ارائة الكلام الواقع بنظر المتكلم فوجب كون المعتقد مربوطا بالكلام وتتميمه فى غير هذا المحل .

فى ان بعض احكام وخواص افعال المكلف

يتوقف على الاختيار بخلاف البعض الاخر

وتليه قاعدة تتعلق بهذا الموضوع

-٣٤-

قاعدة - الافعال الصادرة من الشخص لها احكام وخواص شرعية وعرفية اى عقلية واقعية تعنون بعضها ببعض العناوين او الاحكام ربما يتوقف على اختياره وقصده كالسفرية لقطع المسافة وكصدق الاستعمال والتركيب على اللفظ الملقى وكذا كونه كلاما وغيره من وجوه الاستعمال مثلا ومن البعض ما لا يتوقف عليه كالقضاء والاداء الثابتة للفريضة فان الاداء عنوان منتزع من وقوع العمل فى الوقت والقضاء من وقوعه

خارجه فهما جهتان واقعتان للعمل وان وقعت تحت الاختيار والقدرة ايضا بمعنى آخر ولو باختيارية منشأها لكن المقصود للشخص عدم توقف حصولهما على القصد بل لا يضر قصد الخلاف أيضاً.

ثم الاختيارى قد يكون زاوجه واحد اى ممحاضى جهة خاصة كعبادية العبادة والصلوة مثلا وقد لا يكون كذلك بان يمكن وقوعه على وجوه شتى وحينئذ يتوقف تشخصه وتعينه فى احد الوجوه على قصده و ارادته كالضرب المتصف بالتأديب تارة و بالظلم اخرى ولكل من الاقسام موارد وامثال كثيرة ينبغى التبع للظفر بها الكثرة فوائده .

قاعدة - الفعل كالما كان او غيره قد يقع فى وجه خاص او بلاوجه الناشى من القصد والمنتزع منه ثم لكونه امرا وحدائيا مستمرا ممتدا براءى حكمه وعنوانه على تمامية العمل على ذلك الوجه وعدم نقضه بوجه اخر مقصوده اخر العمل فيستقر فى ذلك الوجه لكن اذا انقلب الوجه سرى فى العمل من بدوه كرمى السهم فقتل زيد مثلا لكن تخلل بين الرمى وزهوق الروح من زيد مدة وزمان قليل او كثير فان الشخص بفعله قبل الزهوق لم يعنون بالقاتلية و بعد الزهوق تعنون به من حين صدور الرمى بحيث لو كان لفعله بعنوان القاتل حكم لترتب عليه وهذا نظير الشك كما لا يخفى .

وهذه القاعدة سارية وجارية فى موارد كثيرة كصحة صوم من نواه قبل الغروب ولو بدقيقة مع عدم خلل فى امساكه مدة اليوم غير ناو للصوم به او نوى به صوم قضاء فعدل ونوى به صوم كفارة مثلا وهكذا من الفريضة الى النافلة و بالعكس لو لم يمنعه مانع من الخارج كوجوب تقديم الفريضة على النافلة مثلا وهكذا لوزار الامام عليه السلام لنفسه وفى اثنائها عدل نيابة عن الغير مثلا مال يفرغ عن العمل وكان عملا واحدا و مثل المقام مدخلية الاجازة فى صحة البيع الفضولى كما لا يخفى ومن قبيل الاعمال المراعية والتعليقية بيع الشخص قبل القبض فانه مقدمة للقبض و عليه يكون قوله عليه السلام تلف المبيع قبل القبض من مال باعه على القاعدة لا كما زعمه القوم كما لا يخفى .

توضيح ذلك - ان الذى يعطى و جها خاصا للبيع هو القصد اى تأمين الغاية المنشودة من هذا العمل وهى القبض والانقباض وهذا القصد بمنزلة الروح للبيع فاذا

لم يتعقبه لم تكن فائدة لهذا البيع لانه عليه كجسد بالاروح وبهذا الاعتبار صح اطلاق المقدمة على البيع المجرد عن القبض .

ذكر قواعد مختلفة

-٣٥-

قاعدة - العمل له جسد وروح والعمدة فى ترتيب الحكم على الروح اى الحكم حقيقة يدور مداره و جودا وعندما فاعتبار ان العمل عقلى لاشعى اى جهة زائدة فليس جزء ولا شرطاً كما توهموا من اعتبار النية فى العبادة باحد الوجهين و ان كان على معنى الشرط اقرب لكنه فوقه بحسب الحقيقة و الواقع و عليه ينتج فوائد جهة ويتضح به فساد ما توهم .

-٣٦-

قاعدة - الاحكام او الخواص الثابتة لموضوعاتها قد تكون لكونها عللا تامة فى ثبوتها لها و قد تكون مقتضيات لها فيقبل المنع فالاول كالقاء البصاق على وجه المولى فانه موجب للاهانة قهرا ولا يقبل القلب ابدا حتى ان المولى لو امر به على عبده كشف ذلك عن حمقه وكثيرا ما يدور صدق الكلام وكذبه مدار جعل الموضوع ومنشأ الحكم المجمعول او المنجمل مقتضيا وعللة تامة .

-٣٧-

قاعدة - القضية الكلامية الخبرية قد يقصد بها الاخبار كما هو كذلك صورة وقد يراد منها الانشاء عبرتها لجهة واعتبار كارادة افادتها المقصود بوجه اتم كما فى قوله **عَلَى** من زاد او نقص مثلا فى صلوته يسجد سجدتى السهو او يعيد وامثال ذلك وربما يتوقف صون كلام المتكلم الحكيم عن الكذب على حمله على الانشاء كقوله تعالى « ومن دخله كان آمنا - الاية - مثلا وان صح ايضا بوجه آخر كما ورد ان المراد منها الدخول فى ولاية امام زمانه مثلا فيبحث عن انه هل هو على خلاف ظهورها

ليجعلها من المتشابهات اولا فلا يكون كذلك فلهمذه القاعدة موارد كثيرة كما لا يخفى

-٣٨-

قاعدة - تقديم جهة على جهة واقع كثير افي شرعنا كما لا يخفى على المتتبع ومرجهه الى تقديم الالم على المهم ونظايره في المتزاحمات الكونية ايضا كثيرة كما لا يخفى

-٣٩-

قاعدة - البحث عن كلام ولفظ على انحاء ثلاث :

الاول البحث عن ترجمة وتعيين مفهومه الافراى لكل حكمه وهذا بحث اهل اللغة و الثانى البحث عن تعيين المراد منه و لو كان هو معناه المجازى و هذا بحث الشارحين عن المتون من حيث الذات .

والثالث البحث عن حقيقة ذلك المفهوم وما هو عليه حقيقة كما هو المقصود بالذات لاهل المعقول ومن اثبت حكما لموضوع على ما هو عليه من الذاتيات الجنسية والفصلية وكثيرا ما يختلط المقامات فيصير محل النقض والابرام كما فعلوه فى معنى البيع وتعريفه كما لا يخفى على من راجع الباب .

-٤٠-

قاعدة . الاطراد دليل دوران الحكم مدار المطرد و كونه له حقيقة وان تطور باطوار بحسب اختلاف خصوصيات الموارد والمصاديق كالبيع .

-٤١-

قاعدة - قد يتحد معروض صفة وعنوان منتزع مع منشأ انتزاعه وقد يفترقان فالفوق عبارة عن الجسم المحاذى لجسم آخر بحيث لو وقع لوقع عليه والفوقية عارضة على نفس الجسم المعهود ولكن منشأ انتزاع الفوقية محاذاته لجسم آخر بالوصف المذكور و كثبوت عنوان التاديب او الظلم المضرب المنتزع من القصد الكذائى و كتعنون قطع المسافة بالسفر وعدمه شرعا بالقصد وعدمه .

-٤٢-

قاعدة- العمل حيث كان منجلا الى جسد وروح فالعمل له التمامية من جهة الجسد فقط تارة والروح اخرى فكلام الناسى والغافل والنائم بحسب الصورة الجسدية تام فى الكلامية لتمايمته بكونه تام التركيب الصورى كزبدقائم لكن ليس بكلام لعدم التقصد الذاتى له فان الافادة الثابتة للاسناد الكلامى لانكون الابالتركيب وهو امر اختياري مسبق بالقصد اليه واردة الكشف التصديقى منه.

-٤٣-

قاعدة- كل ماهو واسطة فى ثبوت شىء لشىء فالمشتق منه واسطة فى العروض له فاذا كان التغير واسطة فى ثبوت الحدوث للعالم فكل متغير واسطة لعروض الحدوث للذات المتصف بعنوان المتغير وهكذا اذا كان الوضع والتسمية واسطة فى ثبوت الدلالة و الارائة لذات فالعنوان المنتزع من ذلك المبدء اى التسمية واسطة فى عروض الدلالة على الذات وهو عنوان المسمى.

فى ان عنوان الموضوع ووصفه قد يكون مدار

الحكم ثبوتا ونقيا وقد يكون معرفة

-٤٤-

قد ذكرنا فى مقام آخر ان الوصف المأخوذ فى الكلام قد يكون عنوانا لما ثبت للموصوف وحكم عليه بحيث يكون الحكم مداره ثبوتا وعندما وهذا هو المسمى بالوصف العنوائى . وقد يكون اخذه معرفة للمحكوم عليه لكونه عنوانا ملازما غالبا لعنوان آخر مقدر هو المناط للحكم نقيا واثباتا وكل منهما واقع كثيرا فى كلمات المعصومين كما لا يخفى على المتتبع فى ابواب الفقه والحديث والكتاب ومن جملة ما اخذ معرفة اعتبار الاحتلام او البلوغ الى سنة خمسة عشر او نبت الشعر الخشن على

العامة في تعيين بلوغ الشخص حدانكمال والعقل فان كلا من الامور الثلاث علامات له وعناوين ملازمة نوعا لحد البلوغ والكمال للشخص الانساني في نظر الشارع وبلوغ الشخص الى هذا الحد الذي هو حدنضج قواه الحسية والعقلية جهة واقعية ثابتة وليست امرا تعديدا كما في ساير الاجسام النامية حيث نجد لها نقصا (خامى) وكمالا ونضجا (بختكى) فلا يدور الاثار والاحكام الثابتة للبالغ مدار هذه العلامات الثلاث فلوعلم من الخارج حصول البلوغ قبل حصول هذه العلامات ترتب عليه جميع الاحكام الثابتة شرعا عليه كما اذا علم بعدم الحصول بعد اجتماع العلامات.

ومن جملة الموارد تحديد الشارع اليأس في المرثة القرشية بستين سنة و النبطية بخمسين فانه ايضا جهة واقعية. ومن جملتها قوله عنه اذا اذن المؤذن فقد دخل الوقت او صاح الديك فان من المعلوم عدم مدخلية اذانه في حصول الوقت بل جعله ميزانا لدخول الوقت انما هو بالنظر الى ملازمته له غالبا .

ومن جملتها ما ورد في ترتب الغسل و الحد و الرجم و الكفارة فيمن تعمد على الجنابة والوطى صائما فان قيد الوطى في القبل المذكور في السؤال لا يدخله في ثبوت الاحكام المذكورة على حصول الوطى بل لكون الوطى يقع كذلك غالبا و القيد الواقع مورد الغالب غير معتنى به فهذا القيد كقيد الاهل في رواية قال له عنه واقعت اهلى في شهر رمضان . . الخ .

ومن جملتها كقوله تعالى **الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ** - الاية - حيث وردت في على عنه فان هذا الفعل الذى اخبره تعالى عنه عنه اخذ معرفته عنه لاعتوانا به استحق الولاية لتدور مداره نفيًا واثباتا في كل احد يقال انى فعلت كذا ولم يوح الى مثل تلك الاية او يقال ان من فعل ذلك استحق الولاية كما ربما قيل في شأن المرشدين من الصوفية مثلا .

في تحقيق استحقاق المالك للمبدل الحقيقي وآثاره

- ٤٥ -

اعلم ان التحقيق ان استحقاق المالك للمبدل الحقيقي بالتلف او الحيلولة ثابت من قوله (س) على اليد ما اخذت حتى تؤدي وقوله كل من اتلف مال الغير فهو له ضامن و امثاله اذا استحقاق المضمون له للمبدل الحقيقي مقتضى استحقاقه عين المال التالف لاسبب جديد فان المال له جهة شخصية وجهة مالية و حيث ان عمدة استيلاء صاحب المال على ماله واستحقاقه له باعتبار جهة ماليته التي بمنزلة الروح من الجسد بالنسبة الى جهته الشخصية فلواتلف كانت سلطنته عليه بتلك الجهة باقية وحيث تلف شخص المال واحتجب عن صاحبه بالحيلولة انتقلت الى ذمة الضامن التعهد للمال بسبب اليد والاستيلاء على مال الغير بلا مانع يمنع عن كونه متعهده له كالأمانة وامثالها فحيث سلم الضامن ما في ذمته بمال شخصي تعين ما في الذمة بالمسلم للمضمون له فهو مالك لهذه العين بعين سبب تملكه للمال التالف فلا يتوقف دخول العوض والمبدل الحقيقي في ملكه على سبب جديد كانشاء بيع او معاوضة بالمعاطات وغيرها فيترتب عليه جميع ما كان مترتبا على اصل التالف فان البدل في مقام المالية المصحح لقيامه مقام التالف عين المبدل لاضمحلال ساير جهاته الشخصية في جنب جهة المالية فكما كان له بيع التالف قبل التلف وهبته وغيره فكذا في البدل بعين ذلك السبب .

وهذا البدل في طول المبدل رتبة فلا يوجب اجتماع العوض والمعوض في ملك الشخص كما زعم وانما يلزم لوقلنا بكونه في عرض المبدل ولذا لو ارتفع الحيلولة او رجع التالف على خلاف العادة كان صاحب المال هو المتعين في مرجعيته له وليس حال المال عند التلف والحيلولة بالنسبة الى صاحبه كمال المعرض عنه الحايزال موجب لاستواء جميع الناس اليه ليكون تملكه بعد رفع الحيلولة بسبب جديد كابتداء الحال وتعيينه الى الشخص بالحيازة كما وكيفا .

ومما ذكرنا يظهر عدم لزوم انتقال العرض من موضوع الى آخر كما توهم

لما عرفت من اتحاد البدل والمبدل في عالم ومرحلة من المراحل فان المالية للاجسام كالروح وهى كالقوالب والنظر كله الى الروح لانها المنشأ للآثار والمطلوب بالذات والروح باقية وان تكثر متعلقها وتعددتأمل .

چون كه گل رفت و گلستان شد خراب بوى گل را از چه جوئيم از گلاب

ويشبهه المقام معنى الخلافة وبهذاتقدرعلى تصوير معنى خلافة الشخص عن شخص

في جهة او جهات فتدبر .

و الخلافة قد تحصل بقيام المال مقام مال آخر وقد يتحقق بقيام شخص مقام شخص آخر وينتهى في الاموال الى الحيازة حيث لا بد سابقه على يد العايز بخلاف ساير التملكات والاستيلاءات كما لا يخفى .

توضيح الحال ان الاستيلاء على مال الغير واخذه يقتضى ارجاعه ورده الى صاحبه بمقتضى سلطنة صاحبه عليه خاصة و اختصاص المال بذلك الربط و الاضافة به كما قرره قوله **الْأَنْسُ مَسْلُطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ** ومعنى ادائه ورده صيرورة المالك مستقلا في ماله بالفعل كما كان مرجعه بالاستحقاق حال كون المال تحت يد الضامن ايضا و من مقومات صدق اداء ماله كون المؤدى عين المأخون شخصا فان ادى عينه الشخصى فهو ظاهر افراد الصديق كما اذا لم يتلف ولم يتخلل حاجب و مانع بين شخصه وبين ماله (مالكه - ظ) و كتسليم شخص المال فيما اذا مكن مالكه الضامن لمال دخل بينه وبين ماله وكذا لو ابرئه او وهبه له ولكن اذا لم يحصل شيء من ذلك و قد تلف المال تحت يده او حالت حيلولة بان تعذر ايصال شخصه الى مالكه و قد فرض سبق سلطنته عليه و اختصاص هذا المأخون بالغير انتقل مالية المال مجردة عن خصوصياته الشخصية فهرا الى زمة ندى اليد نعم لو فرض تلفه عند مالكه بالاحق يد غير عليه قبل التلف نقطع سلطنته عليه بانتفاء موضوعها بانتفاء احد جزئيه لان الاضافة والربط القائم بالطرفين موضوعه الطرفان معا فلا معنى لانتقال المالية من ماله الى شخص او بدل مال آخر كما لا معنى لكون شخص المالك ضامنا لماله التالف من ناحيته وان كان عند التحقيق فى هذا الفرض بقاء سلطنته له عليه ايضا مع التلف بشهادة انه لو عاد على خلاف العادة اختص به ولم يستو

ساير الناس اليه فانه اثر مرتبة ضعيفة من سلطنته السابقة عليه .
والحاصل ان من فرض التلف او الحيلولة حاصلًا بعد كون ذى اليد متعهد اللمال
المأخوذ ينتج ان انتقال مالية المال بصورة الكلى الى ذمته هو كونه ضامنًا له ومعنى
انتقال المالية ان العين المأخوذة لها جهتان جهة مالية يعبر عنها بالقيمة (ارزش) وجهة
مادة و جنس مخصوص ككونه ثوبًا او عبدا او دارًا مثلًا ومنزلة الاولى من الثانية منزلة
الروح من الجسد والذي هو العمدة فى قوام السلطنة و الاضافة بهى جهته المالية و
سلطنة المالك على شخص ماله اى على جهة خصوصياتها بالنظر التبعى والآلى فهى مضمحلة
فى تلك الجهة فانية ومستهلكة فيها ادعاء وتنزيلا فاذا فرض تلف شخص المال فلم يتلف
ماليته فى هذا النظر لعدم توقف ذاتها و هويتها على خصوص المشخصات الكائنة فى
العين الشخصى لامكان تشكيلها وتصورها باشكال مختلفة وصور متفاوتة متميزة وحينئذ
معنى انتقال مالية المال بتلفه او الحيلولة الى ذمة الضامن تصورها بصورة الدين والحق
المنتزع من كونه ضامنًا ومتعهدًا للخروج عن عهدة رقبة المال وجعل صاحبه مستقلا
فيه فتبدل مالية المال القائمة بشخص مال بتعلقها بالذمة بالكلى فى الذمة فى
عالم المعنى والحقيقة عبارة اخرى عن انتقالها بها لان هنا شيئًا موجودًا فى المال
ينتقل بعينه من جسد الى اخر مثل حقيقة حتى يلزم انتقال عرض من موضوع الى آخر
فانه محال بالضرورة بل المراد ان الضامن ان اخذ بالذمة مالية الناقل بمجرد التلف
معناه صلاحية ذمته قائمة مقام مالية المال اى ما كان يراد ويتوقع من نفس العين يمكن
حمله على الضامن غاية الامر ان اللوازم والخواص لجهة شخصيته غير مستوفاة من الذمة
المشغولة بالمالية لعدم امكان تدارك قوتها وتلفها .

اما الاثار المترتبة عليه من حيث المالية فكلها تترتب على الذمة المشغولة بها
على وجه الكلية كالبيع ونحوه فالكلى فى الذمة فى المسئلة كالكلى فى الذمة فى بيع
السلف وفرقهما كونه مسبوقًا بعين شخصى تالف هنادون ما هناك اى شغل الذمة بالكلى
من المال انما هو من تنزلات مالية العين النالفة وتطوراتها وآثارها فى المقام بخلاف
مسئلة بيع السلف حيث ان تعلق الكلى من الجنس بالذمة ابتداء وبمجرد العقد.

وحيث عرفت معنى الانتقال الى الذمة يظهر لك ان سبب سلطنة المالك على الضامن حينئذ بعين سبب سلطنته على ماله الاصلى الشخصى لاحدوث سبب جديد لها فالكلى فى الذمة بدل عن التالف فاذا عينه الضامن فى ضمن عين تعين وهو عين ما تعهده وما تعهده عين التالف اما عينية العين المؤداة للكلى فى الذمة فواضح لان الفرد عين الكللى لان الكللى اذا وجد كان فردا واما عينيته للتالف بتوسط الكللى فى الذمة فلما تقدم من ان ساير حيثيات العين فى جنب حيثية ماليتها بحكم العدم والمقصود بالذات من اداء ما اخذ اداء ماليتها وان كان فى صورة عدم التلف او الحيلولة ان للمالك ان لا يرضى ببديله لبقاء ماله بخصوصياته الشخصية ايضا لكن بعدوتها قلنا ببقاء سلطنته ببقاء ماليتها ولو فى صورة اخرى وشكل آخر فان الذى عينه الضامن فى مقام الاداء حيثية حيثية تقدير مالية التالف كما هو فى الاثمان والنقود حيث ان نوعها موضوع ومجعل لتقدير ماليات الاجناس وما به يوزن.

وبهذا النظر صار الثمن بدلا عن المثلن اى قائما مقامه ولقد اعطى النقود منصب بسيط الحقيقة كل الاشياء وقد يكون النظر اليها نظرا استقلاليا كبيع الصرف نعم فى باب البيع كل من الثمن والمثلن قائم مقام الاخر وانما الفرق بالبديلية بالاستقلال فى الثمن والمبدلية كذلك فى المثلن ولذلك يقال لمالك الثمن القابل ولمالك المثلن الموجب كما حقق فى محله اما المقام فالبديلية من طرف واحداى الذى جعل بدلا عن التالف ممحض فى البديلية ومعناها كونه فى طول المبدل بمعنى قوام بديته بعدم المبدل اى لو فرض عود التالف رجوع الى المالكه وكان مسلطا عليه بعين سلطنته السابقة بالاحدوث سبب جديد وهذا من آثار بقاء مرتبة من سلطنته وتشبث منه عليه حتى حال التلف فيسترد الضامن البديل من حين العود.

وان اوضح ان كون شىء بدلا عن شىء كونه قائما مقامه فى الجهة التى منظورة فى المبدل وان تفارقا من ساير الجهات والجهة التى بها قام عين مقام التالف هى المالية تعرف ان بديته عنه تقتضى اكتساب جميع ما كان للمبدل من تلك الجهة لانه المعنى من البديلية

و بهذا الاعتبار و النظر ندعى اتحاد البدل و المبدل و نقول ان المؤدى عين المآخوذ كما حكم به الشارع بقوله **على اليد ما أخذت حتى تؤدى** وهذا الاتحاد والعينية بنظر العرف كما هو نصب عين الشارع فى مقام تشريع احكامه وتعلقها بالموضوعات الخارجية وان تغايرا بحسب الدقة العقلية ضرورة استحالة قيام شىء واحد لا تشخص له ولا وجود الأوجود الاشخاص باشخاص متعددة ولو متعاقبة كما قاله اهل التناسخ وغيره بل المصحح للاتحاد صدقه العرفى ونحن نرى العينية بهذه النظرة .

فقد ظهر مما ذكرنا الفرق بين سلطنة المشتري على الشخص البايع فى البيع الكلى الراجعة الى صيرورة البايع مديونا بالمبيع يؤاخذنه المشتري فى استيفائه عند اجله و بين سلطنة المضمون له على الضامن فى ماله التالف حيث أن السلطنة على الشخص على الاخير من شئون سلطنته على ماله الشخصى التالف وما بحكمه كالحيلولة وبعبارة اخرى مالية ماله باقية بذمة الضامن لاستناد التلف اليه باخذها ياه فبهى من بقايا السلطنة على ماله الشخصى سابقا بخلاف بيع الكلى و حيث انجر الكلام الى مسألة بيع الكلى فينبغى الغور فى حقيقته و تحديد جهاته .

فمقول اولاً ان كل شىء له جزئى و كلى سواء كان من الجواهر او الاعراض و سواء كان من الانسان او الحيوان او ساير الاعيان و الاجناس و كذا اجناس العرض و انواعه و الكلى من كل شىء هو العنوان والحد المنتزع من ذات الشىء ان كان ذاتيه ومن خواصه ولو ازمه ان كان عرضياله فاذا قلنا ان البيع تبديل عين مكان آخر او بدلية مال بعوض و هكذا فمعناه قيام مال معين مقام آخر فى جميع الجهات بمعنى حصول سلطنة مالك احد العينين على الاخرى بمجرد البيع و استحقاقه اياها و صيرورته مرجعها لى فحقيقته تصور احد العوضين بصورة الاخر و تطوره بتطوره اى خلع جسده الشخصى وتلبسه اللباس الجسدى الاخر بهذا العقد والمقصود بالذات منه حدوث سلطنة على عين لكل من المتبايعين باختيار هما ذلك بتوسط ايجاد سببها الذى هو البيع و لسلطنة الشخص على مال احاطته عليه واحتوائه اياه ومعنى الاحاطة على شىء يتضمن كون المحاط امرا شخصيا اى معيناً ومحدوداً او حينئذ اذا كان هذا حقيقة البيع و يجب

اطرادها في جميع افراده .

ومن الواضح ان البيع على اقسام ومنها بيع الكالى بالكالى غاية فساده شرعا لعدم امضائه هذا الفرد منه ومنها بيع السلف والنسية فيجب صدق البيع عليه وقد قرنا ان المحاط لا بد وان يكون متميز الكن كون المبيع في بيع السلم او الثمن في بيع النسبة كليا بما هو ينافى التشخص والتعين فلا يعقل احاطة المشتري او البايع عليه لكن اذا اضيف هذا الكلى كمن " من الحنطة الى زمة الشخص خرج عن الكلية الصرفة و كان مرجع تلك المشتري له في زمة البايع كما في بيع السلم الى سلطنته على البايع في استيفاء من " من الحنطة حسب تعهده والتزامه ولذا قلنا بتقوم البيع في بيع الكلى باطراف ثلاثة : المالك والمملوك و المملوك عليه وكفاية طرفين في البيع الشخصى المالك والمملوك .

توضيح ذلك ان الكلى كمن " من الحنطة بما هو كلى يقابل الشخصى ومن خواصه عدم التعين والتشخص كما عرف بانها لا يمتنع صدقه على كثيرين وما لا تعين له ليس الامر ا مبهما كالجنس قبال الفصول والانواع فهو كالكلى المنطقى في هذه المرحلة ومن الكلى بشرط لا ضرورة انه لو اريد من الكلى المفروض في بيع السلم الا بشرط المتدمع الفرد حقيقة بان يكون النظر اليه نظراً الى فردة خرج عن فرضه قبال بيع الشخصى كما اذا باع مناً من الحنطة بعنوانه الوصفى فقط بدرهم بنظر كلى فيها لكن اديا العوضين حالاً بتعيين ما تعهدا في الذمة بفرد خارجى فانه راجع في الحقيقة الى بيع الشخصى كما لا يخفى .

فالمراد من الكلى في بيع السلم والنسية المعنى المقابل للموجود الشخصى وحينئذ اذا لم يتعين تعيينا خارجيا في حد نفسه بمقتضى كليته لم يكن موجودا ضرورة ان الشيء مالم يوجد لم يتشخص ولم يتعين ومالم يتعين لم يوجد لان التعين والوجود متساوقان متلازمان مورداً فحكمه حكم الاعدام في هذه الجهة وقد سبق ان مرجع السلطنة على المال - الاضافة بين الشخص وماله ولا بد من تحقق الطرفين في حصول هذا الربط والاختصاص .

وبعبارة اخرى حيث كان حيثية الشخص في ماله حيثية الوجدان والملك فيقال

انه مالك لكذا كان مرجعه الى مقولة الجدة وهي لاتعقل بلا طرف موجود للمالك ضرورة ان المعدوم لاحكم له بوجه ولا يقبل ولا يصالح لتعلق الملك به ومقتضى حفظ حقيقة البيع وهي تبادل مال بعوض كون الثمن وكذا المبيع امر معيننا فتعلق البيع بالكلى بما هو جمع بين النقيضين ان لا يعقل كون الشخص واجداً وغير واجد لشيء هذا اولاً وثانياً نقول بعد الاغماض عن الاول ان معنى الاحاطة على الكلى الاحاطة بجميع افراده من المقدره والمحقة الموجودة والمعدومة الالية والمستقبلة الوجود وغيرها مما بقى في عدمه الازلى مع امكان طريان الوجود له وهذا محال.

اما الاول فلان الكلى الطبيعية فتمتى تحقق فرد منها تضمنها و الا لم يكن فردها و هو خلف فمقتضى سريانها في افرادها و شمولها لها ان لو فرضت الطبيعة محاطة ومملوكة لاحد و هو مالك لها كونه مالكا لجميع افرادها ولو فرض خروج فرد منها عن تحت حيطته لم يتحقق احاطته بالطبيعة على الاطلاق فلا يصدق كونه محيطا بها و قد فرض كذلك فهو خلف .

واما الثانى اى استحالة التالى فلا متناع احاطة المحدود بما هو اوسع دائرة منه كما هو معنى استيلاء الشخص بافراد الكلى الماضية و الحاضرة و المستقبلية من المراتب الطولية زمانا و كذا العرضية و امتناع احاطة الشخص و تملكه المعدوم من افراده كما تقدم مضافا الى عدم وقوع العقد على هذا النحو و عدم قصد البايع ذلك بل عدم فائدة لقصد كذا لكذبه بالضرورة و لما تقدم من المحال فاذا لم يصح وقوع العقد على الكلى بما هو لما ذكر النجا الى اضافته الى الشخص لان الاضافة كذلك تضيق دائرة الكلى فى مقام الاستيفاء فيتعين نحو امن التعين لاينا فى كليته و كون المبيع هو الكلى المجوز لصحة البيع عليه و ماله حينئذ الى صيرورة البايع مديونا بمن من الحنطة و اثر البيع يختلف حسب اختلاف خصوصيات الموارد فقد يفيد الملك وقد يفيد الابرء و الاسقاط وقد يفيد الوقف وهكذا الرهن و توضيح ذلك فى محل آخر .

الفرق بين المقتضى والمانع وبين المتزاحمين

- ٤٦ -

اعلم ان الفرق بين المقتضى والمانع وبين المتزاحمين يمكن ان يكون من وجوه :

الاول - ان رتبة المانع بمعنى الرافع والقاطع متأخرة عن رتبة المقتضى لانه واسطة وحاجب بين المقتضى بالكسر والمقتضى بالفتح فلا يترتب الاثر بالمقتضى المتحقق بخلاف المتزاحمين لان كلا منهما في عرض الاخر ولذا قد يعبر بالمتعارضين اما المانع بمعنى الدافع فبالعكس مما ذكر .

الثاني ان مورد المانع ومحلّه نفس المقتضى دون العكس بخلاف المتزاحمين فان موردهما امر ثالث يتواردان عليه على البدلية ولا يمكن اجتماعهما فيه لتخالفهما في الاثر ومن خواصه اشغال كل منهما المحل بنفسه بجعله مستقرة مستقلا كاشتغال حيز محدود بجسم محدود بقدره حال فيه وانتزاع التزاحم من امرين قد يكون بالذات اى بلا واسطة كالوجود والعدم للماهية وقد يكون بالواسطة كاتصاف الامارتين بالتعارض والتزاحم فانه بلحاظ مدلولهما لامتناع اجتماع النقيضين كارتفاعهما فتدبر .

الثالث - امكان اجتماع المقتضى بالكسر والمانع بل استلزام تحقق المانع (بوصفه العنوائى) لتحقيق المقتضى بالكسر وامتناعه بدونه فى الجملة لانه محله بخلاف المتزاحمين اذ يمكن وجود احدهما دون الاخر بل يمتنع تحقق الاخر معه لما عرفت من ان المورد امر ثالث واجتماع النقيضين وما يستلزمه محال فالرطوبة فى الخشب مانعة عن قبول الخشب الاحراق فانه مقتضى للانفعال فيحترق بالنار لولا الرطوبة المقرونة به كما ان النار مقتضية للاحراق وحيث ان بين اقتضاء الخشب والنار كمال الملائمة والمؤانسة فان احتراق الخشب عين احراق النار اياه وانما الاختلاف من قبيل اختلاف الوجود والايجاد كما لا يخفى ولا يخفى ان الاقتضاء والمنع والتزاحم و امثالها امور نسبية فكثيرا يكون المانع (كاعتبار الادلة الاجتماعية و الامارات المانعة من بقاء

اعتبار ادلة الاصول العملية فالاولى مانعة وفي عين الحال مقتضية لاثبات الاحكام الشرعية) مقتضيا بحسب ذاته او بالنسبة الى امر آخر وكذا غيره ولما كانت الرطوبة مانعة من انفعال الخشب جعلت الرطوبة مانعة من احراق النار اياه فجعل مقتضى هي النار والمانع لفعلية احراقها هي الرطوبة و الالف عند التحليل ورقة النظر يكون مقتضى الخشب القابل للاحتراق فانه عبارة اخرى عن اقتضائه له ومورد المانع اى الرطوبة هو الخشب .

هر چه هست از قامت ناساز بى اندام ماست ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست نعم يمكن تصور مانع آخر لنفس اقتضاء النار كابتعادها مثلا عن الخشب وامثال ذلك فتدبر. لكن النظر الادق ربما يحكم بمنع مانع جعل قبول الاثر من الاقتضات فان مقتضى ليس الا الفاعل لا المنفعل كما لا يخفى ولذا يمنع كون العلة المادية شريكة العلة الفاعلة كما اشتهر اغتراراً باطلاق العلة عليها وجعلها ربعا : العلة المادية والعلة الصورية و العلة الفاعلية و العلة الغائية وليس هذا الا كاطلاق الوجوب و التحريم على ما ثبت من الاصول العملية و ليس الا وظيفة عقلية صرفة للمكلف الجاهل المتحير فبالترجمة القاموسية وقع الاجنبى عن تعبيرات العلماء فيما وقع ونظيره اطلاق القضية والحمل على الحمل الذاتى فتدبر ينفعك فى اكثر المقامات .

فان قلت ان كان المراد من امتناع تحقق المانع بدون تحقق مقتضى بالكسر تحقق ذات المانع فهو ممنوع لامكانه كالرطوبة فى الماء لعدم اقتضائه الاحتراق لتكون الرطوبة له مانعة عنه بل يقتضى التبريد وان كان المراد منه تحققه بوصف انه مانع فالمزاحم ايضا بوصف المزاحمية لا يتحقق بدون طرفه (مزاحمه) لانه امر اضافى ذو طرفين فلا فرق بينهما من هذه الجهة .

قلت المراد منه هو الثانى و حيث ان اتصاف ذات المانع بالمانع يتوقف على فعلية المبدء للذات ليصدق انه مانع كما فى بعض المشتقات كالضارب و القاتل لم يتحقق المانع الا عند تحقق مقتضى فان المانع الفعلى لا يكون الا عند تمتع منه بخلاف صدق عنوان المزاحم على ذاته فان اقتضائه للمزاحمة يكفى فى صدقه عليه و ان لم يكن مزاحمه متحققا عند تحققه كما فى بعض المشتقات الاخر كالمدرسة والمسئوخ

مثلافتد بر هذا .

و التحقيق عدم توقف صدق عنوان المانع عن شىء على وجود المقتضى بالكسر الا بمعنى يشمل حال تحققه فان الدافع ايضا مانع ومن تحققه قبل المدفوع ينتزع عنوان المقتضى كالحدث قبل الطهارة من تحققه اثناء الوضوء او الغسل ينتزع عنوان القاطع ان اعتبر الوضوء او الغسل امرأ كبا او ينتزع عنوان الدافع ان تحقق الحدث قبلهما و ينتزع عنوان الرافع ان اعتبر كل منهما امرأ بسيطا وقد تحقق بعدهما فالمانع اذن اعم من الدافع والرافع والقاطع فالدافع لا يتحقق الا قبل تحقق المقتضى فكيف توقف تحققه على تحققه .

لا يقال ليس الدافع عند التحقيق مانعا وانما له اثره حيث ان لازم الدفع عدم حصول المقتضى بالفتح من المقتضى بالكسر لعدم بقاء مورد له يظهر اثره فيه فالدافع فى الحقيقة هو المزاحم المستتبع لمعنى المنع .

فانه يقال ان المزاحم و ان صح استتباعه المنع عن تحقق مزاحمه لكن الدافع ليس منه بل مانع لا غير لما عرفت من ان الحدث بعد الوضوء رافع للطهارة و هو بعينه حين التوضى دافع لها فاختلاف الاسامى باختلاف خصوصيات الموارد والحقيقة الجامعة هو المنع والفرق بين الاقسام كالفرق بين الحدوث والبقاء .

لكن اللازم من تعميم عنوان المانع لاقسامه المذكورة وجعل منشأ التقسيم انضمام الخصوصيات اليه من تاخره عن المقتضى تارة وتقارنه اخرى وتقدمه عليه ثالثة الندائل وعدم فرق بين المقتضى والمانع بحسب الذات بل بالاعتبار مع ان اختلافهما بالحقيقة فان المنع و الاقتضاء امران متغايران فى نفس الامر و الواقع و ذلك لان خروج الريح او البول مثلا بما هو مانع شرعا على ما قرر وحينئذ ان وقع قبل الوضوء لكان ايضا مانعا وهو مقتضى للحدث ليس الا ولا يطلق عليه المانع مع ان المفروض كون خروج البول بما هو مانعا عن الطهارة فكان شىء واحد مانعا و غير مانع بل مقتضى اى كانت حيثيته حيثية المنع عن الطهارة فقط تارة و كانت حيثيته حيثية اقتضائية فقط كالطهارة اخرى فاتحد الحقيقتان المختلفتان .

لكن يردّه ان سبقه على الطهارة على ما فرض امر واقعى ويكفى انضمام هذه الخصوصية فى صحة سلب عنوان المانع عنه بحسب العرف والمحاورة لما ذكر من اعتبار تقدم المقتضى الممتنع به عليه كما ان اعتبار خروج البول السابق على الطهارة مقتضيا للحدث عبارة اخرى عن منعه ومنافاته للطهارة السابقة عليه شرعا فقد علم من ذلك ان اطلاق تعميم المانع الشامل للدافع والسابق على المقتضى انما هو باعتبار وجود سلاكه فيه وانما يساعده العرف ولك الامر فى جعله اصطلاحا ونقلا عن المتشعبة او مسامحة فى التعبير او مجازا خاصا وقد يشك عليه فى كون الدافع من مقولة المانع لان خصوصية سبق خروج البول مثلا على الطهارة كما انها توجب جعله خارجا عن عنوان المانع عر فافليكن خصوصية المقارنة كذلك فكون الدافع مقتضيا كالمزاحم او كونه مانعا على حد سواء من دون ترجيح وبالجملة لا يكون الوجه الثالث وجها مستقلا فى التفرقة بين المانع والمزاحم فتدبر.

الرابع ان المزاحم فى صورة فعلية المزاحمة اى عند وجود مزاحمه يستلزم المنع فاذا اشغل المحل عنه مستقلا دون مقارنه المزاحم كان دافعا له بالالتزام وان لحقه وازال مزاحمه السابق عن المحل لقوته عليه كان رافعا له كذلك واما المانع الحقيقى فهو بذاته يمنع المقتضى عن فعلية الاقتضاء.

الخامس ان المانع فى جميع المقامات يقدم على المقتضى اى يكون الحكم و الاثر للمانع دون المقتضى و ان فرض مانع ضعيف قدم عليه المقتضى فهو بحكم عدم فكانه ليس مانع هناك وهذا يتصور فيما يكون المانع زامرا بمتفاوتة واما اذا كان امرا بسيطا كلييا متواطيا فالامر فيه واضح بخلاف المزاحم لعدم انضباط لتقدم احدهما بالخصوص بل المعيار اقوائية احدهما من الاخر. فلو فرضنا من مقولة المقتضى و المانع لزم كون مانعا مقدما على الاخر دائما ولو كان الاخر اقوى منه اللهم الا ان يقال انه على فرض اقوائية المقتضى يكون المزاحم الاخر المسمى بالمانع بحكم عدم كما ذكر سابقا فتقدم المزاحم المسمى بالمقتضى عليه لكونه بلا مانع فى الحقيقة فلا يلزم محذور فتأمل جدا .

السادس- ان التمانع فى المتزاحمين من الطرفين بخلاف المقتضى والمانع حيث ان المنع من طرف المانع فقط اللهم الا ان يقال بانحلال التمانعين الى مقتضيين وما نعين فتأمل جدا.

السابع - ان مقتضى المزاحم يجب ان يضاد مفهوما مقتضى الاخر بالسلب و الايجاب او التضاد والمانع لو اقتضى شيئا فهو مخالف لمقتضى المقتضى وليس بمضاد او نقيض له والمتخالفان قد يجتمعان فى محل واحد كالرطوبة والحرارة بخلاف المتضادين والمتناقضين فالنسبة بين المقتضى و المانع بحسب الذات التباين و بحسب المورد عموم و خصوص مطلق على ما حققناه سابقا من اعتبار فعلية المبدء فى المانع و الا فعموم من وجه و النسبة بين المتزاحمين بحسب الذات التباين و بحسب المورد التضاد او السلب و الايجاب.

فى ان موضوع الحكم قد يكون بعنوانه الخاص

وقد يكون بعنوانه العام

-٤٧-

اعلم ان ترتب حكم على موضوع وحمله عليه قد يكون النظر الى الموضوع الخاص نظرا آليا وانما الموضوع لحكمه العنوان العام المنطبق عليه و على غيره و قد يكون فيه خصوصية اوجبت تعلق الحكم به بمعنى كان نظر الحاكم اليه نظرا استقلاليا فعلى الاول يكون الحكم دائرا مدار ذاك العنوان ثبوتا و نفيا و لا معنى لاقتصار الحمل على الوارد وطريق الاستكشاف غالبا نحو الحكم و سنخه وليس هذا قياسا او استحسانا ولا اسرائا بخلاف الثانى وان كان استعمال الموضوع على كلا الوجهين استعمالا حقيقيا كما لا يخفى .

فمن موارد القسم الاول ما ثبت لبعض الاشياء شرعا بالعلم حيث ان النظر الى العلم من حيث انه واجد لعنوان منطبق عليه هو الحججة والبيان و القاطع للعدو تخصيصه بالذكر لكونه اجلى افراد الحججة و امتنها واسدها و به ينقسم الى الطريقي والموضوعى .

ومنها قوله تعالى **وَلَا تَقْلُ لَّهُمَا أَقِ** الآية حيث ان التضجر فيه نوع ايلام و ايداء لهما فلوجد انه هذا العنوان العام تعلق النهى به و ذكره بالخصوص لبيان ادنى افراد الايداء و اشارة الى شدة الحرمة فيه و الكراهة الشديدة به و كون المورد موردا للاهتمام بامثاله ومنها قوله (ص) **على اليد ما اخذت حتى تؤدى** فان الاداء لكونه من احد افراد ارجاع المال الى صاحب المال و احد طرق استقلاله فيما له حسب سلطنته الثابتة له فتمكينه ايضا اداء، و ابراء صاحب المال عند التلف ايضا اداء له اياه و كذا هبته لذى اليد فيما لم يتلف كما ان رد البذل الحقيقى اليه عند التلف او المحاولة ايضا كذلك كما حققنا فى محله .

ومنها قولهم **اِنْ بُلْتَ فَتَوَضَّأْ وَاِنْ نُمِيتَ فَتَوَضَّأْ** وهكذا ظاهرا فتدبر .
ومنها قوله تعالى **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا** . الآية فان المراد من المبعوث اليهم البيان و الحججة لما كان حيثية الرسول - التبليغ و بيان الاحكام المولى للعباد عبر عن ذلك العنوان العام به وان اقتصرنا على مورد التنزيل فالمعنى ان عادته تعالى على عدم تعذيب عباده الا بعد اتمام الحججة بارسال الرسول اليهم فنزول العذاب على الامم من الخسف و المسخ و غيرها من جهة تعرضهم بالانبياء و هتكهم و التعدى و البغى عليهم الموحب لغضب الجبار فالامم وان كانوا قبل بعثة الانبياء اليهم منهمكين فى الشهوات احراراً فى افعالهم لكن لما لم تكن الحججة تامة عليهم لم يرد الله عذابهم فارسل اليهم رسلا يهديهم و يدلهم على التوحيد و يامرهم بالطاعة و ينهاهم عن المعصية فلما طغوا و هتكوا رسله اشتد غضبه تعالى فعذبهم بما عذبهم من انواع البلاء .
ومنها قوله (ع) فى رواية يونس الطويلة تاخذ بالسته او السبعة اى المرثة المبتدئة او المضطربة ترجع فى تعيين عدد ايام حيضها الى عادة النساء و حيث كانت فى الزمان السابق هى الستة او السبعة غالبا احوالها اليها من حيث انطباق العادة على احدهما لان فى عدد الستة و السبعة خصوصية فى جعلها عددا يام الحيض فى نظر الشارع فتكون المرثة مخيرة بينهما فان الحيض ليس امراً راجعاً تعيين ايامه الى اختيار الشخص فهذه العبارة عين ما ذكره (ع) فى مورد آخر بارجاعها الى عادة النساء .

فى الفرق بين الحكم الظاهرى

والحكم الثانوى الواقعى

- ٤٨ -

الفرق بين الحكم الظاهرى الثابت بالاصول العقلية و الحكم الثانوى الواقعى كما للناس و هكذا كما فى زوى الاعذار- ان الحكم الظاهرى ليس حكما شرعيا ولا عقليا و انما هو . تتميم للحكم الشرعى الاولى للوقايح اى اذا ثبت حكم شرعى لواقعة فمالم يبلغ مرتبة العلم الفعلى او الاقتضائى لم يعقل ترتب اثر عليه ولا يوجب نفس جعل الشارع اياه حركه العبد على طبقه و ان بلغ من الاهتمام به ما بلغ .

نعم اذا بلغ مرتبة التنجز المتوقعة على العلم به وما بحكمه كما هو قضية انتهاء كل ما بالعرض الى ما بالذات احدث فى العبد داعوية الى الاقدام عليه و امتثال التكليف المتعلق به فالعلم متمم لمقاد الحكم الشرعى لانه مفيد لحكم مستقل عقلى او شرعى فى قبـال و عداد الحكم الشرعى اما العلم الفعلى فواضح و اما الاقتضائى الذى موضوع الوظائف العقلية فلان العلم بحدوث الحكم او جب الحكم ببقائه حال الشك فيه لان العلم بالمقتضيات بحكم العقل وتشخيصه كالعلم بالعلل النامة فى ترتيب الاثار عليها فكما كان اثر العلم التحقيقى التنجيز على فرض مطابقته للواقع و الاعذار على فرض مخالفته له فلا يجوز العقل معه مخالفة علمه لعدم المؤمن له عاينها من العقاب فيكون المشى على مقتضاه معنونا بعنوان الاطاعة او الانقياد او مخالفته معنونا بعنوان العصيان او التجرى فكذلك العلم التنزىلى فمستصحب الطهارة يدخل معها فى الصلوة ويكون معذورا على تقدير كونه محدثا فى الزمان اللاحق اى الشارع يسامحه حتميا و لا يضيق عليه باتيانها الصلوة مع الحدث و ليس له المؤاخذه فى اشتباهه لوجود المؤمن له و هو الاصل الاستصحابى الا بعد ان ينكشف للجاهل ببقاء الطهارة و قد صلى بقاعدة الاستصحاب انه كان محدثا فانه عليه يجب اعادة صلوته اى فى تركها كذلك يؤاخذه مولاه لان الشارع قد جعل للجاهل ببقاء ما علم بحدوثه حكما ثانويا فى مورد الجهل بالحكم الاولى فى الزمان

اللاحق بان يرى الجهل كساير الاعذار الحادثة في زوى الاعذار مقتضيا جعل حكم ثانوى في موضوعه ضرورة ان الشارع لم يعهد منه جعل وظيفة الجاهل ببقاء الطهارة- الصلوة مع الحدث بان يقول للعبد ايها الجاهل ببقاء الطهارة وظيفتك وحكمك فعلا الصلوة بدون تجديد الطهارة حتى لو ينكشف له بعد الفراغ عن الصلوة انه صلى مجددا اجزئه و لم بعدها متطهرا كما ان العاجز عن القيام وظيفته الصلوة قاعداً في هذه الحالة بحيث لو اتى بها كذلك لقد اتى بالمأمور به الواقعى و كانت صلوته صحيحة و ان تمكن من القيام بعد الفراغ وذلك لضرورة اعادة صلاة المستصحب عند كشف الخلاف فلا يجزى الحكم الظاهرى عليه لامعنى لمسئلة ان الاحكام الظاهرية هل تقتضى الاجزاء ام لا .

اما الحكم الثانوى الواقعى فمحصرفى احكام زوى الاعذار حيث ان الحكم الوجوبى بالصلوة قد تعلق بها بماهى ماهية من الماهيات و عند طر وعذر كا لعجز عن القيام تصرف الشارع فى امثال ذلك الحكم الشرعى و اكتفى بالصلوة قاعداً فكان متعلق حكمه هذا الفرد من مطلق الصلوة فى حال العجز عن القيام فالصلوة قاعدا مأمور بها حقيقة فى هذه الحالة لانها ايضا صنوة لانها عبارة عن القيام بين يدى المولى و الاقبال اليه و الاعراض عن غيره و انما اخترع مصداقا لتحقيق هذا الخضوع ففى صورة فقد مطلق الاعذار عين التام الاجزاء و الشرايط فى الاكتفاء به و اسقاط التكليف به و فى صورة طر وعذرا كتنفى بالناقص اى المتعلق بذمته هو التام الاجزاء و الشرايط لكن عند العذر اكتفى فى مقام الاداء كما قد يكتفى الد اىن من المديون باقل الدين عند الاعسار ولذا لو ارتفع العذر و لم يؤد المأمور به تعين عليه قضاء الصلوة تامة الاجزاء و الشرايط ان كان وقتها فائنا و تعين ادائها ان لم يفت الوقت .

فى معنى المشتق

المشتق كالضارب و القاتل يصدق على الذات . اذا تحقق الاتصاف فى زمان من الازمنة الثلاثة و كان الحمل باعتباراه فان تحقق الضرب منه فى الماضى (كان يقال

إذا رايت زيدا القاتل فسلمه الى القاضى (كان اتصافه بدفى الان بلحاظه (١) صدقا حقيقيا وكذا اذا علم تحققه منه فى الزمان المستقبل (كما اذا قال الشارع اذا رايت العالم فاكرمه وقد يقال وفى الحاضر لم يوجد عالم) صح اطلاقه عليه فى الزمان الحاضر باعتباريه وكان اطلاقا صحيحا بخلاف ما اذا لم يتحقق منه فى زمان ولا يتحقق منه فى الآتى اصلا فان الاطلاق عليه غلط فالامر فى المشتق المستعمل دائرين الصحة والغلط لا الحقيقة والتجوز كما توهم القوم .

نعم يمكن التجوز فى التطبيق (الكلى على الفرد الادعائى) الذى هو امر عقلى كما فى زيد اسدبل وفى قولك رايت اسدا كما سيظهر فالمشتق لم يستعمل الا فيما وضع له وهو الذات المتصفة بالمبدء وهو معنى كلى وانما انطباقه على زيد الجزئى قد يكون لكونه فعلا موصوفا به كما اذا كان المبدء صادرا او قائما به فعلا فيكون الاطلاق عليه صادقا كما ان استعمال المشتق فيما وضع له الذى هو معنى كلى على الحقيقة واما اذا لم يتصف الموضوع الجزئى فى القضية به سابقا ولاحالاولا استقبالا او معدلك اطلق المشتق عليه كان الاطلاق والاستعمال غلطا وان كان استعمال المشتق فيما وضع له على الحقيقة فقولك زيد اسدا انما استعمال لفظه الاسد فيما وضع له وهو الحيوان المقترس وهو معنى كلى وكان الحيوان ذوالذنب والحافر الكذائى المعهود فردا حقيقيا له ولكن ادعى له فرد آخر توسعة فى افراد الموضوع له لمقام مشابهة الامر الخارجى لفرد الحقيقة فى ذلك العنوان الكلى المنطبق عليها اى الجسورية مثلا فيستعمل الاسد فيما وضع له ثم يحمل على زيد با دعاء دخوله فى افراده فيكون التجوز العقلى لا الاصطلاحى البيانى فى التطبيق اى امر عقلى فيكون الحمل (النسبة) صدقا كما ان استعمال المحمول حقيقة فحال هذه القضية كحال قولك زيد كالاسد غايته وضوح الاول (رايت اسدا) فى الاستعارة وكون الاسد مستعملا فيما وضع له وفى الثانى فيه نوع خفاء لظهور القضية فى اتحاد الموضوع والمحمول ولكن المغايرة محفوظة وانما الاتحاد فى عالم التطبيق

(١) اى يجعل اللفظ المستعمل (المشتق) مرآة لارائة الذات حال اتصافها بالمبدء فى الماضى .

واما قولك رأيت اسداً فالقوم وان ذهبوا الى التجوز في الكلمة فيه خلافاً للسكاكي
ولكن التحقيق ما ذهب اليه السكاكي و انما الفرق بينه وبين قولك زيد اسد وضوح
ما هو المستعمل فيه من الاسد في الاول (رأيت اسداً) وخفائه في الثاني حيث يكون وقوعه
في القضية على الثاني (زيد اسد) مسبقاً بملاحظة التوسعة في دائرة افراد الموضوع له
بخلاف الاول فالثاني عليه ابلغ في دعوى الاتحاد و كون زيد من مصاديق الاسد لان
التعرض فيه لبيان حكمه هو الجسارة من احكام الاسد مع كون المراد منه هو زيد بمعونة
القرينة يدل على ان كونه من افراد الاسد امر مفروغ عنه مثلاً اذا قلت زيد مجتهد فانت
متصور اثبات الاجتهاد له الموهوم لتوهيم الخلاف فيه و كذلك قولك زيد اسد فكان
صيروته اسداً مسبوقة بالعدم لكن اذا قلت رأيت المجتهد كقولك رأيت اسداً يرمى
اورأيت هذا المجتهد مريداً منه زيداً يكون معناه ان كونه مجتهداً امر مفروغ عنه لا يحتاج
الى الاثبات فهو ابلغ .

وبالجملة كان النزاع عند القدماء في الصدق الحقيقي والمجازي في المشتق
المحمول على الذات فيما انقضى عنه المبدء بعد اتفاقهم على مجازية الحمل في الجوامد
اذا اطلقت على الذات غير متلبسة بالمبدء حين الاطلاق هذا على فرض وجود العلاقة
المصححة للاطلاق والا كان الاطلاق غلطاً فلا يصح اطلاق الكلب على الملح المسبوق
بالكلبية له ولا يساعد المحاور العرفية لاعتبار التلبس الفعلي حال الاطلاق .

واما المشتق فحيث انه منحل الى مادة وهيئة فالمادة تدل على الحدث والهيئة
على كيفية تلبس الذات به فيتمتزع من مجموع مدلولي المادة والهيئة معنى بسيط يحكى
عنه عنوان واحد كالضارب (زنده) والافليس للفعل وسائر المشتقات وضع على حده
وراء وضع المادة والهيئة اى وضع مركب لمعنى مركب والحاصل ان المشتق حيث
وضع لمعنى كلي مع اخذ النسبة فيه حيث ان مفهوم الهيئة مفهوم زوايا اريد اراءة
ذاك المعنى الحرفي الغير المستقل بتعبير مستقل مفيد لمعنى مستقل المسمى فيقال
معنى ضارب وضرب اى لم يؤخذ في معناه وجود المبدء للذات ولا عده فيه حين الاطلاق

وانقضاء المبدء وعدمه كاستقبال التلبس او فعليته من كفيات (١) وجود المبدء للذات فلا معنى للنزاع فى اعتبار شىء عنهما اى الوجود و كفياته وعدمهما فى ما وضع له المشتق حتى لو فقد قيد اوجزء من الموضوع له فيما استعمل فيه اللفظ كان الاستعمال مجازيا نعم يعتبر الوجود او العدم فى صدق الانطباق (فموضوع البحث دائر بان الصدق والكذب لا الحقيقة والمجاز) المدعى و حينئذ ان حمل المشتق على الذات بلحاظ الوجود السابق للمبدء وللذات كان الحمل صادقا حقيقيا كما اذا كان وجوده له حال الجرى و الاطلاق وهكذا اذا اطلق عليه بلحاظ حال الذات فى المستقبل المعلوم من وجود المبدء له اما المعنى الجامدى فهو معنى وحدانى فى مقام التعبير عن فرد منه باسم كليه كالحجر او الكلب او الماء يجب فى حصول صدقه عليه وجود معناه الكلى حين الاطلاق فى المنطبق عليه اى الموضوع فى القضية ان لو لم يكن فى الموضوع وجود المعنى الكلى كان المشار اليه بهذا العنوان كالكلب اجنبيا عن المعنون الموضوع له فكان صدقه عليه مع المصحح صدقا مجازيا اى التجوز فى الحمل و الاسناد و التطبيق لافى الكلمة ومع فقد غلطا .

هذا بخلاف المشتق حيث ان المادة تدل على نفس الحدث وليس الحدث كالمعنى الجامدى لقبوله الانتساب الى الغير دونه و الهيئة تدل على انتساب المادة الى الذات و الانتساب و كفياته من حيث هو غير مأخوذ فيه التحقق بحسب الوضع كما فى كلى الالفاظ فانها موضوعة لمعانيها النفس الامرية وجدت اولم توجد حتى نفس الوجود والعدم . وقد عرفت ان دلالة المادة على الحدث ايضا لم يعتبر فيها تحققه فى الخارج فلا يبقى مجال للبحث عن ظرف تحققه الخاص و انه هل هو زمان التلبس او الاعم فى مقام

(١) فاذا لم يؤخذ وجود المبدء للذات فى وضع المشتق فكذلك ما هو من كفيات الوجود فلم يعتبر فى وضع المشتق ولا فى استعماله لا الوجود ولا كفياته فلا معنى للنزاع فيه فى كون استعمال المشتق باعتبار الوجود وعدمه حقيقة ام مجازا و اما وجه عدم اعتبار وجود المبدء للذات عند اطلاق المشتق هو ان الالفاظ على التحقيق موضوعة للمعاني الكلية من حيث هى وهى الطبايع الالبرطية .

التعبير عن الفرد بعنوان المشتق يعتبر وجودها لمعنى المشتق الكلى فيما ادعى انطباقه عليه ماضيا او حالا او استقبالا حتى يكون الصدق حقيقيا والا كان مجازيا بالصدق المتعلق بالانتساب على فرض وجود العلاقة .

نعم اطلاق بعض الموارد المشتقة يوجب انصرافه الى فعليه المبدء للذات كالنائم والعالم والمجتهد فظاهر قولك فلان مجتهد انه زواجتهاد فعلا بمقتضى انصرافه اليه لكنه غير مضر بصدقه مع ذلك ان اطلق باعتبار الزمان السابق الذى اتصف به فيه وهكذا الحال فيما اذا تلبس به حال الاستقبال فيكون الصدق قبله صدقا حقيقيا كما ان الاستعمال حقيقى نعم (او الآن - خ ل) بعض الاحكام والاثار مختص ببعض انحاء الصدق دون بعض فاطلاق الزانى على من علم انه سيزنى على الحقيقة لكن لا يترتب عليه حكم الحد المعلق بفعليته فى زمان ماضيا او حالا لكن مبعوضيته لمولاه العالم بحاله حاصل قبل صدوره منه .

تحقيق رشيق

فى معنى الحكم الشرعى والتكليف ودورانه بين الالتزام وفاقه

- ٥٠ -

قال الاصحاب ان من معانى الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير وجعله معنى فى عرض ما المدلوله من ثبوت احدى الحالات الخمس من النسب كون نفس الخطاب حكما لامن حيث انكشاف الحكم به وكونه مرآة له فانما فيه فيكون اطلاقه عليه بهذا الاعتبار عين اطلاقه على المعنى المنكشف به والالم يكن لجعله معنى مغاير للحالة بين الواقعة و الحاكم و المحكوم معنى اصلا و قولهم من حيث الاقتضاء والتخيير احتراز عن ساير خطاياته كقوله تعالى قال موسى مثلا مما ليس الخطاب من هذه الحيثية و الاقتضاء عبارة عن الزام الشارع بالواقعة اما وجوداً وهو الوجوب و اما تركا وهو الحرمة .

هذا على فرض بلوغه مرتبة الشدة بمعنى عدم رضائه بالترك والمخالفة والافيعنون

على الاول بالاستحباب وعلى الثانى بالكراهة ودخول الاقسام الاربع فى الاقتضاء كدخول
العناوين الست فى - حيث الاعتلال فموضوع الصرف هو الكلمة من حيث الصحة
والاعتلال فللالول قسم واحد هو الصحيح والباقى للثانى وهو المثل والمضاعف واللفيف
والناقص والمهموز والاجوف.

و اما التخيير فهو الاباحة وهى ايضا كالاربع حكم تكليفى لانه عبارة عن عدم
الحكم كما قيل لان الترخيص تصرف من الشارع فى الواقعة و اعمال سلطنته فيها فبسلطانه
يجعل عبده مأزونا فيها تركا وفعلا فهو تكليفى وان لم يكن تكليفا لانحصاره فى الوجوب
والحرمة فاطلاق التكليفى على الاباحة كاطلاقه على الاستحباب و الكراهة باعتبار
كونها من شئون حيثية مورد التكليف الجامعة لاقسامه ففعل المكلف بلحاظ كونه
مورداً لتكليف الشارع والزاه عليه نفيا واثباتا هو المصحح لاطلاق الحكم التكليفى
على الاباحة ايضا فان لفعل المكلف جهات و حيثيات منها حيثية معروضيته للتكليف
و منها حيثية معروضيته للتصرف الوضعى كالسببية و المانعية و الصحة فان البحث
عن ان لفعله الكذائى بالنسبة الى امر آخر كذا من الاثر و الخاصة كسببته
للشئ مثلا و هكذا غير البحث عن كونه مورد للتصرف الالزامى فلا ثباته قسما
هما الوجوب و الحرمة ولنفيه ثلث اقسام هى الاستحباب و الكراهة و الاباحة فنصرف
الشارع تعيينه وظيفة العبد على انحاء و حيث ان وضع حال العبد بالنسبة الى مولاه
وحيثيته وموقعه وضع التقليل والتقلب من مولاه بان يحكم فيه عليه كيف شاء كان
ترخيصه اى نفى التكليف عنه ايضا سنخا من الحكم التكليفى فاطلاقه على الاباحة
على الحقيقة لا بلحاظ قابلية مورد ها و شأنيته لثبوت التكليف كما ربما يتوهم
و الحاصل ان كون الاباحة حكما تكليفيا باعتبار دخولها فى احوال حيثية فعله وهو
كونه موردا للتكليف .

فى وجه تقديم الادلة على الاصول

-٥١-

الكلام فى وجه تقديم الادلة على الاصول فنقول بعونه تعالى اولاً ان الشخص لا يخلو من علم بالنسبة الى حال كل واقعة ذات حكم و تكليف فاما ان يعلم بفعلية التكليف . (١)

اى يعلم فعلاً بالحكم المتعلق بالذمة فيتنجز من جهته وان لم يكن كذلك من جهة فقد بعض الجهات (كعدم القدرة التامة او عدم الاختيار) الدخيلة فى تنجز الحكم عليه ومعنى تنجزه وجوب ادائه عقلاً وعدم معذوريته فى مخالفة مقتضى العلم - خالف الواقع ام طابقه فانه به يستحق العقاب اما - لانطباق الاجترار على المولى - عليه وتحقق عنوان الهتك على المولى والتمرد والطغيان - واما لانطباق عنوان العصيان - عليه الذى هو اخص من الاول (الاجترار) لانحداد جهة التجري معه كما هو معنى التداخل فى موارد - دفعا لتوهم عقابين لامرين: التمرد والعصيان - كما فى الديات الطولية على ما حققناه فى محله كما ان بالموافقة (لمقتضى علمه المخالف للواقع) لا يستحق العقاب بل ربما يستحق الثواب بمقتضى ما وعده تعالى للعبد المنقاد المتعبد - ويناسب المقام قوله - ^{تعالى} - للمصيب اجران وللمخطىء اجر واحد - **اما لانطباق عنوان الانقياد على عمله** - الصادق فى مورد متابعة امر مولاة حتى فى المباحات اذ قلنا فى محله ان حكم الاباحة - حكم تكليفي وان لم يكن تكليفاً لان مفاد كلمة الاباحة نوع تصرف منه فى الموضوع - **واما لانطباق عنوان الطاعة عليه كذلك وبالجملة** فمجرد ترك الواجب او فعل الحرام - لا يوجب استحقاق العقاب كما فى الغافل او المضطر و المكروه و المجهور بل انما

(١) ليعلم ان النسبة بين العلم الفعلى والعلم الاقتضائى - حسب الاصطلاح الاصولى - كنسبة العلم البديهي الى العلم النظرى من جهة و تمهيم الامر وترتيب الاثر بجميع الافراد لخصوص المكلف كما اعتبره الشيخ الانصارى قدس سره - تحقيق متين و يشمل الامر افراد الكفار برمتهم و انما الاختلاف فى خصوصيات متعلق العلم فتدبر .

يوجب ذلك من جهة تعنون الفعل بعنوان التجري و هنك المولى به و كذا فى صورة فعل الواجب وترك الحرام مالم ينطبق عليه عنوان الاطاعة والانقياد لا يوجب استحقاق الثواب اصلا -

واما ان يعلم بالقتضاء (١) بمعنى ان التكليف حيث انه امر حادث بحدوث جهاته - للشخص مما يعتبر فى مرحلة التعلق كالعقل و البلوغ و القدرة فى الجملة والابتلاء بالواقعة المعتبر فى بعض الشبهات (التحريرية) ومما اعتبر عقلا فى مرحلة التنجز : العلم والالتفات والاختيار والقدرة التامة - وكل حادث - ومنه الحكم الشرعى - مسبوق بالعدم - فى عالم الكون والفساد - وطبعه كونه معدوما الا ان يخرج مخرج ومحدث و كونه كذلك غير متوقف على تأثير الغير فيه لامتناع التأثير فى الاعدام وبعبارة اخرى طبع الحادث (٢) الممكن ان يبقى - حسب طبعه الحر لا بشرط - تحت الابهام و عدم

(١) والى هذا العلم الاقتضائى الذى لا يخلو عنه الانسان المستعد الشاعر فينظر قول من قسم العلم وقال علمان : علم مكسبى وعلم طبعى و ربما يعد الاخير من الغرائز فيشمل حال الحيوانات ايضا فالحيوان كالسنور يقضى حياته ويؤمن معيشته على الاكتفاء بالاستفادة من مقتضيات ما يؤمن حياته من الماكول والمشروب ولا يعنى باحتمال المانع مالم ينتقض يقينه الاقتضائى بضده وكذا تصديق العقل بتعبير آخر وثبوت هذين القسمين للانسان لا يتوقف على الالتفات اليهما الا عند الحاجة فلا حاجة الى ويد الالتفات كما صنعه الشيخ الانصارى - ره. وذلك لان الالتفات كمقابل له وهو الغفلة عن شىء لا تأثير ولا دخالة له فى حصول العلم لانه يلائم الشك و الجهل بالشىء ايضا فعمله شرط الحصول العلم - اجنبى عن المقام نعم يعتبر الالتفات كالاختيار والقدرة التامة فى مرحلة تنجز الحكم المقارن للامثال واين هذا من مرحلة ثبوت الحكم و علم الشخص به اجمالا او تفصيلا .

(٢) المعبر عنه باقتضائه الابهام و عدم التحقق لو خلى و طبعه نعم اذا تحقق الممكن لسبب وعنه حكم الشارع فى مرحلة التعلق فاذا شك فى زواله لاحتمال مانع لبقائه فالاصل بقاءه لرجحان وجوده لتحقيق سببه.

ومن هذا البيان يتبين سر تشخيص العقل بالاخذ باصل عدم فيما علم سبق الممكن ←

التحقق- فيكون الممكن بمنزلة العدم قبل تأثير الغير فيه - لكونه خفيفاً المؤنة لان الوجود-
ثقل الحمل لانه منشأ الانار- فلا يحتاج الى مرجح بل توقعه عليه في مرحلة الوجود-
وهي شديدة المؤنة كثيرة الجهات و الخصوصيات الطولية والعرضية - **فاذا شك في**
ثبوت التكليف و عدمه فعلا فيؤخذ العلم بالافتضاء اى لطبعه الضعيف اى يؤخذ و
يختار ويتبع او هو ماخوذ ومؤخذ عقلا وذلك لان انعطافه الطبعى الى العدم و كونه امرا
لا بشرط (لا محتاج ولا غير محتاج) الا فى مرحلة الوجود فانه حينئذ محتاج الى مرجح-
كل ذلك يوجب الاخذ بجانب العدم .

ثم قلنا ان الماهية الممكنة ذات حالة مرنة منعطفة بطبعها نحو العدم وان كانت
قابلة لتأثير الغير فيها وللتوجه الى الوجود لسبب موجد لها فهى كالماء القابل للانجماد
والتبخير والفرق بينهما ان تبخر الماء كتجمده يتوقف على عامل مناسب لكل منهما

بايهامه فليس ذلك للحالة السابقة للحكم كما توهمه القوم فى ملاكك اعتبار الاستصحاب اذ معنى
سبق العدم للممكن معناه ان ماهية الممكن بماهى ناظرة الى جهة العدم لضعفه الطبيعى ووروده
فى عالم الغرض والاعتبار ولذا قيل الماهية من حيث هى ليست الاهى- اى هو امر اعتبارى وفرضى
ولكنه قابل للتعين المساوق للوجود بسبب ما قابل لتأثير الغير فيه فمعنى عدم التحقق للماهية
الممكنة قبل اليجاد والوجود ان من شأنها وقابليتها ان تتحقق فالعدم المضاف لطبيعة الممكن
- كناية عن قابليتها للتحقق والقابلية او التقرر الذى هو برزخ بين الوجود والصرف و العدم
المحض فليست طبيعة الممكن مسبوقه بوجود ولا بعدم بل هى اى الماهية القابلة ذات و جهين
بخلاف ماهية الممتنع كسلب الشئ عن نفسه فانها لم تكن ولن تكون شيئا مذكورا فقضية سلب
الشئ عن نفسه - مثلا سالبة بانتقاء الموضوع اى صورتها وصيرورتها - قضية من مخترعات
الخيال ولا اصل لها اى القضية و ان كانت صورتها معدولة الموضوع ولكنها ليست بقضية اصلا و
الكون الربطى بين طرفيها كالكون فى قولك : الانسان كان معدوما - او اجتماع الضدين
يكون مغاير الاجتماع التقيضين - اى ليس مفاده - مفاد كان التامة بل هى الناقصة التى هى من
ملحقات الماهيات بل فى عرضها ومن نسخها عند التحليل و يعم مرحلة التقرر وما يتصور قبل
مرحلة التحقق كالزوجية للاربعة .

ربما يقال انهما على حد سواء فالماء بالنسبة اليهما في حد الوسط بينهما - و لكن الماهية الممكنة تميل بطبيعتها الى العدم وسره ان الماهية الممكنة كانها واقعة في محيط بارد يوجب سهولة تبردها اى انعطا فيها اليه المساوق للعدم بخلاف الوجود المساوق للحياة والملازم للحرارة فمحيط الماهية الممكنة المرنة يساعد قابلية الماهية الى العدم - اما الماء المقيس عليه او المشبه به للماهية فهو ذو وجهين على حد سواء بطبعه ولكنه كالماهية ايضا - ينعطف دائما الى احدى حالتيه باعتبار اختلاف درجة الهواء المحيط به اللهم الا اذا فرض الماء في فراغ خال من البرودة والحرارة فتساوى الحالتان بالنسبة اليه و العداصل ان عند الشك في ثبوت التكليف وعدمه - يؤخذ **بالاحتمال المطابق لجهة اقتضاء الشيء وانعطافه وحالته المرنة** - الى العدم و **لا يعتنى باحتمال الوجود المقابل له** - لعدم مقاومة الشك المقارن لتزلزل الشك للعلم لما فيه من الابرام و الاتقان والثابت الموجب لاستقرار صاحبه وعدم اضطرابه بالوجدان والبداهة في الاخذ به - فقله **لَا يَلْبِغُ لَاتَنْقُضُ الْيَقِينَ** بالشك - نهى ارشادى و ليس بتعبدى كما توهم - **بخلاف الشك في فعليته بعد احراز ثبوته في الجملة** - لاحتمال احتجاب الاقتضاء بطرومانع عليه ومعنى الاخذ بالعلم بالاقتضاء (في هذا الفرض) الحكم بفعليته حال الشك - باعتبار ان الحادث باق كما كان - وترتيب اثر الفعلية عليه الذى هو عبارة اخرى عن عدم الاعتناء بطرومانع وتنزيل العلم بالاقتضاء - منزلة العلم بالفعلية - تنزيل - في مقام ترتب الانوار والاحكام - وحكم من العقل مستقل عليه اى ادراك ومعرفة تامة منه بقيام العلم الاقتضائى - مقام العلم الفعلى اى جعل الاول قائما مقام العلم الفعلى ونائباعنه - وهذا الامر العقلى لا يتوقف - كما هو كذلك في جميع المعاملات عند جميع البشر وكذلك في غيره - على امر تعبدى عليه بل هو امر جبل عليه طباع الحيوانات و عليه مدار تعيش بنى آدم و نظام العالم فلا يختص هذا الحكم بالاحكام التكليفية الشرعية بل يعم ساير الافعال العامة المتداولة بين الناس ومع ذلك فقد قرر الشارع هذا الحكم العقلى البتى بقوله **لَا يَلْبِغُ لَاتَنْقُضُ الْيَقِينَ** والشك واليقين لا يدخله الشك وامثال ذلك وقد قال الشيخ - ره - في مواضع من كتبه ان المقنضيات المعلومة

عند العقلاء بمنزلة العلل التامة المعلومة و الشارع قد وصى به حيث اوجب اقتران اليقين بالاقتضاء بالشك فى الفعلية ضعفا فى اليقين بالسريان (اى سريان تزلزل الشاك فى اليقين ووهنافيه) فاقتضى التوصية - دواءً لداء الشك - باخذه وعدم الاعتناء بالشك الطارى باحتمال المانع فهذا توصية وحماية بامر اليقين لاعتناء أبالشك واعطاء منصب ورتبة له كالجهد فالشك منزلته - منزلة لعدم فهو فى مقام التوصية من خصوصيات المورد لانه موضوع الحكم كما توهم .

ثم ان مرجع التنزيل الى ان وظيفة الجاهل بالفعلية هى تنزل العلم بالاقتضاء منزلة العلم بالفعلية مادام جاهلا اى ما كان للعلم الفعلى التحقيقى من الآثار العقلية فهو ثابت مترتب للعلم الاقتضائى بحكم التنزيل و هذا يدل على ان العلم التحقيقى يجب كونه منجزاً للتكليف بالذات كما هو معنى حجيته ليصح كون ما بمنزلته كذلك بالعرض و النيابة و اذا كان كذلك فإنا انقلب العلم بالاقتضاء الى العلم التحقيقى بخلافه فلا شك حينئذ فى وجوب رفع اليد عن العلم بالاقتضاء عقلا واخذه و ترتيب ماله من التنجز و الدفع و الاخذ بمقتضى العلم الفعلى ضرورة ان منصب النائب انما هو لقيامه مقام المنوب عنه فإنا جاء المنوب الاصل ذهب ما كان فى طوله فان حجيته بالذات و حجية العلم الاقتضائى بالعرض فحجيته مغيية بالعلم الفعلى بخلافه كما هو صريح الاخبار المقررة كقوله (ع) ولكن انقضه (اى انقض و ارفع اليد عن اليقين الاقتضائى و خذ اليقين الفعلى عند حصوله المفروض ان مفاده مخالف لليقين الاقتضائى الاول) ييقن آخر لكن لا يخفى ان ترتيب الاثر على العلم الفعلى المسبوق بالعلم الاقتضائى المخالف له انما هو لكونه من اظهر مصاديق الحجة والقاطع للعدر والا فلا ينحصر الحجة فى العلم الفعلى بل يحصل الحجية لشيء بالجعل و الاعتبار ايضا كما عرفت قيام العلم الاقتضائى مقام العلم الفعلى بحكم العقل .

نعم الفرق بينه و بين ما يقوم مقام العلم الفعلى بالجعل و التعبد الشرعى انما هو فى كون الاول حجة عقلا والثانى شرعا على زعم القوم من ان اعتبارية الادلة الشرعية بالجعل و التعبد مع كونه فاسداً على ما حقق فى محله فالفرق

بينهما ليس الاكون الاول مبينا للوظيفة العقلية وهى العمل طبق الاصول العملية والثانى مثبتا للحكم الشرعى التعبدى و بالجمله كما ان العلم التحقيقى حجة فكذلك ما يقوم مقامه فان المعتبر بالواسطة كالمعتبر بلا واسطة . اذا عرفت هذا فنقول اما اذا ورد دليل متواتر منصوص الدلالة على التكليف غير متحمل التيقية فيه فلا اشكال فى انتقاض اليقين بالافتضاء المخالف له به فى تنزله منزلة العلم بالفعلية اى ينافى هذا العلم الحاصل من الدليل المثبت للحكم مقتضى العلم بالافتضاء الحاصل فى مورد دليل متواتر واما نفس العلم بالافتضاء بوجود المقتضى بالكسر - على الوجه الكلى فى مورد الدليل فلا يزول بهذا العلم لعدم المنافاة بينهما فالدليل مفاده ثبوت المانع ولا شك فى بقاء المقتضى بالكسر على حاله مع وجوده .

نعم لا اثر له مع وجود المانع بل الاثر الفعلى للمانع المقرون به الحاجب بين المقتضى بالكسر والمقتضى بالفتح فمعنى «ولكن انقضه بيقين آخر» عدم ترتيب الاثر لليقين الاول مع وجود اليقين الثانى اللاحق واسناد النقض الى نفس اليقين بالافتضاء باعتبار تمحضه واتحاده وجودا او تنزيل الشئ منزلة اثره فيما له من الاثر فعلا فبهذا الاعتبار يكون الاسناد على الحقيقة ولا منافاة مع عدم ترتيب الاثر لليقين الاول بين العلمين باعتبار آخر هو اجتماعهما معاً مع قطع النظر عن ترتيب الاثر على الفعلى دون الافتضائى واما اذا كان الدليل الوارد دليلا ظنيا غير منصوص اى اصليا غير موجب للعلم الفعلى بمؤداه بان تمت دلالاته على مدلوله بضميمة اصالة الحقيقة او العموم او الاطلاق وامثالها و اجراء اصالة عدم ما يصرف الكلام عن وجهه وهو بيان الواقع كتنقية ونحوها و اجراء اصالة عدم ما يوجب كذب الصدور ونحوه او اثبات صدوره بالتعبد بمثل آية النبأ ونحوها فمدلوله حينئذ وان يحرز بالوجدان الا ان الجهل بثبوت مؤداه باق كما كان قبل وروده لكن حيث ان الدليل الاصلى بحكم التعبد وسائر الاصول اللفظية المنضمة اليه بمنزلة الدليل العلمى كان حاله حال الدليل العلمى فى رفع اليد عن مقتضى العلم بالافتضاء المخالف له به وقد عرفت ان حكم المنزل منزلة العلم بالفعلية حكمه فى ترتيب الاثر عليه فاذا كان مفاد اصل البرائة السعة فيما لا يعلمون وكان مفاد الدليل الغير العلمى

الضيق فلاشك في تقدمه على الاصل لان موضوع السعة عدم الضيق كما هو معنى السعة او عدم البيان فاجاء الضيق او البيان لم يبق مورد للاصل بمعنى المعاملة مع العلم بالاقتضاء معاملة العلم بالفعلية فان العلم التنزيلى كالعلم التحقيقى والالم يكن تنزيلا وهذا اى عدم بقاء مورد لاصل البرائة حينئذ من جهة تسبب الشك فى فعلية ما علم اقتضاها من الشك فى تمامية الدليل فى افادة مؤداه فان اجرى الاصل فيه صدور اولالة وجهة صدور لم يبق الشك المسبب منه فان الشك المسببى شأن من شؤون الشك السببى فهو تابع له فى البقاء وعدمه ولا استقلال له.

وهذا نظير الشك فى بقاء الكرية الموجب للشك فى بقاء نجاسة الثوب المغسول به فان اجرى اصالة بقاء الكرية فى السبب لا يبقى شك فى نجاسة الثوب بل يحكم بطهارته حينئذ و يرفع اليدعن مقتضى اصالة بقاء النجاسة له لقيام العلم التنزيلى المخالف لمقتضاه مقامه.

بل اقول لا يكون فى البين الاصل واحد هو الاستصحاب اى الاخذ بالاقتضاء او عدم الاعتناء باحتمال المانع لكن مورد امران ولاشك ان تعدد المورد لا يوجب تعدد الوارد الواحد فان اختلاف المقتضيات باختلاف الموارد كاقضاء اللزوم فى البيع و الطهارة فى الماء والحقيقة والعموم وغيرها فى باب الالفاظ لا يوجب تعدد الاصل بالحقيقة فالانسان حقيقة واحدة نوعية فتحققها فى زيد تارة وفى عمرو اخرى وهكذا لا يوجب تعدد الحقيقة النوعية بالضرورة.

نعم يتعدد افرادها فلامعنى لنوهم التعارض بتوهم اصلين لعدم الاثنية كما عرفت نعم يدور جريانه اما فى الشك السببى فلا يبقى مورد لجريانه فى الشك المسببى واما فى الشك المسببى لكن حيث انه لاستقلال للشك المسببى بل حيثيته حيثية التبعية المحضة ولم يكن الشك فيه مستقرا جري الاصل فى الشك السببى بلا مزاحمة اصلا فان الظل لا يقابل زاه ولا يعارضه ولا يزا حمه فالاعتناء بذيه ونظيره فالامور العادية مرسوم معهود كاحترام المولى واكرامه بالخصوص مثلا لعدم معارضة (لوقوع احترام عبده عند احترام المولى الحاضر تحت الشعاع فيشبه موضوع التداخل) عبده معه فيه وعليه لامعنى

لتصوير المعارض بين الدليل والاصل ثم دفعه بالتخصيص او بالحكومة او بالتخصيص فانك قد عرفت ان لامناسبة بينهما بل لاصل الا واحد فكيف يعقل ان يكون الشيء ناظرا الى نفسه ومفسرا لنفسه لكونه مجملا هذا كله على تقدير تسليم تعدد الشك و مورد الاصل والافاتحقيق يقتضى نفي الاثنية بحسب المورد والمجرى ايضا فان الشك فى بقاء نجاسة الثوب المغسول بالماء المشكوك الكرية المسبوق بالكرية عبارة اخرى عن الشك فى بقاء الكرية للماء فان مطهريه الماء بالكرية عبارة اخرى عن تطهير الثوب النجس المغسول به كما هو واضح. (١)

وبعبارة اخرى الشك فى زوال نجاسة الثوب المغسول بهذا الماء عين الشك فى كون هذا الماء المشكوك الكرية فعلا المعلوم الكرية اقتضاء مزيدا لنجاسته فاتحاد الشكين من هذه الجهة يكفى فى المطلب وان تغايرا من جهة اخرى هى تأخر الشك فى نجاسة هذا الثوب المغسول عن الماء المشكوك الكرية المنتزعة من حدوث عنوان المغسولية فانه يرجع الى ان الحادث هو عنوان المغسول فقط والافى هذه الواقعة ليس الاشك واحد كما عرفت مع ان التحقيق منع حدوث موضوع ذى حكم شرعى كلى فى الواقعة فلا ينبغى للمجتهد - البحث عنه لان المشكوك الحكم نفس عنوان المغسول الكذائى للثوب النجس ان هذا العنوان اوجب الشك بعد اليقين بنجاسة الثوب فهذا العنوان لكونه منشأ للشك فى نجاسة الثوب المغسول فهو مقدم على الشك فى النجاسة والمقدم على هذا المقدم - هو الماء المشكوك الكرية فالشك المذكور متأخر عنه بمرتين فتغايرا وتعددا بهذا الاعتبار ولكن هذا التأويل يوجب الحكم بنجاسة الثوب المغسول الكذائى لان المفروض تقدم عنوان المغسول على الشك فى نجاسة الثوب فيجرى الاستصحاب فى المقدم الذى فى مرتبة السبب وهو خلاف الحكم المتفق عليه وهو تطهير الثوب فتدبر.

(١) لعدم وجود فاصل بين مطهريه الماء الكر وتطهير الثوب النجس المغسول به وذلك لان بين اقتضاء الماء للتطهير واقتضاء الثوب النجس للتطهير كمال الملازمة لذلك كان تطهيرا الماء عين تطهير الثوب والفرق بينهما كالفرق بين الابداد والوجود

الآن يدعى تقدم الماء المشكوك الكبرية المعلوم الكبرية اقتضاء على عنوان المغسول فيجربى الاصل على الاقدم ويحكم بطهارة الثوب المغسول اى الجزء الخارجى بالماء الجزئى الكذائى وموضوع الاحكام المبحوث عنه للمجتهد - العناوين الكلية فالحدوث فى المثال انطبق ذلك العنوان المعلوم بالحكم بالاصل على الجزئى الخارجى فقط واما المنطبق والمنطبق عليه فهو معلوم ثابت حكمه سابقا .

اما الحكم بانطبق ذلك الكلى على فرد خارجى وعدمه فطريق احرازه الامور الخارجية والخصوصيات المحفوفة به فلا معنى حينئذ للبحث عن حكم الجزئى للاصولى الباحث عن الكليات ومن هاهنا يعلم فساد استنتاج اعتبار قول المجتهد ورأيه فى حقه وحق مقلديه من مقدمتين احدهما وجدانية والاخرى برهانية وبيانه هو كقول الى محله على ما يتلوه .

فى بيان فساد قياس القوم فى اعتبار رأى المجتهد

وكذا فى نفوذ حكم المقلد فى حق مقلده بالكسر

- ٥٢ -

اعلم ان الشيخ الانصارى ره و من سلك مسلكه من القوم استدلوا لا ثبات اعتبار رأى المجتهد فى حقه وحق مقلديه بمقدمتين وجدانية و برهانية فقالوا فيه هذا (١) ما ادى اليه ظنى وكل ما ادى اليه ظنى فهو حكم الله فى حقى وحق مقلدى فهذا حكم الله فى حقى وحق مقلدى وهكذا فرضوا للمقلد قياسا به اثبت نفوذ قول مقلده بالفتح على نفسه سموه قياسا اجماليا ولكنه وهم فاسد وخلط بين مقام الاثبات ومقام التطبيق والقضية التصديقية بالتصور فان المحمول فى القضية قديصد منه اراءة الموضوع وتعيينه اى تشخصه الفردى المصدقى فيكون ما به ينظر (٢) ولا استقلال له فى النظر وعليه يكون الحمل صورياً ولا حمل فى الحقيقة كقولك الانسان

(١) فيه انه تصوراى المشار اليه ممنون بعنوان مؤدى ظنه

(٢) اى المحمول (ح) مرآة الارائة موضوعه كزيد انسان

حيوان ناطق فان المعرف بالكسر عين المعرف والشارح عين المشروح و
المفصل عين المجمعل و الالم يكن الحمل ذاتيا كما قد يكون المنظور في الحمل تعين
فرد من موضوع قضية معلوم الحكم سابقا كقولك هذا عالم - فهو تصور - بعد العلم بان
العالم حادث الحاصل من ترتيب مقدمتين هما العالم متغير و كل متغير حادث فان الدليل
هو الواسطة في اثبات المحمول للموضوع وهو التغير و هو امر مغاير للموضوع بحسب
الحقيقة فيطبق ذاك الموضوع الكلى المعلوم الحكم على فرد فرد - و هو تصور من
مصاديقه اى يعين ماهو مصداقه او يشار الى ماهو مصداقه عند الحاجة لكنه كباب التعريف
ليس حملا في الحقيقة و لا تصديقا فكيف يصح توهم قوله العلم التصديقي من التصور
فزيد انسان ليس تصديقا بل تطبيق كلى على فردة فهو تصور اى يؤتى به لتمييز هذا الموجود
عن غيره فى النوع وهكذا المثال و هو القياس التوهمى لاثبات اعتبار رأى المجتهد
المذكور فى عدم تشكل القياس اذ القياس والدليل ما يوجب العلم بالنتيجة حديثا بعد
ان لم يكن كما فى قولك العالم متغير و كل متغير حادث .

واما مقام التطبيق فليس ما يوجب علما تصديقا جديدا للمستدل والالزم حصول
معلومات عديدة غير متناهية بتعدد اجزاء العالم الحادث و لاشك ان هنا علما واحدا
هو حدوث العالم بعنوانه الكلى المشتمل على جميع جزئياته واجزائه .

فى بيان خطأ القوم فى دعوى نسبة الورود الى الحكومة

بين الادلة الاجتهادية الغير العلمية كالعلمية

وبين ادلة اعتبار الاصول

- ٥٣ -

اعلم ان التحقيق على ما ذكرنا فى مواضع عديدة هو عدم نسبة بين ادلة اعتبار
الادلة الاجتهادية الغير العلمية وبين ادلة اعتبار الاصول الأنسبة المانع الى المقتضى
لانسبة التخصيص او التخصص والحكومة كما هو المألوف لدى القوم و المتداول فى
السنة اهل العلم لعدم ارتباط بينهما اصلا موضوعا وحكما وموردوا كما فكما لا ارتباط
بين قضية «الخمر حرام والامام واجب الطاعة مثلا» فكذلك المقام بل هو على و اشد

مما مثل به لان المحمول فى الاصول حكم عقلى مرجه الى الاعذار والتنجز الذى هو
جهة طارية على الحكم الشرعى اى متم له لاستقلاله يكون له حكم مستقل مولوى و
اطاعة وعصيان بيانه ان مفاد الاصل ترتيب اثر العلم الفعلى على العلم الاقتضائى الموجود
بالحدوث او البقاء فانه مقتضاه وهو مقتضى له كما قيل ان مقتضيات المعلومة عند
العقلاء - بمنزلة العلل التامة المعلومة .

ومفاد ادلة اعتبار الادلة الاجتهادية الغير العلمية اى الناظرة الى اثبات الاحكام
الواقعية للوقائع النفس الامرية تنزىل غير العلم منزلته فى الحجية والاعتبار اى المعاملة مع
غير العلم بمؤدى الدليل عند قيام الدليل الغير العلمى - معاملة العلم الفعلى التحقيقى والعلم
التحقيقى كما انه لا ينافى العلم الاقتضائى السابق عليه بحسب الذات لبقائه كما كان
عند وجود العلم التحقيقى على خلافه ايضا وانما الذى يزيله من رأسه هو الشك السارى
فان علمنا بعدالة زيد فى الامس ثم علمنا بفسقه فى هذا اليوم فإى منافاة بين العلمين
بمعنى ان يكون الثانى مزيلا للعلم السابق نعم فى مقام ترتيب الاثر يكون المتبع هو
الاخير نعم يمنع عن فعلية مقتضاه وهو ترتيب اثره عليه عند الشك فكذلك الذى قام مقام
العلم التحقيقى فيما اقتضاه ولا فرق بينهما الا ان الحجية للعلم ذاتية اى منجولة غير قابلة
لتصرف الشارع فيه نفيًا واثباتًا لارجاعه الى الترخيص فى العصيان الكاشف عن حماقة
المولى وعجزه مثلا ولكن الحجية للدليل الغير العلمى مجعولة ولكن هذا الفرق لا يوجب
الحكومة فى احدهما دون الآخر ان الحقيقة الواحدة لا تختلف بالانفعال والجعل فالسببية
للسبب جهة فيه ثابتة لا تنقلب بالذاتية والجعل فلسببية الموضوع للطهارة بجعل الشارع
كسببية النار للاحراق ولا تعرض لدليل سببية الموضوع فى كونها على خلاف سببية النار
للاحراق فالدليل الغير العلمى كالدليل العلمى مانع عن الاخذ بمقتضى العلم الاقتضائى
الثابت فى مورده فهو ينافى فعلية مقتضاه لانفس المقتضى بالكسر بل نقول ان منع المانع
لا يتحقق الا عند وجود المقتضى ان هو فرع ثبوته فهو مقرون معه لانه طارده كما توهم من
ان النسبة بين الدليل العلمى ودليل الاصل نسبة الوجود او مخرجه عن حكمه كما توهم
ان النسبة بين الدليل الغير العلمى ودليل الاصل نسبة الحكومة اى التخصيص بلسان التخصص

اي الخروج حكمى لاموضوعى فالمقام نظير ادلة الخيار وادلة لزوم البيع فان اعطاء الاستقلال لاحد المتعاقدين او لكليهما يجعلهما او يجعل الشارع تحقق بعدان لم يكن بل كان كل منهما غير مستقل بمقتضى اقدامهما مع اعلى ايقاع البيع فهو متفرع على عدم استقلالهما كك المقام لان البيع حدث من مجموع فعلى البايع والمشتري فاستناد العقد الى كليهما يقتضى كون حله ايضا متوقفاً على فعلهما اذا كان الاعطاء المذكور متفرعا على عدم استقلالهما بالفسخ والفرع بالاثم الاصل ويناسبه لانه ينافيه فدعوى نسبة الورود او الحكومة بين الاداة الاجتهادية الغير العلمية كالعلمية وبين ادلة اعتبار الاصول خطأ محض .

ما يتعلق بالامر السادس من تنبيهات استصحاب الشيخ هادى ص ٢٦٥ س ٢٢

قوله: وتوهم ان الاستصحاب الجارى فى الالفاظ مثبت قد تبين اندفاعه.

اقول وجه زهاب القوم الى الاصل المثبت فى باب الالفاظ ملاحظة اثبات الدلالة باستصحاب عدم المانع اى القرينة الصارفة عن معناه الحقيقى الموجبة للعلم بان مراده ما هو ظاهر اللفظ دال عليه وقد غفلوا عن ان الدلالة فى المقام من خصوصيات المقام والمورد حيث كان اللفظ الموضوع مقتضيا للدلالة بظاهره فاذا ارتفع المانع بالاصل يثبت الدلالة كما ان فى بعض موارد اخرى يكون الاثر والنتيجة والمحصل هو الطهارة او الحدث مثلا او عاقلة الزوجية والاكون الاصل مثبتا تناقض صرف وعبارة عن انقلاب الاصل عن حقيقته لان حقيقته جعل وظيفة للجاهل وعبارة عن عدم الاعتناء باحتمال المانع والاخذ بمقتضى المقضى المعلوم الذى هو قاعدة عقلانية كما اعترف الشيخ الانصارى فى موارد من كتاب الطهارة والاصول من ان بناء العقلاء على معاملة العلة التامة مع ما علم مقتضاه فقط بقوله (العلم بمقتضى المقضى بمنزلة العلم بالعلة التامة فى عدم الاعتناء باحتمال المانع) والابطال ان الاصل المثبت من **القضايا التى قياساتها معها ولا يختص بمورد** دون آخر والاصح استناد ما تبادر من المعنى عن اللفظ اليه حقيقة ولم يعلم كونه من حاقه بل يحتمل كون التبادر مستندا الى قرينة خارجية وامر وراء اللفظ فباستصحاب

عدم قرينة في البين لا يصح كون هذا المعنى هو المعنى الحقيقي لهذا اللفظ وان التبادر حاق لا اطلاقى .

هذا مما يتعلق بالامر السابع

من تميميات الاستصحاب للشيخ هادى الطهرانى قدس سره

اعلم ان قاعدة العدل و الانصاف مدر كها حكم الشارع به فى موارد متعددة منها فى مسألة الودعى المودوع عنده من زيد درهم ومن عمرو درهمان واختلطا وصار الكل ثلاثة دراهم عند الودعى فتلف درهم واحد منها ولم يعلم التلف انه من زيد او عمرو فدار الامر بين التوقف والحكم برد كل واحد حقه و بانه لم يتلف من احدهما او الحكم بانه تلف من زيد فلا يستحق شيئا والاثنان الباقيان لعمرو او ان التلف من عمرو فيستحق واحدا و لزيد حقه .

و حيث ان التوقف لم يرد من الشارع والحكم بعدم التلف خلاف الفرض والترجيح لاحدهما بتلف ماله دون الاخر ترجيح بلا مرجح قبيح لا يصدر من الشارع الحكيم انحصر الامر برجوع قاعدة العدل و الانصاف بتنصيب التالف مع مراعات الطرفين بقدر الامكان وان قطعنا - بان التالف لاحدهما فقط - فان العلم به متعذر ففى مرحلة الظاهر و الشك يقتضى الانصاف بتنصيب التالف وهو وظيفة رفع الخصومة .

وكذا فى مسألة اشتباه ثوبين اشترى رجل احدهما بثلاثين درهم والاخر بعشرين و تلف احدهما فان الشارع حكم بينهما باى قدر بيع و تقسيم الثمن اخماسا و يكون لصاحب ثوب قيمته ثلاثين ثلثا اخماس و للاخر خمسان .

وكذا فى مسألة الغرقى والمهدوم عليه ان فرض اثنان لهما علاقة النسب الموجبة لارث كل منهما عن الاخر وقد غرقا مثلا وام يعلم المقدم و المؤخر فانه حكم بالتوارث وقاعدة العدل وهذا الحكم ناظر الى ما هو الواقع غالبا فى الغرقى و المهدوم عليه وهو عدم احتمال التقارن فى آن واحد فى موتها بحسب العادة والاتفاقات والآفة مقتضى القاعدة انه يختلف الحكم حسب اختلاف الشقوق المتصورة فى هذه المسئلة مثلا ان اعلم بحدوث

حادثين هو موت زيد وابيه مثلا بالغرق - وغيره فان علم تاريخ موت الأب ولم يعلم الاخر
تقدما وتأخرا فمقتضى القاعدة اصالة عدم حدوث موت الابن في زمان موت ابيه فالحكم
ارث الابن من ابيه وان كان العكس فبالعكس وان علم تقدم احدهما على الاخر اجمالا
ولم يحتمل التقارن فهذا هو مورد الحكم بالعدل والانصاف لما حققنا من انه المقذور
من ملاحظة الطرفين واعطاء الحقوق لاهلها ولا يجرى فيه قاعدة القرعة لانها لكل امر
مشكل واذ اثبت قاعدة في المقام فلا موضوع لجريانها لارتفاع الاشكال واما ان احتمل
التقارن ايضا فالاصل عدم التوارث بينهما.

-٥٤

اعلم ان القوم على ان اصالة عدم النقل وعدم تعدد الوضع المعبر عنه تارة باصالة
التقدم وبالاتصحاب القهقري اخرى حجة وان كان اصلا مثبتا لان القول بتاخر الوضع
يستلزم تعدد الحادث المرتفع باصالة عدمه فعند الشك في كون لفظ منقولاً عن معنى
الى آخر مع العلم بمعناه بالفعل بحكم بعدم نقله وان كان معناه ذلك في الازمنة السابقة ايضا
اقول اصالة التقدم المعبر عنها باستصحاب القهقري غلط - كاصالة التاخر لعدم
احراز اقتضاء وجوده بوصف التاخر و التقدم بل اقتضاء عدمهما محرز ومعلوم فالاصل
عدمهما - والاصل المثبت غير معقول و هو من القضايا التي قياساتها معها فالذي هو
المعتمد والمعول عليه في الحكم بعدم تعدد الوضع - الاطمينان ان حصل نظراً الى تشابه
الازمان كما في ساير الاشياء.

اعلم ان ما اشتهر عند القوم وجعلوه مطرح انظارهم من انه هل يجب - وز للآمر
الحكيم ان يامر بشي مع علمه باقتضاء شرطه ام لا من الاغاليط ولا يعقل امكانه لانه راجع
الى انه هل يجوز للشارع التناقض ام لا وقد فرعوا عليه وجوب قضاء صوم الحايض مع
ان وجوب ادائها كان مشروطاً بعدم الحيضية وغيرها مما ذكره في موارد شتى وحل
ذلك ان للامر ثلاث مراحل . **الاولى** - مرحلة الثبوت والواقع . **والثانية** - مرحلة
التعلق **والثالثة** - مرحلة التنجز ولكل مقام معلوم له شرايط و خصائص و آثار وان

اشتهيت فاجعل سابقها مرحلة الانشاء لتصير اربعا والامر فيه غير مهم وبالجملة فتفاصيل كل منها وبيان شرايطها فمذكورة في محلها والمهم هنا بيان ان القضاء فرع التعلق لا التنجز فاذا كان الدين امرا فرض تعلقه بالمكلف المديون فهو مأخوذ عليه ملتزم به متحمل له وان لم يتنجز ادائه عليه بالفعل فاذا فرض ان زيدا وجب عليه الصلوة بدخول الوقت لكنه كان نائما من اول الوقت الى انتهائه ثم قام فقضائها واجب عليه مع انه لم يكن عالما ومانفتحا الى اخذ رقبته ولم يتنجز عليه حين الاداء بل المرثة الحايضة حرمت عليها الصلوة والصوم اداء لكنها تصوم قضاء واجبا.

مما يتعلق بالامر الثامن

-٥٥-

اعلم ان ما امر به الشارع او ما نهى كساير الامورات الخارجية قسمين: قسم دفعي الوجود اى مستقر الوجود عنوانا ومعنوا وقسم غير مستقر الوجود كذلك بل تدريجي الوجود غير معنون بجهة خاصة بل امر ممكن الطرفين فى اخذ عنوان خاص وعدمه بان يكون مراعى فى ذلك وحينئذ قد يكون امرا عدميا او وجوديا مثلا اذا قصد شخص عدم الصوم ابتداء الوقت كاغلب الاوقات فى غير رمضان لكنه امسك عن اكل شىء او شر به عمدا فحينئذ فعليه هذا مضمون بعنوان عدم الصوم لكنه مراعى بعدم طروما يقلبه فيعطيه عنوان الصيام من اول الامر كما اذا نوى الصيام قبل انقضاء تمام الوقت فانه حينئذ ينقلب ذلك العنوان الى عنوان وجودى وبالعكس اذا نوى الصيام فانه حيث انه امر تدريجى الحصول قابل لطريان ما يفسده ويقلبه من اول الامر غير صائم يكون تحقق عنوان الصيام مراعى وموقوفا بعدم طروا الضد ومن هذا القبيل تحقق عنوان مسافة الترخص فانه اذا خرج من بلده فهو شرع فى السفر وهو مسافر لكنه مراعى و بوصوله الى حد ثمانية فراسخ وعدم رجوعه قبل ذلك بحيث اذا رجع فى اثناء المسافة ولو كان ذاهبا الى ما قبل الثمانية بقليل انقلب عنوان السفر وصار حاضرا من اول الامر فالوصول الى

حد الثمانية محقق عنوان السفر كما ان الاجازة مصححة لاصل العقد للزومه فقط فان العمدة في تحقق عنوان النقل والانتقال استناد العقد بمن بيده الامر كما لمالك او الوكيل او الولي.

واما الفضول الاجنبى فلا اثر لعقده من الايجاب و القبول اصلصحة و لزوما نعم حقيقته كجسم بالاروح بمعنى اوجد ماله صلاحية وقوعه عقدا بمعنى لو تعقبه الاجازة لاثرفحقيقة الاجازة هي الوكالة غاية الامر ان الاستناد بمن له الامر الذي هو بمنزلة الروح لوقوع النقل والانتقال قديقارن الجسد اولا كالأول وكالة وقد يتأخر منه كالأجازة **فهى والرّد** تكشفان عن حال البيع فى النفوذ وعدمه بهذا المعنى لا بالمعنى المعروف ضرورة بطلانه لان العاقد الفضولى لم يشك ولم يجهل احد فى عدم تأثير عقده للنقل والانتقال بل قطع بان عقده غير نافذ ولا صحيح لعدم استناده الى من له الامر فكيف تكشف الاجازة او الرّد عنه فقد اوضح معنى الاجازة والرّد وعلم الفرق بينهما وبين الفسخ والقبول لان الفسخ يؤثر من حين وقوعه.

و اما النمائات الحاصلة قبله للمبيع فللمشترى اما الثمن فللبايع وليس الفرق بينهما الا كالفرق بين الشك السارى والشك الطارى كما لا يخفى على المتدبرو من هذا القبيل الدخول فى الصلوة فموافقة الامر فيها مراعاة بعدم طرو ما يفسدها وربما يتخيل ان استقرار العقد بالاجازة لامعنى له الا كونه متزلز لا قبلها وانما الاجازة ملزمة لما وقع صحيحا او على وجه المراعى كما فى مسألة الصلوة فان المصلى اذا دخل فى الصلاة و اتى بتكبيرة الاحرام فقد شرع فيها وهو مصلا فعلا على وجه المراعاتية فاذا اتمها من غير اخلال باجزائها و شرائطها فقد استقرت وتحقق عنوان الامتثال التدريجى الحصول و اذا اخل فى اثناء الصلوة بطرو مفسد عليها مثلا فقد انقلب عنوان الامتثال المراعاتية الى عنوان ضده (عدمه) كما هو مقتضى جميع الامور التدريجية الحصول المراعاتية فى اخذ العنوان وكذلك المسافر القاصد تجاوز حد الترخص فانه اذا اخذ فى السفر و خرج من بلده فقد دخل فى عنوان المسافرة لكن مراعى بعدم طرو موانع عليه الى ان يصل حد ثمانية فراسخ بحيث اذا رجع الى بلده فى الاثناء قبل وصوله الى حد

الترخص انقلب عنوان السفر من اول الامر و كشف عن انه غير مسافر من اول الامر و كذلك الامور الخارجية مثلا اذ ارمى سهما ليقتل شخصا فقبل وصول السهم هو قاتل لكن مراعى و متزلزلا حتى يصل و يقتله فيصير رميه مستقرا بعنوان القاتلية و المقتولية فكذلك الحال فى مسألة العقد الفضولى اذا تعقبه الاجازة او الرد .

اقول هذا خيال فاسد و قياس بلا اساس لان الموارد مختلفة و سياق الامور المستحدثة و صوغها على وجوه غير متجانسة و متشابهة لان المسافر مثلا اذا كان قاصدا للسفر و قد دخل فيه فهو مسافر شأنا و مراعى لان وجهة الفعل حينئذ الى اتخاذ عنوان السفر فان الم يصادفه مانع و وصل تحقق عنوانه و استقر . لكن اذا لم يقصد السفر او قصد عدمه و قد اخذ الطريق فهو غير مسافر اصلا لاشأنا و لا استقرارا لكنه اذا وصل الى حد الترخيص فقد اتصف بالمسافر و كشف عن انه كذلك من اول الامر لان فعله قبل الوصول كان قابلا لعنوان السفر و عنوان عدمه فكان متزلزلا فى اصل العنوان ثم بعد الوصول تحقق احدا العنواين و صار فى طرف واحد وهو عنوان السفر فاذا تقرر هذه الوجوه المختلفة فى مسألة السفر فنقول ان العقد الحاصل من الفضول الاجنبى كالعدم فى عدم حصول سبب النقل و الانتقال لان استناد العقد الى من له الامر وهو المالك و الوكيل او الولى نعم هو اى الایجاب و القبول آلة تحصيل سبب النقل و الانتقال و من هذه الحيثية لا يكون العقد الواقع كالاشياء بل هو كجسد قابل لنفخ الروح فيه الذى هو السبب و العلة فى النقل و الانتقال او جواز الدخول فى المنكوحه فاذا اجازة المالك فقد جعله مستندا الى نفسه فكانه بنفسه فاعل العقد فيجعله عقدا الآن لكن من اول الامر كالثب السارى او القطع او الظن السارى مثلا و اذ ارده فقد جعله غير مؤثر من اول الامر فتزلزله كان فى اصل العنوان بالعقدية و اللاعقدية لانه كان عقدا صحيحا الا ان المجيز يجعله لازما لما قررنا ان الایجاب و القبول لامدخلية فى النقل و الانتقال سوى الالية فضلا عن ان يكون استناد وقوعه الى من له الامر من شرايط العقد دون السببية .

كيف ولو كانت الاجازة ملزمة لزم التناقض فيما اوقع الفضول عقدا خياريا فان

اجازته لمعبارة عن الزامه وهو ينافي فرض العقد خياريا فلا مناص الاعن كونها مصححة في باب العقود وكاشفة وقوع العقد في ترتب الاثر عليه من اول الامر (١) (تأمل فيه كيف و الا لزم جواز النظر في المرثة المعقودة بالعقد الفضولي قبل الاجازة) ومن هذه القاعدة ماورد في الامة المدخولة انا تعقبت الاجازة على عقد هافضوليا (فراجع) وبالجملة فموارد جواز طرو المفسد المغير لما عليه الفعل السابق من الاءور المراعية والتدريجية مما لاتعد ولا تحصى .

- ٥٦ -

اعلم ان اصاله الصحة في اثناء الصلوة باحتمال طرو مفسد مما لا ريب فيه وهي عين عدم الاعتناء باحتمال طرو المفسد لاشيء غيره كما توهمه الشيخ الانصارى بقوله (فان اشك في حصول الفساد ومن غير جهة تلك الاجزاء فالقطع ببقاء صحة تلك الاجزاء لا ينفع في تحقق الكل مع وصف هذا الشك اه)

ومحصله ان المطلوب صحة الكل لاجزاء اليقين بصحته وصحة الكل لا تحصل ولا تحرز الا باصاله عدم طرو المفسد او اصاله البرائة انا كان الشك والشبهة حكمية و اصاله الاشتغال انا كانت الشبهة موضوعية ومصداقية وحينئذ لا معنى لاصالة الصحة ولكنه ظهر حاله مما ذكرنا سابقا ولما نحن فيه نظائر كثيرة **فاصاله الحقيقية** عين عدم الاعتناء باحتمال القرينة و **اصالة العموم** عين عدم الاعتناء باحتمال التخصيص و **الاخذ بحكم** عين عدم الاعتناء باحتمال النسخ و **استصحاب الطهارة** عين عدم الاعتناء باحتمال طرو المفسد والحدث .

اعلم ان حقيقة الاسلام هي المرتبة الاولى من تسليم العبد لمولاه اى تسليمه لاوامره

(١) وهكذا مما لاتعد ولا تحصى ومن هذه القبيل قراءة البسملة بلا قصد بكونها سورة معينة او قصد كونها جزء السورة التوحيد مثلثا بعد تتميمها شرع في سورة اخرى فان جزئيتها لسورة كانت مراعى بتعقب تلك السورة لها فاذا تبدل قصده وقرء غيرها بعد قراءة البسملة فهي تحسب مما قرئه كما لا يخفى .

ونواهيه صورة بحيث لاتعدمستهزاء الهى يتبعها فعلا او قولاً ما يتأفى ما قر به اولاً فجعل نفسه ملتزماً للخدمة هو المعيار فى صدق الاسلام سواء كان سببه الخوف من المولى او الطمع من احسانه وكرمه .

واما الايمان (اى المرتبة الثانية كقوله تعالى) **(وَقَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُوْنَا أَسْلَمْنَا وَلَمَا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِهِمْ** وقد يستعمل الايمان مراداً للاسلام كقوله تعالى (ولاتقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمناً) اى مجرد اللقاء السلم و اظهار الالتزام بالطاعة لمولاه كاف فى صدق كونه مؤمناً اى مسلماً فاعلموا معه معاملة المسلمين فى حفظ دمه وعرضه وامواله والارث وغيرها من الاحكام التابعة للاسلام واستعمال الاسلام والايمان فى المحاورات مختلف فر بما يراد من كل منهما المعنى المختص به فيريدون من الاسلام المعنى العام اى المرتبة الاولى ومن الثانى المعنى الخاص قال الشاعر الفارسى .

غرض ز آمدنم از عدم بکشور هستى ستايش تو خدا بود نى هواى پرستى

قال النبى ﷺ **(كَانَ لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسَعُهُ مَلَكٌ مَقْرَبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ)**

فهو التسليم مع اعتقاده وجزمه بما التزم به و تهيئة نفسه مطيعاً ومنقاداً لمولاه عن معرفة وعلم باستحقاقه للمعبودية فاذا محضه فى استحقاق العبودية وجعله فرداً فيه ورتب الآثار اللازمة له عليه من الطاعة والايان باوامره والتجنب عن ارتكاب منهياته وقلع اساس الشرك من قلبه وجعله مزرعاً لبذر التوحيد صدق انه عبده حقيقة والأصح صحة سلب العبودية عنه وبهذا البيان ظهر سر تفسير الامام عليه السلام قوله تعالى **(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)** اى ليعرفون فان هذا التفسير لتفسير لحاصل المعنى لان عبود عرف لفظان متراد فان لعدم الاطراد كما لا يخفى وبيان ذلك ان معنى عبده اتخذه رباً والهيا وجعله معبوداً فان مادة عبداً من الامور المتضايقة كالبوة امر اضافى لابد له من الطرفين عبداً ومعبوداً ثم حقيقة العبودية فرع معرفة المعبود ليعمل ما يليق بمعبوده ويعبده على نحو يستحقه وهذا المعنى لا يحصل بالحقيقة الاعلى نحو البصيرة والعرفان واذا ثبت هذا فيكون ملخص ما اخبره تبارك و تعالى ان المقصود بالذات من

خلق العالم وجود العرفاء الكملين المتخذى ربهم لها واحدا مستجمعا لجميع الصفات الكمالية . فالغرض من ضيافته تعالى لهذا العالم واعطاء الوجود لهم من اول العالم الى آخره هو اكرام من ختم به احكامه تعالى وبلغ اوامره ونواهيه لعباده وبلغ رسالته الى عبده ومخلوقه ثم من بعده من الائمة الاوصياء من اهل بيته صلى الله عليه وآله وقد قال الشاعر: صدخاررا زبهر كلى آب ميدهند - وقد قال صلى الله عليه وآله كُنْتُ مَعَ آدَمَ سِرًّا الْخِ وَقَدْ قَالَ عليه السلام (تَمَّ اعْبُدُ بِالْمَرَّةِ) واما قوله تعالى «لَمَّا اعْتَدْنَا لَكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ» الاية - فالمقصود من عدم جعله معبودا مع ان احدا لم يجعله لها وربا وانما تبع الهوى و مايشتهي النفس من وسوسة الشيطان وترغيبه وتشويقه له هو انه لا يتبعوه فى اوامره ونواهيه طوعا و رغبة الذى هو فى الحقيقة لازم جعل المتبوع معبودا له .

ما يتعلق بالامر العاشر من استصحاب الشيخ هادى قدس سره

اعلم ان الاستصحاب المعتبر على ما حققناه هو الاخذ بالمقتضى و عدم الاعتناء باحتمال المانع وهو الذى ينطبق عليه مفاد الاخبار فى الباب وعنوان نقض اليقين بالشك بل هذا الموضوع نفسه كاشف وحاكم على اعطاء حكمه لان حقيقة هذا النقض يرجع الى رفع اليد عن امر قائم اقتضاء بسبب امر غيره ثم ترجيح المرجوح على الراجح و قبحة معلوم عند كل احد بل المشى على عدم نقض اليقين بالشك مما جلت عليه طباع الحيوانات وعليه نظام العالم و اساس معاش بنى آدم فهذه من جملة **قضايا يقاسااتها معها** وانما الشارع قرر ما هو مجبول الطباع و ارشد الى ذلك لطفًا على العباد

ولا يخفى ان ليس المراد من عدم قابلية الشك لناقضيته لليقين مطلق الشك ضرورة عدم صدق النقض فيما رفع اليد من اجتهاد زيد مثلا عند الشك فى عدالة عمرو لعدم الربط بينهما اصلا ومعلوم ان الحكم لا يكون مبينا ومخصصا لموضوعه فنفس الموضوع اى عنوان النقض لا بدوان يكون محرزا او لا ومفروض الحقيقة ليحكم عليه والمعهود عند العقلاء وغيرهم

قاعدة المقتضى والمانع

فان ثبت هذا فنقول مما يدل عليه ما ياتى من الفروع المتشعبة المنطبقة على المختار

وذكرها يقتضى تمهيد مقدمة وهى انه اذا ثبت دليل عام مقتضى الامر من الامور وحكم من الاحكام ثم وجد متعقبا بعده دليل خاص خصه فمادام موضوع كل منهما مشخصا ومعينا فلا اشكال فى مقام العمل بهما واخراج الخاص من العام عند احراز الخاص لانه مانع من عمومه الاقتضاى لحكومة اقتضاء الخاص على اقتضاء العام لقوة الظهور والدلالة على ما قررته لو فرض مقتضى الخاص مانعا وشك فى بقاء تأثير المقتضى وفعليته من جهة احتمال وجود المانع او مانعية الموجود فيؤخذ بمقتضى الحال ولا يعنى باحتمال طر والمانع او مانعية الطارى على الخاص فيكون المتبع ما اقتضاه الخاص دون ترتيب الاثر على محتمل المانعية او الوجود كما لا يعنى الى مقتضى العام مع وجود الخاص ولكن اذا كان هذا الاحتمال والتردد فى ارتفاع المقتضى الخاص لاجل التردد فى اصل موضوعه لعدم بيان من الشارع يبين و يشخص موضوع حكمه الخاص فيكون الموضوع مرددا بين شيئين بحيث لو فرض ان الموضوع هذا الامر المعين لعلم بارتفاع الحكم لارتفاع موضوعه وجدانا او ذلك الامر ليحكم ببقائه قطعاً بالقطع بوجود موضوعه فانه حينئذ كان المرجع والمعتمد هو المقتضى الحكم الاولى اعنى العام ورفع اليد عن الخاص لان الشك فى بقاء الحكم لاجل الشك فى اصل موضوع الخاص وعدم تشخيصه .

فبهذا البيان يعلم ان الاستصحاب بمعنى الحالة السابقة غلط محض لعدم اطراده فى هذه المقامات المنطبقة عليها قاعدة المقتضى والمانع ولجل التوضيح بذكر فروع طبق القوم على الحكم الاستصحابى بالمعنى المختار دون المشتهر عندهم .

منها ان دليل البيع عام فى اللزوم ودليل الخيار خاص بخصه كخيار الغبن مثلا وقد فرض له مسقط شرعا فاذا شك فى البيع الغبنى هل المسقط وجد او الموجود مسقط للخيار ليصير لازما ام لا؟ - يستصحب الخيار بلا اشكال ولكنه ان كان الشك فى بقاء الخيار من جهة الشك فى ان اقتضاء الخيار هل اقتضاء فورى ليكون البيع عند الالتفات وعدم الاعتناء بخياره لازما والخيار المعتبر شرعا على وجه التراخى ليكون البيع باقيا على الخيار و التزلزل مع الالتفات و المسامحة فى اعمال خياره ايضا فان الحكم حينئذ هو

اللزوم مع عدم الحالة السابقة عليه لكون البيع بالفرض بيعا خياريا فليس حكمهم باللزوم الآمن الاخذ بالمقتضى و عدم الاعتناء باحتمال المانع لان الشك حينئذ في تعيين موضوع الاستصحاب .

و منها ان الدليل (١) اثبت ان المرثة اذا بلغت الى الخمسين سنة صارت يائسة ولم يكن دمها حيضا ودل دليل آخر على ان القرشية و النبطية عند الستين تصير يائسة فان شك في المرثة القرشية قبل الستين في انها يائسة بسبب احتمال مرض او امر آخر اوجب خروجها عن مقتضى طبيعتها الثانوية و هى حصول الياس عند بلوغها ستين سنة اولاف يستصحب حالتها الثانوية و طبيعتها الاقتضائية و يحكم بعدم الياس الى حد ستين سنة ولكنه اذا شك في مرثة بلغت الى خمسين و مافوقها قبل الستين انها هل هى قرشية ليحكم بعدم ياسها او هى غير قرشية لتكون يائسة فالشك حينئذ في وجود المقتضى الثانوى و الاصل عد مه فيؤخذ بالحالة الاولى و الطبيعة السابقة لنوع النساء و

(١) ان دل دليل عام ان الطبيعة الاصلية الاولى للمرثة انها تصير يائسة بمجرد بلوغها الى حد خمسين ثم جاء دليل آخر خاص مقتضاه الحكم بياسها عند بلوغ ستين بالنسبة الى القرشية اى كشف الدليل المتأخر عن حصول مانع فى الصنف الخاص من النساء يوجب عدم ياسها الا الى حد ستين فثبت ان النسبة بين الدليل العام الاولى الكاشف عن اقتضاء فى حالة النساء توجب ياسها وبين الاخر المتأخر نسبة المقتضى و المانع كما ثبت فى محله ان المعتمد فى مورد الشك بطرو مانع على اقتضاء ثبت حكمه سابقا هو استصحاب حكم العام و الاخذ بالمقتضى و عدم الاعتناء باحتمال المانع كقوله اكرم العلماء الالفاسق فاذا شك فى شخص عالم انه فاسق ام لا يحكم بوجود الاكرام عليه تعويلا على استصحاب العموم لالعموم اللفظى الدلالة بل العموم الاقتضائى المستفاد من الدليل العام السابق بخلاف ما اذا حكم الشارع بوجود اكرم العلماء الا النحويين مثلا فانه حينئذ لا يصح الاستصحاب و التمسك بالعموم عند مورد الشك فى شخص انه عالم مطلق او عالم نحوى لان الشك فى تطبيقه تحت العالم النهوى وغيره ولا ترجيح فى البين فالشك كان فى الموضوع و الالتفات للحكم على تعيين موضوعه ليوجب (ليكون) اخراجه عن تحته تخصيصا بلا مخصص .

هي كونها يائسة عند بلوغ خمسين مع عدم حالة سابقة في هذا الفرض بالنسبة الى هذه المرأة المعينة .

ومنها ان المرأة اذا حاضت فاقل ايامها ثلاثة و اكثرها عشرة فاذا شك في ارتفاع تلك الحالة في الاثناء قبل العشرة يحكم بالحيضية وحرمة الوطى مثلاً ولكن اذا كان منشأ شكه من جهة عدم تعيين الموضوع وان الحيض هل هي قذف الدم ليكون عند النقاء و الطهرو قبل الاغتسال جازا الوطى لارتفاع الحرمة بارتفاع موضوعها او الموضوع للحرمة الحدث المعلول عن قذف الدم ليحرم وطئها بعد النقاء وقبل الاغتسال لبقاء موضوع الحرمة و هو الحدث الذي لا يرتفع الا بالاغتسال فحيث ان الشك في موضوع الاستصحاب يستصحب اباحة الوطى التي هي الحكم الاولى للمرأة لان مرجع الشك بها الى الشك في اقتضاء موضوع حكم الحرمة .

نعم اذا فرض الشك في انقضاء الموضوع وحصول الغاية يستصحب حرمة الوطى كما اذا فرض انها تشك مع قذف الدم انه بلغت المدة الى عشرة ايام ام اقل من ذلك فيستصحب حالة الحيض ويحكم ببقاء الحرمة ونظير هذه المسئلة في باب الاجارة عند تردد المدة بين سنة او سنتين مثلاً فانه يحكم ببقاء الاجارة .

فان قلت ما اظن فرقا بين قوله « اكرم العلماء الآلهويين » وقوله « اكرم العلماء الالفاسق » فكما انه اذا شك في شخص عالم انه نحوي ليكون محرم الاكرام او عالم غير نحوي ليكون واجب الاكرام فالاصل يقتضى وجوب الاكرام قضية للنخاص المتأخر المانع عن اتباع اقتضاء العام الاولى لتأخره وكون مقتضاه فعلا هو المحرز وانما الشك في مانع له ولا يجوز التمسك بعموم العام والاخذ بمقتضاه و جعل المشكوك من افراد ذلك العام لعموم حكمه لانه تمسك بالعام في الشبهة المصدقية فكذلك في القسم الاخير فان كلامه « اكرم العلماء الالفاسق » يرجع الى وجوب الاكرام للعلماء العدول ففي مورد الشك وفي الشبهة المصدقية انه هل هو عالم عادل او عالم فاسق لا يمكن التمسك بالعام فيه لانه شك في الاقتضاء كالمثال السابق .

قلت الفرق واضح بينهما و بيانه ان قوله اكرم العلماء الآلهويين ناظر الى

تقصر في اقتضاء العالمية لوجوب الاكرام وتنقيص لدائرة الموضوع واحداث مانع له
فانما شك مصداقا انه عالم نحوي او غير نحوي يرجع الى الشك في اقتضاء موضوع وجوب
الاکرام في هذا الفرد المشكوك فيؤخذ بمقتضى المانع المتأخر. واما قوله اكرم العلماء
الا لفساق فموضوعية العالمية وجوب الاكرام تامة كاملة وانما الفساق امر مانع خارجي
عن حقيقة العالمية فانما شك في فرد انه عالم فاسق او غير فاسق فلانشك في اقتضائه
للاكرام وانما الشك في طرو المانع فبالاصل يدفع فيحكم بوجوب الاكرام له تعويلا
على الاصل و ليس مأل كلام اكرم العلماء الا لفساق الى قول اكرم العلماء العدول
لان في التعبير الاول يجعل الفسق مانعا عن وجوب الاكرام وفي التعبير الثاني يكون العدالة
شرطا للحكم وقد تقرر في محله انه ليس عدم المانع شرطا او الشرط عدم المانع نعم
لو فرض صحة ذلك كان القول بعدم جريان الاصل فيه وجه من جهة ان الشك في ثبوت
ماهو شرط للموضوع لافى الاقتضاء كما فرضه القائل فان المقتضى للاكرام هو عنوان
العالمية لا العدالة او مجموعهما.

فان قلت ان كان العلم هو المقتضى للحكم وما قرنه من قبيل الشرط فما قولك
في قوله اكرموا العدول ان كانوا فقهاء مع انه صريح ان المقتضى للحكم هو العدالة
و الفقاهة شرط للتنجز فما تقرر فيه نقوله «في اكرموا العلماء العدول».

قلت كون العلم او العدالة مقتضيا للحكم فانما هو تابع لسنخ الاحكام فان كان
المقام مقام تعيين تكليف الرجوع الى الامر بالارجاع الى العلماء في مقام التقليد
فيكون العلم هو المقتضى للمرجعية و ان عبر بقوله راجع العدول ان كانوا فقهاء لان
سنخ الحكم يلائم كون الموضوع هو العلم و الفقاهة و ان كان المقام مثلا مقام
الاعانة فقال اعن الفقراء ان كانوا عدولا مثلا فيفهم من سنخ الحكم كون الفقر مقتضيا
للترحم و الاعانة و ان عبر عن ذلك بقوله اكرموا العدول ان كانوا فقراء فحسب
اختلاف الموارد و سنخ الاحكام يختلف الموضوع والشرط .

قوله لكن ترتب المقتضيات يقتضى تقدم المتأخر من غير ان يكون هناك
تعارض او ترجيح او حكومة او ورود .

اقول بيا انه ان للدليل القطعي جهات معتبرة: **الاولى** القطع بصدوره عن الامام (ع) بان يكون متواترا و **الثانية** القطع بكون الصادر ناظرا الى الحكم الواقعي لافى مقام النقية وغيرها لمصلحة من المصالح و **الثالثة** كون دلالة منصوصة صريحة فى مراده فاذا اجتمعت تلك الامور على وجه القطع فهو دليل قطعي مقدم على غيره بلا شك و ريب ولكن اذا فرضنا اتمام كونه صادرا عن الامام -ع- بالاصل بدليل حجية خبر العادل الذى مفاده الغاء احتمال الخلاف تعبدا بمعنى جعل هذا الاصل فى مورد الخبر الوارد من العادل حجة متبعة و كذا اثبات كونه صادرا عن غير التقية باصالة عدم صارف للمتكلم المتصدى لبيان الاحكام الواقعية و كذا اتمام دلالة الظاهرة المحتملة للتقييد او التخصيص او المجاز و القرينة وغيرها باصالة عدم التقييد و التخصيص للعام و المطلق و عدم القرينة فى الحمل على الحقيقة و غيرها فحينئذ يثبت الحكم بهذا الخبر و يكون دليلا غير علمى اى اصلا نتيجته هى اثبات الحكم لخصوصية المورد فاذا شك فى مورد ثبوت الحكم له فلو ثبت الحرمة من الدليل الذى هو اصل فى المقام و صار فى حكم الدليل اى تنزيلا فيه لم يجز اصالة الاباحة لان الشك فى اباحته ناش و مسبب عن الشك فى ان الحكم السابق المعلوم ثبوته سابقا هل هو ثابت فى حال الشك بالاصل ام لا فاذا عين الدليل الثابت بالاصل حكمه فلا يبقى مجال لجريان اصالة الاباحة لافناء الدليل له (فاذا شك فى طهارة ثوب نجس انغسل بماء كان كرا فاذا اثبتت كرمته ولو بالاصل فلا يبقى شك فى نجاسة الثوب بل يحكم بطهارته) و بالجملة ليس بين اصالة الاباحة و بين الاصل الاستصحابى المعبر عنه بالدليل غير العلمى من الادلة الغير العلمية تعارض او ترجيح لكونهما فى الطول و التعارض و الترجيح فرع تكافؤهما و كونهما فى مرتبة واحدة و كذا لاحكومة و لا ورود لانهما من خواص الادلة القطعية لا الاصول على ان ليس امران يدور الامر بينهما بل اثبات اصل واحد هو الاستصحاب و انما المورد متعدد (١) فاذا جرى

(١) - يعنى ان الشك فى تعيين المورد فاذا عين مورد فى السبب ولم يثبت فى السبب لايصح ان يقال انه تقديم اصل على آخر فضلا عن القول بانه تقديم اصل على دليل و فضلا عن انه من باب التعارض و الترجيح كما قيل .

فى السبب ينتفى الشك فى المسبب و يتعين حكمه .

ثم اعلم ان قولهم بكون التعارض بين الدليلين قديكون عموماً من وجه من الاغلاطونك لان تعارض الدليلين فرع تعارض المدلولين و صدق التعارض والتنافى فرع اتحادهما فى الوحدات الثانية ومنها الموضوع والحال ان موضوع احدهما غير الاخر اما بحسب الافتراق فواضح واما مورد الاجتماع فايضا كل منهما ممتاز عن الاخر واما بحسب الوجود انطباقاً على فرد واحد لان موضوع وجوب الصلوة كلى الصلوة وموضوع الغضب كلى التصرف فى ملك الغير بغير رضاه وهذا ان موضوعان ممتازان كل منهما حقيقة عن الاخر فاذا فرض مصداق واحد كان مجعماً لهما فانما الاجتماع بحسب الفرد والموجود الخارجى وهو ليس موضوع احد الحكمين اصلاً وحينئذ يفتى فرض المندوحة ان اتى بهذا الفرد المجمع للعنوانين فقد امتثل كليهما سواء كانا واجبين ويمكنه ان يفعل ويرتكب حرامين لو فرضنا كذلك او يمتثل واجبا ويرتكب حراما او يترك واجبا ويرتكب حراما كما لو فرضنا مختلفين كما فى الصلوة فى دار المعصوبة عند خروجه مثلاً وان لم يكن له مندوحة فلا بد له من ترك احدهما وفعل الاخر فيكون من باب المتزاحمين وحينئذ اها يكون لاحدهما الاهمية دون الآخرا لافان لم يكن اهمية فى البين فالحكم التخيير واما ان كان فى البين اهمية لاحدهما فالمتعين امثال الاهم وحيث واضح ان المتزاحمين فى مقام الامتثال بعد الفراغ عن تمامية الدليلين والدلالة فى مدلوليهما وثبوت تعلق التكليف على المكلف وانما التزاحم والتصادم فى مرحلة الامتثال الذى واجب بحكم العقل فاذا حكم العقل عند فرض الاهم بتعيينه يترتب على حكمه هذا اقتضاء لزوم الامتثال له النهى عن الاخر بحكم العقل لكن هذا النهى فى مرحلة الامتثال لا الكاشف عن الكراهة ليكون نهياً تحريمياً وبعبارة اخرى الامر بالاهم عند الامتثال امر ثانوى كما ان النهى عن غيره فى طول امره الاولى لو خلى وطبعه ومن غير تزاحمه بالاهم وحينئذ لو عصى ولم يمتثل الاهم واتى بالمهم فهل يصدق الامتثال بالنسبة الى المهم ام لا فعلى ما حققناه يظهر صدق الامتثال فيه لبقاء امره الاولى وثبوت تعلقه بالمكلف من دون تنقص فيه الا فى مرحلة التنجز لتزاحمه بالاهم فاذا لم يمتثل الاهم وعصى واتى بالمهم فهو ممتثل بالنسبة اليه

لوجود الامر به تعلقا والنهي عنه الناشئ عن الامر بالا هم انما هو في مرحلة الامتثال فقط .
فقد ظهر من ذلك فيما عن البهائي (ره) انه يكفي في فساد المهم المأتي به عند
الامر بالا هم مع المندوحة عدم الامر به لان الامتثال فرع الصحة وهي فرع الامر به وعند
الامر بالا هم لا امر على المهم لولم نقل النهي عنه فانا حققنا ثبوت الامر به بالامر الاولى
ولا ينافيه النهي عنه في مرحلة الامتثال عند الامر بالا هم فاذا فرض ان زيدا مديون بعمرو
خمسة دراهم وبيكر خمسة دراهم وقد فرض وجوب تقدم اداء دينه من عمرو لملاحظة
واعترف به مثلافان حصل خمسة دراهم ولم يعط دينه من عمرو لعصيان واعطاء لبكر فهل
يعقل عدم اداء دينه من بكر مع انه كان مد يونا له و كذا لو تزاحم صلوة الظهر و
صلوة الكسوف و قد رجح تقديم صلوة الظهر عند التزام وضيق الوقت لاهميتها على
صلوة الكسوف فان عصى ولم يات بالظهر واتى بصلوة الكسوف فهل يحكم ببطلانها
وفساده كالاتم كلا .

قوله فادلة الواقع الدالة على طريان الحرمة والنجاسة على العصير ثغليانه

لاتنافي كونه في نفسه ظاهرا احلالا لالخ - اي الشك في ان المراد بذهب الثلثين
هو التقريبي او التحقيقى عند حكم الشارع بنجاسته مالم يذهب ثلثاه ان الشك في
الموضوع من باب اجمال النص اي الحكم و هو الحرمة والنجاسة معلوم معين وانما
الشك في تعيين موضوعه لعدم بيان الشارع له وحينئذ يحكم بالحرمة والنجاسة على
القدر المتيقن و هو التقريبي واما الازيد فيرفع بالاصل ويحكم بالطهارة والحلية
كما اذا قال صوموا الى الليل و شك في ان الليل استتار القرص او زهاب الحمرة فانه
يحكم بوجوب الصوم الى استتار القرص لانه القدر المتيقن ويحكم بعدم الوجوب
بعده قضية للاصل .

ما يتعلق بالامر الحادى عشر:

قوله : توضيح ذلك ان من الموضوعات للاحكام الوضعية والتكليفية ما يلحقه
بعض الشرايط والاجزاء في الشرع الخ .
اقول: الموضوعات الخارجية اذا تعلق حكم الشارع بها فانما يتعلق بموضوع

لكونه محصلا ومولداً لاثراً من الآثار الواقعية المترتبة عليه في نظر الشارع كحصول
علقة الزوجية او النقل والانتقال الواقعي او الطهارة التي هي حالة و كيفية نفسانية و
هذه الآثار عناوين واقعية وامورات عقلية ماهية كل منها باعتبار موضوعها ومتعلق حكمها-
عبارة عن اجزائه الذاتية من الجنس والفصل.

وحيث ان ذاتي الشيء لا يعلل ولا يختلف ولا يتخلف فهي امور محفوظة ذاتياتها
لا يتصرف لاحد في تغييرها او تقييد دائرتها او توسعتها ولو كان هو الشارع فالذي يمكن
جعله متعلقا لتصرف الشارع انما هو مرحلة حصول الامتثال اى المحصل و المولد لذلك
العنوان والذي يصير منشأ انتزاع ذلك العنوان اى الاثر وان شئت فتعد وقل- له ان
يضيق دائرة موضوع حكمه ايضا بمراتبه الثلاث من الثبوت والتعلق و التنجز و مرتبة
الامتثال ايضا كما مضى فكما له ان يعتبر البلوغ في مرتبة التعلق وعدم الاكتفاء بالتمييز
فكذلك له ان يعتبر اجزاء او شروطا في مرحلة حصول الامتثال و يجعل حكمه على الموضوع
مقيدا وموقوفا على اتيان ذلك الجزء المعبر او الشرط الكذائي.

وإذا ثبت هذه المقدمة فنقول حقيقة الصلوة عبارة عن امر معنوي هو القيام بين
يدي الله و اظهار التخضع والتذلل وهذا المعنى امر اجزائه عقلية عبارة عن جنسه وفصله
وله محصل في الخارج وهو على انحاء ووجوه شتى اذا عرض احدها على العرف يفهمون
انه المولد لذلك العنوان المعنوي حسب اختلاف الرسومات والعادات باختلاف اصناف
الناس وبلادهم ولكن الشارع اخترع فردا واختاره مصداقا يكون هو المحصل لتلك
الحقيقة وهو الامر المركب من الاجزاء المعهودة والشرايط والقيود المعبرة و لو
فرض اختراعية هذا الفرد واختياره بالنظر الى التأليف والتركيب الخاص فقط لانفس
الاجزاء المتميزة الذوات والمستقرة الماهوية في حد انفسها مثلا وحينئذ اذا احرزنا
من الشارع مدخلية شيء وجزئيته في تحصيل الصلوة فلاشك في لزوم تحصيله واحرازه
في مقام الامتثال ولكن اذا احرز اعتباره في المحصل في الجملة واحتملنا في انه معتبر
على اى حال بمعنى شدة التقييد واعتباره بحيث لا يمكن الامتثال بدونه ايضا عند التعذر
فنقول حسب قاعدة الاخذ بالمقتضى وعدم الاعتناء باحتمال المانع هو ان يحكم في

مقام الشك بان ما اعتبر وجوده او عدمه في حصول الامتثال - هو ادنى مرتبة الاعتبار لانه كما ان قضية اتباع الاقتضاء الاولى لوشك في اعتبار شيء زايد مانع عن حصول الفراغ والامتثال هو عدم الاعتناء باحتمال المانع والمشى على ما اقتضاه المقضى الاولى للشئ وفي الاشياء والموضوعات الخارجية فكذلك لوشك في الزايد على ما اقتضاه بالحكم هو ادنى التقيد في الشئ .

و **بالجملة** الموضوع له للفظ الصلوة هو الخضوع والتذلل وهو المقصود بالذات عند الشارع غاية الامر انه اراد الافعال الخارجية و الاجزاء المؤلفة لكونها بمنزلة القالب والجسد لذلك المعنى اى الخضوع الذى هو بمنزلة روح مطلوب الشارع فكان الشارع اراد امرين روحا وجسدا ومعلوم ان حقيقة الشئ انما هي بروحه ولبه كما ان حقيقة الانسان بنفسه الناطقة المجردة فحقيقة الصلوة الواجبة ذلك الامر القلبي المعنوى و ان كان حصوله متوقفا باتيان تلك الافعال المجعولة قيودا لذلك الواجب فالشارع انما تصرف فيما هو المحقق والمحصل والمولد لموضوع حكمه ومنشأ انتزاع متعلق موضوع حكمه بالتضييق في ناحية كيفية الامتثال ومرحلة تعلق الحكم بالموضوع الخارجى ولا يخفى فساد ما ذهب اليه القوم من اعتبار النية شرطا للصلوة وجعلها الصلوة عبارة عن تلك الافعال الخارجية من الاجزاء و الركوع والسجود وغيرها بل التحقيق بعكس ما اشتهر و هو جعل النية ركنا ركينا لمعنى الصلوة و تلك الافعال قيود الهافى مرحلة الامتثال هذا كله فى التكلم عن اعتبار الشارع قيودا فى مقام تعلق الحكم بموضوعه وتصرفه فى مرحلة الامتثال كما قد يعتبر قيودا فى نفس الموضوع الكلى للحكم ليكون متعلق الحكم امرامركبا كالوضوء الواجب مثلا وهذا المعنى يحتمل وجهين فتارة يكون الموضوع عبارة عن المركب بشرط الاجتماع وبشرط تمامية الاجزاء والشرايط بحيث لو فقد جزء او شرط منه اولم يتألف الكل على كيفية ما اعتبره الشارع عند جعله موضوع الحكم اتفى الحكم بالكلية وسقط عنه تكليف المكلف عن اتيانه وتارة اخرى اعتباره المركب موضوعا للحكم لمحض وجوده غالبا للمكلفين بحيث لو فقد احد الاجزاء والقيود فى شخص لمانع حتمى كان الحكم باقيا عليه لعدم شرط الاجتماع

وواحدية تمام الجهات دائما لكل شخص فعلى فرض احراز الاول لا يبقى شك في مقام الاول والدليل قائم فيه حاكم بثبوت الحكم واما ان افرضنا عدم احراز ذلك كما هو التحقيق و قلنا ان الاحكام محمولة على الطبايع الكلية الالاشراطية و العناوين المنترعة عن ايجاد المكلف مصداق ذلك العنوان فيكون طبيعة الاجزاء و الشروط المعترية في المصداق مطلوبة الشارع و القدر المتقين من اعتبار تلك الاجزاء و الشروط بالنسبة الى صحيح الاعضاء و المتمكن من اتيان الشروط وان كان الطبيعة من حيث هي مطلقا في الموضوعية الا ان للشارع التقييد و تضييق دائرة الموضوع واما بالنسبة الى غيره كالاقطع او العاجز عن اجماع الشروط فلا يعلم ثبوت تلك القيود و اعتبارها له ايضا . فمقتضى الاصل عدم الاعتناء بهذا المنع المتصف بهذه القوة و الشدة وان كان ثبوته في الجملة معلوما و هو في الصحيح الاعضاء كما انه لو كان الشك في اصل التقييد او ابقاء الاطلاق في موضوع الحكم بحاله فالاصل يقتضى اطلاقه فيحكم ببقاء الحكم عند فقدان بعض ما كان مقرونا به عند الحكم عليه .

و بالجمللة نحن ندعى ظهور دليل حكم مثل الوضوء في لا بشرطية الاجزاء و الشروط بالنسبة الى الاقطع و غيره كما ثبت في محله ان الموضوع للاحكام . الطبايع الكلية و الماهيات المنترعة عن مصاديقها الموجودة بفعل المكلف و لو اغمضنا عن ذلك الاستظهار و شككنا في كيفية الاعتبار شدة و قوة فالاصل عدمه لانه خصوصية زائدة على اصل اعتبار التركيب .

قوله منها ان المقدمة الداخلية لا معنى لها فانها علة خارجية اه .

اقول الكلام هنا في مقامين الاول فساد ان المقدمة منها واجبة ومنها مستحبة ووجوبها و استحبابها غير يا تبعا لذيها مضافا الى وجوبها العقلي . **و الثاني** فساد تقسيمها الى خارجية و داخلية **اما الاول** فلان حقيقة المقدمة ما يتوقف عليه زيها و تكون علة او شريك العلة و حينئذ لو خرجت عن هذه الرتبة و صارت واجبة شرعا او مستحبة كذلك لم تكن مقدمة مضافا الى ذلك استلزام تعدد العقاب لو خالف واجبا كان له مقدمات كثيرة بعدد كل يوجب عقابا لانه ترك واجبات او يستحق ثوابا كثيرة عديدة حسب

كثرة المقدمات لو فرض امتثالها وليس كذلك .

اما المقام الثاني وقد علم ان العلة حقيقة مباينة عن معلولها بمعنى سوائيتها وانحيازها وانحفاظ ذاتها مع قطع النظر عن المعلول وحينئذ نقول ان اجزاء الشئ عبارة عن نفس الشئ غاية الامر مع اعتبار الانضمام وهذا الاعتبار لا يغير الاجزاء عن عينيتها للكل سوى عدم استقلالية كل للحكم الثابت على الكل بان يكون كل جزء موضوع حكم مستقل بل اقول ان الحكم طرء على ذوات الاجزاء من حيث هي وبعدها بان حكم واحد عليها ينتزع وحدة من الكل وتسمى واحد فليس الكل سوى مجموع الاجزاء فموضوع الحكم الشرعى هو الاجزاء لا غير وبعبارة اخرى الجزء اللابشرطى عين الكل كما ان الفرد عين الكلى فالتبعض والاستيعاب من كيفية تعلق الحكم بالموضوع كما ان الاطلاق والتقييد كذلك غاية الامر ان استفادة الاطلاق من عدم تحديد الحكم وبعبارة اخرى العموم والاستيعاب و الاطلاق منصرف اطلاق اللفظ و عدم محدوديته كاستفادة العموم من العام فانه لعدم التخصيص والتحديد لكونه الفرد الاكمل من موضوع الحكم ولذا لا نقول بالتجاوز فى التخصيص كما توهم فان العموم والخصوص و الاطلاق والتقييد انما هي فى مرحلة تعلق الحكم بالموضوع فلو كانت من اطراف الموضوع لزم تقدم الشئ على نفسه بمراتب كما لا يخفى .

ولذا نقول ان قوله تعالى « **فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ** » لم يكن استعمالا مجازيا من استعمال الكل فى الجزء لتحديد الايدي بالمرافق الا ترى صدق الكون فى البلد مع انه دائما يكون فى محل خاص وموضع جزئى من البلد لا فى جميع البلد و لكون الجزء بلحاظ اللابشرط عن الكل و بشرط لا مباين للكل فنكر الدلالة التضمنية فى قبال الدلالة المطابقة لان الجزء المفروض ان كان هو اللابشرط فهو عين الكل و كل جزء عين الاخر فى هذا اللحاظ فيكون الدلالة مطابقة و ان كان الجزء المخصوص بشرط الخصوصية يكون مباينا لكل فلا يبدل اللفظ الموضوع للكل عليه كما لا يخفى فالمعنى لجعلها مقدمة للواجب فان المكلف اذا شرع فى تكبيره

الاحرام فقد شرع في الصلوة وكان اتيا بنفس الصلوة لامقدمتها فالجمع بين المقدمية وكونها داخلية جمع بين المتناقضين و ليس هذا التوهم الا كتوهم ان الفرد مقدمة للطبيعة في الخارج مع انها عين الفرد لان الطبيعة بلحاظ وجودها تكون فردا فاذا قيل قلد المجتهد وقد قلدت زيادا المجتهد لم تكن مقلداً لمقدمة المجتهد بل عين المجتهد .
اقول عدم معقولية المقدمة الداخلية انما يتجه في الاجزاء المقدارية الخارجية الواقعة كل في عرض الاخر واما الاجزاء العقلية الذهنية كالجنس و الفصل فيمكن النظر فيه وادعاء صدق المقدمة في كل منهما لتحصيل النوع كما قيل ان العلة على اربعة اقسام : علة مادية وصورية و غائية وفاعلية وجعل الاولان من العلل الداخلية والاخران من الخارجية منقول منهم فتدبر وتأمل .

قوله ومنها ان القدر المشترك قد عرفت انه لا معنى لاستصحابه

اقول وذلك لان المستصحب دائماً جزئى وما توهم كونه من الاستصحاب الكلى توهم فاسد لانه فرق بين ما يكون كلياً و ما يكون نكرة والذي يستصحب قد يكون من الثانى وهو استصحاب الجزئى الموجود في البين غاية الامر عدم معرفة عنوانه بالخصوص كاستصحاب حيوة الحيوان المتحقق في ضمن الفيل او البق حتى ينتقض بيقين آخر **قوله ولو صح لم يتم في المقام فان الوجوب المقدمى والنفسى ليسا فردين للوجوب بل انما يشتركان في التعبير**

اقول وذلك لما مر ان المقدمة حيثيتها العلية وتوقف ذبها عليها في التحقق فقط مع ما سبق ان الاجزاء للواجب عين الواجب ووجوبه عين وجوبها الآمن جهة اعتبارية فلو قيل بوجوب المقدمة فكانه قيل بمقدمية المقدمة وحينئذ لا جامع بين هذا الوجوب ووجوب الكل الشرعى فان الجامع بينهما فقط في عالم اللفظ والاشتراك في التعبير **كما في الفارسي** (يك شير آدم ميخورد يك شير آدم مي خورد و كذلك باديه كه شير در آنت و باديه كه شير در آنت و با لجملة جامع بين وجوب مقدمة ووجوب ذى المقدمة چون جامع بين ما ستودر وازه باشد كه هريك بسته ميشود)

وحينئذ اذا ثبت عدم جامع وقدر مشترك وكلى بينهما يكون الحكم الشرعى
بوجوب بقية الاجزاء الميسورة اسراء لانه شك فى حدوث الوجوب لها والاصل عدمه
فيكون استدلاله بالاستصحاب على الوجوب بعكس مراده ان يلزم اثبات عدم الوجوب
مع ان استصحاب مطلق الوجوب المزعوم ليس الا لاثره وهو عدم المعذورية فى ترك
الواجب فاذا سقط وجوب الكل لعدم القدرة عليه لم يبق وجوب للمقدمة ليكون تاركه
غير معذور (لان التارك لمقدمة الواجب معاقب لا لوجوب فى نفس المقدمة زائداً على
وجوب ذبها بل لان تركها يصير منشئاً لانتراك ذبها فيكون تاركاً فى الحقيقة لذبها
فيعاقب على تركه) وبعبارة اخرى نفس مطلق الوجوب الكلى لم يكن ذا اثر اصلا وانما
الاثربلحاظ انه اما فى ضمن واجب نفسى او مقدمى والنفسى منتف التكيلف به وبانتفائه
ينتفى الواجب المقدمى ايضا.

فرع

ومما يتفرع على تأسيس هذه القاعدة وهى عينية الاجزاء للكل فى الواحد
الاعتبارى ان الجنب او الحايط ان اتلى بعض سور العزائم فقد صدق انه قارىء سورة و
ليس مسمى السورة خصوص المجموع بحيث لو فرض آية او جزء بل حرف خارجا عن
بقية السورة وقد قرء البقية لم يقرء السورة لثلايحرم عليه قرائتها على القول بحرمة
قراءة سور العزائم كما هو مضمون الرواية للبزنطى نقلا عن المعبر ومما يؤيدمان كرنا
وفساد القول بعدم صدق قراءة بعض السورة انه قرء السورة لزوم جواز قراءة خصوص
آية السجدة والاكتفاء بها من دون ضمها بقراءة البقية والالتزام به مما تضحك به الشكلى
كما لو التزم بعدم الحرمة لو قرء السورة تمامها سوى حرف واحد منها مثلا
قوله فى الخاتمة فى الامر الثاني عشر من التنبيه ص ٣٠٩ س ٢٦ - فالأخذ بالافتضاء
المعبر عنه باستصحاب حكم النص .. الخ

اقول هذا الاصل هو الاصل العقلائى على قول الشيخ الانصارى حيث قال: المقتضيات
المعلومة مع احراز شروطها بمنزلة العلم بالعلل التامة عند العقلاء و هو المعبر عنه
تارة بعموم الاخذ بالدليل او اطلاقه فى مورد الشك و ان كانت الشبهة موضوعية كما

فى خلية وبرية (فى رفع مقتضى العقد عن دوام العلقة وجواز الوطى فان الشك فى جواز الوطى مسبب عن الشك فى رفع العلقة و عدمه) وكذا الشك فى جواز وطى الحائض اذا حصل النقاء والطهر ولم تقتسل فان الشك فيه ناش عن الموضوع المردد بين الزايل يقينا والباقى يقينا اى موضوع الحرمة هو قذف الدم ليكون مقطوع الجواز لارتفاعه او حالة الحدث ليكون مقطوع الحرمة لعدم ارتفاعها بالاغتسال فالشبهة فى الموضوع .

قوله فى مقام رده على الشيخ الانصارى ره ص ٣٠٨ س ١٥ (ان الوجه المذكور

ليس مبنيا على ما زعمه من الرجوع فى تشخيص الموضوع الى العرف والبناء فيه على المسامحة الخ)

اقول ان الرجوع الى العرف فى تعيين موضوعات الاحكام الشرعية من جملة الاغلاط ضرورة ان العرف بمعنى نظرته الحمقانية الغير العارفة بحقايق الاشياء لـن يكون قط مرجعا فى تحديد موضوع الحكم الشرعى بل تحديد موضوع الحكم الشرعى امر راجع الى الشرع ايضا كحكمه يطلب منه لانه المتصرف فى تضيق دائرة موضوع حكمه وتوسعتها كنفس الحكم فلو علم ثبوت حكم لموضوع خاص ثم تبدل ذلك الموضوع بتبدل حالته وعوارضه دون حقيقته و ذاته وشك فيما هو الموضوع ومناط ثبوت الحكم بان الموضوع الدائر مداره الحكم الشرعى هو الموضوع السابق المتفرد بخصوصيات عرضية او القدر المشترك بينه وبين المتبدل اليه ليكون على الاول موجبا لزوال الحكم بزوال الخصوصيات الاولى تبدل اسمه او لم يتبدل عند العرف اى باللحاظ المسامحي لعدم اعتبار الاسم فى ثبوت الحكم وعدمه نعم لو اخذ الاسم بمعنى كونه كاشفا عن حقيقة خاصة صح قولهم ان الاحكام تدور مدار الاسماء والافالكلية ممنوعة كما يأتى وعلى الثانى باقيا الحكم الثابت للموضوع الشخصى السابق فى المتبدل اليه ايضا و ان تبدل اسمه عرفا كما سيأتى ان غالب موضوعات احكام الطهارة و الاباحة هو الحقايق بماهى حقايق لا الاسماء العرضية وحينئذ لامرجع فى البين الا الشارع فيرجع الى الادلة الواردة فى الباب حتى ينحل الاشكال

باسره فلا يد تصرف ولا حق للعرف في تعيين الموضوعات مع نظره الحمقائي و جهله العادى كما ان العقل مرجع فيما كان الحكم دائرا مدار حقيقة الموضوع فانه يرجع الى العلماء لتبيين الحقايق وتشخيص اجناسها وفصولها لانهم اللانقون بتفصيل المجملات والكشف عن ذاتيات الاشياء وتميز الذاتى عن العرضى كما هو شأن الائمة مقتدين بالنبى المختار لكونهم عالمين بحقايق الاشياء ونكاتها ودقائقها واسرارها فرقا بينهم ومن يحذو حذوهم وبين عوام الناس من الجهلة والحمقاء شرفا وعزا وعلو درجة لهم عليهم طوبى لهم وحسن مأب عليهم افضل الصلوات والتسليمات .

وبهذا ظهر فساد القول بان المرجع فى تشخيص الموضوع له اللفظ هو العرف وان ذهن الفقيه وفهمه فى ذلك مبهم غير معتنى به فزعمان اذ هان بهم مشوشة ببعض الشبهات السوفسطائية والاشكالات الحكمية وذلك لان هذا امر غير واقعى وتوهم فاسد ضرورة تراكم فهم الفقيه وشدة فهمه ونكاته لا يستلزم لتشويش ذهنه كما توهم بل اذا قيس ذهنه وفهمه الى فهم خالق اللفظ والمتكلم الحكيم عجز عن تحديد حقيقة الشيء على ما هو عليه بجميع خصوصياته ومزاياه وان كان فى فطرته اجمالا ان هذا المورد مثلا محل اطلاق هذا العنوان عليه دون غيره كما هو كذلك فى ارتكازات اذهان العوام ايضا لكن العالم فى مرحلة التفصيل وتحليل ذاتيات الشيء جنسه وفصله اعرف واقدم وازكى من غيره من العوام يعنى انه بحسب المداققة والتأمل فى الشيء اولى واقوى بنظره الدقيق على تحديد الشيء من نظر العامى الصرف حيث انه لا يعرف الامور الاطلاق والاستعمال وهو اعم من الحقيقة والمجاز وبهذا ظهر ايضا فساد الرجوع الى اللغة لتعيين الموضوع له اللفظ اذ افرض ان الحكم محمول على الموضوع له اللفظ فانه كما مر يرجع الى العالم و ينظر فيه تفصيلا ويميز العرضى عن ذاتيه وحقيقته عما سواه .

وبالجملة فكون العرف بالمعنى المتعارف مرجعا غير معقول فى اثبات الحكم الشرعى فان قلنا ان العرف قد يكون مرجعا فى ذلك يراد منه الاخذ بما هو امر واقعى نفس امرى قابل للمسامحة يعنى ان الجهة الواقعية ثابتة فى اذهان العوام ايضا لكن فى الجملة بمعنى ان الفرد الجلى منها معلوم عندهم ايضا لكن فردها الخفى غير معلوم لهم

فبالمسامحة يلحقونها بها .

و اما مقام التفصيل وشرح الماهية فغير مربوط بهم بل هو وظيفة العلماء فالجهة الواقعية معلومة اجمالا عند العرف قابلة للمسامحة فى الفرد المشكوك الغير المعين انه من افراد تلك الحقيقة اولا فالرجوع الى العرف -المسامحة فى التحديد والحق المشكوك اى الفرد الخفى بالجلى وهذا انما نقول به فيما علم من الدليل ان المعيار فى موضوعية شىء للحكم الشرعى هو الموضوع العرفى كموضوعية تغير الماء للانفعال تغيرا موجبا له فان قول الشارع ان الكرا لا ينجسه شىء الا بتغير احد الاوصاف الثلاث يدل ان التغير بالدقة لا يكون موجبا للانفعال ضرورة ان استعمال الماء ولو بوضع اليد وغسلها فيه غيره عما كان قبله بالدقة العقلية فيلزم النهى عن مطلق الاستعمال وعدم وقوع التطهير به ابدأ وهذا ضرورى البطلان كما ان الطهارة والنجاسة ثابتان للحقايق فحقيقة الكلب وذاته نجس ولو حمل الحكم على اسمه اى الكلب فاما هو من كشفه من تلك الحقيقة المتكيفة بخصوصيات صارت منشأ صحة انتزاع الكلبية عنه فما لم يستحل ولم يتبدل حقيقته كان الحكم باقيا ابدأ وان تبدل اسمه عرفا ولا يطلق اسمه الاولى عليه فالكلب اذا استحال وصار ملحا طهر لاستحالة حقيقته مع تبدل اسمه ايضا **المولود** من الكلب والغنم نجس ايضا لبقاء حقيقة الكلبية فيه لانه بذره ومولوده وان اطلق العرف عليه انه غنم فتشخيص حقيقة الموضوع بحيث يعرف جللى الافراد منه وخفيها امر راجع الى العالم مثلا ان **الاكل** امر عرفى وجهة واقعية ومعناه اجمالا مر كوز جميع الازهان لكن له جهات وخصوصيات لا يعرفها الا العالم بالموازين اللفظية والعقلية فان العرف لا يفهم ان ورود الحصة فى المعدة اكل ام لا بل يحكم بمسامحته على انه اكل لكن التامل فى الاطراف يقضى فى مقام التشريع بخروج ذلك عن حقيقة الاكل مثلا .

وكذا معنى **حد الترخص** والبعد عن حدود البلد فانه امر واقعى يعرفه العوام فى الجملة اى الفرد الكلى منه بالعرفان الحقيقى والفرد الخفى بمسامحته لكن لا يفرق بين الاطرافين فتعيين حقيقته ما ذكره الشارع من خفاء الجدران وعدم سماع الاذان مثلا وكذا **عنوان السفر** فانه امر واقعى وجهة عرفية لكن العوام لا يعلم ان اية خصوصية من

الخصوصيات العارضة الثابتة للسير داخلة في تحقق عنوان السفر الموضوع لحكم القصر وغيره ضرورة اختلاف الخصوصيات من السير الدورى او الاستقامتى وعلى كل منهما من اخلال البيوتة فى الليل فى اثناء السير وعدمه مثلاً او السير القليل او الكثير وهكذا بشأن الشارع ان يحدده ويشرح حقيقته فلذا قال انه مسيرة ثمانية فراسخ .

وهكذا فى ساير الموضوعات وبالجملة فاشتباه العرف وغلطيته وجهله لا يكون منشأ للمرجعية ولذا ترى ان المعاطات يعدونها بيعامع انه ليس كذلك لان البيع من سنخ العقود و انما المعاطات تمليك باليد فقط وكذا الوصالح احد شيئاً بشئ عفى مقام الاشكال فى وقوعه بيعاً يقال عليه انه صلح عرفامع انه ليس كذلك ضرورة ان الامر الواقعى لا يدور مدار الاستعمال والاطلاق بل الاستعمال الحقيقى دائر مداره وتابع له فلا يغير التصرف فى مرحلة الظاهر - الامر الواقعى النفس الامرى .

- ٥٧ -

اعلم ان المنقول عن بعض العلماء فى الاستحالة انها فى النجس العين توجب زوال حكمها اى النجاسة كصيرورة الكلب و الخنزير ملحاً . و اما الجسم المتنجس فقد يقال اذا استحال الى حقيقة و تبدلت صورته النوعية لم يزل حكمه الذى هو النجاسة وعرض من الاعراض الجعلية الطارئة على الجسم المتنجس وهذا امر يشهد بفساده النظر فى نفسه فان النتيجة ان الكلب المستحيل ملحاً طاهر اما الخشب الملاقى يد الكافر اذا استحال لم تزل نجاسته ولم يصر طاهراً ومنشأ هذا التوهم برهان زعمه القائل به تماماً على مطلوبه هو ان حكم النجاسة فى نجس العين ثابتة لعنوانه اى المعروف هو الصورة النوعية فاذا تبدلت الصورة زال عارضها الخارجى اما المتنجس فموضوع النجاسة هو الجسم من حيث هو فالنجاسة عارضة له من دون مدخلية خصوصية من الخشبة وغيرها بشهادة امكان تنجس كل جسم بمجرد الملاقات وحينئذ اذا استحال المتنجس زالت خصوصية من خصوصياتها وصفة من صفاتها والمفروض عدم مدخليتها فى عروض النجاسة والموضوع وهو الجسمية بحاله ثابت باق فحكمه باق ايضاً

هذا غاية استدلاله عليه ولكن النظر الدقيق يحكم بفساده ببيان ان العرض لا يعرض فى الخارج الا اذا كان الموضوع موجودا فيه لان ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له والشىء لا يوجد الا اذا تعين وخرج عن الابهام وحينئذ الجسم الخارجى من حيث الجسمية من دون اعتبار الصورة النوعية لا تحقق وتعين له فى الخارج فهذا الجسم الخارجى لا يعقل تنجسه مع فرض الموضوع - الجسم المبهم اى تشخصه فى الخارج - معتبر فى تنجسه .

نعم قد يثبت الحكم لمفهوم كلى كالامتداد للجسم لكن هذا المفهوم من حيث المفهومية متميز متعين فى الذهن فى قبال ساير المفاهيم ومثله مفهوم الامتداد على وجه الكلية وبه يصح عروض الحكم عليه حكما كليا ذهنيا كموضوعه والكلية الذهنى غير الابهام الخارجى فكلما وجد وتشخص جسم فى الخارج انطبق هذا العنوان عليه فحكم بحكمه وفيه ايضا ان اريد ان يصير الحكم جزئيا معينيا فى الخارج لا بد وان يصير موضوعه ايضا جزئيا فيه والالم يتعين ولم يتحقق وعنده انا استحال جسم الى آخر وتبدلت صورته النوعية حدث وحصل حكم آخر مماثل للحكم الاول بضرورة مماثلة المستحيل اليه للمستحيل فى الجسمية فان الحصة الاولى من الجسم المطلق غير الحصة الحادثة الثانوية وان اندرجا تحت ذلك العنوان الكلى وهكذا حكمه (ولكن لا يصح لنا بان نقول النجاسة من جملة الاحكام الطارئة على الجسم من حيث هو جسم باعتبارها علة مادية للتنجس من دون اعتبار تعيينه ونوع تشخصه فى الخارج قبال حكمه الخاص الجزئى لان التفحص فى الموارد الجزئية من الاجسام الخارجية و اختلافها فى الطهارة و النجاسة المصنفتين للاجسام شاهد على كذب ما ادعى كيف ولو كان كذلك لزم من تنجس جسم من الاجسام تنجس جميع الاجسام عرشا وفرشا وقلما) فالمراد ان فى اتصاف المعروف الخارجى بصفة من الصفات الخارجية لا بد من تعيينه وتشخصه ليمكن الاتصاف به . فلو قلنا ان كل جسم لا قاه نجس فهو نجس كان حكما كليا طارئا على موضوع كلى ولكن فى الخارج لا بد من تعيين الجسم وتنوعه باحد الانواع ليصح جعله معروض الحكم وحينئذ اذا تنوع اتخذ حكما من الاحكام فانا انقلبت صورته النوعية زال عرضه وحكمه الشخصى الاولى وعندئذ قد يكون الحكم الثانوى مماثلا للاول وقد يكون غيره كالاتداد العارض للجسم

على الفرض الاول .

واما النجاسة التى هى حكم من الاحكام الشرعية النوقيفية المصنفة لموضوعها الخارجى بالذات او بالعرض وهو التنجس فلادليل على اثباته بعدزواله بزوال موضوعه وانتفاء الذات كما يحصل بانتفاء جميع الأجزاء كذا يحصل بانتفاء بعضها كانتفاء حصة معينة من الصورة النوعية اى الجسم المتنجس التى هى احد ار كان تذوت الجسم وتحققه فى الخارج فالحاصل ان الجسم المتنجس كالنجس العين اذا استحال طهرو زالت نجاسته فالبرهان بالاساس والحق احق بالاتباع .

- ٥٨ -

اعلم ان الفقهاء من القوم اختلفوا فى لزوم الوضوء للحايض عند النقاء و ارادة الاغتسال على وجه الوجوب (١) او الاستحباب وعدمهما ثم على فرض وجوبه ان مدخليته هل هو الوجوب على وجه التقديم او يكفى تاخره عن الفعل ايضا وعلى فرض وجوب التقديم هل هو لوصف التعبد او لكونه شرطا للغسل او جزء له اى على وجه الجزئية او الشرطية بالتشريك او رافع للحدث الاصغر فقط الحادث عند الحيض او الحادث من هذه الحالة لان الحيض امر مركب من حدث اكبر واصغر وغير ذلك وتحقيق هذه المسئلة يقتضى التكلم فى مقامين الاول ان غسل الحيض والجنابة هل هو حقيقة واحدة والاختلاف فى الوقوع وما يرتفع به كما هو الحق ام لا .

الثانى على فرض التناول هل المدخلية باى وجه يكون ؟ وما يستفاد من الروايات ؟

(١) اعلم ان الوجوب وان عرض على موضوعه كالصلوة والصوم وغيرها الا ان الواجب بالذات هو المعلوم والاثر المترتب على وجود الصلوة فى الخارج اى الاطاعة والعصيان وعليه فوجوب الصلوة وجوب بالعرض والذى يدور مداره الثواب والعقاب هو الواجب بالذات ومعنى وجوبه بالذات حكم العقل و الزامه المكلف نحو الامتثال ولو كان حكمه ايضا شرعيا لكان واجبا بالعرض ولا بد لان ينتهى الى ما بالذات فيلزم الدور او التسلسل وبالجملة الواجب بالعرض لا اثر له ابدا فى حد نفسه والمعلوم عرضية وجوب الصلوة بشهادة امكان رفع وجوبها ونسخه من الشارع بخلاف وجوب الاطاعة وحرمة العصيان فانه لا يمكن للشارع والمولى الحكم بعدم وجوب الامتثال وعدم حرمة العصيان .

فالمقام الاول اقول ان المطلوب بالذات في ايجاب الغسل فالوضوء هو الاثر الحاصل منه وهو الطهارة المعنوية وهذه الماهية تحصلها قد تكون بالغسل وقد تكون بالوضوء ولانقصان في الغسل وحده في ايجاد ذلك كما يشهد بذلك صريح قوله **عَلَيْكُمْ** اى وضوء انقى او اطهر من الغسل لان هذا الكلام يعطى جميع المالك في وجوب الغسل وان النظر الى اثره يكون اقوى من قسمه وهو الوضوء فيكون بمقتضى اوفائيته على تحصيل المطلوب غير محتاج الى ضميعة تحصل الطهارة كما يستفاد مماورد عن الباقر **عليه السلام** حاصله الحكم بالاعتسال من دون تعرض امرزاید عليه كما ان قوله - ع - «انقى» كاف في اثبات المطلوب لكونه **عليه السلام** في مقام البيان واعطاء الضابطة ثم بعد الفراغ عن هذه المقدمة والاستشهاد بالروايات .

اقول ان الطهارة اذا فرضناها امرا محفوظ الماهية التي حيثيتها ازالة الحدث السابق عليها وقد فرض وقوعها بالغسل بعد الجنابة فلامحالة مزيلة لتلك الحالة المنكرة من غير اضافة امرزاید على الغسل وان فرض وقوع المحصل للطهارة اى الغسل عقيب حدث الحيض فلامحالة هي المزيلة للحدث الحيضى ولاشك ان مجرد اختلاف وقوع الحدث من الحيض والجنابة لا يوجب اختلاف الواقع وهو الطهارة ضرورة ان حفظ نوعها قبل الوقوع فلا يمكن كون اختلاف الوقوع منوعا للواقع وهو الطهارة والالزم الدور وتقدم الشيء على نفسه وحينئذ لا وجه لوجوب نية تعيين الحدث عند الغسل من الحيض او الجنابة فمعنى غسل الحيض انه واقع عقيب رافع له ومعنى غسل الجنابة كون اثره عقيب الجنابة ازلتها فكما لا يقال بوجوب الوضوء مع غسل الجنابة و قبلها فكذلك بعد غسل الحيض و قبله كما هو اذلا امر عليه ولا اثر له في الروايات بل صريح بعضها كون الوضوء بعده او قبله بدعة نعم روايتان فيهما الدلالة على اتیان الوضوء ولكنهما لا يقاومان تلك الرواية الصريحة في الاكتفاء بالغسل بقوله «اى» وضوء انقى من الغسل» مع انه في مقام البيان مع انهما موافقان للعامة وقد جمع خلافا للمشهور السيد مرتضى (ره) بحمل الروايات المانعة على نفي الوجوب والاخران على الاستحباب وهذا وان كان اوجه من غيره الا اننا حققنا ما هو الحق تبعاً للبرهان العقلى والروايات

الصريحة في الاكتفاء بالغسل فقط سواء كان عن جنابة او حيض .

المقام الثاني انه على فرض الوجوب و اتيان الوضوء هل يجب تقديمه على غسل الحيض او يجب كيف اتفق اى قبلا او بعدا و نقل عن امالي الصدوق القول بان وجوب تقديمه من الدين الامامية و وجه الجمع بين الروايات المطلقة الخالية عن الامر بالوضوء مع ايجاب الغسل والتي مطلقة اى المتعرض لصرف وجوب الوضوء مع الغسل دون تقديمه وتأخيرها و بين الروايات الدالة على وجوب التقديم منقول بحمل المطلقات على المتعرض لكيفية الاتيان و الحكم بالتقديم فيكون مقيداً لتلك المطلقات .

اقول الروايات المطلقة واردة في مقام البيان ولو كان حكم على الوضوء مقدما لتعرض له والتقديم في الروايات المقيدة و ارد في مورد الغالب فلا يعتنى بالقيود فيها بل يحتمل على المطلقات لكونها في مقام البيان ولو لم نستظهر ذلك من المطلقة والمقيدة فمجرد الاحتمال في كونها واردة مورد الغالب يكفي في سقوط الاستدلال بها على وجوب التقديم كما هو نظر القوم في هذه المسئلة .

ومما ذكره القوم من احكام الحيض انها لو حاضت بعد ان مضى من الوقت مقدار اداء اقل افراد ما عليها من الصلوة من الاتمام والقصر ولو في موضع التخخير والسرعة و البطؤ والصحة و المرض ونحو ذلك ومقدار ما هي مكلفة به من الشرائط من وضوء او غسل او تيمم وغير ذلك من باقى الشرايط ولم تكن قد حصلت حتى فاتت الصلوة عنها وجب عليها القضاء وفي مواضع التخخير بين القصر والاتمام يعتبر سرعة الوقت للقصر و ان كان اقل من ذلك لم يجب على الاصح وكذا لو طهرت وقد بقى من الوقت مقدار اداء الظهر و ركعة من العصر و جبا معا وكذا المغرب والعشاء نعم ان لم يبق من وقت العشاءين الا مقدار اربع ركعات اختص العشاء بها ولو كانت مسافرة وبقى من وقت العشاءين الا مقدار اربع ركعات و جبا معا انتهى موضع الحاجة كما في نجات العباد .

اقول اول اعدم وجه للفرق (في وجوب القضاء عند فوتها) بين ما اذا فرض طهرها ورفع عذرها اول الوقت او آخر الوقت باعتبار كون اول الوقت بمقدار اربع ركعات مثلا للحضرتوسعته لان اتيان مقدمات الصلوة وشرايطها من الطهارة وغيرها والاكتفاء في

آخر الوقت بمقدار درك ركعة واحدة مع ان ملاك رفع العذر واحد في كلا الوقتين فاما يكون مقدار درك ركعة واحدة ايضا كفايا في ثبوت التكليف ووجوبها عليها او كما ان في اول الوقت يعتبر في وجوب الصلوة سعة الوقت بمقدار درك اربع ركعات وسائر الشرايط فكذلك في آخر الوقت ولكن التحقيق الاكتماء بمقدار ركعة واحدة في كلا الموضعين وان الواجب عقلا على من يعلم بعروض العذر والمنع عن الاداء حينما ان يقدم على اجتماع الشرايط والطهارة وغيرها قبل الدخول في الوقت فان عصي او لم يعلم بطر والمانع قبله حتى حدث المانع فالحكم وجوب القضاء لان فعلية الاقضاء انما منعت في مرحلة التنجز تصرف الشارع في مرحلة تنجز التكليف على العايض والنهي عن الصلوة على العايض توجب الحرمة فيها بحيث صارت مبعوضة عند الشارع فلا يصلح صلاة العايض للتقرب الى المولى فسقطت عن درجة الاعتبار وفي الاخبار ان قضائها عفوا ورافاق ومرحمة وفضل على وجه اتم والالزام ليس بملاحظة ان الشارع حكم بالعفو وبملاحظة مراعات الحائض بمعنى ارجاع امر الصلوة اليها متى شئت انت بها والآفلا كما في المصلى الفاق للماء المتيتم فان الرافاق فيه ارفاق غير الزامى .

ثم اثبات هذا الحكم بوجهين **الاول** حكم العقل باقدام ما يتوقف عليه الواجب مع العلم بدفان التسامح فيه عين التمرد والعصيان في ترك الواجب و **الثاني** يتوقف تحققه على ذكر المراحل المنحلة تحقق واجب مولوى للمكلف .

فنقول الاول مرحلة الثبوت والجعل وهي ثبوت الاحكام لموضوعاتها في نفس الامر ولا يتوقف تحقق هذه المرحلة على انشاء لذلك من الشارع فان الوجوب و الحرمة وسائر الاحكام كصفات لموضوعات خاصة فان محبوبة شيء او مبعوضيته و ان شئت فعبر بالابدية وجوده ولا بدية عدمه مثلا بحيث لو التفت المولى وتنبه بذلك لحكم بالوجوب او الحرمة وايضا لا يحتاج في تعيين المقنن والمولى وجعله تلك الى وجود اشخاص تكون متعلقة لتلك الموضوعات كجعل الوجوب للصلوة والاستحباب لماهيات الصلوات المندوبة وغيرها كجعل السلطان قوانين للمملكة و الرعايا موجودين او معدومين ويتفرع على هذه المرحلة ما اذا التفت العبد الى هلاك ولد مولاه و المولى

لم يامر به بالحفظ والحماية لعذر ككونه نائما أو اصم أو غير ذلك فإن العبد لو ساهح و لم يعنه ولم يحفظه عصي وطغى وليس ذلك الامن جهة عدم توقف مطلوبة الحماية على انشاء من المولى .

الثانية مرحلة التعلق وفي هذه ايضا لا يحتاج الى وجود الاشخاص الا عند اللحاظ اى لحاظ الشارع وشرائط تحقق هذه المرحلة منها عقلية ومنها شرعية حيث للشارع التصرف في هذه المرحلة جعل شىء شرطاً ودخيلاً في تحقق هذه المرحلة كما ان له جعل مانع لها في فعلية اقتضاء التعلق كما سيأتى وتلك الامور التى بمنزلة الاركان لهذا المقام اربعة : ١- القدرة فى الجملة اى لا بالفعل ايضا . ٢- العقل فيخرج المجنون و السفية . ٣- الابتلاء للشخص ولهذا لودار العلم الاجمالي فى نجاسة احد الثوبين احدهما يكون للغير غير مبتلى به المكلف و الاخر ثوبه يحكم بعدم التكليف له و عدم تعلق وجوب الاجتناب عليه . ٤- البلوغ وهو شرعى بالنسبة الى الطفل المميز واما خروج غير المميز عقلى من تعلق التكليف به فالجاهل و العالم فيه سواء فى تعلق التكليف عليها ولا يخفى ان مدخلية هذه الامور الاربع فى تعلق الحكم انما هى بحسب الاقتضاء لا العلية التامة ولذلك للشارع التصرف فى هذه المرحلة و ابداء مانع فى حدوث التعلق كما ترى فى منعه عن الصلوة عن الحايض فان تعلق وجوب الصلوة كان لها متحققا لتحقق شرائطه الاربع الا ان الشارع جعل حالة الحيض مانعة من التعلق الفعلى و تصريح الاخبار بالعمو شاهد على ثبوت التعلق لان العمو عن القضاء - فرع مقتضى القضاء و هو الفتوى و مقتضى الفتوى هو التعلق فما لم يثبت التعلق لا يصدق العمو و انما لم نقل بالتعلق الفعلى فى الحايض لانه امر زايد على المحتاج من اثبات صدق العمو فيندفع بالاصل مع انه يوجب اللغووية و البداء بلحاظ ورود العمو الحتمى عن قضائها .

و بالجملة عفو الشارع عنه يكشف عن ثبوت التعلق الاقتضائى كما ان عدم عفو عنها فيما دخلت الوقت بمقدار اداؤها ولم تات بها الى ان منعت بالحيضية و غيرها من الاعذار فمع علمها بعدم تمكنها من الاتيان بعد انقضاء الوقت الممكن الاتيان بالصلوة قد عصت و بعد الطهر تجب عليها القضاء و مع عدم علمها بذلك فلم تعص ولكن عليها القضاء

على اى حال لفعلية التعلق بدخول الوقت مع الامكان عن اتيان الواجب.
 ثم اعلم ان المنع قد ينشأ من جهة مشقة وغيرها على المكلف بمعنى ان يكون
 انفاقه وتخفيفه بلحاظ مراعاة حال المكلف كما فى قصر الصلوة للمسافر فان عنوان السفر
 فى الحكم بالتصر فى طول الحضر الموضوع لتمام الصلوة لقوله تعالى ولا جناح عليكم
 ان تقصروا وهذا الارفاق حتمى بحيث ينافيد التعمد بالتمام لكن لو صلى المسافر تماما
 قاصرا (جهلا او غافلا او ناسيا) صحت صلوته لان التمام كان متعلق التكليف و القاء
 ركعتين ارفاق من الشارع اى الصدقة فى مرحلة التنجز واما فى الحايض فالمنع ناظر
 الى اصل تعلق الحكم الفعلى.



بدانكه اعدار شرعيه موجب اسقاط بعضى اجزاء وشرايط صلوة مثلا مستند به
 مقتضى ادله وارده چنانكه وجوب ستر عورت از شخص غير متمكن از ستر در حال صلوة
 مرتفع وساقط گشته و نیز سقوط وجوب وتعيين قبله باسقوط سوره از نوى الاعذار است
 واز آن جمله است ضيق وقت كه موجب اكنفاء ببعض اجزاء وطهارت ترايه است كه
 واجب است اتيان آن بوجه مقدور وفاقاً للكاشف اللثام و خلافاً لبعض كه در ثبوت
 تكليف بر اى معذور معتبر دانسته سعهى وقت بمقدار تحصيل طهارت هائيه وسائر شرايط
 ومقدمات كه اگر وقت كمتر از آن باشد اداء آن واجب نشود چنانچه در فرض فوت قضاء
 واجب نيست پس زن حايض اگر در رك كند در حال طهر مقدارى از اول وقت را كه متمكن
 از تحصيل مقدمات وطهارت ترايه است و فرض سعهى وقت بمقدار صلوة اضطرارى
 البته براو واجب باشد صلوة اداء وقضاء چنانچه در آخر وقت همچنين است و اين مختار
 كاشف اللثام است و اين اقرب بتحقيق است بلكه تحقيق اين است كه اگر متمكن از اتيان صلوة
 اضطرارى فقط باشد ايضا واجب باشد و بايد كه قبل از دخول در وقت مشغول بتحصيل مقدمات
 وطهارت بشود تا بمجرد دخول وقت مشغول بصلوة گردد پس اگر نكرد وعصيان نمود
 قضاء آن براو واجب باشد بلكه اگر قبل از وقت نيز متمكن از تحصيل مقدمات وطهارت
 نباشد و وقت فقط بمقدار نفس صلوة اضطرارى باشد قضاء براو واجب باشد زيرا كه

غایه الامر فقدان مقدار وقت طهارت مانع از امتثال اداء آن باشد یعنی طهارت را شارع در صحت صلوٰة قرار داده بود و حالت حدث را مانع از تحقق امتثال کرده ولی شرطیت وجود و مانعیت عدم آن منافات با اصل تعلق حکم ندارد بلی چیزی که هست اینست که شروط و مواعید درجات مختلفه دارد شدتاً و ضعفاً و بر شرط که مدخلیت آن در مرحله امتثال بحدی باشد که نتیجه دهد فقدان آن شرط رفع اصل تعلق را چنانچه در مانعیت حیض مشاهد است که چون نظر بدلیل مانعیت حیض از ادای صلوٰة کنیم می فهمیم عدم صحت صلوٰة حیض را و این معنی منافاتی با اصل تعلق ندارد چنانکه گذشت ولی چون نظر بدلیل اسقاط قضاء صلوٰة حیض کنیم می فهمیم مانعیت آنرا بحدی که نلمه بفعلیت تعلق وارد کرده و اقتضاء تعلق تکلیف صلوٰة بر حیض را جلو گیری کرده از ترتب اثر بر آن پس صدق عفو و ارفاق در مقام بنحویکه رفع شبهه شود و اشکال اینست که عفو فرع فوت و فوت فرع تعلق است برادر این است که عفو بر دو نحو متصور شود یکی آنکه گذشت از امر محقق و موجود شود چون شخصی که مدیون صد تومان است بزیدوزید گذشت از پنجاه تومان کرده و اکتفاء بطلب کهنه پنجاه تومان باقی که در مقام اداء قانع بنصف آن شود با آنکه مدیون صد تومان است و این وجه از عفو متوقف بر اصل ثبوت مطلوب است اولاً و در مرحله امتثال - اکتفاء باقی کند و دیگر آنکه معنای عفو از قضاء مثلاً این باشد که محل و مورد قابلیت و صلاحیت تعلق تکلیف قضائی را داشته ولی لطفاً و ارفاقاً آنرا تحمیل بر مکلف نکرده حکم نهی متوجه آن نموده و این معنی متوقف بر فعلیت تعلق تکلیف نباشد و نهی از قضاء صلوٰة از حیض از قبیل ثانی است که بدلیل اسقاط قضاء کشف میشود که مانعیت حیض از صحت صلوٰة که مقام امتثال است بنحویست که نتیجه دهد عدم تعلق تکلیف بر او .

اما صلوٰة قصر در مسافر پس معلوم باشد که در قبال حضر عنوانی نیست در عرض عنوان حضر که موضوع تمام است که مفاد دلیل قصر لاجنّاح است و مستفاد از آن بودن اوست در طول بشاهد اینست که اگر سهواً او جهلاً نماز را تمام آورد در حال سفر مجزی باشد و لی اشکالی بنظر می آید از اینست که بنا بر این اگر قضای آنرا تماماً بجا آورد

باید که نیز مجزی باشد و حال آنکه احدی بر آن نرفته است ! ان قلت اگر تماماً بجای آورد رد احسان نموده و رد احسان مولی هتك بمولی باشد و آن حرام است . قلت و چه بطلان آن نه بجهت آنستکه فقط رد احسان کرده بلکه چون اکتفاء بدور کعت از مسافر بنحوست که کشف از عدم مطار بیت دو رکعت اخیره است . پس تحقیق آنست که مولی عنوان سفر را مانع از اتمام قرار داده بجهت احسان و ارفاق بر مصلی مسافر و منشأ این احسان مراعات حال مسافر باشد ولی احسان و ارفاق بدون نحو متصور باشد یکی آنکه نظر مولی بر این باشد که از ناحیه خودش تضییعی بر مکلف نکرده باشد یعنی مشقت مفروضه مثلاً مستند بمولی نباشد و از این جهت عفو کند و این عفو غیر الزامی باشد . و یکی دیگر آنکه نظرش بر این باشد که من این احسان بر تو را می خواهم بنحو لزوم و لابدیت اگر چه منشأ آن مراعات خود مکلف است و این عفو را الزامی و حتمی گویند و در صلوة مسافر چنین است و اثر آن اینست که اگر عمداً نماز را تمام کند مجزی نباشد پس مانعیت سفر از اتمام بنحوی است که جایز است بگوئیم در عرض حضر بوده و عنوان مستقل از برای موضوع صلوة قصر مسافر باشد و ممکن است بگوئیم در طول آن است زیرا که اثر هر دو در آخر امر است آنجائی که عمداً صلوة را تماماً بیاورد که باطل و غیر مکتفی به است و آنجائی که نا سياً تماماً آورد که مجزی از صلوة قصر باشد که اولی نتیجه در عرض بودن آنست و در فرض ثانی نتیجه در طول بودن آنست ولی چون اشکال بجای خود باقی ماند نباید از این جهت رفع شبهه شود که مناط تعاق بجای خود باقی باشد پس عفو در مورد صلوة مسافر از دور کعت اخیره و در حیض از اصل صلوة هر دو بوجه حتم و الزام است که مشی بر آن و اقدام نمودن بر خلاف عنوان ثانوی عمداً در هر دو مورد مستلزم توهین بمولی بوده و عبادت باطل خواهد بود و فرق این است که در صلوة مسافر عفو و گذشت از تمام صلوة است بلکه تصرفی است در مرحله ی امتثال بالنسبة ببعض عبادت صلواتیه بنحویکه اتمام کردن صلوة را از روی نسیان یا جهل منافاتی با حفظ جهت ارفاق حتمی نخواهد بود و موافق تعاق تکلیف بعنوان اولی هم

میباشد و مجزی تکلیف است ولی در حیاض تصرفی که در مرحله امتثال از مولی شده بنحو بسته اصل تکلیف را برداشته اداء و قضاء که این درجه از منع و تصرف نتیجه میدهد نتیجه اینکه اگر تکلیفی اصلاً بر وجه تعلق فعلی نیز متوجه نشده بود چگونه قضاء معنی ندارد همچون صلوة صبی غیر ممیز و همچنین موردیکه مانع از امتثال صلوة حیض باشد .

- ۵۹ -

بقی شیء ان النهی الوارد من الشارع بحسب اختلاف الموارد علی قسمین نهی تنزیهی و نهی تحریمی **والاول** المعبر عنه بالکراهة ما کان المنهی عنه بحيث فیه رکاکة و حزازة لا ینبغی التقرب به الی المولی (۱) بمعنی قبول المولی ذلك مع کراهة فیه وعدم میل حتمی الیه لالذی علیه القوم من تفسیرها باقل ثوابا ثم النهی التحریمی ایضا علی قسمین لان الشیء **وقدیكون** مبعوضا بالذات عند المولی فینهی عنه یرفعه ولا مکان وضعه من الشارع وهو کاف فی تصحیح الرفع ولا یتوقف صحته علی تقدیر کما لا یتحتاج الی وجوده من قبل والامر به زماً ناما قبل النهی کالمنع عن صلوة الحائض وهذا النحو من النهی یوجب فساد المنهی عنه **وقدیكون** الشیء مبعوضا بالعرض ومنهیا عنه لمزاحمته بالاهم من ذلك فی صورة الدوران بینهما فانه حیثینذ یکون مبعوضا ومنهیا لکون اتيانه موجبا لترك الاهم ومنشأ لفوته بل یکون فعل المهم عند الدوران عین ترك الاهم عرفاً لاشراً لامن باب المقدمة لفساد القول بوجوب المقدمة وحرمتها بل هذا من موارد ما یقال ان **الامر بالشیء** یقتضی النهی عن ضده فیکون حراماً عرضياً وهذا النحو من النهی لا یوجب فساد المنهی عنه وحيثینذ لو عصی ولم یأت بالاهم بل اتی بالمهم صح و اجتزى بالنسبة الی المهم فقط فلودار الامر بین اتيان الواجب المضيق والموسع فالترجیح باتيان المضيق فلوعصی واتی بالموسع صح واجتزى وان کان منهیا عنه باحاط مزاحمته للمضيق لكن هذا النحو من النهی لا یفسد العمل من الاصل وان عوقب بتركه المضيق و ان فرض تساوی التکلیفین بلا مرجح لا حد هما یوجب منشأ لا تنزاع الاهمية (۱) کما هو شأن کل موضوع تعلق به حکم مولوی ولو کان هو الا باحة وکونه صالحاً لان یعمل به علی وجه القرابة فیوجر والمعمول به كذلك فی المکروه هو ترکه .

فالحكم عقلا التخيير و التخيير العقلى تصرف فى مرحلة التنجز و لا ينافى ثبوت كلا التكليفين وتعلقهما بالمكلف بل دائما يكون موضوع التخيير العقلى كون الطرفين كلاهما واجبا عينيا فى مرحلة التعلق .

-٦٠-

مسئلة اذا ادركت الحيض بالطهر والنقاء فى آخر الوقت وقتا يسع العمل كله مع الطهارة الترابية ولم تات بها ووجب القضاء عليها وهذا القول المختار يصادق الاثلاثة عند القوم يحتاج كل ما دعيناه الى الاثبات **الاول** اعتبار سعة الوقت بقدر الطهارة زايدا على ستمه للعمل كله مع عدم القول باعتبار سعة الوقت للطهارة ولو الترابية فى اول الوقت بل يحكم بالقضاء بمجرد سعة الوقت لنفس العمل فى اول الوقت دون اعتبار ستمه للطهارة الترابية فلا بد من بيان الفرق واثبات الاعتبار فى الثانى .

الثانى اعتبار سعة الوقت للطهارة الترابية فقط دون الطهارة المائية كما قال به غير نا .
الثالث اعتبار سعة الوقت للطهارة فقط فى تعلق التكليف ووجوب القضاء دون ساير الشرايط بمعنى انه ان ادركت الوقت بقدر اتيان نفس العمل والطهارة الترابية و ان لم يسع لاتيان ساير الشروط فى مقام الاداء خلافا لبعض .

الرابع ان المعتبر سعة الوقت مقدار ركعة لابعضه كما هو المشهور من التمسك بما ورد فى من ادرك ركعة فكانما ادرك الوقت كله . فنقول اما **الاول** فلان الفرض ان تعلق التكليف عليها فى اول الوقت غير متوقف على امر لتمامية ار كان التعلق فلان القدرة فى الجملة كانت على ما هى عليه ولو بتهيئة الطهارة قبل دخول الوقت فالعجز عن الاتيان مستند الى نفسها واهمالها لالاجل مانعية الحيض عن الاتيان فمع العلم عاصية ومع الجهل معذورة وعلى اى حال الحكم تعلق بها فيجب قضائها واما فى آخر الوقت فلوفرض عدم سعة الوقت للطهارة الترابية وان وسع لنفس العمل فلا يجب القضاء لعدم التعلق لان عجزها عن الاتيان حينئذ اى عند الضيق لا جل ان الطهارة الترابية غير ممكنة الحصول و امتناعها لامتناع زوال حالة الحيضية عند كونها حايضا فمانعية الحيض من الصلوة بلحظ اثره الحاصل معه وهو الحدوث الحيزى الغير الممكن زواله الا بالطهر فعجزها مستند بالآخرة

الى نفس الحالة الحيضية الممتنعة الزوال فاذا لم يكن عجزه عن اختياره بل عن قهرو اضطرار لم يجب القضاء لان المفروض عدم التعلق حينئذ .

اما الثاني فلان ضيق الوقت كغيره من الاعذار فكما ان عدم وجدان الماء عذر للمكلف يكتفى بالطهارة الترايية فكذلك في المقام وما تمسكوا به من الاخبار في عدم الاكتفاء بالطهارة الترايية في وجوب القضاء غير صحيح لان الظاهر ينافي القواعد والضابطة لما ذكرنا من معيار ثبوت التعلق وعدمه فلا يعمل به بل نقول بمنع الظهور في مدعاها لان الاستفادة من الرواية انها في مقام بيان ان التفريط في الاغتسال وعدمه موجب للقضاء وعدمه لا لبيان كيفية التفريط وان المرثة لو فرطت في الاغتسال ولكن لها سعة الوقت بالطهارة الترايية ولم تفعل لم يجب القضاء عليها زعما منهم ان اطلاق الكلام في عدم القضاء بمجرد التفريط في الاغتسال اعم من التمكن بالطهارة الترايية لسعة الوقت بمقدارها .

اما الرابع فنقول ان الحيض كما انه مانع عن اصل التعلق الفعلي عند استيعاب الوقت له فكذلك ضيق الوقت لعدم امكان تمكّن الكبير في الصغير لان المفروض عدم سعة الوقت بقدر تمام العمل فيمتنع اتيان العمل كله في زمان بعضه . نعم لو فرض ثبوت تعلق التكليف قبل طرود ذلك المانع ثم طرئه ذلك لعصيان او لعذر وجب القضاء ولكنه غير ما نحن فيه لانهم في مقام ثبوت التعلق بمجرد سعة الوقت مقدار ركعة وما تمسكوا به عدة من الاخبار لا تكفي بذلك ولا يصح الاستدلال بها لاحتمال آخرفيها وهو ان معنى من ادرك ركعة فقد ادرك الصلوة كلها انه كما يجب المبادرة في الواجب الموسع وقته اذالم يبق من الوقت الامقدار نفس العمل تامه فعند درك ركعة من الوقت ايضا يجب المبادرة اذالم يبق من الوقت الا بمقدار ركعة لعصيان او لعذر وسر الامر بالمبادرة ادراك وقت الاداء بمقدار ركعة وان كان الباقي من العمل واقعا في خارج الوقت و يقع قضاء ولم يمكن ادراك الكل حسب الفرض فيكون مفاد هذه الاخبار ماوردان **ما لا يدرك كُله لا يترك كُله** فاذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ويكون الاخذ باحد الاحتمالين ترجيحا من غير مرجح .

والحاصل ان هنا احتمالات: **الاول** ما احتمله القوم من وقوعها موقع بيان ثبوت التعلق

نفسه والثاني ما احتملناه من وقوعها (ورودها) موقع حكم آخر هو تعيين كيفية الامتثال والحكم بالمبادرة في مقام التنجز والامتثال بعد الفراغ عن ثبوت تعلق التكليف عليه وهذا ينافي الاحتمال الاول ولا يجتمع له لتضاد الاحتمالين بالفراغ عن التعلق والشك فيه فلا تشملهما الاخبار للترتب بينهما وعدم كونهما رتبة في العرض فلا بد من تعيين الاول الى الانيات .

مع ان ادعى كون الاحتمال الثاني مراد الورود الخبر بالحكم على المكلف لان مضمون احدها اندصلي العصور لم يبق من الوقت الامقدار ركعة قال (فقد ادرك العصر كله) ومعلوم ان مورده المكلف لا الذي يغير الكلام في ثبوت التكليف له . بل ندعى انه المتيقن لانه على كلا الاحتمالين يجب المبادرة لدرك اداء ركعة من الصلوة .

وهي هنا احتمال آخر لم يقل به احد و هو ارادة توسعة الوقت و الحكم بجواز التأخير الى ان يبقى من الوقت مقدار ركعة اى فكما ان وقت اداء تمام الصلوة كان موسعا بمعنى جواز التأخير الى ان يبقى من الوقت مقدار الصلوة كلها فكذلك يجوز تأخيرها الى مقدار ركعة من الوقت ولكنه غير ملتفت اليه لضرورة خلافه ولنافية هذه الاخبار نظر آخر هو المنع عن استعمال الصلوة و الركعة و ارادة زمانها لعدم العلاقة و المصحح للاستعمال وما توهموه في آية وَ هَدَمْتُمْ صَوَامِعَ وَ بِيَعُ وَ صَلَّوَاتِ الْآيَةِ من ارادة الموضوع والمسجد من الصلوات توهم فاسد لما ورد في هذه الآية من ان الصلوات بضم الاولين اسم لمعابد اليهود عندهم كما ان الصوامع وبيع اسامى لمعابد النصارى لا الفتح بمعنى العبادة والاركان المخصوصة .

ولنا احتمال آخر في المراد عن هذه الاخبار وهو ان معنى «من ادرك ركعة فقد ادرك الصلوة كلها» من ادرك الركعة البتراء التي كانت ثابتة في اصل الدين وهي الفريضة لله خاصة وانما زاد عليها النبي (ص) تميما وتكميلا فعند ذلك ادرك حقيقة الصلوة نظير ما ورد من ان الصلوة تكبيرة الاحرام فكانها الاصل المحفوظ والمهم من تشريعها فلا يكون الاخبار حينئذ واردة في مقام التشريع و الحكم .

ولنا احتمال آخر ايضا هو انه من ادرك مقدار وقت من الركعة الاختيارية بجميع

لواحقها ومستحباتها فقد ادرك جميع وقت الصلوة الاضطرارية اى يكون سعة وقت الصلوة الاضطرارية فى مقام التسهيل بقدر وقت ركعة اختيارية فيكتفى بالقدر المهم بحسب قدر الاضطرار شدة وضعفا .

و الحاصل عدم مساعدة هذه الاخبار لما ذهب اليه القوم من ثبوت القضاء بمجرد ادرك الوقت بمقدار ركعة من الصلوة مع فرض كون ادرك هذا القدر كافيا فى تعلق التكليف ثم على فرض كلامهم لو ادرك من وقت العصر مقدار خمس ركعات يجب عليه ادائها وقضائهما فلوا ادرك الوقت بمقدار اربع ركعات مثلافى آخر الليل فالقول بوجود القضاء لكلا الصلاتين ينافى القول باختصاص آخر الوقت بالصلوة الاخيرة ولكن هذا الاشكال وارد لوقلنا باختصاص آخر الوقت بخصوص الصلوة الاخيرة ولكن ليس لنا دليل يحكم بذلك لان الاخبار المتواترة على انه ان زالت الشمس فقد دخل الوقتان الا ان هذه قبل هذه ومعلوم هذا الاختصاص المنتزع من هذا الترتيب لا ينافى اشتراك الصلوتين فى الوقت وعدم اختصاص الوقت بكل منهما بل هذا الاختصاص متفرع على هذا الاشتراك بل عينه .

توضيح ذلك ان الترتيب انما يجب عند التمكن من اتيان كلا الصلوتين الا ان الاولى مقدمة على الثانية لترجيح فى البين ولكنه اذا تعذر احد هما لا بعينه بمعنى عدم سعة الوقت لكليهما مثلا فنقول اذا كان الوقت فى الاول او الآخر تعين الاولى فى الاول والثانية فى الثانى لان الاول سابق بالاسبوق به والاخر لاحق باللاحق له والاول بمقتضى هذا الترجيح يقتضى تعين اتيان الصلوة الاولى والاخر بمقتضى لاحقيته فقط يقتضى تعين الثانى له ولكنه بحيث لو وقع الاخرى فيه غفلة او نسيانا مثلا اجتزى و صح وكذا الاول لان الشئ وقع فى غير محله و اذا فرض الوقت المتمكن من اتيان احدى الصلاتين فيهدون سابقة ولاحقة فى وسط الوقت الموسع وبين اول الوقت وآخره كان مخيرا بايهما شاء فعل و اتى بهما لعدم اختصاص الوقت باحد هما المعين لان الاوقات الوسطانية سابقة ولاحقة صح لهما وقوع اية الصلوتين فيه .

ثم تهمسك بعض فى اعتبار جميع الشرايط فى تعلق التكليف ببعض الاخبار ضمنونه

انها قامت لتبهيئة ذلك بدعوى اطلاقه تبهيئة جميع المقدمات وفيه اعمية بتبهيئة الطهارة المائية او هي و ساير المقدمات مع احتمال ارجاع قوله ذلك الى الصلوة لامضافا الى اقربية ارادة الطهارة المائية بالتبهيئة بقرينة سابقه و البحث عن الاغتسال .

ثم اختلفوا في ان الصلوة الواقع بعضها داخل الوقت والاخر خارجه في انها تعد اداء وقضاء او ملقفا منهما وجعلوا فائدة ذلك الاختلاف امرين الاول نية الاداء على القول به والقضاء كذلك والتبعيض على الوجه الثالث **والتحقيق** عدم فائدة لهذه الفائدة المذكورة كما سيجيء والمختار ثالث الاحتمالات لان الاداء والقضاء من الامور الواقعية اى عنوانان منتزعتان مما يقع فى الخارج فهما مماله منشأ انتزاع فى الخارج غير منوط بحقيقتها بقصد ونية لان الاداء عبارة عن وقوع العمل فى داخل وقته والقضاء عبارة عن وقوعه خارج الوقت فنحقق هذين العنوانين تابع لتحقق منشأى انتزاعهما فلا مدخلية للقصد فهما بل لو قصد الخلاف لا يؤثر شيئا ولا يخل بما هو وظيفة ذلك الوقت لتمحض الوقت وتعينه لذلك العمل كما لو قصد قضاء صوم رمضان فى رمضان فهذا القصد المخالف يعد لغوا غير مضر كما ان القصد الموافق لما تعين العمل له امر غير مفيد و كذلك لو نذر صوم يوم معين بتعين نذرى لالتزام صوم يوم معين مطلقا اعم من وقوعه بعنوان النذر او الكفارة او القضاء مثلا.

نعم قد لا يكون الوقت ممحضا ومعينا على الاطلاق لذلك العمل ولكن التعين الاقتضائى له ثابت ويصلح لصفه عن ذلك الاقتضاء بالفعل فانه حينئذ لو قصد خلاف ذلك العمل المفروض تعينه اقتضاء صفه عن مقتضاه وعينه للمقصود كالمعمل بقصد النيابة عن الغير او العمل بقصد القضاء عن عمل غير معجل الايمان فى وقت اداء عمل آخر فان الاقتضاء الاولى تعين العمل لنفسه ووقوع العمل الادائى فيه بحيث مالم يصفه صارف بقصد الخلاف تعين لذلك لكنه اذا قصد خلاف ذلك صرف العمل عن تعينه الاقتضائى وجعله معينا فى المقصود لصلاحيته للصرف فى احد الطرفين لايحتاج الى القصد وفى الاخر يحتاج اليه كما اذا كان العمل ذا وجهين وصالحا لوقوعه تحت احد العنوانين فان تعينه حينئذ متوقف على القصد فثبت ان المدرك لركعة دون ثلاث ركعات لا يجب

عليه نية الاداء والقضاء فما وقع داخل الوقت يكون اداء وما وقع خارجه قضاء .

- ٦١ -

لا تجتمع امتي على الخطاء

استدلّت العامة بحجّية الاجماع بقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حسب ادعائهم - (لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى الْخَطَاءِ) - فاثبتوا به حقيقة خلافية ابى بكر فكأنهم يقولون ان باجماع الامة تحدث مصلحة تقتضى الحكم على طبقها لكونهم امة خاتم الانبياء فلهم مزية وشرافة على ساير الامم قد كشف عنها قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لا تجتمع امتي على الخطاء .
وفيه وجوه من الانظار :

احدهما ان الاحكام الموالية - امور توقيفية تثبت لموضوعاتها ولا يحيط بعجهاها والترجيح بينها للحكم على مقتضى الحكمة - سواء تعالى فلا يمكن احواله حكم واقعة من الوقائع الى الامة - وهذافي الفروع - والولاية من اعظم الاحكام الالهية ومن شئون اصول الدين فكيف يحيل الامر الى الامة الا ان يكون المولى احمقا وهو محال فتدبر ثانيها - عدم تسليم صدورها منه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وانما هو من مجعولات المجتمعين على الخطاء لاغراض شخصية .

ثالثها - منع كونه خبرا بل هو نهي تحريمي او نفى في معنى النهي ونظيره كثير في عبارات الموالى العرفية وفي اخبار الائمة عَلَيْهِمُ السَّلَام ما يشهد عليه كقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لمن اخل بجزء ركني للصلاة (بعيد صلاته مثلا) وهكذا وعليه يدل على ان امتي من حيث كونهم كذلك يجب عليهم ترك الاجتماع على الخطاء اى كانه ينافى كونهم من امته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ومرجعه الى ان اجتماعهم على الخطاء يوجب خروجهم عن كونهم امته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كما هو كذلك حيث قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ارتد الناس بعد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الاربعة الخبر فما استدلووا به على مدعاهم يدل على ارتدادهم فتدبر .

رابعها - تسليم كونه نفيًا وخبرًا بحكم الانشاء لكن مضمونه لم يقع واجتماع بعض مجهولى الحال على نصب ابى بكر للخلافة ليس من اجتماع الامة جميعا بشىء ضرورة ان رأى جميع الامة انما يستكشف من وجوه اهل البلد واعيانهم فانارضوا بامر فهو رضاء

الكل والافلا ومن المعلوم عدم رضاء بعض كبار الصحابة و اقارب النبي ﷺ بذلك كمقداد وسلمان وابي ذر وعمار وعلى عليهما السلام وربما لم يرض غيرهم ايضا من المؤمنين و انما سكتوا لخوفهم عن الفسقة و المرتدين و اضمحلال آثار الاسلام بالكلية فاذا لم يرض مثل هؤلاء العظام فماذا يكون محل لآراء بعض السفلة في هذا الامر العظيم .

خامسها - ان المخالفين و ان لم نسلم كونهم من الكبار و وجوه الامة لكن خروج الفرد مثلا عن الارباع وازيد - يضر بصدق اجتماع الامة وهذا يكفي في عدم ثبوت المدعى .

سادسها - لو سلمنا عدم كون رضائهم مضرا - في صدق اجتماع الامة فانما المسلم عند الكل هو اجتماع اهل المدينة خاصة دون من في اقطار العالم من ساير افراد امته ﷺ وعليه لم يتحقق الصغرى للخبر النبوى و الالزم الاعتراف بحقية خلافة على عليه السلام بلا واسطة من اجماع اغلب بلاد الشيعة عليه و الجمع بينهما تناقض و مستلزم لاجتماع النقيضين بكونه عليه السلام خليفة بلا فصل وعدمه كذلك .

سابعها - لو سلمنا جميع ذلك و قلنا يتحقق اجماع الامة على نصب ابي بكر فانما يحكم بعدم الخطاء بقوله ﷺ لان اجتماع الخ فيما لم يبين النبي ﷺ بعلمه بحال المستقبل خطائهم بايكالها امر الخلافة الى امير المؤمنين على عليه السلام فان قوله عليه السلام بمنزلة قول النبي ﷺ فنخطئته اياهم عين تخطئته النبي اياهم وبعبارة اخرى ان التمسك بالنبوى انما هو في مورد الشك في كون اجماع الامة على شىء . صوابا او خطأ او امامع العلم بالخطاء فلا يعقل ذلك فخروجه عن مورد الخبر موضوعي لاحكمي و بوجه ثالث ليس مفاد النبوى ان اجماع الامة على الخطاء المعلوم ايضا ليس من الخطاء فانه تناقض صرف كتجويز الشارع باباحة العصيان .

ثامنها - ان ظاهر النبوى ان الامة لان اجتماع متعمدين ملتفتين على الخطاء عالمين بهو امامع الاشتباه او التبعية للتقية رجماً بالغيب و لولبعض افرادها فلا يدل الخبر على عدم كون اتفاقهم صوابا و امامدعوى كون اقدام كل فرد من اهل البلد عن التفات و تدبير من دون تقليد او اجبار - فهو مكابرة و مجازفة . وذلك لان مفاد النبوى حينئذ ان الامة

لاجتمع على الخطاء متعددين مكنتين بكونه خطأ اما ان كلما وقع من اجتماع الامة
على شيء كيف ما كان فليس خطأ فلان تعرض للخبر عليه

☆ ☆ ☆

توضيح لمعنى حرمة الظلم

ووجوب ردالوديعة

- ٦٢ -

س- ما معنى كلام المحقق ميرزا صادق التبريزي اعلى الله مقامه ان حرمة الظلم
ووجوب ردالوديعة ونحو ذلك مما لا يتسبب عن جعل الشارع فهل مراده استقلال العقل
لفهمهما بثبوت قضايا عقلية عنده بعدد ركه قبح الظلم وحسن ردالوديعة حسنا لزوميا
فيقول في نفسه ان الظلم مما تر كنه حسن راجح لازم كما ان فعله مرجوح لازم وكلما
هو كذلك يجب على الانسان العاقل تر كنه وعدم فعله وجوبا عقليا لان العاقل لا يفعل
القبیح بل ينبغي له فعل الحسن وترك القبیح لزوما عقليا والشارع حيث انه اعقل العقلاء
بل خالق العقل والعقلاء لا يامر بالقبیح ولا ينهى عن الحسن بل ولا يكره الراجح من
الفعل رجحانا غير ملزم ولا يجعل الراجح الترك كذلك مستحبا ولا يبيح ما فيه رجحان
احد طرفيه خصوصا الملزم منه لان كنه هذا قبیح منه فلا بد وان يكون حكمه على طبق
مقتضى ما للواقعة من القبح والحسن باقسامهما واخلوها عنهما فهذا المعنى اى عدم تسبب
حرمة الظلم من الشارع مرجعه الى القول بالملازمة بين حكمى الشرع والعقل ولا يرضى
به وعلى خلاف مختاره كما هو الحق فقوله هذا لا يوجب عدم تسبب حرمة الظلم عن جعل
الشارع لعدم توفقه على تصريح الشارع عليها وانشائه لها ولا حكومة للعقل فى شيء من
القضايا اصلا وانما لفهم بعضها بدوا او بعد التنبيه والارشاد. فان حرمة الظلم على فرض
الملازمة يدركها العقل اى ثبوتها له لديه معلوم والعلم تابع للمعلوم فما لم تكن حرمة
فى نظر المولى - لم يكن معنى للملازمة وان الحالة بين المولى والفعل والمكلف هي التي
اوجبت صدورها منه فتسببت من جعل الشارع.

وإذا اراد من متعلق عدم التسبب ملاك الحرمة والوجوب لانفسهما وهو القبح و
الحسن فهذا وان تم وصح باعتبار لكنه لا يرتبط حينئذ بالمقام اى لا يكون ما ذكره
حينئذ ردا على التحديد الثانى للحكم الشرعى فان المراد منه نفس الحرمة والوجوب
وغيرهما لاملأ كلها هذا مضافا الى انه انما يتم بناؤها على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد
فى نفس متعلقاتها وهو ايضا خلاف مختاره نعم الفرق بين وجوب رد الوديعة وحرمة الظلم
ونظيرهما وبين الاحكام لسائر الموضوعات التعبدية انما هو امكان درك العقل حكمة
التشريع وسره فيما ذكر دون سائر المقامات ولذا يقصر العقل عن درك تشريع الشارح
-الهرولة- فى نسك الحج- والجهاد- الموجب لتلف النفس مع ان العقل لوجعل مستقلا
فى حقيقتيها لحكم بحرمتيها لقبحيهما عنده فلا بد من التدبير فى كلامه.

اقول. ليعلم اولان الظلم عبارة عن عنوان منتزع من حصول المقتضى للقبح مع
ثبوت الشرايط وفقد الموانع. وبعبارة اخرى هو العلة التامة للقبح وحينئذ لا يختص بضرب
يقيم او نهب مال الغير بل يشمل التجرى والعصيان والشرك بل الشرك ظلم عظيم اى
اظهر افراده كما قال تعالى فيه والوجه ما عرفت من ان حقيقة الظلم: **وضع الشىء فى**
غير محله ومورده (بيجا بوند كار) و حينئذ العلم بالعلة التامة للقبح يوجب العلم
بثبوته له فعلا ومعنى قبحه كون فاعله ملوما عند العقلاء مستحقا للعتاب والعقاب فان
القبح لمان كرزاتى للظلم ولا يمكن التفكيك بينهما كالحجبة للعلم كعلية الهتك والتجربى
على المولى لاستحقاق العقاب لفاعله وهذا المعنى اى استحقاق اللوم والذم والعقاب بفعل
الظلم عبارة عن الحرمة العقلية للظلم .

ثم هذا الحكم العقلى شرعى ايضا با اعتبار انه مما يسلك العبد به الى الله فيثاب
لتركه كما يعاقب بفعله و استكشافه اى كون حكم الظلم عند المولى الشارع ايضا
كذلك و على طبقه بقاعدة الملازمة و ان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع
و هو امر صحيح حق عندنا فى مثل هذا المقام وان لم نقل بعكسها كما ذهب اليه بعض
الاصحاب وهو ان كل ما حكم به الشرع حكم به العقل لعدم اطلاع العبد بجهات
التشريع وموازن جعله القوانين التعبدية فيوجب الهرولة ولا نعلم حكمة التشريع بل

ربما يرجح العقل حرمة او كراهته وهكذا الجهاد وغيره وليس هذا الامن جهة ان ما ادركه في مثل الهرولة انما هو جهة من جهات الموضوع الموجبة لاقتضاء النهى عنه مثلا لكن ساير الجهات من الشروط والموانع لهذا المقتضى فلم يمكنه الاطلاع عليه فر بما اقتضى هذا الموضوع بفقد شرط او بطرو مانع عليه او ملازمته لامر كان حصوله اهم وارجح من ترك الهرولة مثلا. عكس ما كان يقتضيه لولاه واقل ما يستفيده المطيع لامر مولاه . تسليمه له واطاعته خالصا لوجهه الكريم .

و بالجملة انما كان يمكننا ذلك في بعض الموارد اى استكشاف الحكم الشرعى للموضوع من دون رجوع اليه والسؤال عنه لو كان مناط الاحكام دائما . المصالح و المفاسد في نفس المتعلقات ومع احتمال ثبوت المناط اى المصلحة في نفس جعل الحكم وتشريع له لا مجال لهذا الامر مع اننا في مجله بان بيان الشارع الاحكام ليس من قبيل بيان الطبيب لخواص الاشياء فمع العلم به لا يبقى لنا احتمال ما توهم البعض نعم في المستقلات العقلية وهى ما كان نفس الموضوع من حيث الذات كافيا في ثبوت محموله له بان كان بذاته علة تامة لحكمه يستقل العقل بدرك ثبوت المحمول للموضوع المدرك **ومعنى استقلاله** عدم مجعولية ثبوت المحمول لموضوعه بجعل جاعل بل الثبوت واقعى اى منجعل ويكون كالزوجية للاربعة ومع ذلك هو حكم شرعى ايضا لاستقلال العقل في قضية اخرى وهوان الشارع لا يفعل القبيح وان قدر عليه بل يحكم بما استقل العقل من الحرمة للظلم بمعنى انه لا يتصرف في حكم هذا الموضوع لعدم قابليته له لكونه علة تامة للحرمة العقلية بالفرض فهو وان قدر على قلبه بالذات لكنه لا يفعل و لا يخالف حكم العقل لقبحه بالذات لان الامر بالظلم . ظلم بنفسه كما ان النهى عنه عدل له .

ومن هذا يظهر سر قوله (مَنْ رَضِيَ بِفِعْلِ قَوْمٍ فِيهِمْ مِنْهُمْ) وقوله (الُدَّالُّ عَلَى الْخَيْرِ كَفَاعِلُهُ) وقوله (مَنْ أَحَبَّ شَيْئًا حَسَرَهُ اللَّهُ مَعَهُ) فقول الشارع قانونى فى الظلم على وفق مقتضاء وما ادركه العقل يكفى فى كونه حكما شرعيا مع كون امثاله اى تركه مما يسلك به الى الله **فقد يقال** الحكم الشرعى و يراد به مقابل مطلق الاحكام العقلية و

حينئذ يكون المراد منه ما كان مجعولا بجعله متوقفا بثبوته ببيانه له ولهذا المعنى لا يكون حرمة الظلم حكما شرعيا لان جعلها وثبوتها بنفس ثبوت الظلم فهى من الاحكام العقلية وقد يقال و يراد به مقابل الاحكام العقلية التى لاربط لها بمقام الدين و السلوك الى الله كالزوجة للاربعة فيعم الاحكام العقلية اى غير المجعولة التى من موارد ما يسلك به الى الله تعالى فيكون الحكم الشرعى حينئذ اعم من المجعول والمنجمل

-٦٣

اعلم ان كون الرضاع موجبا للحرمة فى الجملة مما اتفق عليه المسلمون قاطبة وان اختلفوا فى الكمية والكيفية فى بعض الاقسام كاختلافهم فى فقه الحديث فى المسئلة فالادلة الاربعة قائمة عليه فكما ان فى النسب العقل حاكم اجمالا بقبح المقاربة مع المنسوب اليه فى الجملة وان كان الشارع قد تصرف بتعيين بعض العناوين من القرابة فى الحكم بالحرمة وهو العناوين السبعة بل ما ادعى متعارف بين الحيوانات كما لا يخفى كما يحكى عن هذا الامر الفطرى المركز فى الازهان ماورد رداعلى المخالفين القائلين بخلق حواء من ضلع آدم فراجع لنستحضر ويشهد لذلك تعليق حرمة الاستمناء بانه وطى بنفسه تقريبا فراجع وهكذا نظائره وهكذا نقول باستقلال العقل فى الجملة فى الرضاع اى النسبة الحاصلة به كما يشير اليه قوله (الرَّضَاعُ نُحْمَةٌ كُلُّهَا نَسَبٌ) .

اما الكتاب فقولته تعالى (وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة)

فان ذكر الام فى الاية من باب المثال والطريقة اى لكونها احدا العناوين المحرمة. اى بلحاظ الجامع لها وهو المحرمة التى امتازت ذاتها عن ساير المحارم والاقارب الصادق على الام الرضاعى تنزيلا كالام النسبى تحقيقا محكومة بحكم الام النسبى اى الحرمة واستعمال اللفظ طريقا كاستعماله موضوعيا على وجه الحقيقة والاول متعين فى المقام بقرينة فى الكتاب وهى كون عنوان الام النسبى المنزل عليه محرما لكونه احدا العناوين السبعة النسبية وحيث كان المأخوذ موضوعا للحكم فى المنزل عليه على وجه الطريقة لا الموضوعية مقابل البنئية وغيرها من العناوين المذكورة بحيث لاينفى الحكم عن عنوان

البنيت و بنت الاخ و بنت الاخت و الاخت وهكذا فكذا حال المنزل .

ثم لم يكتف بذكر عنوان الحكم الرضاعي في اسراء حكم النسبى منها الى الرضاعى فقط و اردفه بالاخوات الرضاعية اشارة الى كلا قسمى العناوين السبعة اذ هي مندرجة تحت اصلين لان منشأ القرابة و النسب اما التولد وهو فيما كانت السلسلة طولية كالجدات و الاحفاد و اما الاشتراك فى بطن و رحم واحد او ظهر و صلب واحد وهو فى ما كانت السلسلة - عرضية كالأعمام و العمات و الاخوال و الخالات و الاخوات فذكر الاخوات التى هى داخله فى السلسلة العرضية لا شتر اكها فى البطن او الظهر بالنسبة الى الشخص المبتدئة منها ساير العناوين المتأخرة عنهما من الأعمام و العمات و الاخوال و الخالات .

و الحاصل ان تقييد الام فى الاية بالرضاع يفيد ان الامية الحاصلة بالرضاع بمنزلة الام النسبى فى حكمها الثابت لها فالحكم بالحرمة فى العناوين السبعة الحاصلة بالرضاع - تابع للحكم الثابت للعناوين السبعة الحاصلة بالنسب بحكم التنزيل فى الموضوع و ان كان اصل اللاحق على مقتضى حكم العقل لم اعرفت سابقا .

و حيث ان الام النسبى - مقتضى للحرمة لامن حيث خصوصية الامومة المقابلة للبنيتية و اخواتها الخمسة بل باعتبار العنوان العام المنطبق عليها و هى الجهة الجامعة لها و الرابطة بين العائلة الشاملة لساير العناوين الستة التى بها اشتركت فى الحكم بالحرمة المقابلة لغيرها من اقسام النسب فكذا المنزل منزلتها فلا يتوهم ان الاية لم تعرض لحكم ساير العناوين الستة الحاصلة بالرضاع و قيامها مقام الستة الحاصلة بالنسب فاختصاص عنوان الام بالذكر فى بيان التنزيل من جملة اصالته بالنسبة الى غيره كالجدوة و ولد الولد و حيث كانت سلسلة النسب المعهودة على قسمين - قسم نشأ من التولد و الاخر من انتهاء النسبة الى الاشتراك فى الرحم او الصلب و كان الاصل فى الثانى هو الاختية كاصالة الام فى الاول - تعرضت لاصول كلا القسمين للإشارة الى ان الحكم فى الرضاع كما فى انواع النسب السبعة بتمامها و حكم الحواشى قد استفهم من الثانى لدخوله فى السلسلة العرضية كما لا يخفى .

اما الرواية فهي متواترة عند المسلمين قاطبة نعم اختلف في فقه الحديث فالمشهور في معنى قوله **يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ** ان المراد من ما الموصولة العناوين ثم تقدير النظير فيكون المعنى محرم من الرضاع نظير كل عنوان حرم من النسب وقد تبعه شيخ مشايخنا العظام قدس الله ضريحه و لكن فيه ان مقتضاه تبديل ما- بمن- لان العناوين من ذوى العقول اذ معنى كون الملحوظ هو العنوان عدم لحاظ الى مصداقه اى وجوده اى العنوان مقتضى للحرمة وجداله فرد ام لم يوجد والاصل فى كلمة ما كونها لغير ذوى العقول **فالحق** ان المراد منه الفعل الناشى حرمة من احدى انواع النسب السبعة والمعنى حينئذ **يحرم من الرضاع كل فعل يحرم من النسب** فالنكاح بين الشخص وامه فى النسب حيث كان محرما فكذلك فى الام الرضاعى ويشهدله استشهاد الامام فى الحكم بعدم جواز تملك احد العمودين بهذه الرواية ومن المعلوم ان المحرم هو التملك الذى هو فعل الشخص .

ثم اعلم ان التنزيل منحصر بما كان الاصل هو احد انواع النسب السبعة فلا تنزيل فى الرضاع بالنسبة الى المصاهرة ليكون الحاصل من الرضاع من المصاهرة حكم المصاهرة تحقيقا فاذا ارضعت اجنبية - ولد الشخص لاتصيرام المرضعة - محرمة على الولد المرتضع - باعتبار صيرورتها حينئذ ام الزوجة للمرتضع لانام الزوجة انما اوجبت الحرمة فيما ثبتت الزوجية لبنتها للاب المرتضع تحقيقا اى حاصلة بالعقد فتكون امها محرمة على الشخص اما ارضاع الاجنبية وله لم تنزل منزلة الزوجة لانحصار التنزيل فى النسب غير شامل للمصاهرة .

نعم لو كانت للزوجة ام رضاعية حرمت على الزوج لان الامية للزوجة ثبتت بالرضاع- بحكم التنزيل فهى كالام النسبى فكما كانت محرمة للزوج فكذلك المنزل منزلتها ولم تستند الحرمة للزوج الى المصاهرة اذ المصاهرة فى هذه الصورة كانت دخيلة فى كون الزوج طرف حكم ام الزوجة الرضاعية اى الام التنزيلية الثابتة من دون مدخلية المصاهرة اتسبت الى الزوج فافهم فان العبارة قاصرة ولا بد من تأمل وتفسير فى العبارة .

وبعبارة اخرى كلمة من- تفيده مبدئية مدخولها للفعل كقولك سرت من البصرة

الى الكوفة كإفادة كلمة **الى** -منتهائية مدخولها ثم قد يكون المدخول مبدعاً على وجه المنشأية والعلية فهى من خصوصيات المورد استفاد من الخارج فتسمى **من** - حينئذ نشوية فليست كلمة **من** على قسمين من حيث الافادة نشوية وغير نشوية كما نوهم فهذه الخصوصية اى المنشأية والعلية مستفادة من قوله **من النسب** فى قوله **يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب**.

وحاصل هذا الكلام الشريف علية النسب لحرمة الفعل الماحوظ فيه كالنكاح وغيره والنسب علقه تحصل ابتداءً من التوليد ولها اطراف ثلاثة توجب تلك العلقه حدوث عناوين لاطرافها فيمتزج بها من طرف الفحل عنوان الابوة وحدث عنوان امية فى طرف ذات الرحم والولدية فى المتولد منهما وهذه الاطراف وعناوينها الحادثة لها اصول هذه العلقه ثم لها فروع مترتبة تحدث بتلك العلقه عناوين اخر لها كالجدة والحفاده ثم توجب تلك العلقه عناوين اخر لحواشى الاصول كالأعمام والعمات والاخوال والخالات والاولاد كل منهما .

ثم من بين تلك العناوين الكثيرة الحادثة -سبعة منها محرمة معروفة (وهى الام والبنت والاخت و بنت الاخ و بنت الاخت والعممة والخالقة فى الشرع من الكتاب والسنة والاجماع بل العقل فى الجملة ثم منشأية النسب للمحرمة قد توجد فيما كان المحرم والمحرم عليه تامه طرفى هذه العلقه كمحرمة عنوان الام لطفه وهو الولد وفى مثله يكون النسب علقه للمحرمة اى لا يتوقف فى الحرمة على ثبوت ادر آخر وقد توجد فيما كان المحرم عليه خارجاً عن طرف النسبة تتم الحرمة الناشئة منها بثبوت شىء آخر كالزوجية الحاصلة بالمصاهرة اى العقد فكون المرثه اما للزوجة يوجب حرمتها على الزوج بواسطة كون بنتها زوجة للشخص فكما يصح اسناد الحرمة اى حرمة ام الزوجة على الشخص الى عنوان الزوجية الحادث بالعقد الموجب لانتزاع عنوان ام الزوجة المحرم على الشخص فكذا . يصح اسنادها الى النسب الثابت بين المرثه والزوجة من الامومه

الاول - ان يكونا متخالفى التأثير ويكون اثر كل منهما منافيا للاخر

الثانى - ان يكونا متحدى الاثر.

اما الاول - ففعلية الاثر تتبع الاقوى فى التأثير فيلغى الاخر عن التأثير الفعلى

سواء ازال اقتضائه لذلك ام لا ، و ذلك لانه مقتضى تنافى الاثرين كالمضلة للمضل والهداية للهادى وكذا اذا تعارض الطبيعة والمرض فالأثر الاقوى فانه باقوائته يقدم على الاخر - هذا على فرض ورودهما معاً على محل واحد واما على التعاقب فالأثر للمتقدم حاصل مالم يتعقبه المخالف وعند وروده ايضا فالحكم للاقوى.

واما مع تساويهما فى القوة فتصرف قوة كل منهما فى دفع الاخرى المعارضة لها ويبقى المحل كما كان قبل ورودهما مع استعداد فيه ويقاومهما فى التأثير كالحجر الصاب المجدوب من طرفيه دفعة واحدة بقوة واحدة وقد يوزع المحل حسب مقدار القوة للطرفين و حسب اختلاف استعداد اجزاء المحل فربما ينقسم بانجراره من طرفين من الوسط او من الاقرب من احد طرفيه لا قوائية السبب فى هذا الطرف او ارخوة فى الحجر فى جنبه و قد يتاثر مجموعهما فيحصل منهما امر ثالث بين الاثرين كاصفراره من ورود البياض و الحمرة عليه فتدبر.

و اما الثانى - فان وردا على المحل معا من دون سبق لاحدهما على الاخر

(اما مع سبق فلا يبقى مورد لتاثير المتعقب فيه لانه بمنزلة تحصيل الحاصل كما حققناه فى التداخل فى الاسباب فى مسألة الحدث والطهارة فراجع) وقد فرض كون كل منهما بحيث لو انفرد لكان تاما فى التاثير والعلية فهما علة واحدة الاثر المترتب عليهما ويكون كل منهما جزء العلة اى يكون حينئذ علة ناقصة وهذا النقص اثر اجتماعهما وعدم قابلية المحل لتحمل تمام الاثر لكل منهما فلا يضر تامية كل منهما فى العلية على تقدير الانفرد والاستقلال بل يؤيدها لان استناد الاثر الى كل منهما مقتضى تاميته فى العلية فانه حينئذ لا يجوز سلب التاثير عن احدهما و الالم يكن علة تامة ووجود الاخر معه لا ينافى تاثيره لتوافقهما فى التاثير حسب الفرض فلا تراحم بينهما - نظيره فى مسألة الابدائى المتعاقبة على مال الغير فان الاخير اى من تلف عنده المال يكون لاستقلاله

فی الاتلاف و استقرار التلف عنده مدیونا لصاحب التالف ولا ینافی ضمان کل من الیادی المتعاقبة الاخر فانه جهة مشتركة بین الجميع كما حققناه فی محله .
ومما ینکرنا ینظر فساد ما ذکره القوم فی حکم السبب والمباشروان المباشرقد یقدم ولا یستند الفعل الی السبب لضعفه فی التاثر فانک عرفت انه خلط بین امرین وصورین هما مسألة اجتماع العلتین المتنافیة فی التاثر علی محل واحد و اجتماع العلتین المتوافقین فیہ علیہ وان الفرع من متفرعات القسم الاخیر والذی ذکره فی وجه تقدم المباشر من احکام القسم الاول وعلیه ینکون مقتضى القاعدة استناد الفعل الی کل منہما وانما الذی اوجب اختصاص الاستناد الی احدهما هو تبعیة الاخر فی التاثر بحیث عد بمنزلة الآلة للاخر کالید الاصلیة والید التابعة فان الاخیرة لیست یند فی الحقیقة لعدم صدق الاستیلاء و الاحاطة علی الشیء من غیر استحقاق فیہ علیہا وهذا المعنی غیر تقدم احدهما علی الاخر و دفعه ایاہ عن التاثر باقوائمه کما توهم فانه انما ینکون فیما کان السببان متخالفی التاثر کما تقدم فان مقتضى تنافیہما فیہ عدم فعلیة اثر احدهما الضعیف بحیث لو ازیل القوى لظہر اثر الضعیف کما یتراى من غلبة الشمس بضوئہا الغالب علی ضوء الکواکب النیرة المضيئة .

ایمان

- ۶۵ -

ایمان - تصدیق قلبی است کہ معرفت الازم دارد و این تصدیق کہ از عان بتوحید است وقتی ملاک ثواب شود کہ مقترن شود بالتزام بأن یعنی خود را زیر بار آن دادن پس جحد و انکار آن با از عان بأن بلا اثر است بلکه بالاتراز کفر است کہ حقیقت کفر استنکاف از حق است و شانه خالی کردن و سرپیچاندن از آنست و رد کردن است پس کفر امر وجودی است چون ایمان پس جحد با از عان بتوحید ملاک صحت عقاب بر او باشد و اسلام - سلم شدن وزیر بار رفتن است بتوحید و لوازم آن - ظہر او باطنا اگر چه معرفت و از عان بتوحید نباشد و این معنی ملاک حفظ دم و جواز نکاح و توارث و سایر احکام اسلام است بر آن .

اعلم - ان التحقيق نفى الماهية المشككة بان تكون ماهية متفاوتة شدة وضعفا تكون لها مراتب متدرجة طولية بالذات و ذلك لاستحالة تخلف الذاتى عن الذات لان معنى التشكيك كون بعض المراتب اخصوصية ذاتية لم تكن فى النالية لها مع كونها من ذاتيات تلك الماهية الثابتة فى تلك المراتب فهل يعقل اختلاف الماهية باختلاف افرادها فيكون حقيقة الانسانية مثلا فى زيد هو الحيوان الناطق ولكن فى امرى يكون الحيوانية فقط مثلا وكذا الماهية الحيوانية تختلف من حيث تقومها بذاتياتها حسب اختلاف الافراد ؟ كآلثم كآلا .

ان قلت - ان كون البياض مثلا زامراتب شدة وضعفا لا يمكن انكاره وماز كرشبهة فى مقابل البديهية ؟

قلت - اولا ان العرض ل ماهية له وكون شىء زامراتب متفاوتة فرع كونه زاماهية ووجود وقد حققنا فى محله ان العرض ل ماهية له ولاوجود له وانما المختلف شدة وضعفا هو الابيض واختلافه كذلك لامن حيث الذات بان يكون الجسم بذاتياته مختلفا شدة وضعفا بل الاختلاف المشهود ناش من الخصوصيات الطارئة عليه الخارجة عن حقيقةه و تلك الخصوصيات المتفاوتة الموجبة لتفاوت افراد الجسم المعروض لها ليست ماهية ولا وجود بل انما هى خصوصيات الوجود حيث انها من عوارض الوجود ل الماهية وباعتبار كل خصوصية منها صار الفرد من الجسم المعروض لها - ممتازا فى الخارج عن غيره متفاوتا بالنسبة اليه شدة وضعفا فالاختلاف ناش من الوجودات الخاصة وهو ضرورى للوجود لان الوجود بما هو وجود - امر مبهم لا واقعية له فى الخارج وانما يصير كذلك ان اتخصص بخصوصية .

نعم كل افراد الوجودات مشترك فى سنخ الوجود لكن ليس الجامع المعبر عنه بالسنخية امرا متعينا و محققا بل هو امر انتزاعى من كل الوجودات الخاصة خلافا لاصحابنا الحكميين على ما تقرر فى الحكمة وماز كرنا لا ينافى كون الوجود مشترك معنى كما لا يخفى .

والحاصل ان التشكيك بلحاظ افراد الماهية اى وجوداتها لانفسها فلا يقال

كلما بالعرض لا بد وان ينتهي الى ما بالذات فيلزم بالاخرة. القول بالكلية المشكك. و ذلك لما عرفت من ان المشكك بالذات. هو الوجود لا الماهية. فالمراتب المتفاوتة ل ماهية تكون دائما لافرادها. فالوصف بحال المتعلق لانفس الماهية .
فان كان المراد هو الاول ففي غير محله وعليه لامعنى لتقسيم الماهية الى متواطية ومشككة. كما هو المتعارف في المنطق .

و ان كان المراد ما ذكرنا فلا ينحصر التفاوت في افراد الماهية. فتفاوتها الى من جهة واعتبار من الاعتبار بخصوس ماهية دون اخرى بل جميع الماهيات يمكن ان تكون مشككة في الجملة . واما الاعتراض على المختار بمثل الخط المتفاوت افراده بالطول والقصر فهو فاسد لعدم اختلاف حقيقة الخط به ضرورة ان الخط الذي هو المقدار القابل للاقسام في جهة الطول فقط لم يتغير مما هو عليه ولم يتفاوت اصلا شدة وضعفا بل يصدق الخط على القصير على نحو صدقه على الطويل بلا مزية ونقص في الصدق. والاختلاف بالطول والقصر- ضرورى كونه من المقادير القابلة للزيادة والنقصان كالسطح والجسم .



المعاني البرزخية والمراعائية

-٦٧-

اعلم- ان جملة المعاني البرزخية مسألة الفضولى حيث ان اجازة المالك بعد العقد كاشفة عن ثبوت العقد حين وقوعه بمعنى غير ما عليه القوم وايضا شرط او ناقلة لا بالمعنى المعهود عندهم فكونها كاشفة على القاعدة كما ان كونها ناقلة كذلك فيها يعنون الفعل السابق بعنوان انتزع من اجازته وهو كون فعل الفضولى مستندا الى من اليه الامر فنفذ فيه روح العقد بعد ان كان امرا مراعييا ذا طرفين لم يستقر في احدهما. و استقراره وتعينه في احدهما - انما يحدث بوجود منشأ انتزاعه فذات الفعل وان كان موجودا سابقا لكن تعنونه بعنوان استناده الى من اليه الامر- يتوقف على اجازة المالك

كما ان عدم كونه كذلك معيناً. يتوقف على رده. فالانطباق امر حدث بعد الاجازة ولا ينافيه كون العقد الفضولى بنفسه مؤثراً لصلاحيته لولوج الروح فيه فلم يلزم من كشف الاجازة عن تحقق العقد بهذا المعنى - تقدم المعلول على علته حيث فرض عدم اقتران رضاء المالك بعقد الفضولى فكونه صحيحاً مؤثراً موجبا للبداية فى معنى القول بحدوث المعلول بدون علته - لما عرفت اجمالاً - نعم هذا يلزم على القول بالكشف الحقيقى لادى القوم و الضرورة حاكمة يبطلانه نظير ثبوت عنوان القاتل للرامى بالسهم مع فرض وقوعه على الشخص بعدمدة مديدة ضرورة انه قبل الاصابة كان الذى اصيب به بالفرض مشغولاً متحركاً حياً - بل قاتلاً لاشخاص كثيرة فكيف يعقل كونه مقتولاً حين الرمى ليكون الرامى قاتلاً ورميه قتلاً فانه تناقض صرف وخلاف الضرورة الوجدانية فادعاء مدخلية الاجازة فى استقرار العقد يخرج الكلام عن الشطط و الجراف نظير الشك السارى فتدبر .

والحاصل انه لا معنى لكون الاجازة ناقلة بمعناها المقابل للكشف وكذا العكس بل امرين امرين كالاختيار و انما يتفاوت العلماء بتفاوت الظاهر والمضمر فراجع الخبر .

ثم من امثلة المقام تعنون المر كبات الاعتبارية بعنا وينها المرسوعة للاحكام والامور الغير القارة المجتمعة تحت عنوان وجدانى كاتصاف اجزاء الصلوة بعنوانها فتدبر و من هذا الباب قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (مَنْ سَنَّ سَنَةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرٌ مِنْ عَمَلِ بِهَا) فانه على القاعدة فتدبر .

وايضاً من المعانى البرزخية قولهم (رئيس القوم خادمهم) فتدبر .
ومن الامثلة حفر البئر للاهلاك ، **صناعة النجار** باب البيت و الحانوت و هكذا **اتصاف الشعر** بالمصرع و لذا نقول للمصلى العدول من قصد الناقل الى الفريضة فى **الائتاء و بالعكس** و من **الظهر الى العسر و بالعكس** فيما التفت الى ان المتعين غير المنوى .
وكذا **المسافر** فى احد المواطن الاربعة **العدول** من القصر الى التمام بعد الشروع و **بالعكس** و **التعيين** فيما لم يدخل فى الثالثة على القول بالتخيير فيها للمقتضى وعدم

المانع وهكذا مما لا تعد ولا تحصى من الفروع المترتبة على الامر المراسى .
ومما يترتب عليه : عدم الاعتناء بدخول الوقت اذا سافر بعده حيث حكمه القصر
اذا لم يأت به عند الحضر الى ان سافر لعدم استقرار التكليف بالتمام عليه لامكان زوال
موضوع التكليف بالتمام بالسفر ومع تبدل الموضوع لا يعقل بقاء الحكم و كذا العكس
بان كان مسافرا اثناء الوقت ولم يصل قصر اذ دخل اهل بيته فان حكمه التمام .
و الظاهر كون صفات الافعال فيه تعالى من هذا القبيل فتدبر جيدا و كذا
انطباق التجري او العصيان والانقياد او الاطاعة على الفعل المأثى به . ومن هذا الباب
كل امر مردد بين امرين لكل منهما اثر خاص و حكم بخصوص - كما اذا تردد موضوع
ذو حكم بين امرين كما بحث عنه في الاستصحاب وانه فادح في استصحاب حكمه كموضوع
الحيض بين امرين فراجع . ولعل من هذا الباب تعنون المقدمات الموصلة بعنوان ذبيها
حيث ان الشروع فيها شروع في ذبيها فتدبر .
ويشبهه المقام من وجه - اتصاف القضايا بالنظرية بالضرورة بانتهائها الى احدى
الضروريات فتدبر .

ومما يشبهه العقد الفضولى فى توقف نفوذه و صيرورته مؤثرا فى النقل و الانتقال -
اتصاف تكبيرة الاحرام بافتتاح الصلاة حيث ان اتصافها بهذا العنوان متوقف على اتيان
الصلوة و التحليل بالتسليم فما لم يات بتمام الاجزاء المنطبق عليها عنوان الصلاة اى
الخضوع الخاص - لا يكون حال التكبيرة معلوما من حيث انطباق عنوان الافتتاح الصلاتى
عليه و عدمه من حيث الاستقرار و عدمه و الالف عدم الانطباق عليها ما لم يتم الصلاة -
معلوم لكنه مراعى بعدم الانتمام فاذا لم يتم يستقر فيما كان عليه حين وقوعها لكن
صلاحيتها لانطباق عنوان افتتاح الصلاة عليها - اخر جهاعما لم ينطبق عليه العنوان حال
وجوده ولا يصلح لذلك ايضا ونظيره نجر النجار باب البيت حيث ان تعنون مصنوعه بكونه
باب البيت . انما يتحقق عند ما اذا بنى البناء - البيت و اقام بنيانه و قوائمه و ساير
خصوصياته ثم نصبت الباب على محلها فيعطى البيت الحادث للباب عنوانا من حين
حدوثها فيصير باب البيت من حين صيرورته بابا وقبله لم يكن مصنوعه - باب البيت و

كانت باعلى الاطلاق وهكذا المقام .

فالاجازة تعطى للعقد الفضولى عنوانا هو كونه عقدا للمالك وبيعه اى موجبا للنقل والانتقال فالاجازة تنفيذ عمل الفضولى وجعل السبب التام - حيا وبعد ان كان ميتا - اى جعل المالك فعل الغير فعلة و ارجعه الى نفسه فيكون فعل الفضولى واقعا من قبل المالك فكانه فعلة بالمباشرة كما فى الوكالة فانها وكالة معكوسة لان الوسالة عنوان منتزع من تقدم استناد فعل الوكيل الى الموكل قبل فعله بارجاع المالك امر ماله الى الغير فيصير به وكيلا من حيث انه كذلك عين الموكل فيما يفعله وكالة عنه ففعل الوكيل عين فعل الموكل و استناد الامر الى من اليه الامر - موجود وهو تمام مناط تأثير الفعل .

والاجازة عنوان منتزع من تاخر الاذن واستناد فعل الغير الى نفسه عن فعل الفضولى فالوكالة و الاجازة حقيقة واحدة واختلاف الاسم والعنوان ناش من تقدم الاستناد او اقترانه بالفعل وتاخره ولحوقه له - فالاجازة بالنسبة الى العقد الفضولى بمنزلة الروح من الجسد - اى هو تمام المنط لتأثير العقد واقتضائه احداث البدلية بين المالكين او الشخصين او المال والشخص لانهما جزء العلة او شرط تمامية العلة - ضرورة انها ليست كالقبول بالنسبة الى الايجاب فى كونها جزئى العقد المقتضى للنقل والانتقال مثلا ان مالم يتعقب الايجاب القبول لا يكون لمجرد الايجاب اثر اصلا فلو فرض تخلل الوقت بين الايجاب والقبول بما لا يضر بالاتصال المعترف فى التأثير مثلا وقد فرض نماء للبيع فى اثنائه مثلا فلا يصير بقبول المشتري لايجاب المالك وبيعه اصل العين - ملكا للمشتري ان البيع المؤثر للنقل والانتقال انما يتحقق حين تمامية القبول لا قبله فانماء ملك للبايع وان انتقل العين مندالى المشتري بعد القبول وذلك لان القبول جزء العلة التامة بخلاف المقام ان الاجازة تنفيذ للعقد الموجود سابقا بجميع اجزائه وقيوده وشروطه فتحديث فيه فعليا للتأثير بعد ان صالحها فهذا الولوج وان حدث حين حدوث الاجازة لكنه جعل العقد المعدوم فى الماضى (وليس هذا بغريب فله نظائر كثيرة منها اتصاف احد فردى الشعر - بالمصرع - بعد اتمامه مع ان اجزائه متدرجة الوجود وهكذا اتصاف الكلام بالمدح

والذم) معنونا بعنوان ذى اثر اى صار نفس فعل الفضول المفروض سبقه على الاجازة -
فعلا للمجيز فالصيورة الكذائية حدثت حين الاجازة وان كان المصير سابقا فكان فعل
الفضولى بوجوده فعل توليدى يتولد منه معنى استناده الى المالك عند الاجازة وعليه
ينقلب جميع العناوين الثابتة قبل لحوق الاجازة الى اضدادها فقبلها كان تصرف المالك
البايع فى المبيع تصرفا حلالا ونمائاته راجعة اليه وتصرفه فى الثمن ونمائاته تصرفا
حراما وبالعكس فى المشتري لكن حيث كانت تلك العناوين امورا مراعية لم تستقر
بخلاف ما اذا لم يقع عقدا صلا فانها مستقرة غير متزلزلة فمال المالك ماله على الاطلاق
بلا تزلزل و هكذا صاحب الثمن صارت بعد الاجازة مقلوبة الى اضدادها فصارت تصرف
البايع فى المبيع حراما ونمائاته راجعة الى المشتري وهكذا المشتري فالعقد اثره
من حينه لكن بعد الاجازة لا انه اثره ترتب حكمه عليه و لم يكن معلوما فلا اجازة
اعلمتنا به كما هو معنى الكشف الحقيقى وكذا ما بحكمه ضرورة ان الشارع لم يرجع
عن طريقته المعروفة وهو استناد الامر الى من اليه الامر وكون سلطان المال هو المرجع
فى تدبيره وتقليبه وتقلبه اما بالمباشرة او بولاية الغير عليه او بالاذن وهل كلها مفقود فى
المقام ؟ كلا.

فالحكم بان الشارع يحكم بالنقل والانتقال بعقد الفضولى من حينه وانما الاجازة
كاشفة عنه. حكم ليس على خلاف ضرورة الشرع .

و بالجملة - فالاجازة برزخ بين الامرين فهى علة باعتبار وكاشفة باعتبار آخر
كما انها رافعة من وجه ودافعة من وجه آخر كما ان كون العقد الفضولى عقدا حقيقيا
وسببا تاما فى احداث العلة معلوم من وجه ومجهول من وجه **وان شئت** فقل ان العلة حادثة
من حينه بلحاظ وغير حادثة بلحاظ **آخر وان شئت** فقل ان المعلول متقدم على علته باعتبار
ومتأخر عنها باعتبار **اما كون** الاجازة علة فهو باعتبار انها تام المناط لحدوث العلة
لانها بمنزلة الروح و العقد جسده اى فى هذا المقام - اى مقام احداث العلة لا حيثية
للجسد اصلا وان كان له آثار خاصة ككونه صالحا للحقوق الاجازة به والتاثير بعدها لكنه
من حيث هو بالنسبة الى فعلية العلة بحكم العدم فهو كالسيف فان السيف قتال لكن بيد

القائل فتنبهه فما لم تلحقه الاجازة لم تحدث العلقه فهي علة له .

اما كونها كاشفة فباعتران العلقه تحدث بعدها بنفس العقد السابق فتلحق النمائات لاصلها وتدخل في ملك من دخل فيه الاصل من حين العقد وبهذه الاعتبار لا يعقل كونها علة لاقتضائها ترتب ما ذكر بعدها .

اما كونها رافعة فباعتران قلبها العناوين السابقة الى اضدادها حيث يصدق على ثبوت المقتضى سابقا ولو آتأما وهو في المقام كذلك .

اما كونها دافعة فلحصول استقرار الاضداد بها ومنعها ابتداءً من استقرار العناوين السابقة حيث كانت مرده غير مستقرة -

اما كون عنوان العقد الفضولي معلوما فباعتران العلم بعدم تحقق الاثر به وعدم اقتضائه للنقل والانتقال اصلا .

اما كونه مجهولا فباعتران الجهل باستقرار العناوين العدمية واحتمال طر والصد عليه بتعقب الاجازة له .

اما تقدم الاثر على المؤثر فباعتران حدوث العلقه من حين العقد بمجرد الاجازة وهذا في الحقيقة ليس تقدماً للمعلول على علته لا امتناعه بالذات لكنه يرى كذلك بحسب الظاهر فرجع هذا التقدم الى تقدم ذات المعلول ومورده لاحقيه فتقدمت .

و اما تاخره عنها فاعتبار حدوثها من حين الاجازة و هو راجع الى استقرار ضد العنوان العدمي بها حتى لا ينافي حصولها من حين العقد .

الحاقيات

توضيح بعض المسائل العلمية

فى تمايز العلوم

اعلم- ان تمايز العلوم اى الفنون بتمايز الموضوعات - انكان تميزها بالذات كموضوعى الطب والنحو حيث ان موضوع الطب : بدن الانسان وموضوع النحو المعرب والمبنى فان لم تتميز بالذات فتمايزها بتمايز الحثيات كما نبهوا عليه اهل الفن وذلك لان الفن عبارة عن مسائل موضوعاتها- مصاديق عنوان هو موضوع ذلك الفن فالكلمة من حيث اشتمالها على العنوان الجامع بين الاعراب والبناء مثلا موضوع علم النحو فال موضوع فى الحقيقة نفس ذاك العنوان المشار اليه بذكر طرفيه اى قسميه و كون الكلمة موضوع علم النحو بسبب انطباق ذاك العنوان عليها واتحادها معه فالكلمة موضوعة له ثانيا وبالعرض وهكذا صيرورتها موضوعة لعلم الصرف بتحشيتها بحثية الصحة والاعتلال فحيث كان شىء واحدا جهات مختلفة صلحت لجعلها موضوعة لفن من جهة تارة واخرى لآخر من جهة اخرى وهكذا تعرف عدم تعقل تداخل شىء من مسائل فن من الفنون فى شىء آخر من فن آخر اى لا يعقل كون مسألة واحدة داخلية فى علمين من دون تعدد الحثية فى موضوعها لامتياز العناوين بالذات لعدم جواز تداخل ما هو الملاك لامتياز علم النحو عن علم الصرف فيما هو ملاك علم الصرف وهو عنوان الاعراب والبناء قبال عنوان الصحة والاعتلال فقد علم انه لا بد فى مقام التميز بين اقسام العلوم وانواعها من مميز داخلى فى المسائل يميز به كل علم عن آخر فكل مسألة كان موضوعها من مصاديق عنوان خاص عدت من مسائله فان المبحوث عنه فى كل علم هو العنوان بنفسه او عوارضه الذاتية المنضمة اليه المشخصة لفردية موضوع المسئلة من افراد ذاك العنوان فقولنا

الفاعل مرفوع مسألة من مسائل علم النحو لكون الفاعل من مصاديق عنوان المعرب و
المبنى فالبحث عنه ببيان احكامه من المرفوعية وغيرها بحث عن ذاك العنوان الجامع
وهو موضوع علم النحو كما ان البحث عن الصحيح والمثال والمضاعف واللقيف والناقص
والاجوف ببيان احكامها وشؤونها من كيفية اشتقاق المضارع والداضي واسم الفاعل و
غيرها - بحث عن مصاديق العنوان الجامع بين الصحة والاعتلال وهو متحد معها - منطبق عليها
فتمتاز تلك المسائل عن مسائل علم النحو وتندرج هذه في علم الصرف وهكذا فتحصل
ان المميز هو الموضوع في الحقيقة ولا يصلح امر خارج عن حقيقة المسائل كونه ميزان
التمييز لتمييز نفس العلوم قبل طروء عليها من الغرض وغيره لان العلوم قواعد ثابتة واقعية
سواءدونها احد وعلم بها اولم تدون ولم تعلم بل لم يكن في العالم من له شأن التعلم اصلا فالدين
مثلا عبارة عن تحييث الوقايح بحيشيات خاصة تسمى بالاحكام الخمسة وهو باق ابدالدهرو
ان لم يكن متدين به في العالم اصلا .

فما توهمه بعض المتأخرين من ان الغرض هو المميز وامتياز المسائل انما يكون
بهم دون مدخلية لتمييز الموضوعات فيه فبالغرض الواحداني المتعلق بتدوين مسائل
شتى مختلفة المؤدى والموضوع والحكم صلحت لان تدخل تحت علم واحد بما يناسب
الغرض الداعي على تدوينها لدخالة كل مسألة في الغرض الداعي على تدوينها - فقد
غفل غفلة واضحة ضرورة ان حال الغرض الداعي على التدوين - حال استماع علوم شتى
من استاد واحد او اخذها في بلدة واحدة او كتبها وضبطها في كتاب واحد اوفى اوراق
بيض او حمرو هل يعقل تاثيرها ذكر في وحدة العلم ولا تعدده كلا ثم كلا والالزم كون
مسئلة واحدة معدودة من علوم شتى حسب تعدد الاغراض المتعلقة بها تعلمها او تدوينها و
يلزم ايضا كون مسائل عديدة هي في الحقيقة من علم واحد باعتراف هذا المتوهم مسماة
بعلمين واكثر بتعدد الغرض الداعي على تدوينها ولو جعلها علما واحدا في هذا الفرض
كان رجوعا عما توهمه من تمييز العلوم بتمييز الاغراض و كونها المنشأ لتعدد العلم
و وحدته فحيث فرض عدم تمييز العلوم في حدانفسها زاعمان التمييز ناش من تمييز الغرض
عن غيره لا يمكنه رفع اليد عنه وفرضها علما واحداً لانه خالف وهذا اقوى شاهد على
بطلان ما ادعاه .

وبالجملة فلا بأس بان ننقل كلام هذا القائل و نشير الى ما فى كل فقرة من

فقرات كلامه :

قال : والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة جمعها اشتراكها فى الدخلى فى الغرض الذى لاجله دون هذا العلم انتهى وفيه ما عرفت سابقا من عدم صلاحية الغرض الطارى على المسائل - وحدة وتعددا فى وحدة المسائل المتشعبة وتعددها هالم يجمعها عنوان جامع لموضوعاتها كما عليه اجلة اهل الفن فلولم يكن المنطوق فى تميز العلم عن غيره به وكان المعيار فيه الغرض الداعى على تدوينها سواء جمعها عنوان واحد ينطبق على موضوعاتها اولا لزم الهرج لعدم ضابط للغرض فيما نحن فيه فقد يتعلق غرض بمسئلة من مسائل علم وغرض آخر بمسئلة اخرى منها فى مقام التدوين فيلزم كونهما من علمين و قد يتعلق غرض واحد بعلوم مختلفة كتدوين علم النحو والصرف والمنطق والحساب مثلا لاجل الاشتهاار بين الناس مثلا فيلزم كون الكل علما واحدا ولا يلتزم به احد ثم قال ولذا قد يتداخل بعض العلوم فى بعض المسائل مما كان له دخل فى مهمين لاجل كل منهما دون علم عليه وحدة فيصيرهن مسائل العلمين انتهى .

وفيه ان الالتزام بالتداخل وتسليم كون تلك المسائل معدودة من علمين - واضح الفساد ان لازمه انه ان تعلمت باب الفاعل من علم النحو يصح لى ان ادعى انى عالم بعلوم عشرة او مائة او الف باعتبار تعدد الاغراض الداعية على تدوين باب الفاعل مثلا فربما كان غرض شخص من تدوينه بلوغه مرتبة الشهرة وغرض آخر منه تكميل لغة العرب وآخر فهم كلمات العرب وقصائد الشعراء وهكذا بل ربما يكون تدوينه من شخص واحد لاغراض عديدة دعتة اليه وهو كما ترى .

ثم قال : (لا يقال على هذا يمكن تداخل علمين فى تمام مسائلهما فيما كان هناك غرضان مهمان متلازمان فى الترتب على جملة من القضايا لا يكاد انفكا كهما فانه يقال مضافا الى بعد ذلك بل امتناعه عادة لا يكاد يصح بذلك تدوين علمين وتسميتهما باسمين بل تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لكلا المهمين و اخرى لاحدهما و هذا بخلاف التداخل فى بعض المسائل الى آخره)

وفيه ان التفصيل بين التداخل في بعض المسائل فتسليم كونه من علمين والتداخل في كل المسائل فمنعه بل دعوى امتناعه لا يخلو عن مناقضة لما اسسه من جعل الضابط لتمييز العلوم بتمايز الاغراض لعدم مدخلية التدوين مرة او مرتين مستقلتين في وحدة العلم وتعدده حسب مازعمه من ان الغرض على التدوين - هو الميزان وحدة وتعددا في وحدة الفن وتعدده فدعوى امتناع وقوع التدوين مرتين او ازيد بتعدد الغرض الداعي عليه لاربط لها بالمقام ولا يدفع ما يرد على مدعاه وذلك لفرض ان وحدة الفن وتعدده ناش من وحدة الغرض وتعدده فقبل طر والغرض على المسائل لاجهة وحدة فيها بل امور متشقة لاجامع لها اصلا وانما ينتزع الوحدة لها الموجبة لعددها من علم واحد من وحدة الغرض وكذا تعدده وعليه فكيف يجاب عن الاشكال بانه لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين وتسميتهما باسمين بل تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لكلا المهمين واخرى لاحدهما فان هذا اعتراف منه بشبوت منشأ انتزاع الوحدة للمسائل مع قطع النظر عن وحدة الغرض وتعدده فكلامه هذا - رفع اليد منه عما اختاره وذهب اليه .

ثم قال بعد جملة كلام في مقام نفى كون المناط في وحدة العلم هو موضوعه لا الموضوعات ولا المحمولات والا كان كل باب بل كل مسألة من كل علم - علما على حده انتهى وكان منشأ هذا التوهم ما ذكره قبل هذا من ان تغاير موضوع العلم مع موضوعات مسائله - تغاير مفهومي تغاير الكلى ومصاديقه والطبيعى وافراده والافموضوع العلم نفس موضوعات مسائله عينا وما يتحد معها خارجا فوقع منه فيما وقع وقد عرفت سابقا ان موضوعات مسائل علم لا تطابق عنوان جامع عليها بحيث عدت من مصاديقه عدت المسائل من علم واحد والجهة الجامعة بينها هي الموضوعات والمبحوث عنها في العلم والاتحاد العيني - لا يضر بشبوت الجامع فيها الموجب لامتيازه عما عداه .

والحاصل - ان قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية او لما يساويه - يفيدان الفن والعلم عبارة عن جملة مسائل متشقة مختلفة الموضوع والمحمول بلحاظ الخصوصيات المصنفة والمنوعة جمعها جامع اتحد موضوع كل مسألة منها بخصوصه معه وجوداً فيعطى تعريف الموضوع هذا معنى المسئلة وتميز مسألة كل علم عن مسألة

غيره فكما ذكر في علم من القضايا التصديقية اى بحث عن احوال الموضوع فهو من مسائل ذلك العلم وحينئذ فرما يذكر في علم تعريف موضوعه او تعريف عوارضه الذاتية فيكون من المبادئ التصورية له وقد يتكلم عن اثباته وبيان تحققه فيكون من مبادئ التصديقية وقد يذكر في اثناء المسائل ما يبتنى عليه اثباته سائلة من مسائل هذا الفن وهو مندرج تحت فن آخر فهو ايضا من المبادئ التصديقية لهذا الفن وان كان بنفسه من مسائل ذلك الفن الآخر.

اذا عرفت هذا فنقول ان التحقيق عدم كون الاصول فناً برأسه بل هو عبارة عن جمع مسائل متشعبة من علوم متعددة دونت على حدة بعد انتخابها من عدة علوم لشدة الاهتمام بها التوقف تمامية عرض الاستنباط بها بانقائها وقد عرفت ان ملاك الفنىة بالموضوع لا الغرض الطارى لعدم صلاحيته للضابطية كما مر وقد يدعى كونها علماً مستقلاً فالتجأوا عليه الى بيان موضوعه فقيل بان موضوعه ذات الادلة الاربع لكن حيث كانت الذوات متباينة متغايرة لاجماع بينها فيلزم كون العلم الواحد علوماً اربع اعرض عنه.

وقيل بان الموضوع عنوان الدليل المنطبق عليها واتبع عليه بعض المتأخرين في جعل بعض المسائل المبحوث عنها في الاصول من مباحث عنوان الدليل فقال الشيخ الانصارى - ره - بان البحث عن حجية الخبر الواحد بحث في الحقيقة عن ثبوت السنة به فهو بحث عن احوال السنة المنطبق عليها عنوان الدليل لكنه بمكان من الوهن - لما عرفت من ان البحث عن ثبوت الموضوع ليس من مسائل هذا العلم فالقضية المتنازع فيها ان كانت فعل المعصوم او قوله او تقريره - حجة ودليل ام لا فلا شك في كونها من المبادئ التصديقية للاصول لان البحث عن الدليل هو التعرض لاحواله الطارية عليه وهو لا يكون الا بعد الفراغ عن دليلية الدليل وثبوتها قد يكون وجدانا وقد يكون تنزيلاً فاثبات دليلية الدليل كبروياً وصغروباً لا يكون من المسائل الاصولية المفروضة علماً مستقلاً كما لا يكون البحث عن وجود الجسم الطبيعي من مسائل العلم الطبيعي فيلزم عدم كون بحث حجية الخبر من مسائل علم الاصول وان كانت قول الراوى اى هل قول زرارة عن الامام عليه السلام حجة ودليل ام لا فهذه المسئلة لا ربط لها بالبحث عن الدليل ابداً لتغاير

موضوعها للدليل الذى هو السنة لان قول الراوى غير قول الامام عليه السلام بالضرورة وكذا فعله وتقريره .

نعم ينتزع من اعتباره بعدائياته بادلة حجية الخبر الواحد صفة لما اخبره ويحكم بانه حجة لكن ثبوت هذا اللازم لا يكشف عن ان المبحوث عنه هو الدليل فلو بحث عن حال زيد من عشقه بعمر ووجهه به وجودا وعندما فهل هو بحث حقيقة عن محبوبية عمرو ومعشوقيته له - كلا وكذا الوبحث عن ظلم زيد فهل هو بحث عن مظلومية غيره والبحث عن اجتهاده هل هو بحث عن حكم مقلده!

نعم قد يتعلق الغرض بالبحث عن ظلمه لعمر واثبات مظلوميته منه لكن الفرض الكذائى لا يوجب انقلاب الامر فان المبحوث عنه فى الحقيقة هو بيان حال زيد واثبات ظلمه لاعتبار حال عمرو والمظلوم له لا العكس كما يشهد به الوجدان فتدبر جدا والافيلزم ان لا يكون خلقه تعالى العالم خلقا له حقيقة لان الغرض منه ظهوره لعباده و معرفة العباد بانه المستحق للعبودية لا غير فمجرد وقوع شىء آخر فى نظر الموقع لا يوجب كونه ساقطا فى الحقيقة كما لا يخفى .

وكذا ما يترتب على البحث فى حال الراوى من اعتبار المخبر عنه لا يلزم كون حال الراوى المبحوث عنه - غير مبحوث عنه هذا وقد يرد على ما ذكره الشيخ الانصارى - ره - من تكلفه لادخال مسألة حجية الخبر الواحد من مسائل علم الاصول اى من عوارض الدليل اى السنة بعض المتأخرين من ان المراد من ثبوت السنة بخبر الواحد ان كان ما هو مفاد كان التامة فليس البحث عنه بحثا عن احوال السنة لان تحقق الشىء ليس من احواله وعوارضه كما لا يخفى و ان كان المراد منه مفاد كان الناقصة فليس المبحوث عنه من احوال السنة بل من احوال الخبر العدل اى وجوب العمل بالخبر بمثل آية النبأ من عوارض الخبر لا السنة هذا .

وفيه **اولا** - ان المراد من ثبوت السنة بمسئلة حجية الخبر ثبوتها و تبيينها عند الباحث وهو عبارة اخرى عن معلوميتها للشخص وهو حال من حالات السنة لمجهوليتها و خفائها للشخص فهو نظير ثبوت الهلال لدى حاكم الشرع بشهادة الشهود اذ ليس المراد

من ثبوته لديه ثبوته الواقعي بالبدئية لان شهادتهم لا توجب وجود الهلال فى الافق
ايجاداتكوينياو بعبارة اخرى حيث الحاكي حيث الكشف و الاعلام عن المحكى فلا
يعقل اثبات الحاكي محكيه فى الواقع بل شأنه بيان ما هو الثابت سابقا فكذا المقام
فثبوته سابق عليه فهو من احواله واحكامه .

و الحاصل ان التفكيك بين ثبوت الشيء فى نفس الامر وبين ثبوته لدى الشخص
من الطرفين يكفى فى عدم كون تبينه عند الشخص مفاد كان التامة له فلامعنى للترديد
المذكور ثم لو فرضنا ان المبحوث عنه هو ثبوت وجوب العمل بالخبرو عدمه بادلة
اعتباره على فرض تماميتها فقله ! انه من احوال الخبر لا السنة - توهم فاسد لان معنى
وجوب العمل على طبق مؤداه جعل الخبر العدل منزلة السنة الواقعية فى ترتيب كل
مالها عليه كوجوب العمل عليه فالبحث عن التنزيل بل على فرض تمامية ادلته ليس
الآعبارة عن البحث عن احوال السنة فهو راجع الى البحث عن ثبوت السنة فى مرحلة
الظاهر الراجع الى دعوى ان قول العادل قول الامام -ع- تنزيلا فيصح ان يقال قوله -ع-
هذا الخبر ان ليس وجوب العمل حكم زايد على نفس التنزيل واقع موقع البحث على حده
ان لا معنى للبحث والتوقف فى نفس السنة من حيث وجوب العمل عليه فى مسألة اصول
الفقه فلوا غمضنا النظر عما اوردها على الشيخ من ان البحث عن الخبر الواحد ليس بحثا
عن السنة لما عرفت من ان البحث عن حال المجنون ليس بحثا عن حال ليلي كما هو واضح .
مضافا الى عدم تغير حال المحبوب من حدوث الحب فى محبه بل فقط يوجب حدوث
صفة الحب فى المحب صحة انتزاع صفة المحبوبة عنها لمن احبه كانتزاع عنوان المعلوم
من نسبة ذهن العالم الى متعلق علمه للشيء بمجرد علم الشخص به ومعلومية الشيء عبارة
اخرى عن كون الشخص عالما به و بعبارة اخرى المنتزاع عين منشأ انتزاعه فالذى تغير
حاله هو الشخص كما عرفت و كذلك المقام حيث ان مرجع ثبوت السنة بخبر الواحد
بادلة اعتباره الى كونه مثبتا لها .

وثانياً لو اغمضنا عما ذكرنا و قلنا ان البحث عن اعتبار الخبر الواحد بحث

عن ثبوت السنة فقيهه انه لا ينفع الشيخ مع ذلك لان البحث عن ثبوت السنة بحث عن ذات السنة و شرط كون المسئلة الاصولية من الاصول ان يكون المبحوث عنه اما نفس موضوع العلم وهو عنوان الدليل كما فرضه الشيخ او مصداقه حفظاً لتمييزان الفنيّة وهو كون المبحوث عنه الاحوال و العوارض الذاتية لما هو الموضوع ثم العجب من هذا المورد في مقام اختيار تميز العلوم بتمايز الاغراض لا الموضوعات وحيثياتها حيث يعترف بثبوت موضوع العلم اكل علم مستقل وهو الذي يتقدم مع موضوعات مسائله تحقّقاً وان تغايراً مفهوماً واعتباراً ومع ذلك يجعل المميز الغرض الطارى على العلم الداعى على تدوينه وذلك اى العجب للغناء عن تعيين المميز بعد ثبوت موضوع ما لكل علم حسب اعترافه فكون الغرض مميزاً مع ذلك ليس الا تحصيلاً للحاصل .

ثم العجب ايضاً منه حيث يزعم المسائل الاصولية فتناً براسد وليس لتلك الموضوعات فى المسائل جامعاً قريباً فإى جامع يتصور بين خبر العدل المثبت للسنة وبين نفس السنة المثبت به وهكذا سير الموضوعات الجزئية المبحوث عنها ولا معنى لدعوى صحة الاشارة اليها اجمالاً بخواصه فى المقام لعدم ثبوت الاشارة الاجمالية ايضاً بل يدعى عدم الجامع لانه يحتمل او يدرك ولكن لا يمكن اظهاره والتعبير عنه مثلاً .

فالاعنى لهذا الكلام اذ البحث عن التنزيل بحث عن حال السنة والدليل كما لا يخفى فان الثبوت التعبدى صفة للسنة اى ادعائه استناد مضمون خبره الى قول الامام او فعله او تقريره ومعنى اعتبار الخبر الواحد كون نقل العادل لعدله عن الامام عليه السلام بمنزلة سماع الشخص محكى قوله عنه عليه السلام اما الاصول العملية - فالاستصحاب الذى هو الاخذ بالحالة السابقة حال الشك ببقائها او الاخذ بالمقتضى عند الشك فى المانع فالبحث عنه بحث عن ثبوت الاصل شرعاً ان قلنا بكونه تعبدى ثبت من باب الاخبار واعقلاً ان كان المثبت له بناء العقلاء فهذا البحث بحث عن ثبوت الدليل وتعيين الوظيفة فى هذه الحالة مع اجتماع شرايطها فالنزاع صغرى اما بحسب الكبرى فهو ثابت مفروغ عنه اى ان اثبتت هذه الوظيفة فلاشك فى كونها دليلاً و حجة للمكلف وحينئذ يكون بحث الاستصحاب من المبادئ التصديقية لعلم الاصول لاعن مسائله .

واما اصل البرائة فكذلك حيث انه لاشكال فى قبج العقاب بلا بيان كلية و
انما الاختلاف فى الشبهات التحريمية بين المجتهدين والابخاريين فى كفاية ادلة اخبار
الاحتياط فى البيانية ام لا بدعوى اهتمام الشارع فى خصوص المحرمات وعدم رضائه
بارتكابها مهما امكن اولاهتمام فى نفس المشتبهات كالاغراض والنفوس مثلا واين هذا
من البحث عن الدليل الذى هو موضوع علم الاصول - بل الاختلاف فى الصغرى و
ثبوت الاصل .

واما صلة الاحتياط فالبحث عنها راجع الى بيان تنجز العلم الثابت وان ادلة
الاحتياط يكشف عن عدم صلاحية الاشتباه والاجمال الطارى فى اطراف المعلوم للمنع
عن تنجز العلم والافليس هنا امر تعبدى وتكليف شرعى وراء المعلوم ولاشك ان البحث
عن حال هذا النحو من العلم ليس بحثا عن الدليل بل بحث عن نتيجة الدليل وثمرته
حيث ان الدليل عبارة عن منشأ العلم لانفسه كما لا يخفى. ومرجعها الى ان العلم الحاصل
منجز فى هذه الحالة ام لا.

واما صلة التخيير فالبحث عنها يرجع الى عدم رفع اليد عن التكليف المعلوم
مهما امكن وانه كان مقتضيا للتنجز لولا المانع فلوا امتنعت الموافقة القطعية فلا يترك
الاحتياط الناقص اى الموافقة الاحتمالية لتنجز العلم فى حرمة المخالفة القطعية مع
امكان الموافقة الاحتمالية فحال هذه المسئلة كسابقتها.

واما بحث الاجتهاد فموضوعه رأى المجتهد و استنباطه فيبحث عن استحقاقه
لمرجع التقليد او يعتبر الاعلامية فيه مثلا و هكذا و فهمه و مستنباطه ثمرة الدليل
فالبحث عنه بحث عن نتيجة الدليل لاعن نفسه وهكذا الامر فى بحث التقليد - لولم
يكن ذكره استطرادا.

واما بحث التعادل والترجيح - فيمكن جعله من مسائل علم الاصول لولم يرجع
البحث فيه الى تعيين ماهو الحججة بينهما فان التساقت او التخيير والتوقف عند تعارض
الدليلين من احكام عنوان الدليل فانحصار مسائل علم الاصول فيه مع تسليم عدم
ورود الوجه المذكور عليه و خروج ساير المباحث الاصولية عنه كاف فى ثبوت عدم
كونها علما برأسه.

امام باحث الاوامر - فغير خفى ان البحث عن ان الامر للوجوب والاستحباب او المرة او التكرار وهكذا يرجع كله الى تعيين الموضوع له الامر وتميزه عن ساير المعانى الحرفية والبحث عن معانى الهيئات كالبحث عن معانى المواد من مقولة التصور الموجبة لعددها من المبادئ التصورية للمسئلة الاصولية على فرض كون الاصول علما براسه وليس المبحوث عنه الاعراض والاحوال الطارئة على الموضوع ليندرج تحت مقولة التصديق والمسئلة وكذا مباحث الامر والنهي وهكذا **مبحث العام والخاص** يبحث فيه مع قطع النظر عن طر وعنوان الدليلية عليه اى كونه مدر ك الاستنباط الاحكام الشرعية بل عنوان كل منها عام غير مقيد بشيء اصلا ولا يعقل تقيده بالغرض اى الفائدة المترتبة على البحث فيه كما لا يخفى .

بحث الوجود والماهية

-٦٩-

اعلم - ان الاصيل فى الخارج هو الوجود، والماهية تابعة له متأخرة عنه وفى عالم الذهن بعكس ذلك - تحليلا عقليا - وقولنا ان الوجود عارض الماهية تصورا - مسامحة فى التعبير بالعروض لما سنبينه .

اما الدعوى الاولى فلان الاصيل هو الفعلية المعبر عنها بمنشأ الآثار الخاصة والخواص المتوقعة من الشيء وهو الوجود وحيث انه معنى يساوق الشخصية ضرورة ان الجامع بين الوجودات الخاصة الجزئية - امر مبهم لافعلية له ولا استقلال له - فى قبال تلك الوجودات التى منشأ انتزاعه كما هو كذلك فى الجهات المشتركة فى الشخص التى يدر كها العقل - فى عالم التشريح والتحليل والتجزئة على ما سيأتى فى الدعوى الثانية كان ثبوت كل وجود فى الخارج اى ظرفية الخارج لنفس الوجود وحقيقته - ملازما لحد ونهاية من الحدود لا يتجاوزها اى التحدد معنى مضمّن فى حقيقة الوجود فى فرضه فى الخارج فان شئت فقل ان سنخ الوجود فى الخارج وطوره ان يكون محدودا وهو صوفا بحد بفرض الوجود الخارجى - منحلا فى عالم العقل - الى جهة واقعة موقع الموصوف واخرى لها نحو الصفتية للجهة الاولى وان شئت فقل ان الشخص عند التشريح - منحل الى جزئين يراهما العقل فى عالمه بعد التجزئة امرا واحدا اى مر كبا حقيقيا منهما وهذا

التركيب والتجزئة - من خصائص عالم العقل و ادراكه فكذا التركيب والتجزى و بهذا الاعتبار يكون التركيب عقليا - اما بحسب الخارج وعالم الفعلية فالمدرک اى الماهية الشخصية - امر بسيط قبال الماهيات الشخصية الاخرولذا - يختص كل منها باسم واحد يحكى عنه فى عالم الافادة والاستفادة فتركيب الشخص من جزئين - تركيب اتحادى لانضمامى - كما قيل فى الهبولى والصورة - او الجنس والفصل - و التركيب الاتحادى بحسب الخارج فيما اوجب امتزاج الاجزاء و اقتضاء انكسار بعضها ببعض بحيث استتبع مزاجا وطبيعة نائلة او رابعة وهكذا فهو واضح وليس كلامنا فيه - واما التركيب الاتحادى فى غيره كما فى تركيب الممكن من الوجود والماهية فانضاح حاله موقوف على البحث عن صحة الدعوى الثانية والمراد منها - فالذى ثبت فعلا مما تقدم ان الماهيات عبارة عن عناوين الوجودات الخاصة فالانسان كاشف عن عنوان وجود خاص انتزع من حاق نحو هذا الوجود المفروض فى الخارج والعنوان متاخر طبعاً عن معنونه وهذا معنى اصالة الوجود والافى الخارج ليس الشخص - امرين اى شيئين احدهما تابع للآخر و هو اصل ولذا - نقول ان اتحاد الوجود والماهية - حسب اعتراف الحكماء يكفى فى لغوية البحث عن ان الاصيل فى الخارج - ايها ؟! لان النزاع فيه فرع تسليم الاثنية فيه - كما انه على ما فسرنا نزاعهم فى المسئلة من الاعتبار المذكور لوجه للنزاع فى ان الصادر اولاً - هو الوجود او الماهية بعد الفراغ عن النزاع فى اصالة الوجود وعدمها - ضرورة ان الصادر من انشائه تعالى عبارة عن وجود الشىء بايجاد الموجد اياه اى اخراجه من عالم الفرض والتقدير - الى عالم العين والفعلية وحيث ان ايجاده تعالى للاشياء غير متوقف على اجالة فكلو ترتيب اجزاء وتحديدها وتقديرها فى عالم الذهن كما هو كذلك بالنسبة الى ما يصدر منا ونفعله كان الوجود الخاص بايجاده مقدماً على تقديره و تحديده بحسب ادراك عقلنا اياه ؛

اما الدعوى الثانية : فنقول ان الوجود فى الخارج اى الشخص اذا لاحظته العقل وعمق النظر فيه ليشرحه يرى فيه خصوصيتين احديهما الخصوصية التى اشترك مع الشخص فيها - سائر افراد نوعه فهى الجهة المشتركة و تسمى بالماهية - والاخرى

الخصوصية التي تميز الشخص به عن كل ما سواه من مصادر يق نوعه وصفه و تسمى بالوجود لكن حيث كانتا في الخارج امر او احدا بسيطا لاندك كجهته المشتركة في جهته المميزة نحو استهلاك الوجود الضعيف في القوي بل نحو استهلاك انطواء المرتبة الادنى في اعلاها اناصعدت في القوس الصعودي كما يعبرون عن واقعية المرتبة الادنى - حين استكملت و بلغت مرتبة اعلى - ان النكميل - لبس ثم لبس - لا لبس بعد خلع - قلنا ان الاثنينية اى تعدد الجهة في الشخص امر اعتباري اى بعمل العقل وتشريحه فيكون تركيب الشخص منهما تر كبا اعتباريا قهرا بهذا الاعتبار والافلكل من الجهتين - واقعية - لاعلى نحو الميزوالاستقلال - اى حيث كان الشخص في الواقع ذا جهتين - حكم العقل بالتعدد على طبق الواقع اى فهم ان الامر في الشخص هكذا فان شئت فقل بان التعدد فيه من الامور الاعتبارية التي لها منشأ اعتبار في الواقع لامن الامور الاعتبارية الصرفة كأنياب الاغوال و رؤس الشياطين مثلا و بعبارة اخرى الجهة المشتركة اى الماهية بما هي في قبال الوجود لاشيئية لها لخروجها عن عالم الفعلية بالفرض فهي فرض محض لم يقع تحت عالم الاليس وما هو كذلك محكوم بحكم عدم الصرف غاية الامر ان من المفروضات ما يقبل الفعلية والخروج عن صرف عالم الفرض الى عالم العين كالماهيات الممكنة بخلاف بعض المفروضات الاخر كشرىك البارى واجتماع النقيضين و ارتفاعهما كفرض نفس عدم حيث ان خروجها عن عالم الفرض الى عالم الاليس والتحقق - خلف كما لا يخفى فالماهية النوعية للشخص عبارة عن تقديره وتحديد في وعاء العقل والوجود له عبارة عن خروج الشخص من عالم التقدير والفرض الى عالم الفعلية فالمفروض معرض الوجود و عدم فهو اما معدوم و اما موجود وخروجه عن عالم الفرض الى الفعلية عبارة عن عروض الوجود له و هذا هو المراد من عروضه للماهية فكان الماهية جامع الوجود والمعدوم ولكنها لاشيئية لها قبال الوجود فكانها مقسم لاقسم له الا واحد في الحقيقة لان عالم الفرض قبال عالم العين عبارة اخرى عن لاشيئية المفروض فيه فالانسان قبل الوجود و ان فرض وقدر بتقدير العقل لكنه في الحقيقة ليس بانسان اى كالسالبة بانتفاء الموضوع فجعل المعدوم قسما من الماهية قبال الوجود صرف فرض و اعتبار .

و مما ذكرنا - ظهر ان منشأ اختلاف المصاديق انما هو انحاء وجوداتها والا-
فالكل يجمعه الجهة المشتركة اى الماهية النوعية ولا يميز بينها من هذه الجهة ولا تعدد
ولا تغاير - فاذا ظهر وجه تباين الوجودات الخاصة ازعلمت ان منشأ عدم صحة حمل مصداق
على مصداق آخر كقولك زيد عمر ومثلا هو بينونة الوجودين وتوهم ان التغاير انما هو من
حيث المرتبة دون اصل سنخ الوجود - فاسد جداً لان الجامع بين الوجودين امر مبهم لاحقيقة
له وراء حقيقةهما فمالم يتعين فى مرتبة فهو كما الماهية النوعية صرف فرض لا اصل له ولا
واقعية وعدم منحاوية الجامع بما هو جامع لافراده او مراتبه من ابداه البديهيات خلافا لزم
الرجل الهمداني فى الكلى الطبيعى وان ارى من الجامع لمراتب الوجودات المصاحبة لكل منها
نظير تحليل الشخص الى الماهية والوجود بان يشار اليه بما هو منشأ مطلق الاثر السارى فى
المراتب الوجودية فهو وان كان له صورة من الكلام لكن بالتأمل فيه يظهر فساده لما مر نظيره
فى الفرد المنحل الى الجهة المشتركة والمميزة من ان الاولى منهما لا واقعية لها الا اذا صارت
بالفعل اى انصفت بالاخرى وبوجه آخر ان اختلاف آثار الوجودات الخاصة - ناش من
اختلاف خصوصيات الوجودات وانحاءها واطوارها - وقد قالوا ان ما به الاشتراك فى الوجود عين
ما به الامتياز لعدم تغاير فى سنخ الوجود فكذا مراتبه وقد رايت اختلاف آثار الوجودات
الخاصة فيكشف عن اختلاف حقايقها بمجرد فعليتها بالذات ولو كان اثر فعلى من تلك الآثار
ناشاً من قبل الجامع بينها الممتاز تحققه لزم ازالة ذلك الاثر وابدئته باولية ذلك الجامع
وان لم يكن له مرتبة من مراتبه فى العالم ابدالاً لقرض الجامع امراً واقعيًا ومن سنخ
الوجود بل تمام حقيقته وملاكه - وهو كما ترى من فساد المبنى وسخافة القول والرأى
والحاصل - ان الموجودات وان اشتركت من حيث الوجود فى صدق الموجود عليها و
كون الوجود جامعاً لشتاتها لكن هذا الجامع المتصور انما هو فى عالم مفهوم الوجود
لا بحسب الواقع ايضاً ومما يشهد بذلك عدم امكان انفك كل وجود جزئى من الماهية
وكذا العكس كما اعترف به القوم الآف فى عالم الاعتبار والماهيات بينها التباين والاختلاف
بالذات باعترافهم ايضاً فكل ما انطبق عليه الماهية - انطبق عليه الوجود وصدق عليه
فلا جهة وحدة بين الموجودات بالذات الامن حيث الاعتبار كمفهوم الوجود وهو اهن

من اعتبار جهة مشتركة بينها تسمى بالماهية النوعية حيث ان له منشأ اعتبار في الواقع وان لم يكن له ما بازاء في الخارج قبال الجهة الوجودية بخلاف اعتبار الجامع بين الوجودات اذ لو كان للمتخصصات جامع واقعى كفى ذلك في صحة الحمل بينها وهو كما ترى. ومما ذكرنا يظهر ايضا ان تجزئة العقل - الماهية النوعية المذكورة الى جنس وفصل والحكم بتر كبهما من الجهتين المذكورتين - اعتبار في اعتبار من حيث اعطاء العقل لكل منهما استقلا لاوامتيازا فكما ان الانسانية المنشعبة الى الخصوصية الحيوانية والناطقة باعتبار منشأ اعتبارها - قبال الخصوصية الوجودية - امر واقعى فكذلك خصوصيات هذه الخصوصية - كما ان انفصالها عن الجهة الفعلية اذ كان امر اعتباريا - فكذا انفصال نفسها الى الجنس والفصل وهكذا فرض سائر المراتب المندرجة لها الى جنس الاجناس . وقد ظهر ايضا فساد تقسيم علماء فن المنطق - الكليات الى الخمس لان نسبة الفصل الى النوع - نسبة الجزء الى الكل ومن المعلوم فساد توهم التغاير بينهما الانتفاء المقسم فيها كما ان نسبة الجنس الى النوع - نسبة العام الى الخاص ولا تقابل بين العام والخاص وبطلان تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره واضح فتدبر . وقد تلخص مما ذكرنا ان الماهية في عالم الذهن - مقدمة مرتبة عن الوجود لان الفعلية للشيء المفروض - متأخرة عنه ضرورة تاخر المقبول عن القابل طبعا بعد فرض الاثنية لهما بتعمل من العقل ودر كه للموجود الخارجى .

تفسير كلمة النور في الاية الكريمة:

-٧٠-

اعلم - ان نسبة البارى عز شأنه وحيثه وجهته الخاصة فى مرحلة الفعل والتكوين - الى العالم - حيث الافاضة والنفع اليهم وبعبارة اخرى حيثية الواجب بالقياس الى الممكن حيثية القيومية والافاضة -

اما فى عالم التكوين والايجاد ففيضه عبارة عن اقامتها واعطاء الوجود لها - حدوثا وبقاء .

١٥١ - بعد الوجود فحيثه بالنسبة اليها حيث الهداية والارشاد - فان شئت فقل

ان الغرض من ايجاده اياها تعرف نفسه لها اى جعلها اياهم عارفين به وبر بوبيته واستحقاقه للعبودية والطاعة وهو نفع ايضا عائد اليهم فى الحقيقة اذ لا يتغير حاله تعالى ابدا فهو بعد الخلق كما كان قبله نعم الذى يتغير حاله هو المخلوق حيث يكون مطيعا او عاصيا - عارفا بحق مولاه او جاهلا فمعنى قوله تعالى فى الحديث النبوى « كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَاحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَبَخَلْتُ الْخَلْقَ لِكُنَى اَعْرَفَ » ان منظوره تعالى وغرضه من ايجاد الخلق افادة نفع لهم بصيرورتهم عارفين به تعالى: من نكر دم خلق تا سودى برم بل بلكه تا بر بندگان جودى كنم - فصيرورته تعالى معروفا عبارة اخرى عن صيرورتهم عارفين به تعالى وتغير حالهم من حيث العرفان و عدمه لا يوجب تغير حاله تعالى بالبدئية فان احب زيد عمروا فحبه له الموجب لانتزاع عنوان المحبوب عن احبه و صدقه عليه لا يوجب تغير حال للمحبوب كما هو واضح فهذا المعنى بالنسبة اليه تعالى اوضح ولما ذكرنا عبرتعالى فى مقام آخر بعبارة اظهر فى بيان المقصود فقال « وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْانْسَ الا لِيَعْبُدُونِ » المفسر فى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ ليعرفون - وعليه فتعريف نفسه تعالى للمخلوق نوع فيض وعطاء لهم ويعبر عنه بالتكريم والارشاد والهداية •

وان شئت فقل ان ايجاده تعالى الممكن تكريم ينحل الى تكريمات وفيوضات من احدائه من اللبس المحض الى الايس الخير (كلمة من هنا ابتدائية لانشائية كما توهمه بعض اهل الشكوك فتدبر) ومن ابقائه لافتقار ذات الممكن بالذات فى جميع الحالات الى الغنى بالذات ومن تكميله بالارشاد والهداية بآياته وآثاره بل بنفس وجوده المقاض له وعليه فاذا عرفت ثبوت عنوان القيومية والهداية له تعالى بالنسبة الى جميع الموجودات تعرف معنى كونه نور السموات والارض - فان النور حيثيته وعنوانه المتبادر منه هو الثابت له اى اظهر خواصه كونه مضيئا للغير اى افادة الضوء وتخليص الاجرام المظلمة من الظلمة وحرمانها عن مشهد العيان والظهور والذى ينتفع به الاجرام المظلمة من مواجهة النور لها الاستضاءة منه واستفادة النور فانه اظهر خواصه وحيثياته وان كان له خواص اخر مثلا كما قرر فى العلم الطبيعى - فراجع مسألة النور فى الكتب الحكمية القديمة والحديثة والطبية وعلم كائنات الجوو حينئذ فلو عبرنا عن

العنوان الثابت للنور بالهادى والمرشد فالامحذور فيه اصلا لتمحض النور في هذه الجهة متى لوحظ وحيث كان مقصوده تعالى من هذا الكلام بيان حاله من صفة الهداية والافاضة وصحة اطلاق وثبوت عنوان الهادى له بالنسبة الى ما سواه قال عز شأنه «الله نور السماوات» اى العنوان الثابت له تعالى بالقياس الى المخلوقات هو العنوان الثابت للنور المترائى منه بقياسه الى المستنيرات وهو الاضاءة والمضى له تعالى وهذا من باب تقريب ما فى الواقع من الازهان الساذجة وتقريب المعقول بالمحسوس والافاضة النور لما سواه ايضا من شئون فيوضاته للمخلق فان افاضته قد تكون بلا واسطة كما كان للسماوات على ما استفيد من هذا الكلام الشريف على ما سمتلو عليك بيانه **اومع الواسطة** كما يكون لاهل الارض لهديته عبادته ببعث الرسل وانزال الكتب كما ستعرف.

ومن جملة الوسائط نفس النور الذى هو ماهية من الماهيات الممكنة المقصود من هذا الكلام التصريح بثبوت الحيثية والنسبة بينه تعالى وبين خلقه وليس الملحوظ من لفظة النور حقيقته وماهيته ضرورة كذب القضية حينئذ للتباين الكلى بين الماهية الممكنة و بين الواجب ولو كان المنظور فيه حيث ماهيته وحقيقته فى عرض ساير الحقايق الممكنة لم يكن وجه لاختصاصه بالذكر بل كان اختياره ترجيح المرجوح على الراجح لانه من الموجودات الفاقدة الشعور والادراك فكيف يكون مريدا متكلميا بهذا الكلام بل الملحوظ منه فى هذا المقام عنوانه واثره الممتاز وما يتوقع منه حيث وقع ووجد اى النور من حيث مصدريته للانارة وهو عنوان الافاضة والاضاءة الظاهر فيه ولذا اختص بالذكر فى مقام افادة المنزلة المقصودة دون ساير الموجودات فقوله تعالى «الله نور السماوات والارض» بمنزلة ان يقول الله مفيض للخلق او هاد لهم .

ومما ذكرنا - يظهر ان النبوة والامامة والخلافة من المناصب الالهية لان الانبياء والائمة **عليهم السلام** - انوار يهتدى بهم الناس فهم هداة على الخلق فنسبة الامام **عليه السلام** الى العباد وحيثه بالقياس اليهم- نسبة الواجب تعالى اليهم- باعتبار سنخ النسبة والارتباط ولكن فى مرتبة نازلة - كما استفيد من افراد الارض كناية عن مرتبة نازلة من الهداية بالنسبة الى هدايته تعالى باعتبار تناسب الكمية للكيفية فى المرتبة بحسب العادة وفى

الجملة بخلاف السماء حيث اتى به بالجمع لان له تعالى خليفة فى الارض حيث اثبت هدايته تعالى لاهل الارض على وجه الاجمال و لاهل السماوات على سبيل البسط و التفصيل وان خفى علينا كما و كيفا حتى اليوم ولكن باب العلم مفتوح للبشر كما ترى فهداية الامام عليه السلام للعباد نحو هدايته تعالى لهم اى الامام واسطة فى الهداية ففى مرحلة الهداية و الارشاد لافرق بين النبي صلى الله عليه وآله و الامام عليه السلام و بين الواجب تعالى لانطباق العنوان عليهما نظير اضاءة المرآت شعاعها المنطبع فيها والمنعكس عنها .

والحاصل - ان قيام معنى مقام معنى آخر باقامة ما اختص به من اللفظ الخاص مقام لفظ آخر-- متفرع و موقوف على مصحح له فى مقام التعبير و هو باحد وجهين :

احدهما- كون احد المعنيين مناسباً للاخر فى جهة مشتركة بينهما فى حد نفسيهما بحيث يكون احدهما متمحضاً فى تلك الجهة بحسب الواقع اى يكون ساير جهاته و خصوصياته المقرونة بذلك الامر مضمحلة فى جنب تلك الجهة فالاسد مثلاً وان كان بحسب الوضع موضوعاً للجنة المخصوصة و هـ و الحيوان المقترس لكن حيث ان الجهة الغالبة فيه صفة الشجاعة المميزة له عن ساير الحيوانات اضمحلت فيه ساير صفاته كالابخرية و كونه ذا شعر و زنب ماشياً على اربع قوائم مثلاً وهكذا كان المقصود من ذكر الاسد فى المحاورات اظهار عنوانه العام الصادق عليه فكان الاسم الموضوع لموجود خاص - موضوع فى لب الارادة لذى الشجاعة و الموصوف بصفتها اى معنوا عنوان الشجاع و حينئذ ان شابه الاسد انسان فى جهته المترائية منه بان كان شجاعاً صح انه اسد و المصحح للحمل - الاتحاد فى العنوان كما عرفت فقد قام فى هذا الكلام - لفظ مقام لفظ آخر فى افادة المعنى المقصود بأبلغ بيان و احسن اداء وهذا معنى المجاز فى الكلمة - و مرجع هذا التفسير الى التنزيل المعقول .

و حيث عرفت ان الاتحاد المذكور امر واقعى كواقعية تمحض الشئ فى احدى جهاته و اظهر خصوصياته كما تعرف السرفى صحة الحمل المقصود فى باب الاستعارات على الاطلاق غير مختلف حكمه باختلاف الاحكام و خصوصيات الموارد فنقول جاء الاسد

ورأيت الاسد ومررت به و كلى مناظ صحة التركيبات فى باب الاستعارة ما ذكر من ارتفاع التباير بين المعنيين من البين و كون جهة الاتحاد فى المشبهه غالبه على ساير الجهات المتغايرة المميزة له عن المشبه وهذا الاتحاد امر واقعى كارتفاع التباير من وجه ولا يضره تبايرهما فى الواقع ايضاً باعتبار خصوصياتهما الشخصية بل وساير خواصهما الخاصة فهذا هو ميزان صحة المجازات وعليه مدارها والاستحسان الطبعى وادراك الذوق السليم هو الكاشف عن الجهة الواقعية فهو مترتب عليه ومن آثاره فلامعنى لجعله هو الميزان والمصحح للاستعمالات المجازية كما صدر عن بعض المتأخرين فالقننسة مثلا موضوعة لتغطية الرأس ووضعت ليلبس بها الرأس والحذاء ليلبسه الرجل فلو عكس الامر فى الخارج فاستهجان الطبع ليس ملاك فساد الاستعمال وقبحه كما ان الاستعمال على النحو المتعارف المطلوب بالطبع يستحسنه الطبع وليس استحسانه مصححاً ومحسنأله بل هو متأخر عند الطبع والذوق السليم يدرك ما هو الواقع ولا يغيره عما هو عليه .

والثانى - حدوث المناسبة بين المعنيين بحسب خصوصيات الموارد والمقامات و سنخ الاحكام المتعلقة بموضوعاتها فتوجب تلك المناسبة حدوث نحو اتحاد بينهما بعدان امر او احداً فى تلك الجهة العارضة لهما باعتبار خصوصية المقام فيدور صحة الاستعمال المجازى مدار وجود تلك المقامات الخاصة و سنخ العنكم ولا يطرد فى غيرها ومن هذا الباب قول الشاعر :

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه قلت اطبخوا لى جبة وقميصا

فان الشخص اذا جد فى انجاح مرام صديقه او ضيفه مثلاً وتحصيل مرامه له كان فى طبخه الغذاء للضيف جهتان: جهة خصوصية الغذاء وانه من جنس المأكولات واخرى كونه محصلاً لمرام الضيف وحيث ان خصوصية المقام وهو اقدام المضيف على تحصيل مرام الضيف اقتضت تمحض الغذاء فى تلك الجهة و اضمحلت جهة خصوصية المأكولية منه فى جنبها صح ان يقوم مقام متعلق هذا الحكم والفعل ما ينطبق عليه عنوان المحصلية لمرام الضيف الاتحاد من جهة فى خصوص المقام فيقال اطبخوا لى جبة وقميصا مع مغايرتهما للغذاء المأكول بالضرورة باعتبار اتحادهما معد فى ذلك العنوان فقيام لفظ لمعنى مقام لفظ آخر لمعنى آخر فى مقام متعلق الحكم مع فرض اتحادهما من جهة هو المسمى

بالمجاز فى الاسناد -

والاتحاد كما عرفت هو الميزان لصحة ارتكاب التجوز فى الكلام فمن هذا القسم قوله تعالى **واسئل القرية** وكذا قولهم جرى الميزاب وسال النهر حيث ان البلد فى مقام السؤال و استكشاف الخبر لاجيئية له مستقلة قبال سا كنيه فحيث لم يتعلق الغرض باشخاص اهل البلد بل المقصود من السؤال تبين المجهول من ناحية خاصة فينظر الى البلد من حيث انهم فى تلك الناحية و البلد فى هذه الجهة عين سا كنيه فيؤدى المطلب بعبارة ابلغ و ببيان يوجب ملاحظة فى الكلام فيقال **واسئل القرية** فليس من المجاز فى الحذف ولا المجاز المرسل بعلاقة الحال و المحل كما توهم وكذا النهر و الميزاب فى مقام الجريان والسيلان عين الماء الذى فيه ولا مغايرة بينهما والاتحاد الملحوظ بينهما هو ملك صحة اسناد الجريان والسيلان الى النهر والميزاب .

ومن هذا القبيل قوله تعالى **فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَجِزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا** وهكذا نظائرهما فان الاعتداء وهو الظلم له جهتان : ايلام للغير بلحاظ معناه المصدرى و جهة الفعل من غير حق بلحاظ معناه الاسمى و حيث ان المجازاة فى بعض المقامات كالقصاص و الديات حكم من الاحكام الشرعية فيه حكم ومصالح ومن جملتها مجازاة الظالم بظلمه لكن لاعلى وجه الاجحاف والافراط والآن ظلمنا ايضا حقيقة وبما ان حكم الشارع بالمجازاة عين العدل و رفع الظلم - عبر عن هذا المجازاة بالاعتداء لانحاده مع الظلم الحقيقى فى احدى جهتيه وهى جهة ايلام الغير كما هو معنى المجازاة وهذا الاتحاد من هذه الجهة هو المصحح للتعبير عن حقيقة معنى المجازاة بالاعتداء للمشكلة المذكورة .

ثم المقصود من هذا الكلام المنع عن الظلم اى حرمة الازدياد فى مقام الجزاء عن مقدار ما حصل من الظالم و صدر منه من الاذية والظلم فقوله تعالى **فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم** امر بالعدل وهو عبارة اخرى عن المنع عن الظلم اى تحريم التعدى عن حد ظلمه اى المنظور من الكلام اصالة هو قيد الكلام المستفاد من المثل فهو عبارة اخرى عن تحريم التعدى عن حد ظلم المبتدى فى مقام المجازاة المعلوم حكمه بشرطه

وقيوده في محله - كما هو مقتضى العدل والامر به -

لست اقول ان دلالة قوله (فاعتدوا ...) على حرمة الظلم دلالة مفهومية و تكون دلالته على وجوب العدل دلالة منطوقية لعدم الدلالة كذلك بل المفهوم للشرط فضلا عن اللقب وغيره على ما حققناه في محله بل المقصود ان الامر بالعدل - جهتين جهة وضع الشيء في محله وجهة المنع عن الوضع في غير محله كما ان الامر بالعدل تعبيرين: اعدلوا ولا تعتدوا - و الجهة الاخيرة هي المقصودة بالذات من هذا الكلام لان المقصود النهي عن تجاوز الحد في مقام الجزاء كما يستفاد من قوله تعالى (فَلَا يُجْزَىٰ الْأَمِثْلُهَا) او (بمثل ما اعتدى عليكم) وغلبة هذه الجهة في النظر - يوجب استهلاك الاخرى في جنبها اذ لا تكون مقصودة بالذات في هذا المقام لوجود المقتضى للجزاء فلا يحتاج الى التوصية وتنبية العقل عليها .

و ان شئت فقل ان المراد من الامر بالعدل في مقام الجزاء اللزوم المستفاد من (فاعتدوا الى آخره) كناية عن المنع عن الظلم اى ذكر الملزوم توطئة لافادة لازمه المراد والمقصود بالذات هذا وان سلمنا ارادة العدل ايضا بافادته الترخيص و الموافقة في الجزاء على قدر ظلمه - فلا ينفع ما لاجله تمسك الشيخ - ره . به لاعترافه بكون الضمان حقيقة عرفية لا مجعولة شرعا وانما مدعاه استفادة كيفية الضمان من الآية بانها تدل على ان الاصل في الضمان رد المثل في كلى التالف وان كان من القيميات غايته الالتزام بتخصيص هذا العام باجماع ونحوه في موارد مسلم فيها تعين رد القيمة مع ان الآية على فرض دلالتها على الامر بالعدل دلالة مقصودة بالاصالة في المقام انما تدل على ثبوت الضمان بما هو .

واما كفيته بذكر المثل (بمعناه الاعم) فهي مهملة بالنسبة اليها هذا مضافا الى ان حمل الامر على الاستحباب لامعنى له لوجوب العدل عقلا اى رجحان الفعل مع المنع عن النقيض فلو كان العدل مستحبا شرعا او عقلا لزم كون الظلم مكروها كذلك وهو كما ترى وحمله على الوجوب حتى في مورد الضمان ايضا لامعنى له لاستلزامه عدم

جواز رفع البد من المضمون له عن حقه على الضامن وهذا عبارة عن منعه الضامن عن العدل -

الآن يقال ان مجازاة المتلف ومن تلف عنده المال فعل المضمون له اى صاحب المال التالف فالماور بالعدل هو المضمون له ووجوبه بمعنى عدم التعدى عن المثل واما بالنسبة الى اختياره ما هو اشد عدلا فلا دلالة للاية على التعيين بل العدول عنه الى الاعدل بان يعفو عن الضامن ويبرء ذمته احسن واولى - عقلا

فلا تعرض لهذا الكلام فى حكم اصل المجازاة وبيان كيفيته بل هو امر آخر - حكمه مذکور فى موارد اخر من ابواب الاحكام وهذا الكلام مهمل من هذه الجهة ساكت عن حالها كيف ولو افاد الحكم بالمجازاة ولو بمثل ما اعتدى الظالم للزم جواز رد الفحش والاشتم بمثله فلو قيل انت زان كان لك ان تقول انت ايها القائل زان مثلا و هكذا بل لزم وجوبه لو قلنا بكون الامر للوجوب اللهم الآن يقال بان مثله خرج بالدليل فيؤخذ بالعام فى غيره فيلزم ارتكاب التخصيص - و لو قيل بان هذا الكلام فى مقام ترخيص اصل المجازاة فى الجملة لولم نقل بان فيه الاطلاق و لذا تمسك به الشيخ الانصارى - ره - لتعين رد المثل بتلف مال الغير فى باب الضمان كما فى بيعه.

السعادة والشقاوة

- ٧١ -

فى الحديث (السعيد سعيد فى بطن امه والشقى شقى فى بطن امه) والشقاوة

البعد عن الحق) وهذا الكلام له وجوه من المعنى:

الاول ابتناؤه على قاعدة الاقتضاء والمنع على ما تقرر فى محله وعليه يكون مقتضى الجمع بينهما قولنا كما فى التوحيد عن الصادق عليه السلام (بأعمالهم شقوا...) ان نقول ان الشخص سعيد او شقى فى بطن امه بالقوة و كونه كذلك بالفعل انما هو عند بلوغ الاجل.

الثانى - ان حيثية الماهيات - حيثية الاختلاف والمغايرة بل التضاد - والوجدان

شاهد ايضا بكون الاشياء بعضها طيبة و آخر خبيثة كما ينطق به القرآن و هو فى الجملة بديهي لانه الملاك لقولنا: الانسان ليس بحجر وبالعكس وهكذا ساير الماهيات الطولية والعرضية ولا يخفى ان الشقاوة و السعادة لماهية الافعال ليستان من قبيل ملحوظة الملح و حلاوة العسل و حرارة النار كما انهما ليستا من قبيل الزوجية للاربعة من عوارض الماهية.

اما - الاخير فلمشاهدة انفكاك الافعال الخاصة عن الشخص احيانا مضافاً الى شهادة تضادها الصادرة منه على عدم كونها من مقتضيات الماهية بمعنى كونها من صفات الماهية بماهى وقبل الوجود والعدم لامتناع اقتضاء الشىء - امرين متضادين لانتهاثهما الى التقيضين .

واما الاول- فلان ملحوظة الملح و كذا نظائرها من العوارض اللازمة الوجودية لمعروضاتها- والافعال الصادرة من الشخص من العوارض الوجودية المفارقة لانفكاكها عن الشخص احيانا بالوجودان وعلى هذا نقول بعدم مجعولية الافعال اى الماهيات الموجودة من الله تعالى جعلاً تبعياً ثانوياً الذى هو ايضا جعل حقيقة والآ لم يصح انقسامه الى الذاتى والعرضى خلافاً للقول حيث ينكرونه و يقولون بان جعلية عوارض الماهية بل الوجود والتحقيق اصالة مجعولية ماهيات الافعال ايضا غاية الامران متعلق جعله تعالى للشىء قد يتعلق بنفسه من حيث تركيبه من اجزاء خاصة كما و كيفاً فيكون مجعولا منه تعالى بلا واسطة وقد يتعلق بخصوصياتها وتوابعها مما هو خارج عن حقيقتها عند التحليل فيكون مجعولا منهمع الواسطة وهو واضح ايضا ثم هل للقول بمجعولية الماهية- معنى صحيح ام لا- مع انها امر اعتبارى لامعنى لتعلق الجعل به الابدعى ايجاده وجعله بالفعل فى الخارج بعدما كان بالقوة كما هو المقصود فله بيان آخر يذكرفى محله .

و لنا بيان المدعى بوجه آخر بان نقول ان فعل الشخص المعنون بالخير و الحسن والسعادة او الشر والقبح و الشقاوة انما هو حيث وجوده ضرورة ان الملاك لاستحقاق الثواب او العقاب فعل الفاعل وطبيعة الفعل من حيث هى لا يتصف بشىء منها بخلافها لما توهم فى الحسن و القبح فى الافعال حيث قالوا ان الاحكام تابعة للمصالح

والمفاسد الثابتة في متعلقاتها زعماً منهم ان متعلق الحكم - الطبيعة من حيث الوجود وهو فاسد جدا شرحه موكول الى محله بالتأمل في اطراف المطلب فلا تغفل .

فازا كان الموجب لاتصاف الفاعل بالسعادة و الشقاوة هو وجود الافعال فمثل هذا الوجود المضاف لا يمكن كونه من عوارض الماهية بل هو صفة الشخص الموجود - و لذا . قيل ان اليجاد فرع الوجود فالافعال من عوارض الوجود لا الماهية و انما يكون الماهية - معروضة اذا كان العارض هو الوجود النفسى و حصولها للشخص ليس بمجرد وجوده وبدون اختياره بل عند دواع خارجية و باطنية بعد نظر العقل اليها المميز بين الخير و الشر المستتبع للقدرة على طبق ما فهمه او على خلافه كما هو معنى القدرة كما لا يخفى . هذا كله على تقدير احاقها بالعوارض لمعروضاتها و الا فالتحقيق عدم ربطها بها لان نسبة العرض الى معروضه نسبة الحلول - و نسبة الفعل الى فاعله نسبة الصدور - و اين معنى القيام الحلولى من القيام الصدورى و القابل من الفاعل -

بل اقول فى النار ان الاحراق ليس من عوارضها بل من صفاتها نعم الحرارة من عوارضها و كذا الفرق بين ضوئها و اضائتها فتدبر .

الثالث من الوجوه : ان الشخص بحسب مآله و انتهاء حاله و عاقبته اما الى الخير او الشراى حيث ان الافعال و الاكوان منها ما تمحض فى الخير و منها ما تمحض فى الشر الموجبين لسعادة الشخص و شقاوته و الشخص لا يخلو ما دام حيا من احد الاكوان الاربعة فهو عند اجله المسمى - اما سعيد و اما شقى و حيث ان هذا الشخص عين ما كان فى بطن امه اى هو الذى كان نطفة ثم علقه ثم مضغه ثم طفلا ثم بالغاً ثم كهلاً و هكذا و قد سار فى درجات و مراتب من حظوظ وجوده الموهوبة له فهو لكونه آخر امره سعيداً مثلاً يكون سعيداً فى بطن امه و يصير كذلك و هكذا فى اتصافه بالشقاوة فالمقام عليه يكون من قبيل ما حققناه فى البيع الفضولى و الاجازة المتعقبه له من معنى الكشف لا بالمعنى الذى قاله القوم فراجع .

و عليه لاتدل الرواية على اقتضاء الذات ابتداءً بحسب الخلقة شيئاً من السعادة او الشقاوة و اتصافه بهما لا يكشف عنه كزيد اذا صار مضروباً فلا يكون اتصافه بالمضروبية

كاشفا عن اقتضاء ذاته له بل اتصافه به كاتصاف الشخص بالسعادة والشقاوة كاشفا عن قابليته لكلا الأمرين وعلى هذا يكون معنى قوله (السعيد سعيد في بطن أمه ..) ان الخالق عالم بحال الانسان وما هو مآل امره من السعادة والشقاوة قبل بلوغه او انهما اى هو عالم ازلا بحال الانسان قبل ان يخلقه فوصفه بهما بما كان في بطن أمه من باب المثال لانه حرى بالذكر لانه غاية مراتب الغيب والخفاء في نظر الانسان .

فذلكة

لا يخفى انه على فرض حمل قوله (السعيد سعيد الخ) على الاقتضاء والمنع- جوابا للجبر المتوهم به - يرد اشكال هو ان الشخص اذا عصى او كفرو كان كذلك في الواقع اقتضاءً فعصيانه مستند الى ذاته ان المؤثر هو المقتضى ولا تاثير لعدم المانع في ترتب الاثر على ما هو المختار نعم كان له ايراد المانع ومنعه ما اقتضت ذاته من الشقاوة لكن الفرض عدم ايراده فعاد المحذور ولم يمنع الجواب بالاقتضاء والمنع ؟!

ان قلت- ان قدرته فيد على اعمال نقيض مقتضى ذاته - كافية في صحة استناد الكفر الى سوء اختياره لالذات المقتضية له و بعبارة اخرى حيث كانت القدرة معناها ان شاء فعل وان شاء ترك فهو ذات طرفين : الوجود و العدم فمسبوقة اعمال قدرته على فهمه بمقتضى وجود العقل فيه المميز بين الخير و الشر يكفى في كون العصيان مستندا الى سوء اختياره !

قلت - استناد فعل العبد وعدمه الى الله تعالى من جهتين :

احديهما عدم تحققه الا بتوسط آله ما اقلها هي القوى الداخلية اذا كان فعلا قلبيا والاعضاء والجوارح ايضا اذا كان فعلا اوليا خارجيا وآلات اخر اذا كان فعلا توليديا اى ثانويا بالمعنى الاعم ومنشأ مدخليتها في حصوله من جهة نقص في الفاعل نقصاً ذاتيا وهى عجز الفاعل من حيث الذات وعدم استقلاله في الوجود لان ماهيته امكانية فكذا في اليجاد حتى حال الوجود بالغير لان النتيجة تابعة لآخس المقدمات ولا يمكن قلب

الممكن عن نقصان ذاته لاستحالة سلب الشيء عن نفسه وعدم كون الممكن ممكنا فناقضية الفاعل. ذاتية لامجعولة وبتصرف البارئ تعالى فيه كما هو معنى الجبر.

والجبهة الاخرى- تحقق الفعل بامضاء تعالى اياه بعد تمامية مقدماته العادية

اى عادة الله وتقديره جار على تحقق الفعل بعد وجود مقدماته العادية المتعارفة اى انا فعل العبد فعلا فالارادة الازلية على ابقاءه وعدم رفعه او دفعه وحيث كان له تعالى رفعه او دفعه مع حصول اسبابه كتبريده النار التى وقع فيها الخليل عليه السلام وكذا ابقاءه له ومع ذلك ابقاءه وامضاء صح اسناد الفعل اليه تعالى ايضا لان استقرار لشيء رلاسكون اى لا يتعين احد طرفى الوجود والعدم لشيء الا بمشيئته وارادته فنتيجة الخلق منه فى فعل العبد موجوده وليس مخلوقا له خلق تكوين وان كان مخلوقه خلق التقدير ضرورة شهادة الوجدان بان العبد اوجده وكونه وهذا التفصيل هو الفرق بين معلقية حصول الفعل على ارادته الازلية عن الفعل الصادر من العبد - باعتبار فى القسم الاول - كما هو معنى الامضاء وهو شبه شيء بقبول العبادة عنده تعالى مع ان العبادة عبادة العبد لان العبد ان عبده ربه كان الرب عابدا لنفسه ولو باى اعتبار كما يقوله اصحاب وحدة الوجود وكثير من الحكماء و المتأخرين من المتفلسفين !

ووجه الفساد ان معناه ان العبد اذ انى باجنبية كان الرب زائيا بها وهكذا من النوالى الفاسدة تعالى عن ذلك علوا كبيرا - وان كان التعلق المذكور متقدما عليه ايضا باعتبار آخر كما هو معنى ازليتها وتقدمها على المخلوق فى القسم الثانى فرضا كما ان عدم امضاء تعالى فى الجبهة الاولى كلية - مستلزم للتخلف حيث فرض جريان عادته و مشيته الازلية على ترتب الافعال على مبادئها الظاهرية بمعنى مؤثريتها وافادتها اياها فى الخارج لا بمعنى كونها كواشف عما جرت عادة الله عليه من حصول لوازمها بمجرد حصولها كما قال بعض فى افادة القياس للنتيجة وبعض آخر جعلها شروطا واعتبارات لتحقيق الافعال من دون مؤثريتها لها كما عن القدماء فتدبر.

فى الفرق بين المعنى الحرفى والمعنى الاسمى

-٧٢-

اعلم انه لو كان للحرف وما بمنزلة معنى كالاسم فى عرض المسمى - للزم استعمال اداة وحروف اخر - تفيد ارتباط المعنى الاسمى والحرفى ليصير الكلام به - قابلا للافادة ضرورة دورانها مدار ثبوت الارتباط بين المعانى المفردة ان ما لم يتعين مرتبة كل معنى من المعانى المحكى عنه بلفظه لم يكن لاجتماعها فائدة كاجتماع اجزاء السريير من غير ترتيب وتحديد لها بوضع كل فيما يليق به فاذا توقف على استعمال حروف اخر وما بمنزلتها لتعيين مرتبة المعنى الحرفى كالاسمى لزم التسلسل مع انه لو كان الامر كاتوهم لزم انتفاء فرق بين الاسم والحرف فإلزم ان يحكم عليه وبه كالمعنى الاسمى وليس كذلك قطعا كما قال به السلف والخلف .

ولو كان الفرق بينهما كون المعنى الحرفى من مقولة الاعراض والاسمى من الجواهر كما ربما يتوهم فهو بديهى الفساد و الألزم كون جميع المعانى العرضية - معانى حرفية فيكون البياض والخشونة والطول وامثالها - معانى حرفية و عليه فاما ان يكون فرق بين الابتداء الذى هو اسم وكلمة من بان يكون الابتداء معدودا من الحروف وهكذا غيره و اما ان يكون استعمال الابتداء - مقام كلمة - من - استعمالا فى غير ما وضع له فيكون مجازا مع استحالة الاخير فى نفسه لان المفروض كون المعانى العرضية - معانى حرفية بالذات لا بالجعل والمواضع .

فى الفرق بين مفاد الجمع

ومفرده واسم الجمع

-٧٣-

اعلم - ان مفاد الجمع ومعناه عين معنى مفردة بخلاف اسم الجمع بيان ذلك: ان مادة هيئة الجمع هى عين مادة مفردة وهى الطبيعة اللابشرطية وتعلق حكم

من الاحكام بها - يختلف و يكون على انحاء فى مقام استعمال الاسم المقصود منه جعله - موضوعا للحكم فالانبان بالجمع قبال المفرد لبيان حاله الخاص و المختص به - فى مقام الافادة و تأمين غرض المتكلم - فاحضار المسمى لدى المخاطب لا يمكن الآبالة حسية هو اللفظ فالقاء اللفظ الحاكى عن المسمى المراد - عين القاء المحكى به فى هذه المرحلة و اذا كان عينه فحينئذ :

نقول ان ذات المسمى بما هو لا يمكن تعلق القصد والارادة به لانه طبيعة مبهمه لها وجوه وانحاء من التحصل والكيفية فقد يتكيف بكيفية المظروفية وتارة بكيفية المستعلى و ثالثة بالحاملية و رابعة بالمحمولية - ثم **الحاملية للشيء** على انحاء من الدوام و المعروضية و المنشأية و المصدرية و القيام و اضدادها و غيرها فما لم تتعين بخصوصية و اضافة خارجة عن حقيقتها - لا يعقل ارتباط الحكم بها و عروضه لها لكونها حينئذ بحكم العدم - و كونها صرف الفرض لا امر او افعيا. فحينئذ و جب تخصيصها فى مرحلة الاستعمال بخصوصية مقصودة بتبعية القصد بنفس الطبيعة و ذات المسمى المحكى و لامعنى له فى عالم الاستعمال الا تخصيص الكاشف عنها بما اريد اعلامه حيث عرفت انه عين المعنى و المحكى عنه فى هذا المقام .

و حينئذ فالمتكفل لبيان الجهات و الاضافات الخارجة عن الطبيعة - **هو الحروف و الهميمات** - و هواما بالوضع او المناسبة الذاتية - و كيف كان فهيمئة الجمع وضعت لان تفيد جهة خاصة من تلك الجهات فى مقام تعلق الحكم بالطبيعة و هى ان تعلقه بها على نحو السريان و الشمول للافراد اى لا يختص الحكم بفرد دون فرد بل الموضوع كل فرد من الافراد و نعبر عن هذا المعنى باكثر من فردين و هو عين مدلول المفرد الموضوع للحكم - و انما الفرق بان الموضوع اى الطبيعة فى مقام الموضوعية للحكم و مرحلة تعلقه بها فى المفرد المعرف بلام الجنس - الطبيعة اللا بشرط المقسمى -- فى مرحلة ذاتها و فى الجمع هو القسمى المتعين المشروط فى مرحلة الموضوعية (تعلق الحكم على النحو السريانى) - كفايته فى تعيينها فى هذه المرحلة -

و **محصل** هذا النحو من التعلق سريان الحكم فى جميع افراد الطبيعة بسريانها

فيها وهو المعبر عنه بالاطلاق فهذا الاطلاق - حدث من هذا النحو من تعلق الحكم بموضوعه لا انه معنى سابق في اللاحاظ كنفس الطبيعة - و الحاصل ان المنظور اليه بالذات - نفس الطبيعة و النظر الى جهة الوجود اى الفردية فى الافراد - نظر تبعي و يكون صدق الحكم وتعلقه بكل فرد على الحقيقة من دون اعتبار انضمامه بغيره من الافراد لصدق الطبيعة و انطباقها عليه من دون توقف على شىء اصلا و هكذا شموله الاثنين و الثلاث و الاربع الى تمام الافراد الا ان يمنعه مانع فيقتصر ويقف بلا استلزامه المجاز كما هو واضح فيفترق المفرد المعرف الموضوع للحكم عن الجمع الموضوع له بان المنظور اليه اصالة فى الجمع حيث الفردية و النظر الى الطبيعة يكون آليا و تبعيا بخلاف المفرد كما عرفنا اى افادة الجمع لموضوعية الافراد و كونها موارد للحكم اصرح من افادة المفرد المعرف لها -

وان شئت قلت انه صريح فى ذلك و ذاك مشير اليه فى ضمن افادته كون الموضوع الطبيعية اللابشرية ولهذه النكته البيانية يختار و يرجح احدهما على الاخر فى مقام الافادة - نعم بعد ان كان مفاد الجمع الموضوع بوصف انه متعلق الحكم - اكثر من فردين بمعنى نفى الاختصاص بالفرد .

فهل المعتبر - جهة الانضمام و الاجتماع فى مقام تعلق الحكم به بمعنى عدم تعلق امثاله الا بامثال اقل الجمع وهو الاثنين فلا يكون العمل على طبق الحكم بفرد امثالا لعدم تعلق الحكم به اصلا لفرض اخذ الموضوع مشروطا باكثر من فرد فلو قال: اكرم العلماء - فلا اقل فى صدق امثاله من اكرام اثنين على القول بانه اقل الجمع او ثلاث مثلا و اما اكرام واحد منهم فلا يعد امثالا حتى بالنسبة الى هذا الفرد وعليه يكون خروج الفرد من الجمع - مضرا فى عمومه فيكون تخصيصا للحكم فقوله اكرم العلماء الا زيدا العالم كقوله - اكرم جميع العلماء وعامتهم الا واحدا منهم -

او لم يعتبر ذلك ولم يفده هيئة الجمع بل كان اعم منهما -

او لم يكن شىء من نحوى الاستيعاب فلا اشكال عند التحقيق فى كونه من الثالث فانه اعم من كون تعلق الحكم بمدخول الجمع على وجه الاستيعاب بقسميه من الانضمام

والاجتماع او البدلية فهو بالنسبة الى ماعدا الواحد لا بشرط فلا بد فى تعيين اى النحويين من معين خارجى **فقد يستفاد** ويعين من سنخ الحكم الثابت له ومناسبته للموضوع المفروض .

وقد يستفاد من خصوصية المقام او ملاحظة ساير الجهات من حال المتكلم و ساير كلماته واحكامه فى المقام و غيرها والمراد من **الاستيعاب البدلى** فى المقام كالوجوب الكفائى فان كل واحد من المكلفين طرف هذا الوجوب لكن على سبيل البديل فبتقدم احدهم فى الفعل لا يبقى التكاليف ليشمل غيره ويتعلق به وهكذا البدلية المفروضة من انحاء الاستيعاب المستفاد من الجمع وهذا غير البدلية المستفادة من المفرد المنون فى قوله - يار جلا خذيدي ارا كرم رجلا - حيث ان الموضوع واحدهن الرجال بالخصوص وان لم يعين من وجه فهذا العموم البدلى استفيد من دخول التنوين على الطبيعة المهمة فليس الحكم متعلقا بالكل والمجموع البدلى بالمعنى المذكور فعليه يتفرع صدق الامثال باكرام عالم واحد ايضا **كان احرز** من الخارج البدلية فلا يكون هناك الامثال واحد وان كان تحققه على انحاء فتارة باكرام واحد واخرى باثنين دفعة وثلاثة بازيد كذلك .

وان احرز اعتبار الانضمام فلا يتحقق الا باكرام اقل مصداق الجمع كما انه ان احرز من الخارج كون الموضوع تمام الافراد وجبا كرام الكل وباخلال واحد منهم وعدم اكرامه - لا يكون امثالا بل كان معصية ومخالفة للحكم هذا على فرض كون تمام الافراد موضوعا للحكم التكليفي على وجهه و حدة المطلوب واما على فرض تعدده بتعدد الافراد فيقدر المكرم من العدد ممثل وبمقدار المتروك خاص .

ومما يدل على تمام الافراد - لام الاشارة الداخلة على الجمع فانها تقتضى امر معيننا مشارا اليه وهو فيما كان المدخول بها جمعا - تمام الافراد ان لم يكن هناك عهد بصرفه اليه فمع احتمال تحققه لا يفيد تمام الافراد بل ربما ينصرف الى المعهود لقوته ولا يخفى ان تعين تمام الافراد بفرض وجود المعين له غير عدم تعين الجمع من حيث العموم البدلى والمجموعى فتامل جدا .

و قد ظهرهما ذكرنا. عدم انسلاخ الجمع عن معناه في قوله : تزوج الابكار و لا تزوج الثيبات بشمول الحكم للواحدة منها ايضا .
واما اسم الجمع . كالقوم والجماعة والجميع وامثالها - اذ وقع موضوعا لحكم فلا بد في امثاله من اختيار تمام الافراد لان اسم الجمع كالثنائية في افادته الجمع معينا وان كان مصداقه مختلفا في الخارج مرتبة و اقل مراتبه الاثنان وذلك لان التحديد بقولنا اكرم المجموع من العلماء مثلا كالثنائية يتضمن نفيا واثباتا كما هو معنى كلى الحد فيكون مرتبة الافراد من الموضوع معينة قهرا اى بشرط شىء وبشرط لا بالنسبة الى مادونه وما فوقه - ولا يخفى ان القوم جعلوا العموم المستفاد من هيئة الجمع في - العلماء - مثلا كالعموم المستفاد من جمع اسم الجمع كالجتماعات في كون خروج فرد واحد - غير مضر بعمومه في مقام تعلق الحكم وتشريع له لكنه فاسد فان معنى عموم الجمع كون كل فرد موردا لتعلق الحكم العام فاخراج فرد منه تخصيص له بخلاف اسم الجمع اذ اجمع فان افراده جماعة جماعة و اقلها اثنان فلا يضر عمومه خروج فرد واحد وبه نقح ما في المتن .

اشكال على تعريف الدلالات

ورد جواب العلامة - ره -

-٧٤

اعلم - ان العلامة - ره - في جوهر النضيد قد اجاب عن جواب اشكال انتقاض تعريف الدلالات الثلاث بعدم الاحتياج الى قيد الحيثية في كل منها لعدم استقلال الالفاظ في استعماله الالفاظ الموضوعية في معانيها الموضوع لها بل هو تابع لقانون الوضع وقضيته ان لا يراد من اللفظ المستعمل الاعمى واحد فيما كان له ازيد من معنى واحد بالوضع كالمشترك -

اقول - هذا الجواب بظاهره فاسد حيث جعل المنع عن ارادة ازيد من معنى واحد من لفظ في استعمال واحد - هو التبعيد اى عدم الرخصة من الواضع الراجع الى جوازه عقلا لولا منعه !

والتحقيق امتناعه عقلا لان الكلام حينه حيث الكشف عن المراد وحينئذ فالنظر الى ما فى النفس من ناحية اللفظ و من جهته لا يخلو **واما** ان يكون نظراً الى الكل فيما فرض - له اجزاء فيكون دلالة الكلام عليه بالمطابقة وعلى بعضه بالتضمن اى جزئه مراد بالتبع ولادلالة فى هذا الفرض على الجزء. دلالة بالمطابقة لخلف الفرض **واما** - ان يكون نظراً الى جزء الكل وحينئذ يكون الكلام دالاعلى الجزء بالمطابقة فقط واطلاق الجزء على مدلول الكلام من حيث الواقع وانه جزء لما حواه وتضمنه لان حيث دلالة الكلام عليه دلالة تضمنية و الا لازم كون الجزء مراداً بالاستقلال وغير مراد كذلك بل مراداً تضمنياً و هو تناقض محض فلا يمكن اجتماع دالتين المطابقة و التضمن فى كلام واحد و كذا المطابقة و الالتزام كما توهم و اليه يشير قضية امتناع استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد وبسط المسئلة فى محله فلم ينتقض تعريف احدى الدلالات بالآخر بان يتداخل بعضها فى بعض فلا يتم التعريف طرداً وعكساً ولعل ما ذكرنا هو مراد العلامة -ره-

و كيف كان فهذا الجواب صحيح من وجه وغيره من وجه آخر فلو كان تعريف احدى الدلالات للجزئى منها كان يفرض فى خصرص الشمس وضوءه مثلاً يصح الجواب وكان فى موقعه فى دفع الاشكال وجوابه لكن التحقيق ان التعريف للكلى وبالكلى والجزئى لا يكون كاسباً ولا مكتسباً كما هو المعروف ومن المسلمات المرسله و معناه ان المعروف بالكسر هو العنوان الواضح و كذا المعروف به هو عنوان مجهول ومخفى - اريد من المعروف بالكسر اتضاح المعروف بالفتح وانكشافه حيث انه شرح ما اجمل ومرآت حاله لان حينه حيث الكشف عن حال المحدود او المرسوم وتميزه عما عداه -

ولا يخفى ان كل عنوان ممتاز بذاته عن آخر اذ لا وابدأ فقولنا الغصب عبارة عن التصرف فى مال الغير بغير استحقاق مثلاً ممتاز بنفسه وبذاته عن الصلابة المعرفة بقيام العبد مقام الخضوع لمولاه الخ مثلاً وحينئذ مرحلة العناوين متقدمة على مرحلة وجودها وتشخصها بالتشخصات الفردية فان زيدها مثلاً انسان موجود فحديث وجد وجد انسانا لانه وجد فصار انسانا والقارى للقرآن انما يقرء القرآن لانه قرء شيئاً فصار قرآناً

ولا انه قرء مثل القرآن لاعينه كما حققنا حقيقته في محله من ان القرآن عبارة عن الفاظ كلية مهيئة ومر كبة بهيئة وتر كيب خاص محفوظ لا يتغير ولا يتبدل عما وقع عليه الا باختيار جاعله ومر كبه.

وبالجمله - فاذ افرض موجود اجتمع فيه عنوانان متنافيا الحكمام متناسباه فلا يرتبط احدهما بالآخر من انه موضوع حكمه لامتياز كل عن الآخر - موضوعا ومحمولا ووحدة المنطبق عليه لكل منهما لا توجب تداخلهما اى تنافى حكمهما فى موضوع واحد ليحتاج فى الفرار عنه الى قيد الحيثية فيقال الصلاة فى الدار المغصوبة من حيث انها صلاة وفعل تعلق به الوجوب فهى واجبة. و من حيث انها تصرف فى مال الغير بغير اذنه فهو غضب وحرام فان هذا كما مر انما يحتاج اليه لو كان المعرف بالكسر هو الجزئى اى المتحيث والمعنون فانه عليه يجب ان يتكلف لامتياز الغضب و الصلاة بقيد الحيثية !

لكن المسلم ان المعرف كلى وكذا المعرف به فنفس الحيثية امر يباين الاخرى فلا يعقل تقييدها بحيثية اخرى والآتسلسل واستحالة تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره من ابده البديهييات ومتعلق الاحكام الشرعية الكلية. الموضوعات الكلية و عروضها على الجزئيات من باب الانطباق وكلى الشئ سابق طبعاً على جزئيه اى مرحلة وجوده ولا يصح جعل متعلق الحكم هو الفرد لاستحالة تحصيل الحاصل فان وجود المطلوب هو مقام امتثاله واقع فى مرحلة الاطاعة.

وعلميه قديقترن فى فرد واحد عناوين متعددة لاحكام عديدة متلائمة الجمع او متخالفه ومتزاحمه **فالاول** كما ان افرض للسيادة حكم من الشارع وللتدريس اثر شرعى آخر وللانتساب الى ارض النجف تولداً مثلاً كذلك وهناك زيديكون سيدامدرسا نجفيا مثلاً فهو متعلق تلك الاحكام كما كرامات عديدة -

والثانى - كما اذا ثبتت الحرمة للغضب والوجوب للصلاة فاقتربنا فى فرد واحد لزيد الكائن فى الدار المغصوبة فنقول بجواز صلاته و صحتها و بحرمة غضبه فى فعل واحد وحيث تزاحما ولا مندوحة فيختار الاهم عند الشارع ويكون معذورا فى احدهما

في ان اكثر خصوصيات حال المتكلم و كلامه

تنشأ بنفس الكلام الصادر لانه يحكى عنها

-٧٥

لا يخفى ان موضوعية الموضوع فى مقام تعليق الحكم عليه تحدث بنفس التعليق اى هى خصوصية تنشأ من الكلام الصادر فى مقام الافادة كالفاعلية فى ضرب زيد لانها معنى سابق فى اللحاظ فهى كالتكريم المستفاد من قولك مثلاً : - آخوند - بلهجة خاصة او الهتك والاستهزاء المستفاد من تلك اللفظة ايضاً بلهجة اخرى و القرينة : المقام او نحو الاستعمال و كيفيته وهكذا الامر فى جميع المعانى الحرفية فتدبر .

فى بيان وجوه الوصف والاتصاف

-٧٦

الوصف المرئى للموصوف على انحاء :

منها - ما لاصل له ولا واقعية اصلا وانما يتخيله الشخص مسببا عن سبب كالدائرة للشعلة الجوّالة والخط المستقيم من القطرة النازلة وهو ناش عن بقاء سرعة الحركة المرئية الموجبة لبقاء صورته المنعكسة فى الباصرة من اينه الاول وعدم زوالها حال انعكاسها - فى اينه الثانى وهكذا فيحدث فى القوة الخيالية اتصال الصور المرئية - حسب تعدد ايناته المتتالية المتحيز فيها -

ومنها - ما كان المتصف به - فى الحقيقة - شيئاً - ولكن الشخص يراه فى غيره فيراه متصفاً به كحركة الشمس المرئية - حركة يومية وسنوية مع ان منشأ تبدل الليل والنهار واختلافهما وكذا الفصول - هو حركة الارض على نفسها وحول الشمس ايضاً - حركة بيضية - على تحقيق المتأخرين كما فصل فى علم الفلك وكحركة ساحل الشط وماعليه على خلاف حركة السفينة فى نظر جالسها وكذا الراكبين على القطار والسيارات

المتحركة ذات حركة غير محسوسة على السطح المستوي . وكتلون المبصرات بما للنظارات والمنظرات المتوسطة بين الرائي والمرئي من الالوان .

ومنها ما كان اتصافه به بلحاظ اضافته و طرفيته لشيء ذى صفة كاتصاف متعلق العلم - بالمعلومية او كاتزاع عنوان المحبوبة او المبعوضة من شيء بلحاظ ان له من يحبه او يبغضه وكذا اتصاف البارى تعالى بصفات الأفعال من الخالقية والرازقية والجبرية وغيرها باعتبار خلقه وتهيته وسائل ارتزاق المخلوقات وجريان مقتضيات العوامل التكوينية .

ومنها - ما كان ثبوته للمتصف ظاهرا به وكذلك فى الحقيقة وهو على قسمين :
الاول ما كان اتصافه به بالدات و بلا واسطة فى الثبوت غير الموصوف ككلى الامور الانتزاعية من منشأ انتزاعها - كالزوجية للاربعة والفردية للثلاثة .

والثانى - ما كان بالاكتساب وله بواسطة فى الثبوت وهو على قسمين :

الاول - ان يكون اتصافه بعنوان البدلية عن الغير فيكون فى طول المبدل كثبوت احكام فعل الموكل لو كيله فيما وكله به بالطهارة الترابية للتميم وهكذا .

والثانى - ان يكون بعنوان الاستقلال والاصالة كلاحكام الثابتة لافعال الشخص المستقلة والطهارة المائية للوضوء والغسل - وعلى التقديرين فقد يكون تائير العلة فى ثبوت الوصف و حدوثه كافيًا لبقائه اى يكون علته المحدثة عين علته المبقية فيجوز بقاءه مع انتفائها كبقاء الطهارة الترابية مع زوال التيمم و كبقاء احكام علقه الزوجية الحاصلة بالعقد الذى هو امر متصرم غير قار - و كبقاء آثار الاعتاق الحاصل بالعتق وهكذا ساير العقود والايقاعات بل كلى الاحكام والآثار الثابتة لافعال المكلف من هذا القبيل كما لا يخفى وقد يكون - بقاءه متوقفا على تئالي تائير العلة عليه فينتفى بانتفائها قهرا كحركة الصور والاشكال المتنوعة فى الشعبدة بتحرك المشعبذ اياها فانه متى كف يده عنها كانت الصور ساكنة غير متحركة اصلا ومن هذا القبيل وجودات الممكنات الموجودة بايجاده تعالى - خلافاً لمذهب اليهود ومن تبعهم لقوله تعالى حكاية عنهم (يدالله

و لا يخفى ان ثبوت الاوصاف لموصوفاتها في هذه الصور الاربعة - ثبوت لها على سبيل العارية بتفاوت فيها شدة وضعفا .
ان قلت - ان المَجْعول بالذات فيما ذكره موضوعات تلك الاوصاف لانفسها فالنيمم مثلا قد جعله الشارع بدلا عن الوضوء والغسل فيترتب عليه قهرا مالهما وهكذا غيره -
قلت - ان جعله و تصرفه في الموضوعات بلحاظ جعل احكامها الرجعة اليه اى حيثية الموضوع كونه ذا اثر شرعى والآلم يكن لجعل الشارع له معنى من حيث انه شارع كما لا يخفى فجعل الموضوع حينئذ عين جعل الحكم له فتدبر .
ثم قد يكون للامر الموصوف بصفة ما - مانع او عامل مضاد له كالعمل الصالح ذى اجرو ثواب حيث يبقى ما جورا به مالم يعارضه او يعقبه عمل مضر له كما هو مفاد الحبط وقوله تعالى (وليحبطن عملكم مثلا) وهكذا العكس لقوله تعالى (ان الحسنات يذهبن السيئات) وحديث (الاسلام يجب ما قبله) مما يكون نظير غرس اشجار مثمرة نافعة يعقبه من ناحية الغارس آفة او نار يحرقها من اصلها .

الامر بين الامرين

-٧٧-

الامر بين الامرين يتصور على وجوه ليس واحد منها مرادا من قوله **عَلَيْكَ بِالْأَجْرِ** -
ولا تفويض بل امر بين الامرين .

منها - ان يكون فى فعل العبد تركيما من الجبر والتفويض وهذا ليس مرادا فى المقام ان التركيب منهما لا يكون الا فيما فرض الفعل من محال الى فعلين فى الحقيقة بحيث يكون كل منهما - امرا متحصلا مستقلا فى الماهية والوجود وانما ازدوجا وتركبا بعد الحصول ان كل من العبد والواجب الحق تعالى فاعل تام الفاعلية لا يصدق فاعليته لشيء الا ان يكون كما ذكر فان كون الصادر امرا مبهما غير مستقل الهوية والماهية - امر محال ان الشيء مالم يتشخص لم يوجد فلايجاد حينئذ فلا فاعلية وهو خلف .
و عليه فنقول بكون فعل العبد المحسوس و حدته - مر كبا من جزئين محال

لخروج احتمال كون تركيبه من الاجزاء الحملية و الوجودية السذھنية فان الفرق بين المادة والصورة الذھنيتين والجنس والفصل انما هو باعتبار بشرط لا ولا بشرط فان المادة متحدة مع الجنس الطبيعي ذاتا وكذا الصورة مع الفصل الطبيعي .

وقد حققنا في محلها ان الجنس وجوده منغمرفى وجودات الفصول فان فيها عيننا اونها فوجود الحيوان الجنسي مثلا هو وجوده المتحد بوجود الانسان و الفرس والغنم وغيرها بل الوجود فصله بل لاهمية له بل هي جهة مبھمة وجهة اعتبارية فرضية فى النوع . فيبقى احتمال كونه من الاجزاء الخارجية اعنى المادة والصورة الخارجيتين او من الاجزاء المقدرية اى المتباينة فى الوضع واولهما ايضا فى المقام غير متصور لان الجسم هو المركب منهما واما اعراضه كفعال العبد فهما عقليتان فيها لا غير ولذا كانت الاعراض بسايط خارجية هذا فيما كان المبحوث عنه هو احوال الجوارح و الاعضاء الخارجية واضح و اما الافعال القلبية من الكفر والايان وفروعها وساير الصفات النفسية من الاخلاق وغيرها فعدم كونها مركبة منهما اوضح كما لا يخفى .

فينحصر فرض التركيب فى القسم الرابع من اقسامه وهو ايضا عند التأمل مستحيل فى المقام لنقل البحث عن فاعل كل من جزئى فعل العبد الموزع الى جزئين يسند احدهما الى العبد والاخر الى الحق تعالى فنقول :

ان فرض العبد مستقلا فى ايجاد الجزء المسند اليه فهو تفويض محض - و هو خلف حيث فرض تركيب فعله من الجبر والتفويض ولا معنى لاختصاص التركيب بفعله الاولى المفروض امر مذكورا مجموعا منهما دون الجزء الذى هو ايضا موجود معين وان فرض غير مستقل فيه كان الكلام فيه كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل هذا مضافا الى ان التركيب بين الجزئين الموجب للوحدة الذى هو عبارة عن التلازم بينهما لا يكون الا من فاعل مركب وهو وحدهما لانه امر ممكن لا يحدث الا من محدث فان كان مسندا الى العبد فقط لزم التفويض المحض وان اسند الى الحق تعالى فقط لزم الجبر المحض ولا يعقل اسناده اليهما معا لمتناع التركيب والتسلسل هذا اولا -

ويلزم من ذلك التشبيه بين الخالق والمخلوق فان كان العبد بمنزلة الآلة لفعل الله تعالى كان فعله تعالى بالآلة وان لم يكن كذلك كان فعله تعالى بالمباشرة كما هو زعم الاشاعرة من نفى الوسائط لافعال الله تعالى وخلقها الاجسام والمواد والجسمانيات والماديات واعراضها فيكون فاعلية الحق تعالى على نحو فاعلية العبد في هذه الصورة وهذا عند الامامية والعدلية باطل وعليه المعتزلة ايضا ظاهرا (فراجع) والتزام الاشعري به خلاف مبناه من نفى الفعل عن العبد على الاطلاق وهذا ثانيا.

ويلزم ايضا منه - نسبة الظلم اليه تعالى لان العقاب على تمام الفعل حينئذ قبيح لاشتراك الغر فيه (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى) (وَلَا يَظْلِمُ الْجَارُ بَظْمِ الْجَارِ) فالذى يستحقه العبد من المعصية هو العقاب على تصفها وكذا الذى يستحقه بالاطاعة من الثواب نصفه بل لا يستحق منها بهما الا شيئا يسيرا نسبتها الى الموعود به والمتوعد به نسبة الواحد الى العدد غير المتناهى لما عرفت من التسلسل اللازم بنقل الكلام فى الجزء المسند الى العبد مستقلا بالنسبة الى المركب منه ومن الجزء الآخر منه وهذا ثالثا -

فان قلت فما معنى هذا القول المشهور : قديؤخذ الجار بظلم الجار ؟ !

قلت - اما المراد منه مسئولية جار الظالم و كونه موردا للعتاب عن استحقاق وعدالة فلا يكون الا فيما كان مقصرا فى منع جاره عن الظلم مع اجتماع شرايط النهى عن المنكرو حيث لا يكون كذلك الاتفاقا وندرة لذا - اشير اليه وصدور الكلام بكلمة قد - المفيدة لقله وقوع مدخولها فى الخارج فان قلته وقوع العتاب على جار الظالم تابعة لقله حصول موضوعه فى الخارج -

واما المراد منه الاخبار عن كون جار الظالم - عديم النصيب عن حسن سلوك جاره الظالم ووقوعه فى المكروه من طرفه احيانا لولم يكن غالبا لكونه موردا للتهمة بتوهم شركته مع جاره فى الظلم فعلا او قولاً او اقلاً من رضائه بفعل جاره والراضى بشيء كفاعله - فيؤخذ به وان لم يكن كذلك فى الواقع فيكون هذا الكلام لتنبية الجار وارشاده بان لا يرضى بالظلم ويكون العناية بذكر ظلم جاره اشارة الى ما بينهما من

الحقوق ما ليس غيرهما فيوجب ذلك كون الجار اولى من غيره بارشاد جاره ووعظه
و نصيحته -

واما المراد منه بيان تبعات الظلم وتخويف الظالم بما يترتب عليه من الوزر
والعتاب على الغير فان (من عمل سيئة فعلية وزرها) باخ ما بلغ وعلى كل النقادير لاربط له
بما ادعينا فان حكم عقلي لا يقبل التخصيص فكيف يدل على خلافه -

ثم لا يخفى ان التركيب من الجبر والتفويض لا يسلم عن محذور القول باحدهما
فهل يقدم العاقل بل الشاعر الملتفت على تكذيب نفسه ونقض غرضه فيجبر السلطان مثلا
رعيته على تكذيب رسله؟! كلا ثم كلا - فكيف بمن هو خالق العقل والعقلاء - والحكيم
على الاطلاق وايضا هل يمكن للواجب تعالى سلب وجوب وجوده عن نفسه او اعطائه للغير
وكذا ما يكون من شؤون وجوب الوجود كالخلق والايجاد؟! كلا ثم كلا - فسقط
توهم الجبر والتفويض معا او انفرادا وسيوضح مما سيأتى من الشواهد القرآنية والآيات
الالهية وهذا **رابعها**

هذا كله على تقدير كون فعل العبد منجلا الى جزئين على ما عرفت -

واما اذا فرض شيئا واحدا وموجودا فاردافى الظاهر والواقع - فاما يفرض العبد
والواجب الحق معا فاعلا له بمعنى عدم تحققه باحدهما لعدم كونه تام الفاعلية كافي في
ايجاده وذلك يوجب نقص الواجب وافتقاره في فعله الى الغير ولا جامع بين الممكن و
الواجب ليكونا به فاعلين **فاما** يفرض كل منهما فاعلا مستقلا تام الفاعلية وحينئذ يرد
عليه الاوسطان من الاشكالات الاربعة - هذا في الافعال التي بها تحصل الطاعة والانقياد -
واما الكفر والمعاصى فيرد عليه الاشكال الرابع ايضا -

فان قلت - ابطاله بامتناع توارده على مستقلتين على محل واحد اولى وابين من
ابطاله بما ذكر -

قلت - هذا كلام مشهور في السنة المتفلسفة مسطور في كتب الحكمة لكنه

حكم غير مسلم بل معلوم العدم فان توارده سببين على محل واحد على قسمين : **الاول**
ان يكونا متخالفى التأثير والاثر ويكون اثر كل منهما منافيا للاخرو **الثانى** - ان

يكونا متحدى الاثر-

اما الاول - ففعلية الاثر - تتبع الاقوى في التأثير - امامع المساوى فله شقوق فتامل -
فيبلغى الاخر عن التأثير الفعلى - سواء ازال اقتضائه لذلك ام لا وذلك مقتضى تنافى الاثرين
كالضلالة للمضل والهداية للمهادى وكذا اذا تعارضت الطبيعة والمرض فالاثر للاقوى
فانه باقوائته يقدم على الاخر - هذا على فرض ورودهما معاً على محل واحد -

واما - على التعاقب فالاثر للمتقدم ما لم يتعقبه المخالف و عند وروده ايضاً -
فالحكم للاقوى .

واما الثانى - فان وردا على المحل معاً من دون سبق لاحدهما على الاخر -
(وامامع سبق فيدخل فى مسألة التداخل كمسئلة الطهارة والحدث والتجرى فى باب
حجية القطع وفيه بحث فراجع محله .) وقد فرض كون كل منهما بحيث لو انفرد لكان
تاماً فى التأثير والعلية فهما علة واحدة للاثر المترتب عليهما ويكون كل منهما جزءاً لعلة
اى يكون حينئذ علة ناقصة وهذا النقص اثر اجتماعهما وعدم قابلية المحل لتحمل تمام
الاثر من كل منهما - كما ان افرض عدم محل للعلة التامة ان لا يضر بتماميتها فكذا فى
صورة اجتماعهما على محل واحد - فالاضر تامة كل منهما فى العلية على تقدير الانفراد
والاستقلال بل يؤيدها لان استناد الاثر الى كل منهما مقتضى تماميته فى العلية فانه
حينئذ لا يجوز سلب التأثير عن احدهما والالم يكن علة تامة و وجود الاخر - لا ينافى
تأثيره لتوافقهما فى التأثير - حسب الفرض - فلان تراحم بينهما ولذا - يضمن كل من زوى
الايادى المتعاقبة على مال الغير من غير استحقاق و الاخير منهم اى من تلف عنده
المال يكون لاستقلاله فى الاتلاف و استقرار التلف عنده - مديونا لصاحب التالف ولا
ينافى ضمان كل من الايدى المتعاقبة الاخر فانه جهة مشتركة بين الجميع كما
حققناه فى محله .

ومما ذكرنا يظهر فساد ما ذكره القوم فى حكم السبب والمباشر من ان المباشر
قد يقدم ولا يستند الفعل الى السبب لضعفه فى التأثير فانك عرفت انه خلط بين امرين
وصورتين : هما مسألة اجتماع العلتين المتنافيتين فى التأثير على محل واحد - واجتماع

العلتين المتوافقتين فيه عليه وان الموضوع من متفرعات القسم الاخير- والذي ذكره
في وجه التقدم يكون من احكام القسم الاول-وعليه يكون مقتضى القاعدة استناد الفعل
الى كل منهما وانما الذى اوجب اختصاص الاستناد الى احدهما- هو تبعية الاخر فى
التاثير بحيث يعد بمنزلة الآلة للآخر كاليد الاصلية واليد التابعة فان الاخيرة ليست بيد
فى الحقيقة لعدم صدق الاستيلاء والاحاطة على الشئ من غير استحقاق عليها و هذا
المعنى غير تقدم احدهما على الاخر ودفعه اياه عن التاثير كما توهم فانه انما يكون فيما
كان السببان متخالفى التاثير كما تقدم فان مقتضى تنافيهما فيه عدم فعلية اثر احدهما
الضعيف بحيث لو ازيل القوى لظهر اثر الضعيف كما يترائى من غلبة الشمس بصورتها
الغالب على الكواكب المضيئة.

و من جملة الوجوه المتصورة فى معنى الامر بين الامرين كون فعل العبد خاليا

عن الجبر والتفويض وهذا قد بحثنا عنه فى مقالة مستقلة لعلمنا ننشرها بالطبع

فى التقابل

-٧٨

اعلم- ان التقابل لا يتحقق الا فى امرين مر كبين- وكل متقابلين قسمان لمقسم
واحد فالافتراق والامتياز فرع الاشتراك وما به يمتاز الشئان فيه سواء كان فى الذات
او الصفات واشتراكهما فى اختصاصهما بجماع عبارة اخرى عن اشتراكهما فى ذلك الجماع
القريب اذ نفس اضافتهما اليه بماهى لاحقيقة لها ولا استقلال بل هى عبارة اخرى عن
تعين الجماع وارتباطه بجهتى الامتياز فى عالم التحليل- وتادية المعنى الحرفى بعبارة
اسمية- للتوضيح والتفهيم - لا يغير الواقع - والمتقابلان ان كانا شخصيين وجزئيين كانت
جهة الاشتراك- امرا واقعيًا متعينا بالذات لتعين الانواع بفصولها الاخيرة وتدوتها بها
وان كانا فى النوع لم تكن الجهة المشتركة ذات هوية وحقيقة بالذات وتوغلها فى الابهام
والاندكك تحت الجهات المتشعبة المتفرقة وكلما ابتعدا عن عالم الجزئية فى القوس
الصعودى الى جنس الاجناس- اشتد الابهام فيها واندكت ايتها وبلغت حدا من الاعتبار

والتخيل بحيث صارت بحكم العدم وهو ناش عن ضعف الفعلية في احد طرفيها فالوجود والمعدوم متقابلان حقيقة لمكان الجامع لهما وهو حيثية اتصاف الماهية بهما ولكن نفس الوجود والعدم - غير متقابلين في النظر الدقيق لانتفاء الجامع لهما في الخارج وذاك ناش عن ابتعاد كل عن الآخر الناش من غاية الفعلية و نهاية القوة في الوجود والعكس في العدم لكونه باطل الذات هالك الحقيقة ان لا مصداق له فهو صرف العنوان ولا معنونه له بخلاف الوجود انه عنوان ولا شيء ذي حقيقة الا وهو مصداقه ومعنونه فالوجود ان لا قسم له في الخارج. لم يتحقق التقابل بينه وبين غيره لكون التقابل عنوانا منتزعا من الارتباط بين شيئين وقد علم اندراج الاشياء باسرها تحت عنوان الوجود فالاثنية لا تتحقق الا في الشيء الواحد منضمنا اليه خصوصية تارة يكون قسما وخصوصية اخرى به يكون قسما آخر فعدم التقابل بين الوجود والعدم مرجعه الى انتفاء موضوعه ومقوم هذا العنوان وهو ثبوت امرين وطرفين في نفس الامر والوجود فرد لاثني له - نعم في عالم المفهومية والعنوان - يتقابل الوجود والعدم تقابلا ضعيفا لضعف الجامع الخيالي - ان لا منشأ له سوى الاعتبار وهكذا الامر في التقابل بين الممكن والواجب تعالى ان لا نسخية بينهما ولا ارتباط فان لا جامع بينهما لا تقابل ناشيا عن غاية بعد الممكن في الشئية والاستقلال بل كان بما هو مساوقا للعدم.

ومما ذكرنا يظهر ان التقابل في انواع الاعراض يكشف عن تركيب العرض من امرين هما بمنزلة الجنس والفصل في الجوهر واشتمال الاعراض الجزئية المتقابلة في نوع واحد على جهة جامعة متحصلة واضح -

وايضا يظهر ان جعل المقولات التسعة اجناسا عالية على الاطلاق غير صحيح ان لو اريد من الجامع - الاعم من الانتزاع الماهية الامكانية جامعة للكليات تكون اجناسا عالية و ان اريد الجامع المتحصل فالتقسيم غير وجيه لعدم تحصل الماهيات الجنسية فضلا عن تحصل الجامع فتدبر في اطراف هذه المسئلة فانها ذات فروع ولوازم.

في الاعراض

واقسام العوارض عند القوم والرد عليه اصلا ومثالا وتحقيق الامر

-٧٩-

اعلم - ان الاعراض باسرها خصوصيات لمعروضاتها خارجة عن حقيقتها وقد لا يكون العارض من سنخ الاعراض بل من مقولة الجواهر كالفصل العارض للجنس المعبر عنه بالعرض الاخص كتعبيرهم الجنس بالعرض الاعم بالنسبة الى الفصل فتدبر بل ربما لا يكون من سنخ الماهيات كلية كالوجود العارض للماهية بحسب التعمل العقلي فانه جهة في الماهية كما ان الماهية خصوصية في الوجود فجهة الماهية المذكورة عبارة اخرى عن فعليتها وخروجها عن عالم الفرض الى مشهد الواقع و الخارج .

و ان شئت فقل عن عالم الكلية و صحة الصدق على كثيرين الى عالم التشخيص و الشئئية واقعا و حقيقة ثم من المعلوم ان الوجود بما هو وجود اي ما به يكون الشيء موجودا لاما هية له لانه مقابلها وكذا لا وجود له ايضا والالزم التكرور المستلزم للتسلسل المحال وعليه فالخارج ظرف نفس الوجود لا لوجوده فليس الوجود موجودا في الخارج وكذلك الشيء الموجود اي الماهية لا ماهية لها بل الماهية ماهية بنفسها ضرورة ثبوت الشيء لنفسه و استحالة سلبه عن نفسه فعليه فالماهية موجودة في الخارج و الخارج ظرف وجودها .

ثم الماهية قد تكون لها خصوصية تدر كها العقول الغائصة في بحر حقايق الاشياء لتمييز جهاتها المشتركة عن المميزة وتشرح خصوصياتها المطوية فيها من سنخ المعالي وعالم العقل دون عالم الحس و الشهادة فان كانت الخصوصية المدركة خارجة عن حقيقة ذية تسمى بالعرض وذوها بالمعروض - وعروضها لها - عبارة عن اتصاف الماهية بها واخذها لها والتعبير بالمعروض انما هو في مقام النظر الى طرف الخصوصية اي باعتبار ورود العرض على ذيه - والاتصاف يعبر في مقام لوحظ موردية المعروض لعرضه كما ذكر في مقام تمييز اسم الفاعل عن الفعل الماضي و المضارع فكل ما كان من هذا القبيل يسمى

باعراض الماهية وهذا النحو من العرض - سابق على وجود معروضه اى اتصاف الماهية به قبل الوجود و بعده على حد سواء كالزوجية للاربعه و الفردية للخمسة كالاربعة الزوج اذا وجدت فى الخارج توجد مع وصفها كالاربعة حال وجودها كحالها سابقا وقبل الوجود فى كونها زوجا فليس الاربعة لصيرورتها موجودة - صارت زوجا بل الذى هو زوج صار موجودا وحيث عرفت ثبوت صفة الزوجية للاربعة قبل وجودها تعرف معنى ثبوتها لها و انه ليس من سنخ الوجود المقابل للعدم بل هو الذى يعبر عنه بالوجود الربطى للمجتمع للعدم اى المتوسط بين الموضوع والمحمول سواء كان المحمول وجودا او عدمه او وجوديا او عدميا كقولك زيد كان موجودا او كان معدوما او كان قائما او كان اعمى مثلا فلو كان هذا القسم من الكون - من سنخ الوجود المقابل للعدم للزم اجتماع انعدم والوجود فى شىء واحد وهو اجتماع النقيضين او اجتماع المثليين ان كان المحمول من سنخ العدم بل يلزم فيما كان المحمول من اعراض الماهية - تقدم الشىء على نفسه .

و ان قد عرفت ان الوجود مع كونه عارضا للماهية فى عالم المعنى و السعة المطلقة عن عالم الحس و القيد الامتدادى ليس موجودا و لان اماهية فكذلك اعراض الماهية لان العروض فى كل العوارض من مقولة واحدة من حيث العروض اى كما ان ثبوت الوجود للماهية ليس وجودا آخر زايدها على الوجود المحمولى و الالزم التكرار بعروض هذا الوجود لمعروضه بتوسط عروض آخره و ثبوته له فكذلك الزوجية للاربعة و عروضها لها ايضا ليس لها وجود وراء وجود معروضها عند وجوده فكما كانت للاربعة قبل الوجود فكذا بعده بدون تغيير فى ذاتها .

و بعبارة اخرى فالاربعة زوج قبل وجودها و بعده فى عالم الفرض والخارج ولو توقف ثبوت الزوجية للاربعة على وجودها لكانت من عوارض الوجود هذا خلف فليس للزوجية ماهية مستقلة قبالة الاربعة كما ليس لها وجود حتى يكون فى الغير كما عرّف بد العرض عند القوم فالزوجية خصوصية فى ماهية خاصة هى الاربعة والاثنين اى ما ليس بفردهن الواحد والثلاث والخمس وهكذا والاربعة موجودة فى الخارج لا الزوجية لعدم كونها امرا ممتازا عن معروضه بحسب الذات والحقيقة .

نعم للعقل تعقله مستقلا قبال تعقل نفس الاربعة ولكن لا ينقلب عما هو عليه من
النبعية المحضة وعدم الاستقلال ماهية ووجودا فالازوجية بماهى ماهية من الماهيات
ولازات وجود اى موجودة فى الخارج و مع ذلك فالاربعة الزوج موجودة فيه وتصوير
هذا المعنى واضح فى الاعراض الاعتبارية كالفوقية للفوق والابوة للاب وهكذا -

وقد يكون العارض اى الخصوصية من خصوصيات وجود الشئ اى نحو
الوجود و كفيته فيسمى مثله بعوارض الوجود كالحراق للنار فانه من خصوصيات وجودها
فى الخارج فهو خصوصية فى وجودها و كما ان نفس الوجود لبسنا ماهية ولازا وجود فى
الخارج فكذلك خصوصيته اى نحوه .

واذ قد عرفت ان العارض بما هو عرض لم يتقوم بماهية له ولا وجود له وجودا فى غيره
فعر فحال ساير الاعراض من الاعراض المتصلة اى مالم يتوقف لحاظ العقل له على لحاظ
امر آخر يوجب صحة انتزاعه من منشأه فالاب مالم يلحظ فيه خروج ابنه منه اى كونه
بذره وخارجا من صلبه لم يصح انتزاع الابوة منه واتصافه بها بخلاف مثل الحلاوة والثقل
والبياض مثلا وذلك لعدم اختلاف سنخ العارض باختلاف اقسامه واختلاف الموارد و
المعروضات فلا بد من اطراد ما يجعل حا كيا عن ذات العارض بما هو فى جميع الموارد
فلا يعقل ان يقال ان الكلام فى العارض المتاصل وهو عبارة عن ماهية انا وجدت كانت
فى موضوع فان هذا العنوان عنوان لا معنون له اصلا ومفهوم لأفرده حسب البرهان
الذى قرناه فثقل الجسم او خفته عبارة عن خصوصية للجسم الخاص فاذا اجتمعت اجزاء
الجسم الموجود يحس ثقله فال موجود فى الخارج نفس الجسم اى مجموع الاجزاء
المقدارية وليس الثقل. موجودا فى الخارج بل الثقيل موجود فيه وكذا العلوم موجود
فيه لا الحلاوة وكذلك العلم فهو حالة بين العالم والمعلوم كالرؤية بين الرائي والمرئى
فال موجود فى الخارج هو العالم والمعلوم - والعلم كناية عن الحالة اى خصوصية وجود
العالم فليس للعلم ماهية ولا وجود بل العلم غير موجود .

وبعبارة اخرى الخارج ظرف لنفس العلم لا لوجوده ولا ماهية له وراء ماهية العالم
والالم يكن من خصوصية العالم ولكنه من خصوصياته وشئونه فى الواقع ولو فرضتها امرا

مستقلا قبال ماهية العالم كان مجرد فرض ان لا ينقلب الشيء عما هو عليه وحيث كان حقيقة العلم - كونه من لواحق ماهية العالم بل هو هي باعتبار وهو تمحض ماهية العالم بما هو عالم في هذه الجهة حيث انه بالعلم صار مستحقا لاسم العالم فكان العلم روح العالم فهو اعلى افاقاً منه فكيف يتصف بالعالمية ان العالمية كل شيء انما هي به وليس نفس العلم عالما كما توهم كما ان مالية المال - وقوعه في معرض الانتفاع وليس معدودا من الاموال وحيث كان هو ملاك مالية الاشياء قد يوجب تفويتها الضمان كما اذا انفصل عن العين فان منع دارا عن الاستيلاء صاحبها عليها مدة ثم رفع اليد عنها فيضمن قيمة ما تلفه من انتفاعها زائداً على رد اصل ملك الرقبة فتدبر.

ولعل لما ذكرنا يكون مراد من قال ان قيام العلم بالنفس قيام صدور لاجل - كما قد يقال انه من مقولة الفعل - وكذا قولهم بمراتب للنفس وان لها لبسا وخلقا او لبسا ثم لبسا مثلاً فتدبر وان كان فيه مناقشات اخر بقرينة ما عرف من مبانيهم المذكورة في الحكمة .

الكلام في العارض المنقسم

الى الذاتى (القريب) والغريب :

- ٨٠ -

اعلم - ان المراد بالذاتى ما يعرض الشيء ذاته وهو خارج عن حقيقته فالعرض الذاتى الخارج المحمول بلا واسطة فى العروض بخلاف الغريب فانه المحمول عليه بواسطة عارض آخر له فيكون عرضا ذاتيا للواسطة وغريبا لذاتها كما ان الواسطة من العرض الذاتى لذاتها ومبدء الواسطة علة لثبوت العرض الغريب للشيء فاجتهد زيد علة نفون حكمه بحكم الشارع والمجتهد بواسطة فى العروض ولذا - يقال زيد نافذ الحكم لانه مجتهد وكذا تقول زيد مجتهد وكل مجتهد نافذ حكمه فزيد نافذ حكمه فالواسطة فى العروض ما كان محمولا لذاتها حمل العرض الذاتى على معروضه وعليه لا يعقل كون الواسطة مباينة لذاتها لعدم صحة الحمل حينئذ فان الحمل يقتضى كما يقتضى المغايرة

من جهة - يقتضى الاتحاد من جهة اخرى وعليه يظهر فساد كلام الفسطاس حيث زاد على اقسام العرض الغريب بما كانت الواسطة - امرا مباينا للمعروض كعروض الحرارة للماء بواسطة النار فان النار بما انها حارة واسطة فى العروض وحرارتها واسطة فى الثبوت والالنار واسطة فى العروض والآصح ان يقال : الماء نار وكل نار حارة فالماء حار- اوالماء حارلانه نار كماصح ان يقال :زيد نافذ الحكم لانه مجتهد كما مر فالواجب كون الواسطة من محمولات المعروض فهذا الاشتباه شىء - توهمه بعض المتفلسفة من ازدياد قسم رابع على تقسيمهم : الشىء الى ممتنع وواجب وممكن وهو ماله اولوية ذاتية اوعرفية حيث لم يتدبروا فى معنى قول الحكماء : ان الشىء اذا كان مقتضيا للوجود نفسه كان واجب الوجود وان كان مقتضيا للعدم - كان ممتنعا وان لم يكن مقتضيا لاحدهما - كان ممكنا فان مرادهم من كون الشىء مقتضيا للوجود انه شىء غنى بالذات غير مقتدر الى غيره كما ان الممتنع مالم يكن قابلا لتأثير الغير فيه اى ما كان خارجا عن مورد تأثير الغير فيه ففرض اجتماع النقيضين فرض استحيل الوجود بذاته اى اجتماع النقيضين مع كونه كذلك - متضمن لامتناع طر والوجود عليه فكونه موجودا خلف كما ان معنى اقتضاء الشىء لوجود نفسه - كناية عن غنائه عن الغير بالذات - لان هنا تأثيرا وتأثيرا فى حقيقته لان ذات الشىء السقتضى للوجود - ان اريد منه ظاهره فهو فاسد لان تأثيره للوجود ان كان حال الوجود فهو تأثير الشىء فى نفسه واتحاد العلة والمعلول و تحصيل الحاصل وان كان حال العدم - كان العدم. باعتبار المقتضى امر اقبال الوجود ولا يتصور الا ان يكون عدماً - علة الوجود وكلا الفرضين غير معقول.

ثم لافرق بين كون علة ثبوت العرض للمعروض. نفس المعروض كالامكان للممكن والوجوب للواجب والامتناع للممتنع وبين كونها امرا خارجا عن حقيقة المعروض كعروض الحرارة للماء بواسطة حرارة النار فان اختلاف العلة فى الثبوت لا يوجب فرقا فيما نحن فيه وهو ضابط تميز العرض الذاتى عن الغريب ثم ايضا لافرق فى المقام بين كون ثبوت العرض لمعروضه امرا نظريا يحتاج فى اثباته الى واسطة فى الاثبات كاثبات الحدوث للعالم بالتغير وبين كونه امرا ضروريا لا يكون له واسطة فى الاثبات كنفس

التغير للعالم لانه من المحسوسات -

ثم ليعلم- ان المعروض في المقام متصف بعرضه الذاتى او الغريب حقيقة بحيث لا يصح سلب العرض الغريب عنه كما لا يصح سلب الواسطة التى هو محمول اولى له عنه فزيد نافذ الحكم واتصافه به كاتصافه بالاجتهاد على سبيل الحقيقة لا المجاز فالذاتى والغريب مشتركان فى اتصاف المعروض بهما على وجه الحقيقة وانما الفارق - اجنبية العرض الغريب عنه بالذات وارتباطه به بواسطة ثالث هى الواسطة فى العروض فيتصف المعروض به بالاخرة كاتصافه بالواسطة بعناية ان عارض العارض للشئ - عارض له وعليه لا معنى لجعل احداقسام العرض الغريب العارض للشئ - بواسطة امر مابين فانه واسطة فى ثبوته كما لا معنى لادخال حركة جالس السفينة بتوسط السفينة المتحركة من العرض الغريب للشخص بزعم ان اتصافه بالحركة بحال متعلقه وهى السفينة فهى المتصفة حقيقة بالحركة فان الساكن غير المسكن اى السفينة ويصح سلبها عنه فيقال انه ليس بسفينة فكذا سلب صفتها عنه فهو كاشف عن ان اتصافه بالحركة مجاز.

وذلك لما عرفت من عدم كون ملاك العرض الغريب اتصاف المعروض بالعرض على وجه المجاز وكون ملاك الذاتى - اتصافه به على وجه الحقيقة لما رأيت من ان زيدا نافذ حكمه حقيقة مع كون عروضه له بواسطة صدق عنوان المجتهد عليه (١) الذى هو واسطة فى العروض فمسئلة الحقيقة والمجاز مسئلة لفظية ومسئلتنا مسئلة معنوية كما عرفت و بعبارة اخرى وصف الشئ بمالم يكن موصوفا به الأعلى سبيل المجاز خارج عن محل البحث بالكلية ان الكلام فى انحاء عارض الشئ واتصافه به حقيقة و تقسيمه الى الذاتى والغريب باعتبار اختصاص الذات به وعدمه الموجب لعدم صحة سلبه عنه اوضحته فليس معيار كون العرض ذاتيا للذات المعروضة كون وصف الشئ بما هو حاله و كونه غريبا من قبيل وصفه بحال المتعلق كما زعمه السيد الشريف وتبعه المحقق الشيرازى والسبزوارى - ربه - مع ان ما مثلوا به لما عرضه بالواسطة فى العروض من اتصاف

(١) اعلم ان مبدء الاشتقاق متى كان علة ثبوت شئ لشيء - كان العنوان المشتق منه العارض للمعروض - واسطة فى العروض فهو عارض ذى الواسطة وعارض العارض ايضا عارض بالواسطة (منه) .

جالس السفينة بحر كة السفينة بواسطة السفينة.

فيه ان الحركة اما عبارة عن الخروج من القوة الى الفعل **واما** هو الكون في المكان الثاني في الآن الثاني بعد ان كان في المكان الاول في الآن الاول وعلى كل منهما فجالس السفينة المتحركة - متحرك حقيقة اى بلا واسطة في العروض اصلا نعم حركة السفينة واسطة في الثبوت وهو غير دخيل في ذاتية العرض و غرابته كما عرفت نعم ان جعلت الحركة عبارة عن حركة البدن بالخصوص بمعنى تغير نسبه بالقياس الى اطرافه القريبة. صح ان يقال انه ساكن في السفينة حقيقة ووصفه بالحركة حينئذ ووصف بحال المتعلق .

ثم القوم قد قسموا العرض الذاتى الى ما يلحق الذات **اما** لما هو كالوجوب للذات الواجبى والامكان للممكن والامتناع للماهية الممتنعة والزوجية للاربعة والفردية للثلاثة وهكذا **واما** بواسطة جزئه الاعم كالحركة بالارادة للانسان بواسطة انه حيوان **واما** لجزئه المساوى كادراك الكليات للانسان بواسطة النطق اى التعقل بالقوة **واما** بواسطة امر خارج يساويه كاضحك للانسان بواسطة التعجب ولكنه بظاهر فاسد اصلا ومثالا **اما اولاً** - فلان العارض للمشيء كما عرفت ما كان خارجا - بحسب التخيل - عن حقيقة معروضه - محمولا عليه للاتحاد الوجودى بينهما فعدا العرض الاعتبارى في عداد العوارض لا يخلو من مناقشة لان خروجه عن معروضه بصرف الاعتبار ان لا اثنية هناك مع قطع النظر عن الاعتبار والاتزاع فعقد الحمل في الاعراض الاعتبارية - اشبه بالحمل الاولى الذاتى الراجع الى صحة سلب الحمل فيه الا بمجرد الفرض و الاعتبار فان حيثية المنتزعة حيثية الاعتبار المحض كاعتبار انسلاخ الذات عن نفسه فى مثل قواك الانسان انسان وحينئذ فالتحليل ايضا صرف اعتبار وفرض يتبع اعتبارية احد الطرفين و لرسلمنا دخول العرض الاعتبارى فى العرض الذاتى بتعميم الخارج عن المعروض - الى الحقيقى والاعتبارى فالتمثيل له بالوجوب العارض للذات الواجبى لا يخلو عن مسامحة ان لا مجال للاعتبار والفرض فى العالم الربوبى فضلا عن القول بالتحليل و لو اعتبارا بل المراد من قولهم ان البارى واجب بذاته انه امر مستغن عن الغير بذاته فهو كناية عن استقلال الذات من

جميع الجهات وان كان في هذا التعبير ايضا مسامحة كما لا يخفى .

نعم لا باس بعد الغض السابق بالتمثيل بلحوق الامكان بالماهية الممكنة و اما عروض الامتناع للماهية الممتنعة فهو فرض في فرض فهو كناية عن استحالة صلاحية ذات الممتنع لورود تأثير العلة فيه وانه مجرد فرض لاحضاله من الوجود ابداءوازالا فتدبر جدا .
واما ثانيا - ان الجزء للمعروض لا يعقل كونه واسطة في عروض العارض للكل لان الواسطة ما كان امراً خارجا محمولا على ذبها عارضاله ولا يعقل عروض الجزء للكل لاستحالة تقدم الشيء على نفسه وكون شيء و احد عارضا لنفسه هذا و لو اريد منها الواسطة في العروض لكنه غير مرادهم لعدهم مثل هذا العارض للشيء بواسطة جزئه الاعم او المساوي من العوارض الذاتية فان اريد منها الواسطة في الثبوت في المقام فيرد عليه :

اولا - ان تقسيمهم الواسطة الى داخلية وخارجية مع ارادة الواسطة في العروض في الخارجية فاسد جدا لعدم جامع بين الواسطة في الثبوت و الواسطة في العروض و ليس التقسيم اوضح قيود الى المقسم ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم و احد و لو سلم صحة التقسيم فارادة كل منهما تنافي وحدة السياق - والاجمال وعدم بيان المراد - قاذح في التقسيم كالتعريف .

وثانيا - ان الجزء للشيء بعنوان انه جزئه لاستقلاله له قبال الكل والالم يمكن جزء له بل عند فرضه جزئه متحدمع الكل اي لاحكم للجزء و راء حكم الكل بل التعبير بالكل ايضا من باب المسامحة لو حدة موضوع الحكم بالفرض و حينئذ لا معنى لاجعله واسطة لعروض العارض للكل ان فرض كونه واسطة يساوق تسلم بينونة الجزء للكل ومغايرة الواسطة و ذبها و **لو فرض** صحته باعتباريوجب صحة توسطه للعروض كما اتحدنا باعتبار آخر اوجب صحة وحدة الموضوع في مرحلة ثبوت الحكم للمجموع **فلا ينفع** المقام لما عرفت من غلبة جهة اتحاد الجزء الكل فيما ذكر واستهلاك استقلال الجزء ماهية ووجودا في جنب ماهية الكل ووجوده .

وبعبارة اخرى فالعارض للجزء عارض للكل حقيقة اي بلا واسطة اصلا نعم مظهر

عروض العارض قد يكون جزء الشيء لكن الشيء بنفسه معروضه فالكلمة معربة ومبنيّة وان كان الاعراب والبناء طاريان على طرفها وكذا الرفع للفاعل فقولك ضرب زيد - الفاعل زيد والفاعل مرفوع فزيد مرفوع وان ظهر الرفع في حرف الدال فاذا ضربت زيدا على راسه فزيد بنفسه مضروب بالانكلف توسط فيه فالانسان مدرك للمكليات بلا توسط شيء اصلا وكذا متحرك بالارادة بنفسه لا بتوسط جزئه الاعم وهو الحيوان لان المراد من الحيوان ان كان بمعناه الكلى الغير الممتنع المصدق على كثيرين فلا كلام فيه لان عارضه ايضاً كلى الحركة بالارادة لفرض كونها من عوارض الماهية المقارفة او الملازمة وان كان المراد منها الشخص المطوى في الانسان الشخصي مثلا كما ان المراد من الحركة بالارادة الثابتة للانسان الجزئي الخارجى فقد عرفت انطواء الجزء في الكل واتحادهما في الخارج حقيقة .

و مما حققنا ظهر فساد توهم كون العارض للشيء بواسطة الجزء الاعم - عرضا غريبا لعدم اختصاص الذات به والاضافة في الذاتى انما هي باعتبار الاختصاص والجزء الاعم ليس ذاتا وان كان متقوما به وذلك لما عرفت من عدم مغايرة بين المعروض وجزئه في مرحلة ثبوت الحكم له ولو فرضت مغايرة بينهما كما في المركبات الغير الحقيقية فهي في مقام سابق على مقام ثبوت الحكم له ولاينا في هذه المغايرة في عالم التحليل الاتحاد في مرحلة ثبوت الحكم له التى هي مرحلة الفهم العرفى و الصديق المتعارفى صدقا حقيقيا .

وايضا ظهر فساد ما مثل به السيد الشريف للعارض للشيء بواسطة جزئه الاعم بالحرارة العارضة للماء بواسطة جزئه الاعم اى المادة - ردا على من زعم انه من العرض الغريب للماء بكون النار والشمس هي السبب لعروضها له كما توهمه صاحب القسطاس وذلك لما عرفت من استحالة كون الواسطة في العروض مبينة لانه في حكم القول بكون الحنظل حلوا مثلا لان ملاك الواسطة في العروض - كونها محمولة للمعروض بحيث لم يصح سلبها عن المعروض وكان اتصافه بها حقيقيا فيكون اتصاف المعروض بعارض محموله ايضا اتصافا حقيقيا والتباين ينافي الحمل والسيد الشريف قد سلم اصل الواسطة في العروض - المباشرة

ولكن خدش في مثال المتوهم للتسديس فأتى بمثال آخر وجعل ما أتى به المتوهم للتسديس من أقسام العرض الذاتي و جعله مما يعرض الشيء بواسطة جزئه الأعم لكنه فاسداً أيضاً لما عرفت من اتحاد الجزء و الكل بل لاثنين هناك فموضوع الحكم الشخصي - امر شخصي واحد فمعروض الحرارة الجزئية - الماء الشخصي الجزئي حقيقة لاجزاء الأعم وهو ماهيته النوعية أو مادته المشتركة بينه وبين ساير العناصر -

و قد يستدل للمختار بأنه لو كان معروضه جزء الأعم للزم اتصاف جميع افراد ذلك النوع به لتضمنها نوعها فيوجب من فرض معروض الماء أو لاهو الجزء الأعم دون الشخص كون البحر وسائر المياه حارا بالفعل لان الحكم تابع لمعروضه وجوداً و عدماً فان اقلنا الانسان ماش بواسطة جزئه الأعم وهو الحيوان كان معناه ثبوت قوة المشي للحيوان ايما وجد وفي ضمن اي نوع تحقق وهو كذلك فكذلك المقام غاية الفرق ان المراد من المشي الثابت للحيوان هو قوة المشي له لا المشي بالفعل وفي المثال كان المنظور فيه - الحرارة الفعلية فيجب كون كل ماء في العالم حارا بالفعل !

اقول فيه نظران الاعراض على قسمين قسم عارض لازم لمعروضه وقسم مفارق يحدث بسببه **والاول** لا يعقل فيه التفكيك بين معروضه - **اما الثاني** فلا والمثال من قبيل الثاني فان الحرارة للماء من العرض المفارق له نعم بالنسبة الى النار من العرض الملازم لها اقتضائاً فلا يلزم من دعوى كون معروض الحرارة في الماء الجزئي جزئه العنصري اي ماهية النوعية كون جميع المياه - حارة بالفعل لما نرى من وجود سبب حدوثها في هذا الماء دون غيره فليس مان كرهوا السر في كون معروض الحرارة في الماء الشخصي - نفس الماء الجزئي بل الوجه مان كرنا من كون معروض الحرارة الفعلية - نفس الماء بشخصه كما يشهد عليه الوجدان -

وبعبارة اخرى الذي يقول ان معروض الحرارة في الماء - جزئه الأعم - على خلاف الوجدان - لا يقصد منه كلية الغير المتخصص القابل لصدق على كثيرين بل مراده للجهة الاشتراكية الموجودة في هذا الماء الجزئي كما هو معنى جزئه الأعم ولو كان المراد منه الكلي الصادق عليه وعلى غيره لقال ان معروضها الكلي فالمعروض حينئذ الحصة من

الكلى التى احتواها الفرد وضمها اليه ثم حيث كانت للجبهة المشتركة فى هذا الماء الجزئى عنوان اللابشرطية وجزئته الاخص عنوان الشرط والقيد - واللابشرط سارفى البشرط شىء متقدمه بل هو عينه كانت الحرارة العارضة لجزئه الاعم عارضة للكل ايضا و هو الماء وهذا التقريب لا يفهم منه شىء الا ما ذكرنا من معنى اتحاد الكل والجزء والافلا والحاصل ان اطلاق الواسطة على جزء المعروض الاعم والاختصاص والمساوى فى عروض شىء له - مسامحة فى التعبير والظاهر ان وجه اختصاص المادة فى الماء وغيره من الاجسام بالمعروضية اولا فى مقام التحليل وان كان المعروض فى الظاهر نفس الماء و شخصه الجزئى ان الافاعيل وارده على القابل للتاثر وليس القابل الباقي مع المقبول الا المادة لا الصورة لزوالها بطرو صورة اخرى على المادة و الصورة ممحضة فى التاثير - اقتضاءا لانها فعلية الشىء .

وبالجملة - فلا باس بنقل كلام المحقق الشيرازى والاشارة الى ما فيه قال : ان موضوع كل علم كما تقرر ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد فسروا العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشىء لذاته او لامر يساويه فاشكل الامر عليهم انتهى فكلامهم هذا صريح فى ان المنظور اليه فى هذا المقام تميز العرض الذاتى عن الغريب وتعريفه وملخصه ان العرض اذا كان من اواحق الموضوع بلا واسطة فى العروض كان من الذاتى - سواء لحقه لذاته اى الماهية النوعية المر كبة من الجنس والفصل اولها باعتبار عروضه على جزئه الاعم او جزئه المساوى للنوع فى الصدق و ما لحقه بتوسط امر خارج مساوله فى الصدق ايضا من العرض الذاتى ومعناه انه ما لحقه بواسطة امر خارج عنه - اعم او اخص - يكون عرضا غريبا للموضوع وان كان بالنسبة الى نفس الواسطة عرضا ذاتيا فمجرد توسط الغير فى عروض العارض على الموضوع يكفى فى كونه عرضا غريبا اذا لم تكن مساوية له و غرابته لاتنافى اتصاف الموضوع به وعروضه له حقيقة لامجاز الاشتراك الذاتى والغريب فيه فاحتفظ لما يتلى عليك من جواب المحقق عن الاشكال الوارد فى المقام و هو ان المذكور فى كل علم - عوارضه الغريبة لان المبحوث عنه فيه احكام انواعه او اصنافه فنسبته الى موضوع العلم الذى هو جنس ابواب ذاك العلم وعروضها له

بواسطة فانها بعد نقله الاشكال وقدحه في جواب المحقق الدواني وغيره عنه قال ولم يتفطنوا بان ما يختص بنوع من انواع الموضوع ربما يعرض لذات الموضوع بما هو هو واخصية الشيء من شيء لا ينافي عروضه لذلك الشيء من حيث هو هو وذلك كالفصول المنوعة للاجناس فان الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع انه اخص منها والعوارض الذاتية او الغريبة للانواع قد تكون اعراضا اولية ذاتية للجنس وقد لا يكون كذلك .. الى آخره فكان هذا المحقق زعم ان نزاع القوم و اشكالهم في اتصاف الموضوع بعارض نوعه وانه على وجه الحقيقة او المجاز كاسناد الحركة الى جالس السفينة بتوسطها. ولم يتفطن ان العرض الغريب كالذاتي عارض للموضوع ايضا حقيقة غاية الامر بواسطة معروضه الاولى ووجهه صحة حمل الوساطة على ذبيها فكذا صفتها عليه فلم ينكر احد اتصاف الموضوع بصفة نوعه حقيقة وشاهده عدم صحة سلب الكلمة عن الفاعل لانه عينها حقيقة فكذا صفة صفتها حقيقة بخلاف السفينة حيث يصح سلبها عن جالسها لانها غيره حقيقة فكذا صفتها لا تكون صفة له حقيقة فلا معنى للنقض عليهم بمثل عروض العوارض الذاتية كالفصول للجنس.

وايضا غفل عن معنى كلامهم المتقدم لبيان تميز العرض الذاتي عن الغريب فان كلامهم ان ثبوت الوساطة الخارج عن ذات الموضوع اعم واخص هي الموجبة لصيرورة عارضها عرضا غريبا بالنسبة الى ذى الوساطة لان نفس العارض اذا كان اعم واخص من الموضوع يكون العارض من العرض الغريب لمعروضه حتى يجاب عنهم باتفاق اهل الفن بعروض الفصل للجنس عروض اوليا مع انه اخص منه فانا نسلم ان الفصل امر خارج عن حقيقة الجنس عارض لعروض ذاتيا وان كان دخلا في النوع فهو كالفاعلية العارضة للكلمة الواقعة مورد الاعراب والبناء في مقام التركيب

و حينئذ فالعرض الذاتي للنوع لم يصح بسبب كون عروض النوع على الجنس عروض اوليا ذاتيا للجنس مع فرض كون العارض من عوارض النوع الذاتية فالجمع بين كونه عرضا ذاتيا للنوع وبين كونه بعينه عرضا ذاتيا للجنس جمع بين المتنافيين فانه بعينه - بالضرورة نظير استشكلهم في عروض الرفع للفاعل حيث لم يقل منهم بكون الرفع

من العوارض الذاتية للكلمة بناؤها على ما فسروا به كلام اهل الفن اى قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية حيث جعلوا المبحوث عنه -المحمولات العارضة على موضوع العلم ومن الضرورة ان احكام المبتدا والفاعل والتميز وغيرها ليست من العوارض الذاتية للكلمة من حيث الاعراب والبناء ولم يتفظنوا ان المبحوث عنه فى كل علم ان لم يكن نفس الموضوع فلا اقل من ان يكون عوارضه الذاتية اى ما به تحقق الموضوع و هو العنوان الجامع بين طرفى العيضية و كون الشيء مبحوثا عنه عبارة عن بيان احكامه والتعرض لحالاته وشؤونه وعليه يكون الفاعل من مصاديق الجامع بين المعرب والمبنى والبحث عنه عبارة عن بيان احكامه فيكون من مسائل النحو حقيقة وهكذا .

والحاصل ان العرض الذاتى للنوع لا يكون عرضا ذاتيا للجنس اصلا فضلا عن ان يكون عرضه الغريب عرضا ذاتيا للجنس فاتصاف الحيوان بادراك الكلبيات بتوسط الناطق او الانسان وان كان على الحقيقة لكن الادراك من العوارض الغريبة للحيوان مع كونه من الاعراض الذاتية للواسطة اى الانسان لان المعلوم ان الادراك من خواص الخصوصية الفصلية للانسان فحيث ان الفصل مساو للانسان فى الصدق والعارض للشيء بواسطة جزئه المساوى عارض له بلا واسطة فى الحقيقة ولو عدم مثله واسطة فليست من الواسطة فى العروض قطعاً لانها عبارة عن الخارج عن حقيقة الذات المحمولة عليه ولا يعقل عروض جزء الشيء له لاستلزامه عروض الشيء لنفسه وهو محال .

قال المحقق السبزواري فى حاشيته عليه فى المقام والحق فى معنى العرض الذاتى ان يقال هو ما يكون عارضا للشيء ووصفاله بالحقيقة بلاشائبة مجازو كذب اى يكون من قبيل ما يقال له عند اهل العربية الوصف بحال الشيء او الوصف بحال متعلق الشيء انتهى وفيه ان مفاد هذا الكلام كون جميع الاعراض الثابتة للموضوع بواسطة او بلا واسطة اى من الذاتية والغريبة كليهما من العرض الذاتى لاتصافه بها حقيقة فى جميع الموارد فزيد باعتبار انه مجتهد نافذ الحكم ونفوذ حكمه ثابت له حقيقة وكذا استحقاق زيد للزكاة باعتبار انه فقير وهكذا وما نسب الى الذات بالعرض كان من الوصف بحال متعلقه فهو وان صح وجاز فى بعض الموارد لاعلى الاطلاق كما توهم خارج عن محل الكلام بالكلية لان

البحث في تقسيم عارض الشيء الى الذاتى والغريب وليس عارض متعلق الشيء عارضه
اصلا فالسفينه هى المتحركه دون جالسها اصلا مع ما عرفت من عدم صحة حمل عارض
المتعلق لشيء عليه لعدم صحة حمل المتعلق على الشيء فلا يصح ان يقال زيد سفينة ليقل
والسفينه متحركه فزيد متحرك كما لا يصح ان يقال زيد عقور باعتبار كون كلبه عقورا
لانه لا يصح ان يقال زيد كلب فى المقام فالاسناد المدعى فى مثله غلط حتى مجازا فليس
مثال السفينه مربوطا بالمقام لان الواسطة فى العروض هو المشتق الذى مبدئه واسطة فى
الثبوت وليست السفينه كذلك .

ثم قال المحقق السبزواري فى تعليقه على الاسفار فى المقام وبعبارة اخرى العرض
الذاتى ما لا يكون له واسطة فى العروض لكن بعض انحاءها التى كحركة السفينه الواسطة
لحركة جالسها لاجميع انحاءها فنلها انحاء سنذكرها فى بحث اصالة الوجود انتهى
هذا التفسير هو الحق المراد من تفسيرهم العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق
الشيء لذاته لكن عليه يجب ان ينبه على ان العارض للذات بواسطة مساو له ايضا محدود
من العرض الذاتى لقولهم او لا مريساويه حيث لانفكيك بين الذات والواسطة من الطرفين
الموجب لانحداد حكمهما وان حكم احدهما عين حكم الاخر حكما وان لم يكن كذلك
واقعا وفى نفس الامراى بالتعمل العقلى ثم جعل الفارق بين الذاتى والغريب ثبوت
الواسطة فى العروض وعدمه معناه كون الواسطة عارضة للذات خارجة عن حقيقتها محمولة
عليها فباعتبار انحادها معها وجودا تتصف الذات بصفتها فلولا لم يكن زيد مجتهدا حقيقة
اى هو عينه خارجا لم يكن نفوذ الحكم من عوارض زيد وحالاته حقيقة وان كان زيد مجتهدا
اى عنوان المجتهد بمعناه البسيط المعبر عنه بنى الاجتهاد وطار على زيد منطبق عليه فهو
هو فكذا هو نافذ الحكم فكون الشيء واسطة فى العروض كونها امرا خارجا عن حقيقة
ذاتها محمولا عليه فيكون عارضه عارض الذات ايضا وعليه لاعمى لجعل مثال حركة
السفينه وجالسها من امثلة الواسطة فى العروض ضرورة تباين السفينه والجالس فيها فلا
يقال زيد سفينة بل يقال ليس بها فكذا صفتها ليست بصفة له .

وقديتوهم من تعبيرهم للواسطة فى العروض بحر كة السفينه لجالسها كون الواسطة

حركة السفينة لا نفس السفينة فيكون اغلط ضرورة ان المسند الى الجالس مجازا
حركة السفينة فيدعى ان جالسها متحرك بحركة مسكنها اتصافا مجازيا وكذبا وحيث
فرض فيه الواسطة في عروضها له فلا بد من كونها اى نفس السفينة فلو كانت حركتها و
هى بالفرض ثابتة للجالس مجازا بتوسطها فيلزم اتحاد الواسطة وحكمها وما فرض حكمها
يكون نفسها وهو تقدم الشيء على نفسه مضافا الى انتفاء الواسطة بالكلية وهو خلف فبعد
فرض عدم تحريك الجالس بنفسه وان المتحرك هى السفينة فى الحقيقة واسنادها اليه بالمجاز
لم يكن المثال مما نحن فيه ان لا يربط لصفة السفينة بالجالس فيها للتغاير التام بين السفينة
والجالس وجودا وماهية وتشخصا بل مطلق اسناد صفة الشيء الى متعلقه - غير صحيح و
لولا المجاز فكلب زيد عقور وليس زيد عقورا ولو مجازاً نعم يصح جعل الكلب العقور
بجملته من الصفة وموصوفها عارضا لصاحبه فيقال زيد عقور كلبه اوزيد مهزول الفصيل
وحيث كان العروض ذاتيا فضلا عن الحقيقية ان لا واسطة حينئذ اصلا كما هو واضح وقد
عرفت ان الواسطة فى العروض لا بد وان يكون عنوانا كلياً محمولا على نى الواسطة و
كان من عوارضه الذاتية و يكون مبدء اشتقاق هذا المشتق واسطة فى ثبوت
الحكم لذيها كالفقر الموجب لثبوت استحقاق الزكاة لزيد و عنوان الفقير من
عوارضه الذاتية .

ثم قال : والسبب فى ان احوال الفصل هى احوال الجنس ان الجنس ان اخذ لا بشرط
كان متحد مع الفصل فكانت احوال احدهما هى احوال اخر بالحقيقة فعوارض العقول بالحقيقة
عوارض الموجود بما هو موجود باعتبار اخذه لا بشرط انتهى وفيه ان المحصل منه غير نافع
ولا دافع للاشكال المشهور فى المقام ان العرض الغريب للشيء اى عارض له حقيقة بمقتضى فرضه
من اعراضه غاية الامر ان تسميته بالغريب بلحاظ توسطه وعروضه الاولى ان عارض العارض
للشيء عارض له فاتصاف الجنس بعوارض النوع و ان كان على الحقيقة لكنه لا ينافى
كونها من الاعراض الغريبة له اذ المفروض ان العارض عارض النوع باعتبار الخصوصية
الفصلية فيه فلو لم تكن الخصوصية اصلا لم يكن العارض من عوارض الجنس اصلا ومن الضرورة
ان العارض اولاً للجنس هو الفصل حيث ان نوعية النوع باعتبار خصوصية فيه منضمة الى الجنس

ولا شك ان الخصوصية خارجة عن حقيقة الجنس اخص منه لان الخصوصية الفصلية تساوى النوع بحسب الصدق و الوجود والنوع اخص من الجنس فالعارض للشيء بواسطة امر خارج اخص من العوارض الغريبة له وهذا هو الاشكال ولا يخفى ان كل الاشتباه فى المقام حسب ان العرض الغريب للشيء ما اتصف بهوصفا بحال المتعلق لا بحال نفسه وان الذاتى ما كان من باب الوصف بحال النفس فوقه وافيا وموقعا.

ثم قال بعد كلام له : ولعدم الاطلاع على ما ذكر استصحب الامر على كثير من المتأخرين حتى قال الفاضل الخونسارى - ره - فى حاشية الشفاء ان ذكر احوال ما هو اخص من موضوع العلوم فيها لمجرد الاستحسان لكون ذلك الاخص نوعا منه او صنفا مثلا انتهى وفيه اولان ما ذكره هو اى السبزوارى كما المحقق الشيرازى من حل الاشكال لم يقد شيئا ولم يندفع به الاشكال المشهور اللازم من سوء تفسيرهم - الكلمة الموروثة من رؤساء الفن وعدم التفظن لمعناها حتى لا يرد عليه اشكال اصلاح حيث ان المبحوث عنه فى كل علم لولم يكن نفس موضوعه فلا اقل من كونه الاعراض الذاتية له المفتوحة لها ابواب مسائله و عناوينها من باب الفاعل و بحث التميز والمبتداء والخبر وغيرها و قد عرفت ايضا كون الشيء مبحوثا عنه و بالجملة فالاشكال وارد على التفسير المذكور ولادافع عنه فلا معنى للتعريض و الطعن على الغير مع اشتراكه معه فيه .

وثانيا - ان تكلف الفاضل لا يحصل له ضرورة ان الاشكال كون المبحوث عنه فى كل علم - حسب زعمهم - العوارض الغريبة لموضوع الفن فلو كان ذكرها من باب الاستطراد والاستحسان فلم يبق من المسائل المبحوث عنها فيها ما كان من الاعراض الذاتية له - ان كل ما ذكر فيه من احوال ما هو اخص نوعا او صنفا منه - فالذئى هو الاصل بالذكر والبحث عنه غير مذكور اصلا فكيف يكون ذكر ما عداه مما يذكر تطفلا وتبعاً للغير استطرادياً .

ثم قال : واعلم انه ان كان تفسير العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشيء لذاته او لامر يساويه من القدماء فيمكن توجيهه بان ليس مرادهم من قولهم - لذاته العلية والاقتضاء حتى يقال : كلما وجد المقتضى بالكسر فلا بد ان يوجد المقتضى

بالفتح ويستشكل باحوال الاخص بل المراد نفي الواسطة في العروض وان يكون حال نفسه لاحال متعلقه انتهى تعليق ماوجه به كلام القوم بكونه من القدمات لا معنى له اذ لا مدخلية له في معنى الكلام فان كان التفسير المذكور من المتأخرين لكان المراد منها ايضا نفي الواسطة في العروض و الاشارة الى ان العرض الذاتي ما كان نفس الذات معروضة له او كان عارضا لامر يساوى الذات في الصدق اى يتحد معه وجودا لا يتخلف احدهما عن الاخر وجودا وعدما وليس اللام في قولهم - لذاته - تعليلية فيكون المعنى ان نفس الذات ان كانت علة لثبوت عارضها لهما كان من العرض الذاتي لهما فينحصر العرض الذاتي بعوارض الماهية و الصفات الاعتبارية الكافية نفس الذات المعروضة لهما لانزاعها منها كالامكان للماهية و الزوجية للاربعة ولا يشمل مثل الرفع و الفاعلية العارضة للكلمة لتخلفها كثيرا لجواز وجود كلمة في مقام التركيب لم تكن فاعلا و لامرفوعا لجواز وقوع موقع المفعول او التميز والمضاف اليه وهكذا ومعنى عليه الذات انه كلما وجدت الذات المقتضية لشيء يوجد ما اقتضته فالذى ذكره معنى لتفسير القوم العرض الذاتي هو المتعين عند اهل العلم فلاوجه لتعبيره بقوله فيمكن توجيهه بان الخ ثم عطفه وان يكون حال نفسه لاحال متعلقه على ما استفاد من تفسيرهم في غير محله لما انضح لك سابقا فساد كونه الفارق بين الذاتي و الغريب -

ثم قال: فالمراد بالامر المساوى له مفهوم يساوى معه في الحيثية وكانت الاثنيانية بمجرد المفهوم كمفهومي الوحدة والوجود فاذا عرض عدم القسمة مثلا للوجود لاجل الوحدة كان عرضا ذاتيا وكذا اذا عرض منع الصدق على كثيرين للوجود لاجل التشخص حتى لو كان التساوى بينهما مساويا بحسب التحقق بل بحسب الصدق ولكن كان لهما حيثيتان تقيديتان انضماميتان كان اللاحق لامر مساو هذا النحو من التساوى عرضا غربيا كاللاحق لامر اخص انتهى.

وفيه انك قد عرفت ان معنى لحوق العرض للشيء لذاته - عدم واسطة في العروض له و قد مر معنى الواسطة في العروض و انه المحمول للذات العارض لها عرضا اوليا و حينئذ فالخارج المساوى هو العارض له المساوى له في الصدق اى التلازم الوجودي

بينهما و ان تغايرا مفهوما و حينئذ فالوحدة ليست من الواسطة فى العروض لعروض عارضها للوجود وكذا التشخيص بمعناه المصدرى او اسم المصدر لعدم صحة الحمل فليس الوجود وحدة ولا تشخيصا بل الذى يتقدمه هو عنوان الواحد والمتشخص فاذا كان حكم للواحد بما هو هذا العنوان صح ان يقال بعروضه للوجود ايضا بواسطته فان الوجود متى حصل فى الخارج كان واحدا والواحد حكمه كذا فكذا الوجود يوصف به حقيقة ويكون العارض عرضا ذاتيا للوجود لمساوات الواحد له بحسب الصدق وكذا ما يعرضه بتوسط عنوان المتشخص لان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد وكذا العكس نعم الوحدة تساوق الوجود وكذا التشخص فى الخارج لكن المساوقة غير المقام وهو ثبوت الواسطة فى العروض و عدمه فى العارض للذات فلا معنى لقوله فاذا عرض عدم القسمه مثلا للوجود لاجل الوحدة كان عرضا ذاتيا - الخ - وتساوى مفهومين فى الحيثية مع الاعتراف بتغايرهما من حيث المفهوم لاعمق له الا لتساوى من الطرفين بحسب الصدق فقوله (حتى لو كان التساوى بينهما تساويا بحسب التحقق بل بحسب الصدق ولكن كان لهما حيثيتان تقيديتان انضماميتان كان اللاحق لامر مساو هذا النحو من التساوى عرضا غريبا - عجيب فانا ننقل الكلام فى الحيثية المتقيديتها احد المفهومين المتغيرة للآخرى المفروضة للآخر فهل هما متساويان فى الصدق ام لاى المفهومان المتحيثيان بهما اما هما ايضا كما كانا سابقا من التساوى ام لافان كانا كالسابق فكان العارض لاحدهما من العرض الذاتى للآخر وان لم يكونا كذلك خرجا عن فرض نسبة التساوى بينهما والاعجب تنظيره للعرض الغريب باللاحق لامر اخص لان جعله هذا من العرض الغريب يناقض ما ذهب اليه سابقا و اختاره المحقق الشيرازى ايضا و من تبعه من ان احوال الاخص من الموضوع من الاعراض الذاتية له -

ان قلت - قولهم فيما كان العرض من احوال النوع انه من العرض الذاتى للجنس لاجل اتحاد النوع مع الجنس وجودا ان لا حقيقة للجنس وراء النوع فالتعدد هناك اعتبارى والمقصود من الاخص من الموضوع فى المقام كونه امر خارجا وجودا عن حقيقة الموضوع فليس كل ما للاخص عرضا ذاتيا للاعم كما لا يكون عرضا غريبا على الاطلاق

كما يتوهم من كلامه هذا .

قلت اما تغاير الجنس للنوع بما هو نوع اى جنس متفصل بحسب الماهية فهولا يمكن انكاره وحينئذ فاذا كفى الاتحاد بحسب الوجود فى كون العارض للواسطة عارضا لذيها عروضا ذاتيا لزم نفي الواسطة فى العروض رأسا الذى هو ملاك كون العارض من الاعراض الغريبة لذيها فلم يكن فرق بين ادراك الكليات العارض للحيوان بواسطة انه انسان او بواسطة الناطق و بين ثبوت نفوذ الحكم لزيد بتوسط انه مجتهد و كذا عروض الرفع للكلمة بواسطة عنوان الفاعل المنطبق عليها فى مقام التركيب فلا يكون عرضا غريبا بدافى هو رد من المباحث المذكورة فى الكتب الفنية وهو كما ترى!

ثم قال : و انما فسروا العرض الذاتى بالخارج المحمول الاعم من المحمول بالضميمة لثلايخ مخرج مثل الوحدة و الشئىة و الامكان وغيرهما من العوارض العقلية انتهى **اقول** الخارج المحمول ما كان تصوره لموضوع غير متوقف على لحاظ جهة و خصوصية فى الذات اى لا يحتاج فى مقام حمله على الذات على ضم ضميمة اليها الصحة الحمل به و المحمول بالضميمة هو الامر الخارج عن حقيقة الذات المحمول عليها ملحوظا فيها جهة زائدة على نفس الذات لا مقيدة بها فى مقام الحمل والا لانقلبت القضية الممكنة الى الضرورية كما لا يخفى و كيف كان فنظر المحشى السبزوارى الى ان حمل الموجود على الماهية من باب المحمول بالضميمة وعلى الوجود من الخارج المحمول لكن فيه ان قولنا - الوجود موجود ليس هنا حمل فى الحقيقة وان كان له صورة الحمل وذلك لان الخارج ظرف نفس الوجود لا انه ظرف لوجود الوجود و الالزم التكور فى الوجود و عروض الشئ لنفسه محال بل استحالة اتصاف الوجود بالموجودية على نحو اتصاف الماهية بها من ابدى البديهيات فهذا النحو من الخارج المحمول ليس بعرض فى الحقيقة كما لا يخفى بل لا باس بدعوى ان الحمل الحقيقى منحور فى المحمول بالضميمة بصدق ان هناك عارض و معروض - و موضوع و محمول حقيقة فى عالم التحليل و تشريح الحقايق فقولنا الوجود موجود نظير قولنا الوجود موجود و من البديهى عدم حمل فى الحقيقة فى الاخيرة .

وعليه ظهر فساد جعل الحمل الذاتى اى حمل هو هو من اقسام الحمل الابهسب

الصورة والاعتبار المحض الذى لا اعتبار به ومما ذكرنا ظهر ايضا معنى مثل قولنا الله عالم او قادر اوحى^١ او غير ذلك فانه فى حكم عدم الحمل لعدم تخصص الذات تعالى بخصوصية اوجب صدق عنوان عليه بغير ماله من الخصوصية فى صدق عنوان آخر فان نفس الذات بماهى كافية فى صدق تلك العناوين عليه تعالى فكان المقصود من الحمل فيما ذكر تمثيه المخاطب بما اعترف به من وجود صانع للعالم كامل بالذات من جميع الجهات لانه اثبات شىء لشىء آخر كما ربما يتوهم الجاهل .

وبالجملة فلوسلمنا فى مثله انه من الحمل كعروض الامكان على الماهية وكذا الوحدة والشئية فانما تقتصر فى كفاية الخارج المحمول فى صدق الحمل الحقيقى على المذكورات فلا ينفع المحقق السبزوارى ما ذكره تمهيدا لمراهم من اتصاف الوجود بالوجودية لما بيننا لك وجهه فتدبر ثم انه قال فى حاشية اخرى له فى بحث اصالة الوجود والواسطة فى العروض على انحاء **احدها** من قبيل حركة السفينة وجالسها حيث ان جالسها غير متصف بالحركة حقيقة .

وثانيها ماهو من قبيل اسودية الجسم و السواد -- حيث انهما موجودان اذا اعتبرنا السواد بشرط لاوان كان السواد متحدا معه اذا اخذناه لا بشرط وزوال واسطة هنا متصف بذلك العارض حقيقة .

و ثالثها - ماهو من قبيل الجنس والفصل حيث لا تحصل للجنس بدون الفصل اصلا ومراد القائل باصالة الوجود بكون الوجود واسطة فى العروض ليس من قبيل الاول ان قد عرفت ان الكلى الطبيعى بالمعنى المذكور موجود بلاشائبة مجازفى الاستناد نعم لانبالى باطلاق المجاز على وجه يعرفه الراسخون فى العلم ولا من قبيل الثانى لان الجسم و ان كان اسود بالحقيقة ومن هذه الجهة يناسب ما نحن فيه الا ان له وجودا بدون السواد وليس للماهية وجود فى مرتبة وتقرر بدون عارضها وانما هو من قبيل الثالث لكن بينه و بين ما نحن فيه فرق فان وجود النوع ينسب الى الجنس و الى الفصل واليهما معا عنى النوع وما نحن فيه من قبيل الظل و زى الظل انتهى موضع الحاجة . وفى كل من فقرات كلامه نظروا لجامع عدم ارتباط شىء من الاقسام الثلاثة من الواسطة فى العروض -

اما حركة السفينة و جالسها فقد عرفت حالها سابقا و اما الثانى ففيه :

اولا - ان اطلاق المشتق على مبدعه باطل فالسواد ليس باسود والعلم ليس بعالم والابوة ليست بأب وان صار الجسم والشخص والوالد بالاتصاف بها اسودوا لما واوا وكذا الوجود ليس بموجود وان كانت الماهية به موجودة ولعمري ان هذا الغلط المشهور نشأ من مسألة ان كلما بالغير لا بد و ان ينتهى الى ما بالذات فالعالم بالغير لا بد وان ينتهى الى العالم بالذات و القادر بالغير لا بد وان ينتهى الى القادر بالذات و هكذا و الآلزم التسلسل لكن هذه المسئلة غير مسئلتنا اى اتصاف الواسطة بعارضها بالذات واتصاف ذيها به ثانياً وبالعرض فليس فى قولهم السواد اسود مثلاً عارض ومعرض بل السواد ليس الآنفسه فالسواد سواد لانه ذو سواد فانه تحصيل للمحصل ويلزم اجتماع المثليين او عروض الشىء لنفسه وليس قضية السواد اسود نظير قضية الماهية ممكنة لان معنى الامكان غير معنى الماهية مفهوماً بل حقيقة بخلاف الاسود بالنسبة الى السواد ان لو فرض فى مفهومه امر زايد عن اصل السواد وحقيقته كانت القضية كاذبة ولو لم يفرض فيه امر بل كان مفهومه عين مفهوم السواد وحقيقته عين حقيقته رجع الامر الى قضية السواد سواد مع استلزامه دعوى اتحاد المشتق ومبدئه وعدم فرق بينهما اصلاً وعليه فلا عارض للسواد ليعرض معروضه بتوسطه بل الجسم بالسواد يصير اسود حقيقة والسواد من العرض الذاتى له فيخرج عن فرض الواسطة فى العروض .

و ثانياً - جعل السواد ماهية قبال ماهية الجسم بقوله : حيث انهما موجودان اذا اعتبرنا السواد بشرط لا - فاسد لان العرض على ما قررنا فى محله من خصوصيات موضوعه خارج عن حقيقته فى مرحلة التحليل عارض عليه كذلك وان لا ماهية له لا وجود له بل الخارج ظرف نفسه لانه من الخصوصيات الوجودية لمعرضه فكما ان الوجود ليس موجوداً فى الخارج بل هو ظرف نفسه فكذا خصوصياته فليس هنا موجودان و اعتباره بشرط لا لا يقلب حقيقته وجعل ما لا ماهية له - مستقلة ذات ماهية كذلك والا لزم ان لا يكون عرضاً هذا خلف فالمناط هو الواقع وقد عرفت الفرق بين العرض ومعرضه بعدم استقلال للعرض قبال المعروض لا ماهية ولا وجوداً كما هو واضح فى الاعراض الاعتبارية فكذا

غيرها لان الكل من سنخ العرض ولا تتغير الحقيقة باختلاف الموارد والاقسام .
و ثالثا - بعد تسليم ثبوت الواسطة في العروض الغير المساوية للذات - في عروض
الاسود للجسم لامعنى لجعله من الاعراض الذاتية فان السواد لو كان واسطة في العروض
فهو اخص واعم من وجه من الجسم فيكون اتصاف الجسم بالاسود بواسطة امر خارج
اخص منه فلا يكون الاسود للجسم من العرض الذاتى كما ادعاه حيث قال : وزوال واسطة
هنا متصف بذلك العارض حقيقة على زعمه ان الاتصاف على الحقيقة هو المعيار لكون
الصفة من الاعراض الذاتية للموصوف **وبالجمل**ة نقول ان السواد ليس من الواسطة في
العروض فمع تسليم كونه غير مساو للجسم بحسب الصدق لا يصح جعل عارضه من الاعراض
الذاتية للجسم كما عرفت سابقا وهكذا الامر في عروض الوجود للماهية اذ ليس للوجود
حكم في المقام ليثبت للماهية بتوسطه اذ المطلوب في المقام حمل الوجود على الماهية
وليس الوجود موصوفا به مضافاً الى ان الماهية ليست بوجوده كذا العكس فكيف يكون
الوجود واسطة في العروض التى من علامتها صحة حملها على ذبيها .

فى تعريف الشرط والمانع

- ٨١ -

اذا شك فى الجلد والوبر والشعر والصوف والريش وغيرها فى انه مما يؤكل لحمه
او من غيره فهل يصح الصلاة فيه ام لا ؟
ذهب جمع من الاساطين الى الثانى على ما حكى عنهم فعن المدارك فى احكام
الخلل وعن الشافعية نسبة ذلك الى الاصحاب وتشبهوا لاتمام هذه الدعوى بذيل الشرطية
فقال فى المنتهى على ما حكى انه لو شك فى كون الصوف او الشعر والوبر من ما كول
للحم لم يجز الصلاة فيه لانها مشروطة بستر العورة بما يؤكل لحمه والشك فى الشرط
يقضى الشك فى المشروط وحكى نحوه ايضا عن التحرير والقواعد والشرايع فى بحث
السهو و النسيان والهلالية وفوايد الشرايع والمسالك وغيرها .
واشكل عليه المحدث البحرانى تبعاً لصاحب المدارك - ره - على ما حكى عنهما بان

يمكن ان يقال ان الشرط ستر العورة والنهي انما تعلق بالصلاة في غير الماكول فلا يثبت
الآ مع العلم بكون الساتر كذلك والتحقيق في الجواب مقتضى لبيان معنى الشرط
والمانع وما يميز به احدهما عن الآخر فنقول انه ربما عرفوا الشرط بانه ما يلزم من
عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده - والمانع بانه ما يلزم من وجوده العدم
ولا يلزم من عدمه الوجود والظاهر ان هذا الذي ذكره في تعريف الشرط والمانع
مبنى على التسامح واقتصار منهم على تعريفهما ببعض لوازمهما نظير التعاريف اللفظية
والافلاخفاء في ان عدم الشيء ليس له اثر اصلا لعدم قابلية المعدوم للتاثير في شيء
فلا يستقيم ما في تعريف الشرط من انه ما يلزم من عدمه العدم الآ على الوجه الذي
ذكرناه ومن الغريب انه ذكر بعضهم على سبيل الكلية ان عدم الشرط مانع وعدم
المانع شرط والتحقيق ان كلا من الشرط والمانع لا بد وان يكون امرا وجود بالما
عرفت من انه لا معنى لتاثير الامر العدمي في وجود شيء ولا في عدمه ايضا فالاولى
ان يقال في تعريفهما ان الشرط ماله اثر لا ينافي اثر المقتضى ويتوقف فعلية اثر المقتضى
ووصول اثره على المحل على وجود ذلك والمانع ماله اثر منافي لا اثر المقتضى فهو دافع
لتاثيره على المحل .

في بيان المراد من المعاني المرعاءية وحققتها

- ٨٢ -

اعلم ان الكلام في المعاني المرعاءية وتحقيق حقيقتها وشرح ماهيتها وتطبيقها
على مواردنا وهو يقتضى بيان مقدمة هي ان كل موضوع معنون بعنوان ذاتي او عرضي
منتزع من حاقه او من غيره المقرون به قد يكون نفس المعنون كافيا ووافيا بحصول
العنوان فيه بان يكون نسبه اليه - نسبة المعلول الى العلة التامة وقد لا يكون كذلك
فالاول قد يكون المعنى المنتزع كمنشأ انتزاعه - امر امر كما ان اجزاء واعضاء وقد يكون
معنى بسيطا تبعا لبساطة علته ولو بالاعتبار وامثلة المركب كثيرة كالصحة والمرض اما
المنتزع البسيط فكما ان النهار المنتزع من كون الشمس فوق الافق والليل المنتزع من كونهما

تحتة فانهما كمنشأيهما معنيان بـسـيـطـان والمنشأ علة تامة لتحقق عنوانها ومثله الزوجية للاربعة .

وهذا القسم من المعنى البسيط المذكور كالمركب المقابل له و ان اصادفه و قارنه ما ينافي عقلا او شرعا في تحقق اصل العلة كانت نسبتها اليها نسبة الدافع الى العلة كما فيما ان كان التقابل - تقابل الايجاب والسلب ان اصادفه وقارنه ما ينافي عقلا او تعبدا - ظهور معلوله كانت نسبة المنافي اليه نسبة الحاجب والساير الى العلة والمقتضى كما اذا كان التقابل و التنافي تقابل التضاد كما هو معنى التزاحم في المتمزحين فتأمل و اذا تعقبه و تاخر وجودا عنه كانت نسبتها اليه - نسبة القاطع اليه في المركب و الغاية والحد في البسيط و يتضح هذا في حقيقة الليل والنهار ومعنى القاطعية عدم تاثيرها هو القاطع في السابق و احداث صدقه فيه لا على وجه هدم اساسه و لا على وجه الغائه عن الاثر و الحكم بل غاية تاثير القاطع - فصل اللاحق عن سابقه بحيث لا يضر السابق ابدا و انما يهدم اساس المتعقب عنه و يمنع عن حصوله و عدم قبول اللاحق و صلاحيته للاتصال بسابقه و كونه من اجزاءه او بقاءه هذا كله بالنسبة الى القسم الاول من اقسام المسئلة اما الثاني وهو ما ان الم يكن المنشأ للانتزاع علة تامة للمتزاع حدوثا و بقاء (قد مر بحث ما يتعلق بالموضوع في محل آخر فراجع) .

لا تجتمع امتي على الخطاء

- ٨٣ -

استدل العامة بحجية الاجماع بقوله (ص) - حسب ادعائهم - لا تجتمع امتي على الخطاء - فاثبتوا به حقيقة خلافة ابي بكر فكانهم يقولون ان باجماع الامة تحدث مصلحة تقتضى الحكم على طبقها لكونهم امة خاتم الانبياء فلهم مزية و شرافة على ساير الامم وقد كشف عنها قوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الخطاء - !

وفيه وجوه من الاظهار :

احدها - ان الاحكام المولوية - امور توقيفية ثبتت لموضوعاتها و لا يحيط

بجهااتها و الترجيح بينها للحكم على مقتضى الحكمة - سواء تعالى فلا يمكن احالة حكم واقعة من الوقايح الى الامة - و هذا فى الفروع - و الولاية من اعظم الاحكام الالهية و من شئون اصول الدين فكيف يحيل الامر الى الامة الا ان يكون المولى احمق وهو محال فتدبر .

ثانيها - عدم تسليم صدورها منه صلى الله عليه و آله و انما هو من مجعولات المجتمعين على الخطاء لاغراض شخصية .

ثالثها - منع كونه خبرا بل هو نهي تحريمى او نفي فى معنى النهى و نظيره كثير فى عبارات الموالى العرفية و فى اخبار الائمة عليهم السلام ما يشهد عليه كقوله عليه السلام لمن اخل بجزء ركنى للصلاة - (يعيدصلاته مثلا) وهكذا وعليه يدل على ان امته من حيث كونهم كذلك يجب عايهم ترك الاجتماع على الخطاء اى كانه ينا فى كونهم من امته صلى الله عليه و آله و مرجعه الى ان اجتماعهم على الخطاء يوجب خروجهم عن كونهم امته صلى الله عليه و آله كما هو كذلك حيث قال عليه السلام ارتد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه و آله الا اربعة الخبر فما استدلووا به على مدعاهم يدل على ارتدادهم فتدبر .

رابعها تسليم كونه نبيا و خبرا بحكم الانشاء لكن هضمونه لم يقع واجتماع بعض الاراذل على نصب ابى بكر للخلافة ليس من اجتماع الامة جميعا بشىء ضرورة ان رأى جميع الامة انما يستكشف من وجوه اهل البلد و اعيانهم فاذا رضوا بامر فهو رضاء الكل و الافلا و من المعلوم عدم رضاء بعض كبار الصحابة و اقارب النبى -ص- بذلك كمقداد و سلمان و ابى زر و عمار و على عليهم السلام و ربما لم يرض غيرهم ايضا من المؤمنين و انما سكتوا لخوفهم عن الفسقة و المرتدين و اضمحلال آثار الاسلام بالكفاية فاذا لم يرض مثل هؤلاء العظام فماذا يكون محل لآراء بعض السفلة فى هذا الامر العظيم .

خامسها - ان المخالفين و ان لم نسلم كونهم من الكبار و وجوه الامة لكن خروج الفرد مثلا عن الاربع و ازيد - يضر بصدق اجتماع الامة و هذا يكفى فى عدم ثبوت المدعى .

سادسها - لوسلمنا عدم كون رضائهم مضرا - في صدق اجتماع الامة فانما المسلم عند الكل هو اجتماع اهل المدينة خاصة دون من في اقطار العالم من ساير افراد امته صلى الله عليه وآله وعليه لم يتحقق الصغرى للخبر النبوى والالزام الاعتراف بحقية خلافة على عليه السلام بلا واسطة من اجماع اغلب بلاد الشيعة عليه والجمع بينهما تناقض و مستلزم لاجتماع النقيضين بكونه عليه السلام خليفة بلا فصل وعدمه كذلك .

سابعا - لوسلمنا جميع ذلك وقلنا بتحقق اجماع الامة على نصب ابى بكر فانما يحكم بعدم الخطاء بقوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع الخ فيما لم يبين النبي صلى الله عليه وآله بعلمه بحال المستقبل خطائهم بايكاله امر الخلافة الى امير المؤمنين على عليه السلام فان قوله عليه السلام بمنزلة قول النبي صلى الله عليه وآله فنخطئته اياهم عين نخطئته النبي اياهم و بعبارة اخرى ان التمسك بالنبوى انما هو فى مورد الشك فى كون اجماع الامة على شىء - صوابا او خطأ و امامع العلم بالخطاء فلا يعقل ذلك فيخروجه عن مورد الخبر - موضوعى لاحكمى وبوجه ثالث ليس مفاد النبوى ان اجماع الامة على الخطاء المعلوم ايضا ليس من الخطاء فانه تناقض صرف كتجوز الشارع باباحة العصيان .

ثامنها - ان ظاهر النبوى ان الامة لا تجتمع متعمدين ملتفتين على الخطاء عالمين به و امامع الاشتباه و التبعية للبقية رجما بالغيب ولو لبعض افرادها فلا يدل الخبر على عدم كون اتفاقهم صوابا و دعوى كون اقدام كل فرد من اهل البلد عن التفات و تدبر من دون تقليد او اجبار - مكابرة و مجازفة - و بعبارة اخرى ان مفاد النبوى ان الامة لا تجتمع على الخطاء - متعمدين مكثفين بكونه خطاء اما ان كلما وقع من اجتماع الامة على شىء كيف ما كان فليس خطاء فلا تعرض للخبر عليه .

توضيح لمعنى حرمة الظلم ووجوب رد الوديعة

- ۸۴ -

س : ما معنى كلام المحقق ميرزا صادق التبريزى اعلى الله مقامه - ان حرمة الظلم ووجوب رد الوديعة ونحو ذلك مما لا يتسبب عن جعل الشارع فهل مراده استقلال

العقل لفهمها بثبوت قضايا عقلية عنده بعد در كه قبح الظلم وحسن رد الوديعه حسنا زوهيا فيقول في نفسه ان الظلم مما تر كه حسن راجح لازم كما ان فعله مرجوح لازم وكلما هو كذلك يجب على الانسان العاقل تر كه و عدم فعله وجوبا عقليا لان العاقل لا يفعل القبيح بل ينبغي له فعل الحسن وترك القبيح لزوما عقليا والشارع حيث انه اعقل العقلاء بل خالق العقل والعقلاء لا يامر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن بل ولا يكره الراجح من الفعل رجحانا غير ملازم ولا يجعل راجح الترك كذلك مستحبا ولا يبيح ما فيه رجحان احد طرفيه خصوصا الملزم منه لان كله هذا قبيح منه فلا بد وان يكون حكمه على طبق مقتضى ما للواقعة من القبح والحسن باقسامهما وخلوها عنهما فهذا المعنى اى عدم تسبب حرمة الظلم مرجعه الى القول بالمالزمة ولا يرضى به وعلى خلاف مختاره كما هو الحق وهذا لا يوجب عدم تسبب حرمة الظلم عن جعل الشارع لعدم توفقه على تصريح الشارع عليها او انشاء لها ولا حكومة للعقل فى شىء من القضايا اصلا وانما له فهم بعضها بدوا او بعد التنبيه والارشاد فان حرمة الظلم على فرض المالزمة يدركها العقل اى ثبوتها له - لديه معلوم والعلم تابع للمعلوم فمالم تكن حرمة فى نظر المولى - لم يكن معنى للمالزمة فان الحالة بين المولى والفعل والمكلف - هى التى اوجبت صدورها منه فتسببت من جعل الشارع -

واذا اراد من متعلق عدم التسبب ملاك الحرمة والوجوب لانفسهما وهو القبح والحسن فهذا وان تم وصح باعتبار لكنه لا يرتبط (ح) بالمقام اى لا يكون ما ذكره حينئذ ردا على التحديد الثانى للحكم الشرعى فان المراد منه نفس الحرمة والوجوب وغيرهما لا ملاكها هذا مضافا الى انه انما يتم بنائاً على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد فى نفس متعلقاتها وهو ايضا خلاف مختاره نعم الفرق بين وجوب رد الوديعه وحرمة الظلم ونظايرهما وبين الاحكام لسائر الموضوعات التعبدية انما هو امكان درك العقل حكمته التشريع وسره فيما ذكر دون سائر المقامات ولذا يقصر العقل عن درك تشريع الشارع - الهرولة - فى نسك الحج و- الجهاد - الموجب لتلف النفس مع ان العقل لوجعل مستقلا فى حقيقتها احكم بحرمتها لقبحها عنده فلا بد من التدبير فى كلامه؟

اقول - ليعلم اولان الظلم عبارة عن عنوان منتزع من حصول المقتضى للقبح مع ثبوت الشرايط و فقد الموانع - وبعبارة اخرى هو العلة التامة للقبح وحينئذ لا يختص بضرب يتيم او نهب مال الغير بل يشمل التجري والعصيان والشرك بل الشرك ظلم عظيم اى اظهر افراده كما قال تعالى فيه والوجه ما عرفت من ان حقيقة الظلم وضع الشيء فى غير محله ومورده (بيجا بودن كار) و حينئذ العلم بالعلة التامة للقبح يوجب العلم بثبوته له فعلا ومعنى قبحه كون فاعله ملوما عند العقلاء مستحقا للعتاب و العقاب فان القبح لما ذكر - ذاتي للظلم ولا يمكن التفكيك بينهما كالحجبة للعلم كعلية الهتك والتجري على المولى لاستحقاق العقاب لفاعله وهذا المعنى اى استحقاق اللوم والذم والعقاب بفعل الظلم عبارة عن الحرمة العقلية للظلم .

ثم هذا الحكم العقلى شرعى ايضا باعتبار انه مما يسلك العبد به الى الله فيثاب لتركه كما يعاقب بفعله واستكشافه اى كون حكم الظلم عند المولى الشارع ايضا كذلك وعلى طبقه بقاعدة الملازمة **وان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع** وهو امر صحيح حق عندنا وان لم نقل بعكسها كما ذهب اليه بعض الاصحاب **وهو ان كل ما حكم به الشرع حكم به العقل** لعدم اطلاع العبد بجهات التشريع وموازن جعله القوانين التعبدية فيوجب الهرولة ولا نعلم حكمة التشريع بل ربما يرجح العقل حرمة او كراهته وهكذا الجهاد وغيره وليس هذا الآمن جهة ان ما ذكره فى مثل الهرولة انما هو جهة من جهات الموضوع الموجبة لاقضاء النهى عنه مثلا لكن ساير الجهات من الشروط والموانع لهذا المقتضى فلم يمكنه الاطلاع عليه فرما اقتضى هذا الموضوع بفقد شرط او لظرومانع عليه عكس ما كان يقتضيه لولاه .

وبالجملة انما كان يمكننا ذلك فى بعض المورد اى استكشاف الحكم الشرعى من دون رجوع اليه والسؤال عنه اذا كان مناط الاحكام - المصالح والمفاسد فى نفس المتعلقةات ومع احتمال ثبوت المناط اى المصلحة فى نفس جعل الحكم وتشريعه لامجال لهذا الامر مع انا بينما فى محله بان بيان الشارع الاحكام ليس من قبيل بيان الطيب لخواص الاشياء فمع العلم به لا يبقى لنا احتمال ما توهم البعض نعم فى المستقلات

العقلية وهى ما كان نفس الموضوع من حيث الذات كافيا فى ثبوت محموله له بان كان بذاته علة تامة لحكمه يستقل العقل بدرك ثبوت المحمول للموضوع المدرك ومعنى استقلاله - عدم مجعولية ثبوت المحمول لموضوعه بجعل جاعل بل الثبوت واقعى اى منجمل ويكون كالزوجية للاربعة ومع ذلك هو حكم شرعى ايضا لاستقلال العقل فى قضية اخرى وهوان الشارع لا يفعل القبيح وان قدر عليه بل يحكم بما استقل العقل من الحرمة للظلم بمعنى انه لا يتصرف فى حكم هذا الموضوع لعدم قابليته لكونه علة تامة للحرمة العقلية بالفرض فهو وان قدر على قلبه بالذات لكنه لا يفعل ولا يخالف حكم العقل لقبحه بالذات لان الامر بالظلم - ظلم بنفسه كما ان النهى عنه عدل له .

ومن هذا يظهر سر قوله - من رضى بفعل قوم فهو منهم - وقوله - الدال على الخير كفاعله وقوله - من احب شيئا حشره الله معه . فقول الشارع : قانونى فى الظلم على وفق مقتضاه وما ادركه العقل يكفى فى كونه حكما شرعيا مع كون امثاله اى تركه مما يسلك به الى الله فقد يقال الحكم الشرعى ويراد به مقابل مطلق الاحكام العقلية وحينئذ يكون المراد منه ما كان مجعولا بجعله متوقفا ثبوته ببيانه له ولهذا المعنى لا يكون حرمة الظلم حكما شرعيا لان جعلها و ثبوتها بنفس ثبوت الظلم فهى من الاحكام العقلية وقد يقال ويراد به مقابل الاحكام العقلية التى لا ربط لها بمقام الدين والسلوك الى الله كالزوجية للاربعة فيعم الاحكام العقلية اى غير المجعولة التى من موارد ما يسلك به الله تعالى فيكون الحكم الشرعى حينئذ اعلم من المجعول والمنجمل .

مسئلة الرضاع

- ٨٥ -

اعلم - ان كون الرضاع موجبا للحرمة فى الجملة مما اتفق عليه المسلمون قاطبة و ان اختلفوا فى الكمية والكيفية فى بعض الاقسام كاختلافهم فى فقه الحديث فى المسئلة فالادلة الاربعة قائمة عليه فكما ان فى النسب العقل حاكم اجما لا يقبح المقاربة مع المنسوب اليه فى الجملة وان كان الشارع قد تصرف بتعيين بعض العناوين من القرابة فى الحكم

بالحرمة وهو العناوين السبعة بل ما ادعى متعارف بين الحيوانات كما لا يخفى كما يحكى عن هذا الامر الفطرى المركز فى الازهان ماورد رداعلى المخالفين القائلين بخلق حواء من ضلع آدم فراجع لنستحضرو يشهد لذلك تعليل حرمة الاستمناء بانه وطفى بنفسه تقريبا فراجع وهكذا نظائره وهكذا نقول باستقلال العقل فى الجملة فى الرضاع اى النسبة الحاصلة به كما يشير اليه قوله (الرضاع احمة كاحمة النسب)

اما الكتاب فقوله تعالى (وامهاتكم اللاتى ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة) فان ذكر الام فى الاية من باب المثال والطريقة اى لكونها احدا العناوين المحرمة. اى بلحاظ الجامع لها وهو المحرمية التى امتازت ذاتها عن ساير المحارم . والاقارب الصادق على الام الرضاعى تنزيلا كالكلام النسبى تحقيقا محكومة بحكم الام النسبى اى الحرمة واستعمال اللفظ طريقيا كاستعماله موضوعيا على وجه الحقيقة والاول متعين فى المقام بقرينة فى الكتاب وهى كون عنوان الام النسبى المنزل عليه محرما لكونه احدا العناوين السبعة النسبية .

وحيث كان الماخون . موضوعا للحكم فى المنزل عليه على وجه الطريقة لا الموضوعية مقابل البنئية وغيرها من العناوين المذكورة بحيث لا ينفى الحكم عن عنوان البنت وبنت الاخ وبنت الاخت وهكذا فكذا حال المنزل ثم لم يكتف بذكر عنوان الحكم الرضاعى فى اسراء حكم النسبى منها الى الرضاعى فقط واردفه بالاخوات الرضاعية اشارة الى كلى قسمى العناوين السبعة اذ هى مندرجة تحت اصلين لان منشأ القرابة والنسب اما التولد وهو فيما كانت السلسلة طويلة كالجدات والاحفاد واما الاشتراك فى بطن ورحم واحد او ظهر وصلب واحد وهو فيما كانت السلسلة عرضية كالاعمام والعمات والاخوال والخالات والاخوات فذكر الاخوات التى هى السلسلة العرضية بالنسبة الى الشخص المبتدئة منها ساير العناوين المتاخرة عنها من الاعمام والعمات و الاخوال والخالات.

والحاصل ان تقيد الام فى الاية بالرضاع يفيدان الامية الحاصلة بالرضاع بمنزلة الام النسبى فى حكمها الثابت لها فالحكم بالحرمة فى العناوين السبعة الحاصلة بالرضاع .

تابع للحكم الثابت للعناوين السبعة الحاصلة بالنسب بحكم التنزيل في الموضوع وان كان اصل الاحاق على مقتضى حكم العقل لما عرفت سابقا وحيث ان الام النسبى - مقتضى للحرمة لامن حيث خصوصية الامومة المقابلة للبنية واخوانها الخمسة بل باعتبار العنوان العام المنطبق عليها وهى الجهة الجامعة لها ولساير العناوين الستة التى بها اشتركت فى الحكم بالحرمة المقابلة لغيرها من اقسام النسب فكذا المنزل منزلتها .

فلا يتوهم ان الآية لم تعرض لحكم ساير العناوين الستة الحاصلة بالرضاع وقيامها مقام الستة الحاصلة بالنسب فاختصاص عنوان الام بالذكر فى بيان التنزيل من جهة اصلته بالنسبة الى غيره كالجدودة وولد الولد وحيث كانت سلسلة النسب المعهودة على قسمين - قسم نشأ من التولد والاخر من انتهاء النسبة الى الاشتراك فى الرحم او الصلب وكان الاصل فى الثانى هو الاختية كاصالة الام فى الاول - تعرضت لاصول كلا القسمين للإشارة الى ان الحكم فى الرضاع كما فى انواع النسب السبعة بتمامها وحكم الحواشى قد استفهم من الثانى لدخوله فى السلسلة العرضية كما لا يخفى -

اما الرواية فهى متواترة عند المسلمين قاطبة نعم اختلف فى فقه الحديث فالمشهور فى معنى قوله : يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ان المراد من - ما - الموصولة - العناوين ثم تقدير النظر فيكون المعنى محرم من الرضاع نظير كل عنوان حرم من النسب وقد تبعه شيخ مشايخنا العظام قدس الله ضريحه ولكن فيه ان مقتضاه تبديل - ما - بمن - لان العناوين من زوى العقول ان معنى كون الملحوظ - هو العنوان عدم لحاظ الى مصداقه اى وجوده اى العنوان مقتضى للحرمة وجدله فرد ام لم يوجد والاصل فى كلمة - ما - كونها لغير زوى العقول .

فالحق ان المراد منه الفعل الناشى حرمة من احدى انواع النسب السبعة والمعنى حينئذ يحرم من الرضاع كل فعل يحرم من النسب فالتمكاح بين الشخص وامه فى النسب حيث كان محرما فكذلك فى الام الرضاعى ويشهد له استشهاد الامام فى الحكم بعدم جواز تملك احد العمودين بهذه الرواية ومن المعلوم ان المحرم هو التملك الذى هو فعل الشخص .

ثم اعلم ان التنزيل منحصر بما كان الاصل هو احد انواع النسب السبعة فلا تنزيل فى الرضاع بالنسبة الى المصاهرة لىكون الحاصل من الرضاع من المصاهرة حكم المصاهرة تحقيقا فاذا ارضعت اجنبية - ولد الشخص لاصيرام المرضعة - محرمة على ولد المرتضع - باعتبار صيرورتها - ح - ام الزوجة لان ام الزوجة انما اوجبت الحرمة فيما ثبتت الزوجية لبنتها للاب المرتضع تحقيقا اى حاصلة بالعقد فتكون امها محرمة على الشخص اما ارضاع الاجنبية ولده لم تنزل منزلة الزوجة لانحصار التنزيل فى النسب غير شامل للمصاهرة .

نعم لو كانت للزوجة ام رضاعية حرمت على الزوج لان الامية للزوجة ثبتت بالرضاع - بحكم التنزيل فهى كالام النسبى فكما كانت محرمة للزوج فكذلك المنزل منزلتها ولم تستند الحرمة للزوج الى المصاهرة اذ المصاهرة فى هذه الصورة كانت دخيلة فى كون الزوج طرف حكم ام الزوجة الرضا عية اى الام التنزيلية الثابتة من دون مدخلية المصاهرة انتسبت الى الزوج فافهم فان العبارة قاصرة ولا بد من تأمل وتفسير فى العبارة .

و بعبارة اخرى - كلمة - من - تفيد مبدئية مدخولها للمفعل كقولك سرت من البصرة الى الكوفة - كإفادة كلمة - الى - منتهاية مدخولها ثم قد يكون المدخول مبدءاً على وجه المنشأية والعلية فهى من خصوصيات المورد استفاد من الخارج فتسمى - من - حينئذ نشوية فليست كلمة - من - على قسمين من حيث الافادة - نشوية وغير نشوية كما توهم فهذه الخصوصية اى المنشأية و العلية مستفادة من قوله - من النسب فى قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب .

و حاصل هذا الكلام الشريف علية النسب لحرمة الفعل الملحوظ فيه كالنكاح وغيره والنسب علقه تحصل ابتداءً من التوليد و لها اطراف ثلاثة توجب تلك العلقه حدوث عناوين لاطرافها فينتزع بها من طرف الفعل عنوان الابوة و حدوث عنوان الامية فى طرف ذات الرحم والولدية فى المتولد منها وهذه الاطراف وعناوينها العادئة لها اصول هذه العلقه ثم لها فروع مترتبة تحدث بتلك العلقه عناوين اخر لها كالجدودة

والحفادة ثم توجب تلك العلقه عداوين اخر لحواشى الاصول كالاعمام والعمات والاقوال
والخالات و اولاد كل منهما - ثم من بين تلك العناوين الكثيرة العداوة - سبعة منها
محرمه معروفة (وهى الام والبنات والاخت و بنت الاخ و بنت الاخت والعمة والخالة)
فى الشرع من الكتاب والسنة والاجماع بل العقل فى الجملة ثم منشأية النسب
للحرمة قد توجد فيما كان المحرم والمحرم عليه طرفى هذه العلقه كمحرمة عنوان
الام اطرفه وهو الولد وفى مثله يكون النسب علة تامة للحرمة اى لا يتوقف فى الحرمة على
ثبوت امر آخر وقد توجد فيما كان المحرم عليه خارجا عن طرف النسبة تتم الحرمة الناشئة
منها بثبوت شىء آخر كالزوجية الحاصلة بالمصاهرة اى العقد فكون المرأة امًا للزوجة
يوجب حرمتها على الزوج بواسطة كون بنتها زوجة للشخص فكما يصح اسناد الحرمة
اى حرمة ام الزوجة على الشخص الى عنوان الزوجية الحادث بالعقد الموجب لانتزاع
عنوان ام الزوجة المحرم على الشخص فكذا يصح اسنادها الى النسب الثابت بين المرأة
و الزوجة من الامومة .

مسئلة توارد سببين على محل واحد

- ٨٦ -

اعلم - ان توارد سببين على محل واحد على قسمين الاول ان يكونا متخالفى
التأثير و يكون اثر كل منهما منافيا للاخر الثانى ان يكونا متحدى الاثر - اما الاول
ففعلية الاثر تتبع الاقوى فى التأثير فيلغى الاخر عن التأثير الفعلى سواء ازال اقتضاه لذلك
ام لا وذلك لانه مقتضى تنافى الاثرين كالمضلل للمضل والهداية للهادى وكذا اذا تعارض
الطبيعة والمرض فالاثر للاقوى فانه باقوائته يقدم على الاخر - هذا على فرض ورودهما
مع على محل واحد واما على التعاقب فالاثر للمتقدم حاصل مالم يتعقبه المخالف وعند
وروده ايضا فالحكم للاقوى -

وامامع تساويهما فى القوة فتصرف قوة كل منهما فى دفع الاخرى المعارضة لها و
يبقى المحل كما كان قبل ورودهما مع استعداد فيه ويقاومهما فى التأثير كالحجر الصلب

المجذوب من طرفيه دفعة واحدة بقوة واحدة وقد يوزع المحل حسب مقدار القوة للطرفين و حسب اختلاف استعداد اجزاء المحل فر بما ينقسم بانجراره من طرفين من الوسط او من الاقرب من احد طرفيه لاقوائية السبب في هذا الطرف اولر خوة في الحجر في جنبه - وقد يتأثر بمجموعهما فيحصل منهما امر ثالث بين الاثرين كما صفراره من ورود البياض والحمرة عليه فتدبر .

واما الثانى فان وردا على المحل معان دون سبق لاحدهما على الاخر (اما مع سبق فلا يبقى مورد لتاثير المتعقب فيه لانه بمنزلة تحصيل الحاصل كما حققناه في التداخل في الاسباب في مسألة الحدث والطهارة فراجع) وقد فرض كون كل منهما بحيث لو انفرد كان تاما في التاثير والعلة فهما علة واحدة للاثر المترتب عليهما ويكون كل منهما جزءا للعلة اى يكون - ح - علة ناقصة وهذا النقص اثر اجتماعهما وعدم قابلية المحل لتحمل تمام الاثر لكل منهما فلا يضر تمامية كل منهما في العلية على تقدير الانفرد والاستقلال بل يؤيدها لان استناد الاثر، الى كل منهما مقتضى تماميته في العلية فانه - ح - لا يجوز سلب التاثير عن احدهما والالم يكن علة تامة و وجود الاخر معه لا ينافى تاثيره لتوافقهما في التاثير حسب الفرض فلا تراحم بينهما - نظيره في مسألة الايدى المتعاقبة على مال الغير فان الاخير اى من تلف عنده المال يكون لاستقلاله في الاتلاف واستقرار التلف عنده مديونا لصاحب التالف ولا ينافى ضمان كل من الايدى المتعاقبة الاخر فانه جهة مشتركة بين الجميع كما حققناه في محله .

ومما ذكرنا يظهر فساد ما ذكره القوم في حكم السبب والمباشر وان المباشر قد يقدم ولا يستند الفعل الى السبب لضعفه في التاثير فانك عرفت انه خلط بين امرين وصورتين هما مسألة اجتماع العلتين المتنافيتين في التاثير على محل واحد واجتماع العلتين المتوافقتين فيه عليه وان الفرع من متفرعات القسم الاخير والذي ذكره في وجه تقدم المباشر من احكام القسم الاول وعليه يكون مقتضى القاعدة استناد الفعل الى كل منهما وانما الذى اوجب اختصاص الاستناد الى احدهما هو تبعية الآخر في التاثير بحيث عد بمنزلة الآلة للآخر

كالايد الاصلية واليد التابعة فان الاخيرة ليست بيد في الحقيقة لعدم صدق الاستيلاء والاحاطة على الشيء من غير استحقاق فيه عليها وهذا المعنى غير تقدم احدهما على الاخر ودفعه اياه عن التأثير باقوائيته كما توهم فانه انما يكون فيما كان السببان متخالفين التأثير كما تقدم فان مقتضى تنافيهما فيه عدم فعلية اثر احدهما الضعيف بحيث لو ازيل القوى الظهري الضعيف كما يتراعى من غلبة الشمس بضوئها الغالب على ضوء الكواكب النيرة المضيئة .

ايمان

- ۸۷ -

ايمان : تصديق قلبى است كه معرفت را لازم دارد و اين تصديق كه اذعان بتوحيد است و قى مالک ثواب شود كه مقترن شود بالتزام بان يعنى خود را زير بار آن دادن پس جحد وانكار آن باذعان بان بلا اثر است بلكه بالاطر از كفر است كه حقيقت كفر استنكاف از حق است و شانه خالى كردن و سر بيچانندن از آنست و رد كردن است . پس كفر امر وجودى است چون ايمان پس جحد باذعان بتوحيد - مالك صحت عقاب بر او باشد - و اسلام - سلم شدن و زير بار رفتن است بتوحيد و لوازم آن - ظاهر او باطنا اگر چه معرفت و اذعان بتوحيد نباشد و اين معنى مالك حفظ دم و جواز نكاح و توارث و ساير احكام اسلام است بر آن .

مسئلة الماهية المشككة و ردها

- ۸۸ -

اعلم - ان التحقيق نفي الماهية المشككة بان تكون ماهية متفاوتة شدة وضعفا تكون لها مراتب متدرجة طولية بالذات وذلك لاستحالة تخلف الذاتى عن الذات لان معنى التشكيك كون بعض المراتب ذا خصوصية ذاتية لم تكن فى التالية لها مع كونها من ذاتيات تلك الماهية الثابتة فى تلك المراتب فهل يعقل اختلاف الماهية

باختلاف افرادها فيكون حقيقة الانسانية مثلا في زيد هو الحيوان الناطق ولكن في عمرو ويكون الحيوانية فقط مثلا وكذا الماهية الحيوانية - تختلف من حيث تقو مها بذاتياتها - حسب اختلاف الافراد!؟ كلائم كلا -

ان قلت - ان كون البياض مثلا زامراتب شدة وضعفا لا يمكن انكاره فذاك شبيهة في مقابل البديهية!؟

قلت اولاً ان العرض لاماهية له وكون شيء زامراتب متفاوتة فرع كونه زاماهية ووجود وقد حققنا في محله ان العرض لا ماهية له ولا وجود له وانما المختلف شدة وضعفا هو الابيض واختلافه كذلك لامن حيث الذات بان يكون الجسم بذاتياته مختلفا شدة وضعفا بل الاختلاف المشهود ناش من الخصوصيات الطارئة عليه الخارجة عن حقيقته وتلك الخصوصيات المتفاوتة الموجبة لتفاوت افراد الجسم المعروض لها ليست ماهية ولا وجودا بل انما هي خصوصيات الوجود حيث انها من عوارض الوجود لا الماهية و باعتبار كل خصوصية منها - صار الفرد من الجسم المعروض لها - ممتازاً في الخارج عن غيره متفاوتاً بالنسبة اليه شدة وضعفا - فالاختلاف ناش من الوجودات الخاصة وهو ضروري للوجود لان الوجود بما هو وجود - امر مبهم لا واقعية له في الخارج وانما يصير كذلك اذا تخصص بخصوصية نعم كل افراد الوجودات مشترك في سنخ الوجود لكن ليس الجامع المعبر عنه بالسنخية - امر امتعينا ومحققا بل هو امر انتزاعي من كل الوجودات الخاصة خلافا لاصحابنا الحكميين على ما تقرر في الحكمة وما ذكرنا لا ينافي كون الوجود مشتركا معنويا كما لا يخفى -

و العاصل ان التشكيك بلحاظ افراد الماهية اى وجوداتها لانفسها فلا يقال كل ما بالعرض لا بد وان ينتهى الى ما بالذات فيلزم بالاخرة - القول بالكلى المشكك - وذلك لما عرفت من ان المشكك بالذات - هو الوجود لا الماهية - فالمراتب المتفاوتة ل ماهية - تكون دائما لافرادها - فالوصف بحال المتعلق لانفس الماهية -

فان كان المراد هو الاول ففي غير محله وعليه لا معنى لتقسيم الماهية الى متواطية

ومشككة - كما هو المتعارف في المنطق .

وان كان المراد ما ذكرنا فلا يمتنع التفاوت في افراد الماهية - تفاوتها ما اى من جهة و اعتبار من الاعتبارات بخصوص ماهية دون اخرى بل جميع الماهيات يمكن ان تكون - مشككة في الجملة - واما الاعتراض على المختار بمثل الخط المتفاوت افراده بالطول والقصر فهو فاسد لعدم اختلاف حقيقة الخط به ضرورة ان الخط الذى هو المقدار القابل للانقسام في جهة الطول فقط لم يتغير مما هو عليه ولم يتفاوت اصله و ضعفا بل يصدق الخط على القصير على نحو صدقه على الطويل بلاهزية ونقص في الصدق - والاختلاف بالطول و القصر - ضرورى كونه من المقادير القابلة للزيادة والنقصان كالسطح والجسم

المعاني البرزخية والمراعائية

- ٨٩ -

اعلم - ان من جملة المعاني البرزخية مسألة الفضولى حيث ان اجازة المالك بعد العقد كاشفة عن ثبوت العقد حين وقوعه بمعنى غير ما عليه القوم وايضا شرط او ناقلة لا بالمعنى المعهود عندهم فكونها كاشفة على القاعدة كما ان كونها ناقلة كذلك فيها يعنون الفعل السابق بعنوان انتزاع من اجازته وهو كون فعل الفضولى - مستندا الى من اليه الامر فنقد فيه روح العقد بعد ان كان امرا مراعيا زائفا لم يستقر في احدهما - و استقراره وتعيينه في احدهما - انما يحدث بوجود منشأ انتزاعه فذات الفعل وان كان موجوداً سابقا لكن تعونه بعنوان استناده الى من اليه الامر - يتوقف على اجازة المالك كما ان عدم كونه كذلك معنا - يتوقف على رده - فالانطباق امر حدث بعد الاجازة ولا ينافيه كون العقد الفضولى بنفسه مؤثرا لصلاحيته لولوج الروح فيه فلم يانزم من كشف الاجازة عن تحقق العقد بهذا المعنى - تقدم المعلول على علته حيث فرض عدم اقتران رضاء المالك بعقد الفضولى فكونه صحيحا مؤثرا موجبا للبديلة في معنى القول بحدوث المعلول بدون علته - لما عرفت اجمالا -

نعم هذا يلزم على القول بالكشف الحقيقى لدى القوم والضرورة حاكمة ببطالانه نظير ثبوت عنوان القاتل للراى بالسهم مع فرض وقوعه على الشخص بعد مدة مديدة

ضرورة انه قبل الاصابة كان الذى اصيب به بالفرض مشغولاً متحرراً كحياً. بل قاتلاً لاشخاص كثيرة فكيف يعقل كونه مقتولاً حين الرمي ليكون الرامى قاتلاً ورميه قاتلاً فانه تناقض صرف و خلاف الضرورة الوجدانية فادعاء مدخلية الاجازة فى استقرار العقد يخرج الكلام عن الشطط والجفاف نظير الشك السارى فتدبر.

و الحاصل انه لا معنى لكون الاجازة ناقلة بمعناها المقابل للكشف وكذا العكس - بل امرين امرين كالاختيار وانما يتفاوت العلماء بتفاوت الظاهر والمضمر فراجع الخبر.

ثم من امثلة المقام تعنون المركبات الاعتبارية بعناوينها الموضوعية للاحكام والامور الغير القارة بالمجتمعة تحت عنوان وجدانى كاتصاف اجزاء الصلاة بعناوينها فتدبر. ومن هذا الباب قوله عليه السلام «من سن سنة حسنة فله اجر من عمل بها...» فانه على القاعدة فتدبر.

وايضاً من المعانى البرزخية قولهم (رئيس القوم خادمهم) فتدبر.

ومن الامثلة **حفر البئر للاهلاك، صنعة النجار باب البيت و الحانوت وهكذا اتصاف الشعر بالمصرع و لذا نقول للمصلى العدول من قصد النافلة الى الفريضة -- فى الاثناء - و بالعكس ومن الظهر الى العصور و بالعكس فيما التفت الى ان المتعين غير المنوى و كذا للمسافر فى احد المواطن الاربعة العدول من القصر الى التمام بعد الشروع و بالعكس و التعيين فيما لم يدخل فى الثالثة على القول بالتخيير فيها للمقتضى وعدم المانع وهكذا مما لا تعد ولا تحصى من الفروع المترتبة على الامر المرعى .**

ومما يترتب عليه : عدم الاعتناء بدخول الوقت اذا سافر بعده حيث حكمه القصر اذا لم يات به عند الحضار الى ان سافر لعدم استقرار التكليف بالتمام عليه لامكان زوال موضوع التكليف بالتمام بالسفر ومع تبدل الموضوع لا يعقل بقاء العنكس و كذا العكس بان كان مسافراً اثناء الوقت و لم يصل قصراً فدخول اهل بيته فان حكمه التمام .

والظاهر كون صفات الافعال فيه تعالى من هذا القبيل فتدبر جيداً وكذا **انطباق**

التجرى او العصيان والانقياد او الاطاعة على الفعل الماتى به . ومن هذا الباب كل امر

مردد بين امرين لكل منهما اثر خاص و حكم بخصوص - كما اذا تردد موضوع ذو حكم بين امرين كما بحث عنه في الاستصحاب وانه قادر في استصحاب حكمه كموضوع الحيض بين امرين فراجع ولعل من هذا الباب تعنون المقدمات الموصلة بعنوان ذبيها حيث ان الشروع فيها شروع في ذبيها فتدبر .

ويشبهه المقام من وجه - اتصاف القضايا النظرية بالضرورة - بانتهائها الى احدى الضروريات فتدبر .

ومما يشبهه العقد الفضولى فى توقف نفوزه وصيرورته مؤثرا فى النقل والانتقال - اتصاف تكبيرة الاحرام بافتتاح الصلاة حيث ان اتصافها بهذا العنوان متوقف على اتيان الصلاة والتحليل بالتسليم فمالم يات بتمام الاجزاء المنطبق عليها عنوان الصلاة اى الخضوع الخاص - لا يكون حال التكبيرة معلوما من حيث انطباق عنوان الافتتاح الصلاة عليه وعدمه من حيث الاستقرار وعدمه والافعدم الانطباق عليها ما لم يتم الصلاة - معلوم لكنه مراعى بعدم الاتمام فاذا لم يتم - يستقر فيما كان عليه حين وقوعها لكن صلاحيتها لانطباق عنوان افتتاح الصلاة عليها - اخرجها عما لم ينطبق عليه العنوان حال وجوده ولا يصلح لذلك ايضا ونظيره نجر النجار باب البيت حيث ان تعنون مصنوعه بكونه باب البيت انما يتحقق عند ما اذا بنى البناء - البيت و اقام بنيانه و قوائمه وسائر خصوصياته ثم نصبت الباب على محلها فيعطى البيت الحادث للباب عنوانا من حين حدوثها فيصير باب البيت من حين صيرورته بابا و قبله لم يكن مصنوعه - باب البيت وان كانت بابا على الاطلاق وهكذا المقام -

فالاجازة تعطى للعقد الفضولى عنوانا هو كونه عقد المالك و يبعه اى موجبا للنقل والانتقال فالاجازة تنفيذ عمل الفضولى وجعل السبب التام - حيا بعدان كان ميتا اى جعل المالك فعل الغير فعلة وارجعه الى نفسه فيكون فعل الفضولى واقعا من قبل المالك فكأنه فعلة بالمباشرة كما فى الوكالة فانها وكالة معكوسة لان الوكالة عنوان منتزع من تقدم استناد فعل الوكيل الى الموكل قبل فعله بارجاع المالك امره الى الغير فيصير به وكيلا من حيث انه كذلك عين الموكل فيما يفعل ووكالة عنه ففعل

الوكيل عين فعل الموكل و استناد الامر الى من اليه الامر - موجود وهو تمام مناط
تأثير الفعل -

والاجازة. عنوان منتزع من تاخر الاذن واستناد فعل الغير الى نفسه عن فعل الفضولي
فالوكالة والاجازة حقيقة واحدة واختلاف الاسم والعنوان - ناش من تقدم الاستناد او
اقتراؤه بالفعل وتاخره ولحوقه - فالاجازة بالنسبة الى العقد الفضولي بمنزلة الروح
من الجسد - اى هو تمام المنطقتا لتاثير العقد واقتضاه احداث البدلية بين المالكين او
الشخصين او المال والشخص لانها جزء العلة او شرط تمامية العلة - ضرورة انها ليست
كالقبول بالنسبة الى الايجاب لا يكون لمجرد الايجاب اثر اصلا فلو فرض تخلل الوقت بين
الايجاب والقبول بما لا يضر بالاتصال المعتبر في التاثير مثلا وقد فرض نماء للمبيع في اثناء
مثلا فلا يصير بقبول المشتري لايجاب المالك وبيعه اصل العين - ملكا للمشتري اذ المبيع
المؤثر للنقل والانتقال انما يتحقق حين تمامية القبول لا قبله فالنماء ملك للبائع وان انتقل
العين منه الى المشتري بعد القبول ، وذلك لان القبول جزء العلة التامة بخلاف المقام
ان الاجازة تنفيذ للعقد الموجود سابقا بجميع اجزائه وقيوده وشروطه فنحدث فيه فعلية
التاثير بعد ان كان صالحا لها فهذا الولوج وان حدث حين حدوث الاجازة لكنه جعل
العقد المعدوم في الماضي (وليس هذا بغريب فله نظائر كثيرة منها اتصاف احد فردي
الشعر - بالمصرع - بعد اتمامه مع ان اجزائه متدرجة الوجود وهكذا اتصاف الكلام
بالمدح والذم) معنونا بعنوان ذي اثر اى صار نفس فعل الفضول المفروض سبقه على الاجازة
فعلا للمجيز فالصيرورة الكذائية حدثت حين الاجازة وان كان المصير سابقا فكان فعل
الفضولي بوجوده فعل توليدى يتولد منه معنى استناده الى المالك عند الاجازة وعليه ينقلب
جميع العناوين الثابتة قبل لحوق الاجازة الى اضدادها فقبلها كان تصرف المالك البائع
فى المبيع تصرفا حلالا ونمائاته راجعة اليه وتصرفه فى الثمن ونمائاته تصرفا حراما و
بالعكس فى المشتري لكن حيث كانت تلك العناوين - امورا مراعية لم تستقر بخلاف ما
اذا لم يقع عقد اصلا فانها مستقرة غير متزلزلة فمال المالك مال على الاطلاق بلا تزلزل و

هكذا صاحب الثمن صارت بعد الاجازة مقلوبة الى اضدادها فصار تصرف البايع فى المبيع حراما ونماثاته راجعة الى المشتري وهكذا المشتري فالعقد اثر اثره من حينه لكن بعد الاجازة لانه اثر وترتب حكمه عليه ولم يكن معلوما فالاجازة اعلمتنا به كما هو معنى الكشف الحقيقى وكذا ما بحكمه ضرورة ان الشارع لم يرجع عن طريقته المعروفة و هو استناد الامر الى من اليه الامر وكون سلطان المال هو المرجع فى تدبيره وتقليبه و تقلبه اما بالمباشرة او بولاية الغير عليه او بالاذن وهل كلها مفقود فى المقام ؟ كلا - فالحكم بان الشارع يحكم بالنقل والانتقال بعقد الفضولى من حينه وانما الاجازة كاشفة عنه حكم ليس على خلاف ضرورة الشرع وبالجملة - فالاجازة برزخ بين الامرين فهى علة باعتبار وكاشفة باعتبار آخر كما انها رافعة من وجه ودافعة من وجه آخر كما ان كون العقد الفضولى عقدا حقيقيا وسببا تاما فى احداث العلقة معلوم من وجه ومجهول من وجه وان شئت فقل ان العلقة حادثة من حينه بلحاظ وغير حادثة بلحاظ آخر وان شئت فقل ان المعلول متقدم على علته باعتبار و متاخر عنها باعتبار - اما كون الاجازة علة فهو باعتبار انها تام المناط لحدوث العلقة لانها بمنزلة الروح والعقد جسده اى فى هـ - ذا المقام - اى مقام احداث العلقة لحيثية للجسد اصلا وان كان له آثار خاصة ككونه صالحا للحقوق الاجازة به والة ثير بعدها الكنه من حيث هو بالنسبة الى فعلية العلقة بحكم العدم فهو كالسيف فان السيف قتال لكن بيد القاتل فتنبه فما لم تلحقه الاجازة لم تحدث العلقة فهى علة له -

اما كونها كاشفة فباعتبار ان العلقة تحدث بعدها بنفس العقد السابق فلحق النماثات لاصلها وتدخل فى ملك من دخل فيه الاصل من حين العقد وبهذا الاعتبار لا يعقل كونها علة لاقتضاءها ترتب ما ذكر بعدها .

اما كونها دافعة فباعتبار قلبها العناوين السابقة الى اضدادها حيث يصدق على ثبوت المقتضى سابقا ولو آتاما وهو فى المقام كذلك .

اما كونها رافعة فلحصول استقرار الاضداد بها ومنعها ابتداء من استقرار العناوين السابقة حيث كانت ماردة غير مستقرة .

اما كون عنوان العقد الفضولي معلوما فباعتبار العلم بعدم تحقق الاثر به وعدم اقتضائه للنقل والانتقال اصلا .

اما كونه مجهولا فباعتبار الجهل باستقرار العناوين العدمية واحتمال طر والصد عليه بتعقب الاجازة له .

اما تقدم الاثر على المؤثر - فباعتبار حدوث العلقه - من حين العقد بمجرد الاجازة وهذا في الحقيقة ليس تقدما للمعلول على علته لامتناعه بالذات ولكنه يرى كذلك بحسب الظاهر فمرجع هذا التقدم الى تقدم ذات المعلول و مورده لاحقيقته فتدبر .. .

واما تاخره عنها فباعتبار حدوثها من حين الاجازة وهو راجع الى استقرار ضد العنوان العدمي بها حتى لا ينافي حصولها من حين العقد .

في مسألة ان من شرائط المتعاقدين : الاختيار

-٩٠-

قال الشيخ الانصارى -ره- في مكاسبه في مسألة ان من شرائط المتعاقدين الاختيار .
تعريضا على ما استظهره من الشهيدين بل العلامة ما هذا لفظه (والخالي من القصد الى غير التكلم هو من يتكلم تقليدا او تلقينا كالطفل الجاهل بالمعاني انتهى فمقصوده ان العاقد العالم بمدلول العقد فلا يعقل خلوه عن قصد مدلوله بالعقد الانشائي وان كان كرها وذلك لاستحالة تجرد الكلام الانشائي عن مدلوله حيث فرض كون المكره مستعملا للفظ الانشائي لامهلا .

ثم وجه كلام هذا البعض بان المراد بعدم صدق المكره عدم القصد الى وقوع مضمون العقد في الخارج وهو البدلية والعلقة الحادثة من العقد وهي النتيجة لان الداعي للعاقد الى الانشاء قد يكون قصده وقوع اثر العقد ومضمونه في الخارج كما في المختار وقد يكون غيره كوقوع خوف في قلبه من توعيد المكره عليه فيبعثه على انشاءه كما في

المكره ثم استغرب دعوى ع - دم قصده مدلول العقد بان قصد المدلول معلول للكلام الانشائي فإذ حصلت العلة حصل المعلول لامحالة وعقبه بان الذى ذكرنا لا يكاد يخفى على من له ادنى تأمل فى معنى الاكراه لغة وعرفا .

ولكن التحقيق يقتضى فساد وجه ماوجه به كلام البعض بل حق الاشكال عليه عدم حصر حقيقة الاكراه فيما ذكره لانه حقيقة مشككة فقد يحصل و يبلغ مرتبة نزول به عن المكره العاقد - الشعور و الالتفات بما يقوله فضلا عن قصد مدلوله فضلا عن الرضا به فيكون عقده حينئذ كحركة المرتعش و لاشك فى لغويته و عدم صلاحيته للتاثير ذاتا و قد يبلغ مرتبة يحدث خوفا فى نفسه بحيث يتضدى لدفع اعظم المحذورين من تحمل الضرر الا ترى من قبل المكره بالكسر و الذى يتوجه اليه من وقوع العقد الكذائى فيقدم اقلهما ضررا باختياره فيوقع العقد مثلا قاصدا ملتقما الى لفظه ومعناه و لاشك فى صحة هذا النحو من العقد وقد يبلغ مرتبة يقصد اللفظ معه ويكون قاصدا لمدلوله ايضا لكنه غير راض به قلبا نظير الماخون حياءً او الأكل شعبان بتكليف من يخجل منه فانه قاصد لوقوع ما اريد منه غير مائل له قلبا ولذا - ورد ان الماخون حياءً كالمأخون غصبا و حكم هذا القسم من عقد المكره حكم العقد الفضولى حيث وقع جسد العقد منه ق. ا. بلا لادخال الروح فيه بتعقب الاجازة له حيث ان استناد الامر الى من اليه الامر - روح العقد المقتضى لحدوث العلة المطلوبة منه فلم ينحصر المكره العاقد فيمن قصد اللفظ دون مدلوله -

اما وجه فساد ما بينه الشيخ - ره - فى المقام فهو توهم ان قصد المعنى عبارة عن خطوره فى الذهن وهو حاصل لامحالة فى العالم بمدلول اللفظ ولا يمكن التفكيك بين قصد اللفظ ومدلوله الآللجاهل بالوضع او الاغنى كالمقلد وقد غفل عن الفرق بينهما و ان النسبة بينهما عموم من وجه فالناظر من البلاد النائية لتحصيل العلم قد يبعثه اليه الواجهة عند الناس و الرياسة على بلده مثلا فهذا الشخص كلما قصد القربة صورة لا يتمشى منه بل كان اشتغاله بالعلم ممحضا فى تحصيل الجاه و الرياسة حيث لولم يرج حظ الرياسة و التفوق على الناس لما اقدم على التحصيل و لم يتحمل مشاقه ولو ازمه المولمة على

العجالة فتحصيله هذا كلبس الجبة الفاخرة لتزيين ظاهره به يصير موجهاً محترماً أدى الخلق فالداعى له الى التحصيل هو طلب الرياسة و اخطار القرية لاثاره . والمغتسل قاصد للغسل حيث انه الباعث له من بيته الى الحمام مثلاً وان لم يخطر فى قلبه حين الاغتسال . -

و بالجملة - عدم التمييز بين الخطور وقصد عنوان الفعل هو الذى اوجب الالتزام بفروع سخيفة ذكرت فى الفقه و الكتب الاستدلالية كالاستدامة الحكمية فى الصلاة حيث ان النية بمعنى الخطور لا تحصل الا فى اول اجزاء الصلاة فاقتران الصلاة بها تاماً غير ممكن فيكفى بها فى التكبير مقيد اكون الخطور مقارناً للتكبير بدواً و ختماً ثم يكفى فيها فيما بعده من اجزاء الصلاة بعدم قصد على الخلاف !

و فيه - ان النية لو كانت شرطاً لصحة العبادة كما هو قضية قوله **لَا عَمَلَ الْأَبْنِيَّةِ** لزم اقترانها بجميع اجزائها ولو كفى عدم قصد الخلاف فى صحة العبادة لاقتضى عدم لزوم الخطور فى ابتداء العمل ايضاً و لو قيل بان رفع اليد عن لزوم الخطور فيما بعد الجزء الاول منها للتعذر والعجز فيدفع بان رفع التكليف بالعجز انما يصح فيما امكن التكليف به من حيث هو وانما عرض العجز لعارض و اما ما هو متعذر فى نفسه فلا يعقل التكليف به اولا حتى يرتفع بالعجز كما فى المقام فليست النية عبارة عن خطور المقصود من العمل حينه بل هو عبارة عن قصد الفعل بعنوانه و حقيقته فان الصلاة عن الحضور عند المولى و التدلل و الاستكانة بين يديه فاذا كان منشأ الفعل والداعى له اليه هذا المعنى كفى فى وقوع ما يريد منه ولا يحتاج الى اخطاره حين العمل والنية بهذا المعنى روح العمل وهو جسده ولا بد فى نفوذه فى جميع اعضاء جسده فلا يصح العمل ولا يقع على وجهه لو خلى جزء منه من النية لان الخالى منه كالعصا والفالج و كان ميتاً صرفاً .

فى معنى الاكراه و شقوقه

اعلم - ان الاكراه مقابل الاختيار معنى من المعانى العرفية و حقيقة من الحقائق الخارجية الواقعية قد وقع موضوعاً لبعض الاحكام الشرعية و العقلية فلا بد من معرفة

حدوده و تشخيص موارد تحققه من ملاحظة خصوصيات الموارد والمقامات فالتمسك ببعض الروايات او الاجماع و الاقوال فى المسئلة فى غير محله لعدم كونه امراتعديا فاذا وقع الكلب مثلا موضوع حكم شرعى فهل بتقسيمه الى الكلب الشرعى وغيره معنى كلائم كلا فكذا المقام -

فنعول ان المكروه عليه قد يكون موضوعا للاحكام التكليفية و قد يكون موضوعا للاحكام الوضعية و قد يكون موضوعين احدهما موضوع حكم تكليفى و الاخر موضوع حكم وضعى اندرجا فى القسم الثانى كما سيأتى و الاول له شقوق و صور فقد يكون المكروه عليه امرا واحدا معينا كأن يكرهه على خصوص شرب الخمر او خصوص الزنا فقط مثلا و قد يكرهه على فعل احدا المحرمين مخيراً كما كراهه على شرب الخمر و الآفانزا و العكس او شرب خمر احد الاناثين او الزنا باحدى الامرئين او على فعل محرم او ترك واجب مخيراً بان يكون التعيين راجعا الى المكروه بالفتح -

وعلى الاول فتارة يفرض فى مورد يمكنه التفضى والتخلص عن كراهه اياه بنحو من انحاء التخلص من التورية وغيرها كان يكون بقاءه فى مكان خاص موجبا لان يكرهه المكروه على ارتكاب المحرم او ترك الواجب ولكن يمكنه الفرار من ذلك المكان قبل ابتلاءه بالكروه مثلا وقد يحصل التخلص بتحمل ضرراً آخر غير ما يترتب على ترك المكروه عليه و اخرى لا مندوحة له بوجه من الوجوه وعلى كل من التقادير **قد يكون الضرر والمفسدة المترتب عليه على فرض عدم الاقدام على المكروه عليه ضرراً غير متحمل عادة بحسب نوع حال هذا الشخص المكروه بالفتح و قد لا يبلغ هذا المبلغ وعلى جميع الصور قد يكون فعل المحرم او ترك الواجب المكروه عليه امراً مبغوضاً غاية المبغوضية فى نظر المولى ويكون فى امثال هذا النهى او الامر مزيد اهتمام وشدة ارادة تشريعية من المولى و قد لا يكون بالغاً هذه المرتبة .**

وعلى الثانى فمضافاً الى اتیان جميع الصور المذكورة فى الشق الاول فيه قد يكون اختيار المكروه بالفتح احدهما بقصد الفرار عن محذور ترك ما كرهه الغير عليه وجعل المختار من احد مصاديق المكروه عليه و قد يكون لمرجح ناش عن ميل

شهوانى ورغبة نفسانية فيختار الاعز في النفس والالذ عندها وقد يختاره لكونه اسهل ارتكابا واخف مئونة مما يوجب رجحانه عقلا مع قطع النظر عن ساير الجهات المعتورة عليه وعلى كل من التقادير قد يكون احدهما اشد مبعوضا عند الشارع من الاخر وقد لا يكون تفاوت اى يتساويان في المبعوضية بكون كليهما مبعوضين عنده غايته او هما متساويان في عدم اهتمام الشارع باهتئالهما غايته ونهايته .

وعلى الاول فالمكره بالفتح قد يكون ملتفتا حين اختياره احدهما الى الفرق والتفاوت عند الشارع فر بما يختار مع ذلك ما هو الابغض عند الشارع وقد يكون غافلا عنه هذا كله شقوق ما فرض من المكره عليه موضوعا للاحكام التكليفيه فقط والثانى وهو كون المكره عليه موضوعا للاحكام الوضعية فلها ايضا صور وشقوق فقد يكون شيئا واحدا معينا كما كراهه على الطلاق والبيع وقد يكون احدا الشئين ويكون تعيينه موكولا الى اختيار المكره بالفتح اياه كما كراهه على طلاق احدى مرثيته او مرثى مو كله او مو كليته مثلا واكراهه على بيع احدهما اليه او مالي مو كله او مو كليته مثلا او اكراهه على الطلاق او البيع مخيرا اعم من كون احدهما ما يرجح الى نفس المكره بالفتح والاخر الى مو كله او كون مرجع كليهما نفس المكره او الغير والمقصود ان المكره قد يكون هو المالك دون وكيله فيكره المالك على بيع ماله المعين او احد ماليه مخيرا مع فرض العاقد هو الغير كالوكيل فيوقعه مختارا لمو كله وقد يكون المكره العاقد الوكيل دون المالك ثم اختيار المكره احدا الشئين الذين اكره عليهما مخيرا قد يكون لمرجح له ككونه اقل ضرره من الاقدام على الاخر او اسهل ارتكابا وتحملا او اخف مئونة ومشقة وقد لا يكون الامن جهة احد مصاديق ما به نجاته من محذور مخالفة المكره بالكسر ثم على جميع الفروض قد يكون للمكره بالفتح التخلص والتفصى عن الاكراه ومع ذلك لا يتفصى عنه ويأتى بالمكره عليه وقد لا يمكنه ذلك وقد يكون احدا الشئين المكره عليهما مخيرا موضوع حكم تكليفى والاخر موضوع حكم وضعى فقد يختار ارتكاب المحرم او ترك الواجب وقد يختار ذا الحكم الوضعى - حسب اختلاف دواعى الشخص هذا كله الشقوق المتصورة فى المسئلة وربما يمكن تصور وجوه اخر لها فالذى احتملناه فعلا من الوجوه مقدمة لبيان

احكامها يكفى فى استيفاء المطلوب احوالة معرفة احكام باقى الوجوه الى استعداد المشتغل المتدبر فى المسئلة وفيماز كراهه .

اما الصورة الاولى من الاول وهو ما كان المكروه عليه موضوع الحكم التكليفي ككونه محرما فيكرد على فعله او واجبا فيكروه على تركه وكان امرأعينا لامخيرا بينه وبين غيره - حسب اكراه المكروه بالكسراياه فان كان المكروه بالقبح يمكنه التخلص عنه والفرار عن وقوعه تحت اكراه الغير ولو بتقبله ضررا يتحمل عادة ومع ذلك لم يتفص عنه الى ان وقع فيه فارتكب المكروه عليه فلاشك فى تحقق العصيان منه لان الامتناع بالاختيار - لا ينافى الاختيار - وان كان فعله هذا بحيث لو لم يكروه عليه لم يفعله لكنه مع ذلك عاص لاستناده الى مسامحته فى اطاعة المولى فان العبد يجب عليه بمقتضى العبودية ان يكون فى حذر عن مخالفة المولى فى جميع الاوقات .

فذا علم انه ان بقاءه على مكانه مثلا يستلزم مخالفة امر مولاة ولو بالاكراهه وكان له الانتقال منه و لم يعتن مع ذلك فوقع فى الكره صدق عليه انه تجرى على مولاة وعصاه نعم الاكراه يوجب خفة ما يستحقه من العذاب بالعصيان فيكون استحقاق العذاب بالنسبة الى المعصية المحضة اقل وربما يكون الاكراه عذرا له قبلا نعم اذا بلغ مرتبة الاضطراب الذى معناه عدم امكان مناص له عنه جازله الارتكاب وكان معذورا المكان الاضطراب الى المعصية واما نفس عدم رضائه بالعصيان الناشى من اكراه الغير اياه فلا يكفى فى معذوريته له .

وقد ظهر مما بينا اننا لانكر صدق الاكراه مع امكان النفسى بالنورية وغيرها خلافاً لمن زعمه مساوقا للاضطراب (بيچارگى) وذلك لان حقيقته ليست الا كون الفعل مكروها للفاعل قد حمله المكروه بالكسر عليه **وان كان الفعل صادرا منه عن قصد واختيار له مع تمكنه** التخلص عنه بنحو من انحائه فليس فعله هذا كفعل المضطر الذى لامناص له ولا يمكنه التخلص بوجه من الوجوه لفرض امكان النفسى له عن ورود ما خوفه المكروه به بترك المكروه عليه ومع ذلك - الاكراه صادق عليه لعدم ارتضائه فى الواقع بحقيقة الفعل لكن المكروه بهذا المقدار لا يعذر الشخص فى ارتكاب الحرام اذ ترك الواجب لانه عصيان وقبحه عقلى

لا يرفع الاكراه الا اذا بلغ مرتبة الاضطرار فيخرج عن كونه عاصيا لعدم تنجز التكليف عليه حينئذ ومنه يظهر معنى - رفع ما استكرهوا عليه - كما في حديث الرفع فان المراد من الاكراه فيه - ما بلغ مرتبة بصير المكره مجبوراً لامخلص له عن المعصية والافقد عرفت قبح المعصية عقلا فلا يقبل التجاوز شرعا ويكون الفرق حينئذ بينه وبين الاضطرار المرفوع في هذا الحديث ايضا يكون الاكراه حاصل من الغيرو الاضطرار من الدواعى الشخصية و العوارض الطارئة عليه كالجوع والعطش وامثالهما .

وهذا فيما توقف التخلص عنه على تحمل ضرر يسير يتحمل عادة بحسب نوع حال هذا الشخص ومع ذلك لم يخلص نفسه به الى ان وقع مكرها على المحرم بل وهكذا الامر فيما كان الموقوف عليه ضررا كثيرا لم يقابل ما للمكره عليه عند الشارع من شدة المبعوضة واهتمام الشارع بتركه مهما يمكن وهكذا ان لم يكن له مخلص عنه ولكن الضرر المتوقعه على تقدير عدم ارتكاب المكره عليه ضرر يسير يتحمل عادة فلم يتحمل له و قد ارتكب الحرام او ترك الواجب الشرعى فانه ايضا يعد عاصيا لما ذكر اما اذا كان الضرر المتوقعه به ضررا عظيما لا يتحمل عادة ولم يكن له نحو من انحاء التخلص فهو معذور لا يعاقب عليه لصدق الاضطرار حينئذ عليه كما اذا امكنه التخلص عن المكره عليه بتحمل ضرر آخر عظيم لا يتحمل اذ اذ ايضا وان كان اقل من الضرر المتوقعه به ولم يخلص نفسه به عنه كان في فعل المكره عليه معذورا ايضا خصوصا ان لم تكن الحرمة شديدة

واما الصورة الثانية من القسم الاول-

فنقول : اما الشقوق التي فرضت في الصورة الاولى الآتية في هذه الصورة ايضا فقد ظهر حالها واحكامها فتصرف الكلام عن التكرار الى ما هو الاعم من ساير الشقوق الآتية فيها بالخصوص ومجمل المطلب ان المكره المخير في انتخاب احد المحرمين ان كان اختياره لاحدهما بالخصوص ناشئ عن ميل شهوانى ولذة نفسانية فهو يعد عاصيا حينئذ كاختياره من الامرئين للزنا الاحسن وجها والاملس بشرة والالطف جلدا والاحلى نطقا مثلا فيستحق العقاب به وان لم يمكنه التقيص عن محذور ما خوف به المكره وكان مما لا يتحمل عادة فان المفروض عدم اضطراره بخصوص هذا المختار وانما اكره واضطر

على احدهما ولو فرض اتحاد المكره عليه لما اختاره من احد الفردين في الخارج لكن اختياره ذلك لميل شهواني اخرجته عن المعذورية وصاربه متجربيا على مولاه عاصيا له مستحقاً للعقاب خصوصا اذا كان المختار اشد حرمة عند الشارع من الاخر خصوصا اذا كان ملتقنا الى هذه الجهة ايضا حين الاختيار فمراتب العصيان تختلف شدة وضعفا - حسب اختلاف هذه الخصوصيات فلواتفت احديها صار العقاب عليه اخف كان يكون المختار اقل مبعوضا من الاخر عند الشارع .

وان كان الفرض و الداعى على اختياره سهولة الارتكاب او خفة المؤنة مثلا لا لكونه الذ في النفس اما لعدم كونه الذ من الاخر المتروك في الواقع او لعدم التفاته اليه حين الاختيار زاعما التساوى بينهما في المبعوضة عند المولى فمع فرض كون المتوعد به ضررا لا يتحمل عادة ولا يمكنه التصنى بما يتحمل عادة و كون اختياره لكونه فردا من المكره عليه وما به التخلص عما خوفه به يكون معذورا ومع انتفاء احدى الخصوصيات المذكورة يكون عاصيا معاقبا فقد ظهر انه لو فرض احدا لآخرين اقل حرمة من الاخر كان ملتقنا اليه وجب اختياره مع حفظ ساير الخصوصيات والا كان عاصيا بترجيحه الاشد حرمة كما عرفت فتفظن .

اما القسم الثانى - وهو ما كان المكره عليه آثارا واحكام وضعية كالعقود و الايقاعات فليعلم اولان الفعل اذا لم يقترن بالرضا وطيب النفس بوقوعه لا يترتب اثره عليه وهذا قد يحصل بالاكرام الذى هو تحمل الغير اياه عليه بتخويفه على تركه سواء كان ما يتخوف به ضررا يتحمل عادة ولا كما هو اعمها ام يمكن المكره بالفتح النفسى عنه بغيره ام لا وسواء كان مما يتقضى به امر سهل عليه او زامشقة و كلفة او متضمن لضرر يسير او كثير فان حقيقة الاكرام تتحقق ان اقدم على المكره عليه ولا يضرها امكان النفسى بل وان تقضى عنه بفعل آخر ذى امر وضعى كان حكمه ايضا حكم المكره عليه فى بعض الموارد كما اذا كان حيثيته حيثية العوضية والبديلية عن المكره عليه كما اذا اكره على بيع ماله النفسى فباع غيره الذى هو اقل ضررا عليه منه فى بيعه علما منه ان المكره بالكسر يرضى به بدلا عما اكرهه عليه فان بيعه هذا ايضا كبيع ما اكره عليه حيث قام مقامه وصار بدلا

عنه ولم يكن راضيا به وعن عدم طيب نفس به فيحكم بحكمه وان لم يكرهه المكروه بالكسر عليه معينا او مخيرا فان دفع شره به يكشف عن اكراهه اياه باحدهما وكون المصرح به من باب احد مصاديق ما يدفع به شره و ضرره وعليه لامعنى لتعليل الشيخ الانصاري بعدم جريان احكام المكروه عليه على الفعل المتفصى به بقوله : لان الفعل المتفصى به مسقط عن المكروه عليه لا بدل عنه انتهى فانه انما يصح فيما لم يرجع الفعل المتفصى به الى كونه احد فردى المكروه عليه كما اذا اكرهه السلطان على اعطاء عشرة دنانير والاقتله ولم يمكنه الاداء الا ببيع داره مثلا فباعه فان في مثل هذا الفرض يكون بيعه صحيحا نافذا غير مكروه عليه عرفا بخلاف المقام لم اعرفت.

وان اظهر ضعف التعليل بتبين ضعف التأييد لمدعاه بالاجماع فان صدق الاكراه على الفعل وعدمه امر عرفي وليس امرا تعبديا فالاجماع ليس له تغيير الواقع فمع الصدق يجري عليه احكام المكروه عليه وان قام الاجماع على خلافه ومع العدم لا يجري عليه ذلك وان لم يكن اجماع عليه.

وبالجملة عدم ارتضائه على الفعل المتفصى به حسب الوجدان دليل على ما قلناه وقد يحصل بغير الاكراه كالمأخون منه حياءاً وحكمه حكم المكروه عليه وهكذا متفصى به عن محذور ترك المكروه عليه.

اما الحكم فهو عدم ترتب آثاره الوضعية عليه بالفعل لفقد ما به روح الفعل و هو رضاه به واستناد الفعل الى من اليه الامر فيكون عقده او طلاقه هذا نظير البيع الفضولي جسدا بالروح فان انعقبته الاجازة اثر اثره والافلان نعم قد يبلغ الاكراه مرتبة يقع الفعل من المكروه بالاشعور وقصد اليه لاحداث التخويف فيه دهشة ووحشة يجعله فى فعله مسلوب الشعور و الارادة فان فعله هذا يكون بحكم العدم لا يصلح للتاثير و لو تعقبته الاجازة والرضا به كما انه قد يكون الاكراه فى مورد موجبا لتصدى المكروه بالفتح باختيار ورضاء قلبى منه على فعل ذى اثر ورضى من باب ترجيح ارتكاب اقل الضررين فيكون مؤثرا جازيا.

وقد ظهر مما حققنا عدم مدخلية خصوصية الاكراه و هو التوعيد و التخويف

فيما يكون للمكروه عليه من الاحكام بل المناط في عدم ترتب آثاره عليه عدم اشتماله على الرضاء القلبي وطيب النفس ولو كان منشأ فعله الخجالة والحياء مثلاً كما في الماخون حياءً ولذا يكون كالمأخون غصبا.

ثم الكره مقابل الطوع وهو اخص من الاضطرار و اعم من الاجبار لاختصاص الاكراه بذوى الشعور وشموله لا كراه السلطان اياه كشموله لا كراه زوجته على تطبيق الزوج ضررتها وهكذا والفروق في الامور الثلاثة بحسب المعنى لا لصدق اللفظي العرفي اما بيع المكروه وكذا نكاحه او اجارته يتصور وجوها ثلاثة :

الاول اكراه الغير اياه على ايقاع العقد بمرتبة يخرج عن الشعور بايقاع العقد فيوقعه من غير شعور وقصد الى اللفظ فضلا عن مدلوله وانشاءه واحداث العاقبة به وهذا هو المسمى بالاجبار احيانا مع كونه من مراتب الاكراه فتأمل وتدبر ولا شك في هذه الصورة في عدم اثر لهذا النحو من العقد وكونه لغوا غير صالح لجعله مؤثرا بتعقب الرضا به له لانه بمنزلة الصوت الصادر من الحيوان المعلم او الآلات الاخر المصنوعة و السرفيه عدم صدق كون الواقع منه في هذه الحالة فعلا للعاقد بما هو عاقد اى فاعل مختار وليس عقده هذا عقدا ولو في الصورة كما في العقد الفضولي فان الفضول قاصد للعقد شاعره فهو عاقد به حقيقة غايته ان الواقع جسد العقد المؤثر في حدوث العلقه لان المقتضى التام للتاثير استناد العقد الى من اليه الامر من الوكيل او الولي او الاصيل و الفرض كون الفضول غيرهم وكونه اجنبيا فروح العقد الحقيقي هو الاستناد المذكور فان اتجرد العقد الصادر من الفضول عنه كان هذا العقد بلا اثر لكنه ليس بحيث لا يصلح للمؤثر بل يكون قابلا لها بولوج الروح فيه بتعقب اجازة المالك ومن بحكمه له كفاية الاذن السابق من الموكل في جعل فعل الوكيل مؤثرا في مفاده فالاجارة هو الاذن المعكوس فان عنوان الاذن منتزع من سبق استناد الفعل الى من له الامر على العقد و الاجازة عنوان منتزع من لحوقها به فاذا اجاز العقد حصلت العلقه الفعلية حين الاجازة لكن من اول الامر وهو زمان ايقاع العقد اى الاجازة بوجودها تجعل العقد من بدو وقوعه معنونا بعنوانه المطلوب منه كالشك السارى اى ان كان له آثار شرعية او عقلية

فيما بين زمان وقوع العقد و وقوع الاجازة - فهي تترتب عليه تماما من ابتداء حصول الاجازة فبعد ان كان العقد الفضولي معلوم الحال اى انه عديم الاثر مادام لم يتحقق الاجازة صار فعلا اى زمان تحقق الاجازة ذا اثر فيرتب عليه كلما كان له من الآثار السابقة على الاجازة واللاحقة لها من النماثات وساير الآثار المتعلقة بما وقع عليه العقد الراجعة بالعقد الى مالك البديل وهو البايع ومالك المبدل وهو المشتري .

هذا حال العقد الفضولي كساير الامور المراجعة كتعنون الرامى للسهم بعنوان القتالية بمجرد اصابته على الشخص المقصود ولو طالت المدة بين زمان الرمى وزمان الاصابة والرامى وان لم يكن حين الرمى له عنوان القتالية لمشاهدة حياة المقتول بعد سنة مثلا مادام لم تصبه السهم لكن فعله هذا - امر مراعى صالح لعنوانى القتالية وعدمها بان يبقى عنوان عدم قتاليته بان لم تصب او ينقلب الى عنوان القتالية بالاصابة والامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار فليست الاجازة كاشفة صرفة بمعنى ان العقد الفضولى لم يعلم كونه مؤثرا حين وقوعه وان كان كذلك فى الواقع فالاجازة حيث جاءت كشفت حاله وصارت امارة على كونه مؤثرا حين وقوعه فان هذا التوهم عزل ما هو تمام المناط فى حصول العلقه من العقد و هو استناد العقد الى من له الامر ويرجع الى ان الاجنبى له السلطنة على مال الغير من دون استحقاق وسبب و تسليط من المالك و هو بديهي البطلان ضرورة ان القانون الشرعى على خلافه والعقل كالعرف لا يساعده ايضا والالزم الهرج والمرج واختلال النظام وهو كما ترى فلا تحتاج فى اختصاص المال بصاحبه و مالكة الى التشبث بقوله « **الْأَنْسَاسُ مَسْلُطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ** » فان سلطنة المالك على ماله مقتضى اضافة المال اليه واختصاصه به فهو تقرير لجهة واقعية كما ان قوله (لا يحل مال امرء الا عن طيب نفسه) مقرر لها و هكذا نظائر ها .

فالتمسك بالتعبد فى تصحيح الوهم السخيف فى غير محله لتنزه الشارع عن المناقضة فى قوله والرجوع عن قانونه مضافاً الى ما عرفت من ان الوجدان شاهد بخلافه للعلم بعدم حصول العلقه بمجرد حصول صورة العقد كرمى الرامى قبل الاصابة حيث يشاهد المصوب قبل الاصابة شخصاً متكلماً ما شيئاً فى السوق متعيشاً بانواع النعم فالقول بكون الرامى

قاتلا ولا مقتول له مع ذلك نظير قول من يقول ان لى دارا غير مبنية و مصنفات غير مكتوبة
ولامضبوطة و كذالست الاجازة ناقلة ضرورة ان العقد الذى هو فعل جوارحى هو المؤثر
غايته ان له روحا هو المناط فى التاثير وهو الاجازة ولم يقل احدان نفس الاجازة بماهى -
مؤثرة وموجبة للنقل والانتقال لان مجرد طيب النفس - غير كاف مالم تكن تجارة هناك
لفرض كون التبديل حاصل بال عقد حتى عند من يقول بكون الاجازة - ناقلة فالتحقيق
ان الاجازة فيها جهة كشف وجهة نقل فبهذا المعنى تكون امرابين الامرين و برزخا
بين العالمين -

اماعقد المكره من الصورة الاولى فلا يصلح لاحيائه برضاء المالك ومن بحكمه
المتعقب له لانه جماد صرف .

الثانى - ان يكره باضطرار ونحوه كشدة جوع منه او من اهله او تخويف من
ظالم فيقدم الى بيع ماله قاصداً له و باختياره من باب تقديم اقل الضررين على الاخر
بعد ملاحظتهما مثلاً فباعه بثمن بخس ولا شك فى صحة هذا القسم من العقد من المكره لصدق
العقد على فعله الاختيارى .

الثالث - ان يكون امرابينهما بان لم يبلغ الكره الى حد يسلب عنه القصد و
الشعور فيوقعه لكن لاعتن طيب نفس ورضاء باطنى عليه فيقصد اللفظ ومعناه معاى معناه
المقتضى لحدوث العلقه لكن غير راض بحصول اثره اى العلقه فى الخارج فكانه او وجد
جسد العقد فى الخارج دون روحه ولا فرق بينه وبين العقد الفضولى حينئذ نعم الفصول
قد قصد ايجاد العلقه بعقدته وكان على رضامنه بخلاف العاقد فى المقام فان رضاه كان
بحكم العدم لعدم تاثير له بل المؤثر والمقتضى لحدوث العلقه استناد العقد الى من له الامر
وهو المالك و من بحكمه و هذا القسم يكون من قبيل العقد الفضولى فيصح و يؤثر
لو تعقبته الاجازة ورضاء المالك به على ما عرفت فى حقيقة تاثير الاجازة و مدخليتها فى
حدوث العلقه .

فى تفسير حديث رفع القلم:

-٩١-

قال **الإمام** (رفع القلم عن ثلاثة عن الصبى حتى يحتمل وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ) .

اقول : المراد من القلم قلم التكليف فلا يربط له بدعوى عدم نفوذ معاملات الصبى المميز حتى مع استناد فعله الى وليه - اذا اتى بها تامة الاجزاء والشرايط فالدليل اجنبى عن المدعى- بيانه ان رفع التكليف عن الشخص قد يكون برفع اصل التكليف بعدم صلاحيته طرفا للتكليف فى نظر الشارع المكلف كما فى الصبى المميز او بعدم صلاحيته طرفاً بالذات كما فى المجنون فانه كالبهيمة فى عدم جواز توجيه التكليف اليه حال جنونه فى حكم العقل بخلاف الصبى المميز الذى ربما يكون افعاله فى احسن الوجوه و اتقن من افعال البالغ ولذا قلنا ان العقل من شرايط التعلق عقلا و البلوغ كذلك فى الجملة .

وعليه فيكون المراد من الرفع عن المجنون عدم وضع التكليف عليه لثلايرد علينا ان صدق الرفع يتوقف على سبق وضع له عليه وقدم خروج المجنون عن دائرة تعلق التكليف من رأسه لانه داخل فحزج ويكون التعبير عن عدم الوضع به حينئذ من باب التغليب لصدقه حقيقة على مرادفاته وهو الصبى والنائم مع ان لنا ان نقول باقتضاء المجنون لتوجيه التكليف اليه وفعليته لولا عروض الجنون عليه فحاله مقتضى للتكليف و انما استوى حاله مع حال البهائم لما نفع فهو كالبهائم فى النتيجة و ليس فى عرضها على الحقيقة لعدم تعقل توجيه التكليف نحو الحيوان بوجه من الوجوه لاقتضاءً ولافعلاً واما الصبى المميز فهو كالمجنون حال الصباوة لكنه ليس فى عرضها لعدم امتناع تعلق التكليف به حالها عقلا وانما امتنع شرعاً بخلاف تعلقه بالمجنون حال جنونه .

وقد يكون برفع ثقل التكليف عنه وهو المؤاخذة على تركه ومخالفته فان افعال الشخص من الواجبات والمحرمات انما يكون تحميلها على الشخص و ثقلها عليه باعتبار الزام المولى اياه بموافقة او امره ونواهيه المستتبع للمؤاخذة والعقاب على مخالفتها فان ارتفع عن الشخص تبعه مخالفته كان وجود التكليف للشخص بحكم العدم كما هو حال جميع الاحكام العذرية فالخمر المجهول الخمرية او الحكم مثلا او معا - محكوم بالاباحة لكن هذه الاباحة ليست من سنخ التكاليف الشرعية بل مفادها المعذورية لان منشأ هذا الحكم جهل الشخص بموضوع الحكم او نفسه في واقعة شرب الخمر والجهل عذر بالذات عقلا ولو بالاقتضاء لان العلم بالتكليف هو المنجز له لانه منشأ لصيرورة فعل العبد معنونا بعنوان التجري على المولى والتمرد والطغيان عليه عند المخالفة كما ان الامتثال والاقدام على طبق مقتضى العلم موجب لتعونه بعنوان الانقياد فان طابق الواقع على الاول يكون عصيانا و ان خالفه يكون تجريا وان طابق الواقع على الثانى يكون اطاعة وان خالفه كان انقيادا و صورة المخالفة فيما يكون مؤدى اصل او دليل تم دلالة على التكليف بالاصل غير مطابق للواقع فيكون الشخص عنده معذورا لوجود المؤمن له وهو الدليل والاصل .

وبالجملة فدعوى رفع التكليف باعتبار رفع ثقله ووزره - دعوى صحيحة ويكون الاسناد على الحقيقة بهذا اللحاظ وان نفس التكليف باقيا متعلقا بذمة الشخص تظهر آثاره فيما بعد زمان الرفع فرفعه عن النائم ليس الا بهذا المعنى ضرورة ان اليقظة الملازمة للالتفات غير دخيلة فى اصل التعلق وليس كالعقل والبلوغ ولذا - لو فاته التكليف بالنوم وجب عليه قضائه و اما رفعه عن الصبى و المجنون فيمكن بكل من الوجهين ولايتوهم حمل الرواية فى كل من الثلاثة على احدهما لاغير - حفظاً لوحدة سياقها لان حقيقة الرفع معنى واحد وانما يحصل باحد الوجهين فيتعين كل منهما بملاحظة خصوصية المورد و مناسبته له ولا محذور فيه كما ان معنى الرفع فيما لا يطبقونه رفع اصل التكليف فيما لزم اتيانه - المشقة العظيمة والعسر الشديد غير بالغ حد التعذر العقلى الموجب لعدم جواز تعلق التكليف به من الاصل فان حمل ما لا يطبقونه عليه ينافى صدق

الرفع فانه فرع الوضع كما اشير اليه -

و اما الرفع فيما اضطر واليه والسهوا والنسيان وغيرهما ما ذكر في حديث الرفع فهو بمعنى رفع المؤاخذة لان الاضطرار والغفلة ونظايرها اعدار عقلية ومقابلاتها من الاختيار والالتفات شرايط للمرحلة الثالثة من الحكم فلا يعقل مدخليتها في ثبوت التعلق والالزم تقدم الشيء على نفسه وقد حققنا في محله ان الحكم بالاباحة والحل كما كل الميتة للاضطرار لا ينافي حرمتها في الامر على الاطلاق حال السعة والاضطرار بل موضوع اباحة الميتة قبال الاضطرار هو الحرام اى الحكم الشرعى بل وهو حرمة اكل الميتة صير بالاضطرار موضوعا للاباحة الظاهرية اى ارتفاع محذور الحرمة عند الاضطرار و هو المؤاخذة على اكلها جعل الحرمة بمنزلة العدم فهو ياكل الحرام وقد صار الحرام الحقيقى مباحا له و المناسبة بين الحكم و موضوعه و الملائمة بينهما فى كمال الوضوح فكيف يدعى المنافاة بينهما ليلتجأ فى دفعه الى تلك التكاليف الر كيمكة . والحاصل ان المرفوع فى حديث رفع القلم هو التكاليف فلا يربط له بمقام نفوذ تصرفات الصبى من شراعه وبيعه وغير ذلك خصوصاً مع استناده الى وليه ويشهد له رفع القلم عن النائم اذ لا يعقل له معاملة وتصرف حال نومه ليرفع اثره عنه فينحصر المرفوع فى الحكم التكليفي المرفوع تنجزه تارة كما فى النائم او اصله او المؤاخذة عليه كما فى الصبى المميزو المجنون .

فى حقيقة العقد الفضولى وآثاره

- ٩٢ -

اعلم . اننا نقول ان العقد منشأ نزاع العلقه بين الشخصين او المالىن او الشخص و المال وكذا الايقاعات المصادرة من الفضول . علته ووجهه لثرتب آثارها و عناوينها الطارئة عليها بصورها قبل لحوق الاجازة وانما هى تكشف عن وقوعها حين صدورها بلاتأثير الاجازة فيه بتوسط فعل الفضول كما توهم من معنى الكشف الحقيقى فيحكم بحل تصرف صاحب المبيع فى مال المشتري وبالعكس فيكون وطى المشتري الامة المبتاعة بالعقد

الفضولى قبل الاجازة وطيا حلالا ولبنها طيبا وولدها وولد حلالا وهكذا ساير الاثار والاحكام الحادثة من وقوع الفعل المقتضى لها فانه حكم بحدوث المعلول من دون علمته ضرورة ان الآثار المذكورة انما تحصل فيما كان فعل الفضول وتبديله مثلا مال المالك بمال الغير مستندا الى اذن المالك ضرورة ان رتبة المال وتقلباته راجعة الى صاحبه ان هو المختار فيما اضيف اليه كما يرشده اليه قوله ص - (الْأَنْسَاسُ مُسَلِّطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ) والمعروف من طريقة الشارع فى حصول النقل والانتقال والبدلية كما فى البيع وهكذا فيما يرجع امره الى صاحبه هو كون الفاعل اما نفس صاحب المال او من قام مقامه باختيار صاحب المال واى كمال الامر اليه وجعله خليفة عن نفسه المعبر عنه بالوكالة او بقيام من له الولاية مقامه بحكم العقل او الشارع وشىء منها لا ينطبق على الفضول والذى له الولاية على الغير اشخاص معدودة معلومة وليس الفضول منهم .

ومن المعلوم عدم عدول الشارع عن الطريقة المعروفة فمعه كيف يحكم بحصول البدلية من بيع الفضول بالمدخلية لاجازة المالك فيها اصلا الاصرف عنوان الكاشفية و هل هذا الاقول بوجود المعلول بلاعلة فليس المراد من الكشف الحقيقى الموروث من الاساطين ما توهموه وايضا لا نقول بحرمة وطى المشترى للامة المبتاعة من الفضول ما لم تلحقه الاجازة فاذ الحقته تبدل الموضوع وصار وطىها بعدها حلالا دون ماضى مما وقع ما بين العقد والاجازة وهكذا ساير الاحكام فيكون تصرف المالك للبيع فى الثمن قبل رضا المشترى وقبوله العقد الفضولى وارجاعه الى نفسه تصرفاً حراما مستقرا بحيث عند ماتعقبته اجازته كان التصرف من حينها حلالا دون التصرفات السابقة قبلها فتكون الاجازة ناقلة صرفه فانه باطل لان مرجعه الى عدم مدخلية عقد الفضول اصلا فى قلب العناوين العدمية الى الضد وجعل السبب لحدوث البدلية مثلا كما فى البيع - نفس رضا المالك ولا شك انه عبارة اخرى عن الحكم بوجود المسبب من دون وجود سببه اذ اسباب النقل معلومة و مجرد الرضا غير كاف فيه مضافاً الى ان معنى الاجازة تنفيذ فعل الغير وبهذا اللحاظ لاستقلال له فهو كتأثير العلم فى تنجيز الحكم الشرعى الثابت بجميع شروطه و اجزائه المعتمدة فموضوع حجية العلم حكم الشارع و هو محتاج اليه ان مالم ينته

الحجة بالعرض الى ما بالذات لم يستقم ولم يستقر امره والا لتسلسل بل لزم فيه افحام
الانبياء - .

وايضاً نقول باجتماع كلا العناوين العدمية والوجودية لهولاً نقول ايضاً ان الفعل
بعد صدوره ووقوعه يتعلق به الحكم بعد ان لم يكن قبل وجوده لامتناعه لان متعلق الحكم
يجب ان يكون امراً ممكناً والذي وجد وجب ان مالم يوجد لم يوجد مضافاً الى ان
التكليف مثلاً حينئذ لغو كما لا يخفى فتدبر -

بل نقول ان حال الواقعة بعد عقد الفضول كحالها قبله في ثبوت انطباق العناوين
العدمية من عدم جواز تصرف الغير في مال صاحبه وحرمة وطى الامة المبتاعة ببيع
الفضول وهكذا كلما كان لكل من العوضين من الاثار وانما الفرق ان حرمة الوطى قبل
بيع الفضول كانت مستقرة واما بعده فحرمته وان كانت باقية - ولذا للحاكم الشرعي
اجراء الحد على المشتري باصالة عدم صدور الاجازة من المالك - لكن ليس ثبوتها
على وجه الاستقرار بل امر مراعى على عدم احوق الاجازة له فالعقد الفضولى جعل
الحرمة المستقرة متميزة لزالة قابلية لانقلاب عنوان الموضوع وقلب عنوان الاجنبية المنطبق
على الامة فعلاً الى عنوان التحليلية مثلاً فالعقد الفضولى باعتبار عنوانه كونه يباع للمالك
وعدمه كذلك بحسب الاستقرار خال عن كل منها ولكنه بالحاظ الفعلية واحد للعنوان
الثاني اى عدم كونه فعل المالك لعدم استناده اليه وهذا لا يضر خلوه عن كلا العناوين في
مرحلة الاستقرار كما هو معنى الامر المراعى.

فى ان عنوان الصلاة صادق عند ما شرع العبد فيها ام لا؟

- ٩٣ -

اعلم ان العبد اذا شرع فى الصلاة لا يكون مادخله - صلاة الا اذا تم بالتسليم وما
اتى به من التكبير والفاتحة وهكذا مالم تتم اجزاء الصلاة لا عينها نعم الاجزاء باعتبار
عين الكل كما انها غيره باعتبار آخر فاذا لوحظت لا بشرط فهى عين الكل و باعتبارها

يقال للمشغول بالصلاة انه مصل و لذا - يحرم قطع صلاته واذا لوحظت بشرط لافهى غيره و لذا - لو قطعها لم يكن المأثى به صلاة حقيقة فهو نظير اجزاء البلدة من الورد على المساجد حيث انها قد يقابل غير البلدة فيكون الكل تلك البلدة بلا امتياز بينها فتقول انا فى النجف مثلا وقد يقابل كل جزء جزء آخر من البلد فيكون غيره فتقول : انا فى الدار ولا يصح فى هذا المقام ان تقول : انا فى النجف وهكذا ونظير المقام اجزاء الشعر فان قولك - ألا - لا يكون شعرا وكذا بعد اردادفه - يا ايها - الى ان يتم المصرع فيكون كله مصرعا فتنبيه.

الكلام فى التوبة و اثرها

- ٩٤ -

لا بد فى التكلم فيها من جهات :

منها - بيان النسبة بينها وبين السيئة المغفورة بها الممحوة بها - حسب وعده تعالى للعباد والظاهر ان النسبة نسبة المانع الى المقضى وتوضيح المطلب ان نقول ان السيئة والمعصية حيثيتها حيث هتك المولى والطغيان عليه فاذا كانت ممحضة فيه غير قابل للصرف عقلا فلا تنالها يد التقليل والتجوز فالمولى العرفى اذا رخص عبده فى الهتك كشف عن حماقته فهى علة تامة لاستحقاق العقاب والعتاب لكن حيث ان ترتيب هذا الاثر وفعليته بيد المولى الرحيم فله جعل مانع كالتوبة للعبد فى فعلية التأثير تفضلا منه بحيث عد تفضله بوعده تعالى حيث يستحيل فيه تعالى تخلف الوعد لكن استحقاق العبد العقاب بذنبه المعبر عنه بحط الدرجة وتنزله عما كان صالحا و قابلا للوصول اليها اثر ذنبه قهرا فلكون مخالفته لامر مولاة ممحضة فى التمرد عليه وهتكه ولذا كان كطريقة القطع على لسان القوم غير قابل للجعل والتصرف فيه نفيا واثباتا والالزام سلب الشيء عن نفسه او اثباته لنفسه.

وقدم فى محله استحالة تعلق الجعل بذاتيات الشيء لعدم جعل تأليفى فى الذات والذاتى وانما يجوز فى اللوازم المقارفة القابلة للانفكاك مضافا الى استحالة انقلاب الشيء عما وقع عليه بعد الوجود الا ان يكون امرا مراعىا فيكون قابلا لتغير عنوانه فهو علة تامة لاستحقاق العقاب لماعرفت من استحالة تعلق الجعل المستقل بلازم الشيء

الغير المفارق عنه ابدا فانا تاب المذنب عن ذنبه واجدا لجميع شرايط القبول محاعنه اثره الفعلى بتفضله تعالى له بمعنى غمض عين المولى عما صدر منه بل ربما اعطاه الثواب لتوبته تفضلا منه تعالى ومعنى محو مع بقاء اصله الذى اثره حط درجته ان المنظور فى كل شىء حيث اثره و الجهة التى تعينه فيها فانا تاب المذنب كان اثر توبته كنور يزيل ظلمة اثر ذنبه او رائحة مسك تزيل رائحة معصيته المنتنة او كروح روضة و بستان تمحو نضارتها و طراوتها خباثة الحشيش و الشوك و الاعلاف النابتة فى بعض اراضى المزرعة - و شدة نمو اشجارها و قوة اصولها - تمنع عن نفوذ اصول بعض الحشايش المضرة فى المزرعة المارية المتعدية فى مغارس الاشجار و المنابت فمن نظر الى البستان الكذائية يراها نضرة طرية و لا يقع نظره على بعض مواقع المزرعة المنبتة فيها بنفسها بلا تربية مرب مما يضر بالمزرعة فاذا تعقب توبته حسناته اخرزاده اجراً و ثواباً و ازال عنه ما مضى و جرى و صدر منه سابقا - فان الحسنات يذهبن السيئات كما انه اذا عصى او خالف امر مولاه فى واقعة اخرى اى سامح فى تكميل جهة من جهات الدين عاد المحذور جذعى و تقوى ظلمة العصيان بل ربما ازال آثار حسناته السابقة وجعلها كأن لم يكن و هباء منثورا ولذا - وردانه لاناتوا بما هو بمنزلة النار فتحرقوا بها اشجار كم المغروسة و تزيلوها بها وبالجملة فازالة اثر شىء بحكم ازالة نفسه .



قال تعالى « يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ بِأَكْوَابٍ وَاَبَارِيقٍ وَكَاسٍ مِنْ مَعِينٍ »

سورة الواقعة آية ١٨

-٩٥-

اقول مستمدا منه تعالى لعل وجه التعبير بالولدان فى المقام بخلاف الغلمان كما فى بعض المقامات الاخر - هو ان الله تعالى لكثرة عطوفته باهل الجنة والمطيعين له فى دار الدنيا - يجعل بينهم عطوفة ومحبة الى اهل الجنة يحسبونهم ولدان لهم و محبة الوالد اولده معلوم حسب فطرتهم بل هو فطرة كلى الحيوانات كما لا يخفى - راجع حالات بعض الحيوانات وحينئذ يندفع ما ربما يتوهم بعض الزنادقة من ان دار الآخرة

دار لا تكليف فيها فلاهل الجنة اذا اشتهاوا الى الولدان ان يقاربوهم لمقتضيه فيهم من حسن وجاهتهم وكلامهم وسائر وجوه الصفات الحسنة فيهم ولارادع لهم من الله تعالى كما هو الفرض وذلك لما عرفت من ان فطرة الناس بل الحيوانات امتناعهم من هذا الفعل الشنيع بالنسبة الى ابنائهم فكذا هناك حيث انه بعد تلك العطوفة والمحبة بالنسبة الى الولدان - يعاملون معهم معاملة اولادهم الحقيقية ولا يتوهمون ولا يتخيّلون ذلك الامر وذلك ان عقولهم حاكمة بقبحه ويكفى ردعهم ذلك عن الكف وليسوا في عسر معه حيث لهم ما شاؤا من انواع اللذائذ والاستمتاعات على الحور العين وغيرها . وبعبارة اخرى تلك الدار دار الكمال اى النائل الى تلك الدرجات لا بد وان تكمل نفسه وبالغ في استكمالها في دار الدنيا فاذا نال وان تلك المقامات فعقولهم كاملة عارفة بقبح الاشياء وحسنها لان عقولهم تزول عنهم عنده فانه واضح الفساد بالضرورة فعند ذلك يعرف الشخص شناعة بعض الافعال وقبحاته بالذات فلا يقدم ابدا على امر قبيح مذموم بل على ترجيح المرجوح على الراجح وعقله اقوى رادع عليه فلو فرض جواز له لشخص في الجنة فهو فرض محال اذ من كان هذا حاله فيها فليس ابدا بأهل لها بل ما وجدت جهنم الا لملئه فيصيبه العذاب قطعاً وعليه تعرف سر عدم ظلم من احد من اهل الجنة للاخر منه لما عرفت من ان الحكم العقلي لا يخص فلا يشتهي احد منهم ما للاخر من الدرجة والسعة بالتصدي باخذ ما اشتهاه من الغير والظلم عليه وان ورد ما يوهمه فلعله ناظر الى الحكاية عن ادراكهم تفاوت درجاتهم فيها والغبطة فيما ناله غيرهم مما لم ينالوه قصورا او تقصيرا في الدار الدنيا وكان نوع هذا الشخص يرجو من المنعم تعالى فوق ما اعطاه تفضلا واحسانا منه اليه نظير ما اعطى لغيره مثلا والاخبار عنه لترغيب العباد بالعبادة والطاعة وازدياد الايمان لنفسه وعدم القناعة باقل مراتبه في هذه الدنيا.

في معنى السعيد سعيد في بطن امه والشقى شقى في بطن امه

ومما خطر ببالي في معنى الحديث وفق عنوان الفوق ان المقصود منه الاشارة الى مدخلية التربية في امر عاقبته من حيث السعادة والشقاوة ومسئلة التربية بحث طويل الذيل - فراجع - وحيث ان الاسبق في التربية اقدم واقوى من اللاحق لقبول المادة على

نحو ما يريه بلا مزاحم ووجود ضد فيه فهو اقبل الى التربي من ممتلى الذهن من امور اخر
مضادة لماسلك به هذا المرى فاسند سعادة الشخص وشقاوته الى امله لانها الاسبق حيث
انهامعه عند انعقاد النطفة وصيرورته علقه ومضغة وجنينا فيؤثر في الولد من اجها واخلاقها
وعاداتها وصفاتها الروحية وهكذا ويشهد لهذا الاحتمال جعله الظرف بطنها لارحمها
لاطلاق العرف كذلك بالمسامحة العرفية ولو كان المراد معنى آخر غير متعارف الناس و
كان فهمه مختصا بالعلماء المدققين والعرفاء الكملين لما ناسبه هذا الامر العرفى المصحح
للاسناد والاطلاق -

و بالجملة -- فهذه الرواية تفيد ما في ذيل رواية اخرى من قوله - ع --
(ولكن ابواه يهودانه ويمجسانه وينصرانه) فهى لاتنافى كون المولود يولد على
الفطرة - فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله

قال السيد جمال الدين الافغانى انا نظرت الى احوال الشخص النفسية من الادراك
والتعقل والاخلاق والملكات والانفعالات الروحية تجده فيها عالما صناعيا فكما يعمل
لتوفير لوازم معيشته وحاجات حياته يعمل ليعلم كيف يعمل وليقتدر على ان يعمل فصنعته
ايضامن صنعه فهو فى جميع شئونه الحيوية عالم صناعى - شجاعته وجبنه ، جزعه وصبره
كرمه وبخله ، شهامته ونذالته ، قسوته ولينه . عفته وشره وما يشابهها من الكمالات
والمقائص جميعها تابع لما يصادفه فى تربيته الاولى وما يودع فى نفسه من احوال الذين
نشأ فيهم وترى بينهم فسرارى افكاره ومناهج تعقله ومذاهب ميله ومطامح رغباته ونزوعه
الى الاسرار الالهية اور كونه الى البحث فى الخواص الطبيعية وعنايته باكتشاف الحقيقة
فى كل شىء او وقفه عند بادى الرأى فيه وكل ما يرتبط بالحر كات الفكرية انما هى ودائع
اخترزها ليه الآباء والامهات والاقوام والعشائر والمخالطون -

اما هواء المولد والمرى ونوع المزاج وشكل الدماغ وتر كيب البدن وسائر
العواشى الطبيعية فلا اثر له فى الاعراض النفسية والصفات الروحانية الا ما يكون فى
الاستعداد والقابلية على ضعف فى ذلك الاثر فان التربية وما ينطبع فى النفس من احوال
المعاشرين وافكار المثقفين تذهب به كان لم يكن اودع فى الطبع نعم ان افكارا تتجدد و

معقولات عن اخرى تتولد وصفات تسمو وهمما تعلو حتى يفوق اللاحقون فيها السابقين ويظن ان هذا من تصرف الطبيعة لامن آثار الاكتساب ولكن الحق فيه انه ثمرة ما غرس و نتيجة ما كسب فهو مصنوع يتبع مصنوعاً فالانسان في عقله وصفات روحه عالم صناعى - انتهى كلامه الشريف .

مسئلة دوران الامر بين التعيين والتخيير

-٩٧-

ربما يدعى كون المرجع من نفي التعيين الذى هو ضيق بمقتضى قوله - ع -
(النَّاسُ فِي سَعَةٍ مَا لَا يَعْلَمُونَ) القول بالتخيير لكنه على اطلاقه محل نظر لان المراد منه والمفروض - ان كان صورة - دوران التكليف بما هو الى الشك في كفيته و انه هل الثابت من الشارع كونه بحيث ليس المكلف مختاراً في اتيان اى الامرين بل يتعين احدهما المرادين كون ايها متعلق التكليف او بحيث كان لذلك اى هل التكليف امر معين متعلقه او امر يصلح كل منهما لان يكون متعلق ذلك التكليف المعبر عنه بلزوم اتيان احدهما مخيراً - فعليه لا يبعد القول بالتخيير لان التعيين جهة زائدة منفية بالاصل لكن ربما يشكك بانه تعيين لكيفية التكليف بالاصل وهو اصل مثبت فيكون نظير ما انا تردد الهابط الساقط الى الارض الحجر الذى وزنه مثقالان فبنفى الحجر الذى وزنه مثقالان - بالاصل - لا يصح اثبات كون الواقع الحجر الذى وزنه مثقال واحد لانه لازمه العقلى .

لكن قدي دفع بان المراد من اجراء الاصل ليس اثبات كيفية التكليف الاخر بل المطلوب منه فقط نفيه الزائد فقط وخروج الذمة عن التكليف بالزائد واثبات السعة المنطبقة على التكليف التخييرى بالنسبة اليه - اللهم الا ان يقال بمعارضته باصالة عدم التكليف التخييرى لكون الضيق كالسعة امر وجودى مسبوق بالعدم - اللهم الا ان يقال بان الضيق عبارة اخرى عن عدم السعة وان كان المراد منه انه علم كون شىء مكلفاً به على اى حال اما على التعيين واما لكونه احد طرفى تخيير التكليف بينه وبين غيره فحينئذ

الظاهر نفى تعلق التكليف بالغير بالاصل اى هو القدر المعلوم من اثبات التكليف والشك فى كونه متعلق التكليف معيناً او مخيراً ناش من احتمال تعلق التكليف بالغير على سبيل التخيير فيؤخذ عايه بالقدر المتيقن فالنتيجة الحكم بالتعيين واذ علم ان احدهما معيناً متعلق التكليف الواحد لكن لم يعلم المتعلق بعينه فلا صل الاحتياط ظاهراً للشك فى الفراغ فى الاكتفاء باحدهما كالشك فى الواجب بين صلاة الظهر او الجمعة - والانمام او القصر -

و الحاصل - ان متعلق الشك قد يكون نفس التكليف من حيث السنخية من التعيين او التخيير فيسرى التردد فى متعلقه اى المكلف به وانه هل هو خصوص صوم شهرين مثلاً لا غير او هو لكونه احد فردى المخير لاحتمال كون المكلف به بالتكليف المذكور المعلوم اصله هو عتق الرقبة تخييراً او على هذا الفرض فلا صل لتعيين احدهما من التعيين او التخيير فلترده بين المتباينين يجب الاحتياط فيه بصيام شهرين وعتق رقبة ولا يقال ان صيام شهرين قدره متيقن لانه كاف اما لكونه واجباً تعيينياً واما لكونه احد فردى المكلف به الكافى فى الامتثال لانه يقال ان التردد فى كونه المكلف به معيناً او غيره مخيراً اسبب عن التردد فى سنخ التكليف فاذا جرى اصالة الاحتياط فى السبب لا يبقى مجال لصيرورة المسبب هجرى لاصل من الاصول لزوال الشك تعبداً او تنزيلاً فتدبر - وقد يكون متعلق التكليف ابتداءً و انه هل هو - و صوم شهرين معيناً او عتق رقبة ايضاً مخيراً - مقتضى القا عدة الحكم بالتعيين لاصالة عدم تعلق التكليف بعتق الرقبة تخييراً فتدبر جدا وراجع .

مسئلة اجتماع الامر والنهي

- ٩٨ -

اعلم - ان اسهل الطرق - على ما عليه بعض الفضلاء - احد طريقين : **الاول** القول بكون متعلق الاحكام نفس الطبايع بماهى هى **والثانى** كون المتعلق الطبيعية من حيث الوجود السعى -

اما الاول - فهو مبنى فاسد على ما قيل لان الطبيعة والماهية من حيث هي هي لامطلوبة ولاامطلوبة وليست الاهی بل هذا ايضا نحو اثبات حكم لها وفي مرحلة ذات الماهية - كل الاثار و الاحكام والصفات منتف عنها بل هذا ايضا فيه المسامحة كما لا يخفى ثم على فرض الصحة فالتقريب لجواز الاجتماع ان ماهية الصلاة مباينة لماهية الغضب بالضرورة لان الماهيات حيثيتها مثار الكثرة و الاختلاف وليس المقصود منها - مفهوم الصلاة او مفهوم الغضب ضرورة انه عنوان منتزع و صفة انتزاعية و من الامور الذهنية العرضية لا يعقل تعلق الحكم بها بل المراد من التعبير عن متعلق الحكم بالصلاة و الغضب المعنى الطبيعي الذى يحكى عنه هذا المفهوم اى الذى منشأ انتزاع مفهوم الصلاة هو المتعلق للحكم الوجوبى و كذا فى الغضب و حينئذ فمتعلق الوجوب فى الصلاة غير متعلق الحرمة فى الغضب بالضرورة فهما ممتازان خارجا كما هو كذلك فى الذهن وان اتحد وجودهما احيانا فان المتحد لم يتعلق الحكم به حسب الفرض لفرض كون المتعلق نفس الماهية لا وجودها ففي الحقيقة ليس وجود الصلاة خارجا واجبا و كذا - وجوب الغضب محرما بل الوجود طارعى متعلقى الحكمين بل لا يعقل كون وجودهما متعلق الحكم لانه تحصيل للحاصل - الا ان يقال ان الوجود بالمعنى المصدرى متعلق الحكم اى بشرط لا - اى مبدء الاشتقاق لا الوجود بمعنى اسم المصدر وبعبارة اخرى عنوان الصلاة و الغضب و امثالهما من موضوعات الاحكام كلها موضوعاتها من حيث حكايتهما عن الموجودات الخارجية فالعنوان منظوره فيه لحاظا آليا لا منظورا فيه اصاليا وهذا هو التقريب لكون متعلق الاحكام الافراد لا الطبايع - فاندفع الاشكال حيث امكن كون الوجود بما هو متعلق الحكم فتدبر -

اما الثانى - فبان يقرب بان الماهية من حيث هي وان لم تكن متعلقة للحكم كما قرر لكن الماهية المضافة هي المتعلق له اى الماهية المضافة الى الوجود بمعنى دخول التقيد فى المتعلق دون القيد بل الوجود الذى هو طرف الاضافة فقط جىء به لتشخيص الاضافة المعبرة فى متعلق الحكم و هو الماهية فالماهية الموجودة متعلق الحكم لا بوصف انها موجودة بل بما هو موصوفة به و عليه يكفى فى تعدد المتعلق

تعدد التقيد والاضافة الناشى من تعدد طرفه اعنى ماهية الصلاة وماهية الغصب وان اتحد المضاف اليه لهما وهو الوجود فكما ان تعدد الوجود يوجب تعدد الاضافة وان اتحدت الماهية مثلا فكذا بالعكس فيكون معنى مطلوبية ماهية الصلاة جعلها فى الخارج مضافة الى الوجود وان توقف جعلها وتحققها كذلك على تحقق طرفها و هو الوجود المتوقف على اليجاد وكذا المطلوب من ماهية الغصب عدم جعلها مضافة الى الوجود وهو يتوقف على عدم وجوده فى الخارج اى المبعوض من الغصب صيرورة ماهية ذات اضافة الى الوجود وهذا التصور لعله المراد من كون متعلق الاحكام - الطبايع من حيث الوجود السعى اى الجامع بين مراتب الوجود الواقع طرف الاضافة لكن ليس الوجود اى المضاف اليه داخلا فى متعلق الحكم كما عرفت و حينئذ لا اشكال فى جواز الاجتماع فى الوجود لا مميّز هما بالذات حال اليجاد فى الوجود كما كانا كذلك قبله وهذا على اصالة الماهية واضح لان الوجود حينئذ امر اعتبارى منتزع عن الماهية واما على اصالة الوجود فكذلك لان المطلوب بالذات هو الماهية لكن الذى يرد على هذا:

اولا - ان التقيد الذى فرض جزءاً للمتعلق لاعمى له لانه امر ذهنى و ليس

امرا خارجيا .

و ثانيا - ان اللازم كون الوجود الصلاتى غير مامور به لاذاتيا كما هو الفرض ولاغيريا شرعا واللازم محذور الاجتماع وانتهى الامر بالاخرة الى الامتناع فيه وعليه فيكون الوجود الصلاتى مقدمة لتحقق نفس الصلاة التى هى الكلى لافرادها وهو باطل لم يذهب اليه المحققون الا المحقق القمى -ره-

وثالثا - لزوم انتزاع شىء واحد هو الوجود من مفاهيم متباينة بماهى متناهية بلاجامع بينها وهو بديهى الاستحالة كما حقق فى محله هذا بناءً على اصالة الماهية او انتزاع مفاهيم متباينة بماهى كذلك من امر واحد هو الوجود بماهو واحد لان الصادر من الشخص وهو صلته فى الدار المغصوبة هو وجود واحد وهذا وان قيل بجوازه كانتزاع مفهوم العلم والقدرة والحياة وغيرها من مبدء المبادئ لكنه عند التحقيق

يرجع تلك المفاهيم المنتزعة الى انتزاع امر واحد من مبدء واحد هو كونه واجب الوجود من جميع الجهات اى غنيا بالذات والافه وبظاهره فاسد لاستلزامه فرض تعدد الجهة فيه تعالى هذا مضافا الى ان ما ذكر في مقام الامكان والثبوت اما في مرحلة الاثبات فلم يتحقق ما هو الحق فان الامكان اعم منه فكما جاز وامكن ان يكون متعلق الامر والنهي- الطبيعة من حيث الوجود بفرض دخالة الاضافة في المصلحة الموجبة للامر بها والمفسدة الموجبة للنهي عنها كذلك امكن ان يكون متعلق الاحكام الوجود لاسيما على اصالة الوجود اذ تايد البرهان العقلي اياه يقوم ويعين هذا الاحتمال و هو ان منشأ الآثار الوجودات والماهيات ليست الامور الاعتبارية فعلى كون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة في متعلقاتها يكون متعلق الحكم هو الوجود نعم نفس الوجود بما هو لا يكون متعلق غرض الشارع في امره ونهيه لعدم الميز فيه فلا يعقل اختلاف الاحكام متعلقة به بل المراد من كون الوجود متعلق الحكم- الوجود بمرتبته الخاصة فيشار اليها بذكر العنوان الملازم لها كالصلاة والغصب فالامور به وجود الصلاة والمهني عنه وجود الغصب اى ايجاد كل منهما اى الوجود بالمعنى المصدرى لاسم المصدرى ليكون تحصيلاً للحاصل فنفس الصلاة بما هي ماهية من الماهيات لامصلحة فيها تستدعى الامر بها بل وجودها هو ذو مصلحة كذلك وكذلك وجود الغصب مبعوض للشارع فينهى عنه اى يطلب ترك وجوده والذي يؤيد هذا الاحتمال ايضاً تفسيرهم الامر بانه طلب الوجود والنهي بانه طلب الترك اى ابقاء الغصب على عدمه لكون وجوده مبعوضاً عند الشارع وعليه ينتج بطلان الصلاة في الدار المغصوبة عمداً من دون اضطرار ونحوه كالنسيان والعبس. من المجوزات لاتحاد وجود الصلاة مع وجود الغصب فمعنى قوله: صل: اوجد الصلاة وقوله: لا تغصب: لا توجد فذكر الصلاة وجعلها متعلقة الامر باعتبار ان المنتزع- عين المنتزع عنه حيث انه مشير اليه هذا ولو سلمنا عدم تعيين هذا الاحتمال بل تساوى الاحتمالان فيكون الدليل على وجوب الصلاة ودليل حرمة الغصب بالنسبة الى مورد اجتماعهما- مجمل في هذه الجهة المثمرة- مسألة فقهية فيشك في حصول الامتنال بالصلاة بالامور بها بعد اتيانها في الدار المغصوبة فمقتضى قاعدة الاشتغال وجوب الاعادة في خارجها فتكون النتيجة عدم الاكتفاء بها فيها اى ترتيب

حكم بطلان الصلاة عليها هذا مع قطع النظر عن الاصل الثانوى فى المقام و الالف دليل قام على بطلانها وهو الاجماع المنقول بل المحصل الصالح للقرينة على كون المراد من تجويز فضل بن شاذان اجتماع الامر والنهى هو بالنسبة الى مرحلة الامكان لا الاثبات فيحمل عليه او انه من باب المحاجة لانه مختاره ايضاً بل قد ورد اخبار فى الباب يستفاد من مجموعها بطلان الصلاة فى المكان المعصوب وان كان كل واحد منها قاصراً عن اثبات المدعى اما لقصور فى سند البعض او فى الدلالة كما لا يخفى على من راجعها هذا كله ما صنع بعض الاساتذة ومن بعض محققى المتأخرين جواز الاجتماع بتقريب آخر ملخصه ان ماهية الصلاة من مقولة الفعل و ماهية الغصب من مقولة الاضافة وهما متباينان بالذات فى مقام الاقتران كتباً بينهما فى مورد الافتراق لن يتحددا ابداً فوجود الصلاة يباين وجود الغصب وقد اطنب فى تايد مرامه وبنى مختاره على مقدمات عديدة لا مجال لذكرها -

ولكن الذى يختلج بالبال عاجلاً فيما نقل عنه ان وجود الاضافة وهو اتساق كون الشخص الى المكان عين وجود المضاف بمعنى عدم تعدد فى الوجود بان يكون للاضافة وجود مستقل كنفس المضاف لان المفروض كونه اضافة فكونها ذات وجود مستقل - خروج عن معناها الربطى - الى جعلها امر استقلالاً وهو خلف ان مغايرة الاضافة مع المضاف فى عالم التحليل والاعتبار وهو غير الخارج والمطلوب للشارع هو ما فى الخارج وقد جعل هذا المحقق متعلق الامر والنهى - الوجود بالمعنى المصدرى اى المبدء للاشتقاق فاتحد المامور به مع المنهى عنه عند الاجتماع وتفصيل ما فيه - مو كول الى محله -

والتحقيق فى المسئلة ان متعلق الاحكام نفس الطبايع والماهيات والعناوين و كون الماهية من حيث هى ليست الآهى لا يضرنا لانه عبارة اخرى عن كون كل شىء من حيث هو - نفسه وليس غير وثبوت الشىء لنفسه ضرورى لا يختص بالماهية و كونها مطلوبة انما تكون بعد تعلق الامر بها - فالمطلوبية صفة منتزعة عنها بعد كانتزاع المحبوبة من زيد بعد ان احببته ومثلاً وهكذا المعلومية والمعشوقية وامثالها ووجود الصلاة ترتب عليها فى عالم التحليل بعد تعلق الامر بالصلاة بماهى صلاة يكون ايجارها ووجودها امتثالاً لذلك الامر فهو واقع مرحلة الانبعث ولا يعقل ان يكون البعث ناظراً اليه متكفلاً لحاله وحكمه

لتقدم موضوعه عليه عاد لبيان حال امثاله - لزم تاخر الشيء عن نفسه وهو محال فالوجود فصل الطلب الامرى. كما ان الترك فصل الطلب النهيى وتفسير الامر بانه طلب الوجود من باب المسامحة فى التعبير وتقريب المعنى الى ذهن المخاطب لان الوجود متعلق الامر- والترك متعلق النهى ونظيره ما نقول فى العلم بانه منقسم الى التصورى و هو ادراك طرف النسبة - والى التصديقى وهو الادراك المتعلق بالنسبة .

لكن التحقيق مغايرة العلمين بالذات لبا اعتبار المتعلق فقط وكذا الامر والنهى فان الامر هو البعث والنهى هو الزجر- والوجود خصوصية فى الامر- والترك خصوصية فى نحو الطلب النهيى والاف متعلق الامر والنهى كليهما - نفس العناوين- وامثاله لا يكون الا بايجاد المهوربه وترك المنهى عنه وعليه يظهر امتناع اختلاط العناوين حتى فى مورد الاقتران فعنوان الصلاة غير عنوان الغضب وامتياز كل عن الاخر بالذات لا يعقل امتزاجهما واتحادهما كيفما وجدا وايئما وجدا وعليه يصح الصلاة فى الدار المغصوبة وان كان غصبه فعلا محرما لكن لم يثبت من دليل تحريمه كونه مبطلا للصلاة ايضا.

☆☆☆

هذه تقاريرات من درس استاذى المرحوم الشيخ على اصغر

الختائى قدس سره

هى مسألة التعارض

-٩٩-

اعلم - ان مسألة التعارض التى جعلوها خاتمة لعلم الاصول - لو ثبت استقلاله فى الفنية - لكانت اظهر الافرادى كونها مسألة اصولية لكن ما ذكره فى وجه الضابط لفنية مادون من المباحث - غير تمام وذلك لان الغرض الداعى على تدوين عدة مسائل لا يصلح للميزانية والضابطية لفنيته او كونه جامعا لتلك المسائل المتشعبة فان الغرض- من الجهات الخارجة عن حقيقة الفن فكما لا يصلح وحدة الاستاذ فيما استمع منه من عدة مسائل مختلفة من فنون متعددة - فى جعلها فتا واحدا بذلك الجامع الخارج عن حقيقتها فكذا غيره فان الضابطية كذلك لاتقف الى حد بل يلزم عد مسائل متعددة من

فنون شتى ايضا فنا واحدا اذا فرض كتبها في قرطاس احمر او مكان واحد باعتبار جامعيتها في حمرة القرطاس او وحدة المكان وكذا يلزم كون فن واحد - فنونا متعددة اذا و نه شخص لغرض و آخر لغرض آخر وهكذا كالياسة او تكميل النفس او اظهار الفضل او التدريس وغيرها و بطلان تلك التوالى واضح فلامسرح الا يجعل الجامع الذى هو مناط الاستقلال فى الفنية و ما به تمايز العلوم - امرا ذاتيا للمسائل وهو وحدة الموضوع او المحمول و المسئلة لا تخلو من موضوع و محمول -

والموروث من العلماء فى هذا المقام قولهم موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وهذا الكلام تحديد للفن و بيان الضابط لارجاع كل مسئلة عرضت على الباحث الى ما ندرجت فيه وقد اختلفت الافهام فى فهم هذا الكلام

و المشهور على ان العوارض الذاتية المذكورة عبارة عن المحمولات المبنية فى كل فن والحمل كذلك او فهمهم فى وادتيها و ظلمة لانجاة لهم عن الهالك والبقاء فى الجهل فتهاجمت عليهم الاشكالات العويصة كلزوم عدم فنية فن من الفنون والعلوم الموجودة لان جميع المحمولات الثابتة لموضوعات المسائل من العوارض الغريبة لانها عارضة لموضوع العلم بواسطة امر خارج اخص او اعم فالرفع يعرض الكلمة بواسطة الفاعلية او المبتدائية والنصب بواسطة المفعولية او الحالية او التمييزية وغيرها وهكذا الجرفلا يكون البحث عن احدها من مسائل النحو الاستطرادا او لغرض آخر وهكذا علم الصرف وغيره من الفنون الاخر!

فتصدوا للجواب بتكلفات ركيكة لا ينبغي ان يصغى اليها!

فالمحقق - ان معنى البحث عن شىء - كالبحت عن زيد - جعله مبحثا عنه ولا يكون جعله كذلك الا بيان احواله و التنقيش عن احكامه فالمبحث عنه هو موضوع المسئلة فالعارض الماخون موضوعا للمسئلة هو الذى عرض موضوع العلم اولا وبالذات و اذا كان كذلك ظهر وجد دخول مباحث النحو فى مسائله فان الرفع والنصب والجر تطرأ للكلمة فى حال التركيب المعنونة باحد العناوين المعهودة كالفاعلية والمفعولية والمضاف اليهية والحالية وغيرها وهذه العناوين عارضة للكلمة بالذات ومعنى قولنا ان موضوع الصرف

الكلمة من حيث الصحة والاعتلال ان حيثية الصحة والاعتلال هي الامر الجامع المشترك بين العناوين السبعة (الصحيح و المثال و المضاعف و الليف و الناقص و المهموز و الاجوف) وكذا موضوع النحو: الكلمة من حيث الاعراب والبناء ان حيثية هو القدر المشترك بين عناوين الفاعلية والمفعولية وغيرها فان الكلمة لولم تعنون باحد العناوين الطارئة عليها حال التركيب ومقام الافادة والاستفادة لم تصف بهما فان المعربية والمبنية موردهما الكلمة الواقعة في مقام الافادة والاستفادة والافعال انفرادها لاتصف بهما .

وبالجملـة - فالمبحوث عند في المسائل اما نفس موضوع العلم او احد جزئياته واجزاءه او العوارض الذاتية كما هو الغالب وحيث لم يكن للمسائل الاصولية جامع وحداني ذاتي باحد الوجوه جعلوا الضابط في فنيته مستقلا مدخلية كل مسألة من مسائلها في تمامية الاستنباط الذي هو الغرض الداعي على تدوينها وقد اوضح بما ذكرنا فساد فليست المسائل الاصولية تحت جامع ذاتي يجعلها فنا مستقلا فليست مسائل لعلم واحد بل التعرض لها من باب المبادئ التصورية للاستنباط كمقدمة علم الصرف والنحو والمعاني والبيان واللغة والتفسير والكلام وغيرها وان كان بعضها معدودا من المسائل لكنه لا يلاحظ وقوعه في طريق الاستنباط الذي هو شأن الفقيه الباحث عنه فان البحث عنه قد يكون ممحضا في المقدمة وقد لا يكون كذلك كغالب المباحث الاصولية و هذه المقدمات قد تكون منها ما هو معنون بعنوان خاص في موضعه كبيان المعاني اللغوية في الكتب اللغوية فيرجع اليها وقد لا تكون كذلك فيدون بخصوصه و يبحث عن احكامه واحواله بفصل مشبع كالبحث عن الحقيقة الشرعية مثلا فيذكر في الاصول.

وبالجملـة - فليس المباحث الاصولية المدونة المجتمعة في كتاب واحد الا كجمع لغات متعددة في كتاب واحد فكما ان تعلم تلك اللغات اول للاستفادة ما في مجموع الكتاب من باب المقدمة فكذلك البحث عن مندرجات الاصول ليس الامن باب المقدمة لاستنباط الاحكام الشرعية من ادلتها .

وملخص الكلام . لا بد في العلوم المتميزة والفنون المستقلة من مميز ذاتي يكون ضابطا كلياً لتشخيص المسائل المختلفة و تعيين ان ايها من اي العلوم وهذا

الضابط لا بد من كونه امراً جامعاً ذاتياً للمسائل المتشعبة والذي ما به يجمع شتات مسائله ويؤلف متفرقاتها ويميزها عن مسائل العلم الاخر قد يكون نفس موضوع العلم كمباينة موضوع علم الصرف لموضوع علم الطب فان تمايزهما بنفس موضوعيهما وبالنظر الى هذا يقال ان كل علم عبارة عن قضايا ومسائل ولا بد لها من موضوعات ومحمولات فلولم يكن بينها جامع وحادى يجمع شتاتها لا يصح عد جملة منها فثماً واخرى فثماً اخر لانه ترجيح بالامرجح - وقد لا يكون موضوع امر واحد موضوعاً لفنون متعددة باعتبارات مختلفة وعناوين متفاوتة طارئة عليه فيكون موضوع كل من العلوم - الامر المعنون بعنوان خاص من العناوين وهو المعبر بالحيثية كقولهم موضوع الصرف : الكلمة من حيث الصحة و الاعتلال وموضوع علم النحو - الكلمة والكلام من حيث الاعراب والبناء - فان حيث الصحة و الاعتلال عبارة عن العنوان الجامع بين الاقسام السبعة للكلمة المنتزعة عنها وكذا الاعراب و البناء على ما مر سابقاً فالمعروض اولاً وبالذات لمحمولات المسائل - نفس العناوين و العوارض الذاتية للكلمة و عروضها لها بواسطة تلك العناوين فتكون غريبة بالاضافة الى مطلق الكلمة فالعرض ما كان معروضه نفس الذات و العرض الغريب ما كان نسبه الى الذات غريباً اى عارضاً له بتوسط امر خارج (غريب) عن حقيقة الذات فالرفع مثلاً عارض لعنوان الفاعل او المبتدا و بتوسطه للكلمة و هكذا و قد يكون الكلمة بعنوان آخر - موضوعاً لعلم اخر كالبحث عنها باعتبار الصحة بانها اما ثلاثية او رباعية مثلاً -

و لماذا كرنا - قالوا ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات - و تمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات و حيث انتهى الكلام الى هنا - احتج الى تعريف الموضوع و تعيينه المميز للعلوم فقالوا لموضوع كل علم الذى به ينحاز و ينفرد كل منها عن الاخر و الذى تمام المعيار و الميزان فى ميزها - ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية و حل هذا الكلام الموروث ان المبحوث عنه ما كان من العوارض الذاتية لموضوع العلم فكل مسألة عرضت عليك و لم يعلم بعد حالها فانظر الى موضوعها فان كان نفس موضوع العلم او عنوان ذاتى له فهى من مسائل ذلك الفن والا فلا فبهذا الوجه و التفسير ظهر ان كل علم تكون موضوعات

مسائله - عوارض ذاتية لموضوعه فجميع المحمولات المبنية فيه من العوارض الغريبة لذلك الموضوع .

نعم ان كانت موضوعاتها بالفرض نفس موضوع ذلك العلم . كانت المحمولات من العوارض الذاتية له فافترق طريق ارجاع كل مسألة الى ما هي منه مما عليه القوم كمال الافتراق لتفسيرهم ذلك بما هو خارج عن جادة الحق و اجنبي عن الصواب و انحلت الاشكالات العويصة وظهر سر عد المسائل النحوية من علم النحو مع ان الرفع و النصب و الجر - من عوارض الفاعل و المفعول و المضاف اليه لا الكلمة التي هي الموضوع .-

فان قلت - عناوين الفاعلية و المفعولية و الحالية و غيرها - عوارض و محمولات ايضا للكلمة كقولك هذه الكلمة فاعل او مفعول فينبغي عدم امثال هذه القضايا من مسائل النحو دون ما كان محموله عرضا غريبا بالاضافة الى موضوع العلم و كذا قولكم ان تمايز الموضوعات بتمايز الحثيات يستلزم الميز بين الحثيات بحثية اخرى وهكذا فيدور او يتسلسل ؟

قلت - ان المسئلة من مقولة التصديق و تعيين الموضوع و تعريفه من المبادئ التصورية فقوانا هذه الكلمة في موقع الفاعل و ان كان في الصورة قضية و مسألة لكن ليس في البين علم بالنسبة و اثبات حكم لموضوع لم يعلم قبل ذلك بل بيان حال الموضوع و تعريفه اى تعيين انه من افراد عنوان الفاعلية و بعبارة اخرى ان المقصود تطبيق فرد لكلى لا اثبات محمول و حكم لموضوع معين مشخص - و بوجه ثالث ان الواقع محمولا في الصورة قد يجعل مرآة التشخيص الموضوع و يكون النظر اليه آليا لبيان ما هو الموضوع كما في الامثلة المذكورة و قد يجعل طرفا لذلك الموضوع و يكون النظر اليه استقلاليا كما في قولك الفاعل مرفوع فعلى الاول من مقولة التصورات و على الثانى من التصديقات و القضية هي تصديق النسبة اولا تصديقها .

فان قلت - فليكن مثل الفاعل مرفوع ايضا من باب المبادئ التصورية بالتقريب المذكور .

قلت - هكذا الكلام يقع في مقامين فقد لا يعرف الفاعل و يراد تعيينه بهذه

الخاصية فيقال انه من المبادئ التصورية وقد يعرف الفاعل لكن لم يعرف حكمه فيحكم عليه المرفوعة فيكون من التصديقات ونظيره انه قد يعلم ان في البلد عالم لكن لم يعين فان قيل زيد عالم كان معرفا لاحجة وقد يعلم ان زيدا في البلد لكن لم يعلم انه عالم فيقال زيد عالم فيكون قضية وحجة - ومن باب التصور قولهم (هذا ما افتي به المفتى - الخ -) فانه ليس برها نا على ما عرفت في نظيره .

واما قولك في لزوم حيثية اخرى تكون ما به الامتياز للحيثيات المذكورة ففيه ان امتيازها بانفسها فان كل عنوان يمتاز عن غيره بنفسه و قد عرف العنوان الكلى بمعرف كلى نعم لو عرف بمعنونه صح لزوم اعتبار الحيثية فيه لكن الجزئي لا يكون كسابولا مكتسبا فان عرفت الدلالة المطابقة بمادل على تمام الموضوع له كان التعريف تاما طردا وعكسا فلا يعتبر فيه قيد الحيثية كما توهم نعم لو عرفت بالشمس الدالة على الجرم والضوء معاصح وجوب اعتبار القيد لكن المعرف ليس الا كليا والشمس جزئي والتمثيل بها غير التعريف بها فالمتحيت يعتبر فيه قيد الحيثية اما هي فلا -

فقد ظهر ان العوارض الذاتية ما يقع موضوعا للمسئلة والمراد من العارض - المقابل للذات والذاتي - كونه خارجا عن حقيقة الشيء المعروف ولا يتوقف حقيقة المعروف وما هيته عليه والمراد من **العرض الذاتي** - المقابل للعرض الغريب - كونه عارضا للشيء والذات حقيقة وبلا واسطة في اعروض .

ومن الغريب ما عرض بواسطة الخارجة عن حقيقة الذات ثم يعرض الذات ثانيا وبالعرض لان عارض العارض للذات عارض للذات .

والعارض الذاتي قد يعرضه باعتبار جزئه المساوي للنوع كعرض التنكلم للانسان بواسطة النطق فان الفصل وان كان عرضا خاصا بالاضافة الى الجنس تحليليا لكنه ذاتي مساو للنوع وجودا وقد يعرضه باعتبار جزئه الاعم كالحركة بالارادة العارضة للانسان باعتبار جزئه الاعم وهو الحيوان وقد يعرضه بواسطة لازمه الخاص كالضحك العارض للانسان بواسطة التعجب الملازم والمحرك له .

ولا يخفى ان الاجزاء الداخلية من الذات ليست امورا خارجة عن الذات لتتكون

عوارضها غريبة للذات لما ذكر من ان المراد بالعارض الغريب ما هو العارض للشيء بواسطة
فى العروض وما ذكر من الوساطة فى الثبوت - ثم القوم الحقوا بالعوارض الذاتية العارض
للشيء بواسطة امر خارج مساو له فى الصدق باعتبار التلازم فى الصدق فانه فى الحقيقة
وان لم يعرض الذات لكنه عدمه حكماً لانه لو لم يعد منه و الفرق بينه وبين الاعراض
الغريبة واضح يلزم جعله فنامستقلاً مع قلة مسائله وندرة احكامه وليس ما قيل فى المقام
الآنظير القول بالاولوية الذاتية او العرضية عند الاعتراض بحصر المفاهيم فى ثلاث :
الواجب والممتنع والممكن بقولهم : المفهوم اما ان يقتضى بنفسه الوجود او يقتضى
العدم اولاً وهذا ولا ذلك ولم يفهموا مدعى القسم الرابع المراد ومعنى هذا التقسيم فان
المراد من اقتضاء الشيء بنفسه الوجود انه غنى بالذات عن الغير وبالممتنع ان ليس مورد
اثر العلة لان فرض مورديه شريك البارى للآخر خلاف فرضه شريك البارى كاستحالة
فرض اجتماع النقيضين مع فرض انهما نقيضان كما لا يخفى والمراد من الاقتضائية الذات
للوجود والعدم كونه فقيراً محتاجاً الى الغير فالذى فيه الاولوية الذاتية او العرضية الغير
الواصل مرتبة الوجوب اما غنى بالذات او فقير بالذات لاسبيل الى الاول للخلف فيبقى
انه فقير فيكون ممكناً.

اما العارض الغريب - فهو العارض للشيء بواسطة امر خارج اما اعم واخص و
قد زاد القسطاس قسماً ثالثاً هو العارض له بواسطة امر مباين عن الذات وهو واضح الفساد
فان جعل العارض الغريب من عوارض الذات ليس الآمن باب ان عارض العارض للشيء
عارض له ايضاً لانه من ان الوساطة هى الوساطة فى العروض وعليه لا معنى لفرض الوساطة
امر مبايناً للذات فان الجمع بين التباين والعروض فى شيئين - تهافت صرف وتناقض
محض كما لا يخفى وبعد تمهيد هذه المقدمات يتضح عدم كون علم الاصول فتناً مستقلاً
لعدم جريان الميزان الاجمالي فى معرفة تشخيص العلوم وتميزها عند الموازنة.

تفصيل ذلك - ان المعروف والمشهور ان موضوع علم الاصول الادلة الاربعة
لكن لانواتها لانه عليه يلزم كون الاصول علوماً اربعة لتباين ذوات الادلة من الكتاب
والسنة والاجماع ودليل العقل وقد ثبت ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات فالموضوع.

الدليل بوصف الدليلية اى هذا العنوان الطارى على الاربع الجامع بينها (كونها مدارك الاحكام هو موضوع العلم فاذا كان كذلك فلا بد من حصر البحث عن عوارض الذاتية لكن اغلب المباحث الاصولية بل كلها ليس كذلك فانه مما جعلوه من المسائل الاصولية **مسئلة التعارض** المبعولة خاتمة وهى اولى من غيرها فى عددها مسئلة اصولية لان الظاهر و فى بدو النظر ان التعارض من العناوين و العوارض الذاتية للدليل كما قيل ان التعارض فرع دليليتهما فالبحث عن تعارض الدليلين من تقديم ذى الرجحان وان اى شىء يصلح للرجحانية بحث عن الدليل لان عارضه الذاتى - التعارض و هو موضوع المسئلة بالفرض لكن الفكر الدقيق و النظر العميق يقتضى عدم صلاحية هذا البحث لعدده مسئلة اصولية كباقي المباحث الاصولية لان مرجعه الى تعيين ان ايها هو الدليل وتعيين الدليل من المبادئ التصورية للموضوع وهكذا غيره فان بحث **الاوامر والنواهي** ككون الامر للوجوب او لا والنهى عن الشىء يقتضى الفساد او لا وهكذا بحث عنهما لا مقيدا بما احتوى الكتاب والسنة منهما بل مطلق الامر والنهى يبحث عنهما وان كان الغرض تنقيح الالفاظ الواقعة فيهما والصادرة من الشارع ومبينه فى الدلالة والافادة لان الغرض جهة خارجة عن حقيقة البحث و المبحوث عنه طارية عليه وفى رتبة متأخرة عنه فلا بد من ميز العلوم قبل ذلك على ما مر تفصيلا فمرجع مباحث الالفاظ الى بيان المبادئ التصورية للدليل .

واما مسئلة اصل البراءة العقلية فالنزاع فيها راجع الى الصغرى فان الاخباريين القائلين بالاحتياط والاشتغال على ان من ادلة الاحتياط يستفاد كون الاحتمال منجزا للتكليف فى الشبهات التحريمية وبعبارة اخرى انها بيان لثبوت التكليف والعقل حاكم بقبح العقاب فى صورة عدم بيان من الشارع - و المجتهدين على عدم صلاحيتها للبيان فالاصل البراءة لقبح العقاب بلا بيان فالخلاف فى اثبات الصغرى والافهل يتامل زومسكة فى قبح العقاب بلا بيان كلا وحاشا .

واما الاستصحاب - فالبحث فيه عن وجود هذه القاعدة وهو دليل فقاهى فيكون

من المبادئ التصورية .

اما بحث الاجتهاد والتقليد - فهو بحث عن نتيجة الدليل فان رأى المجتهد وفتواه بعد الاستفادة من الدليل لا يجعله دليلاً فيستدل به فالبحث عنه في نفوذ قوله ورايه للمقلد ليس بحثاً عن الدليل .

اما بحث حجية الخبر فهو واضح الفساد وواضح فساد من غيره في كونه مسألة اصولية فان مرجع البحث عن الخبر الذى عبارة عن نقل العادل الى ان الشارع هل جعل فيه اقتضاء الحجية اولاً ولا يربط له بالبحث عن الدليل وارجاعه الى البحث عن حال الدليل وان فى المقام اى حال وجود الخبر هل ثبتت السنة اعنى قول المعصوم او فعله او تقريره ام لا كما فعل الشيخ - ره - وهو كما ترى نظير ارجاع البحث عن الطبيب وبيان احواله عن الحذاقة والحفاظة مثلاً وغيرها الى ان المراد البحث عن المريض فى شفاؤه وهلاكه مثلاً او البحث عن واجب الوجود بحث عن الممكنات وهكذا فهذا مما تضحك به الثكلى هذه مضافاً الى ان البحث عنها فى الثبوت واللائبوت من المبادئ التصورية للدليل الذى جعل موضوع علم الاصول .

تفصيل لما مضى

اعلم - انه حيث اجملنا البحث عن بعض المطالب الماضية مع عظم قدرها وشدّة الاهتمام فى تحقيقها اردنا تفصيل بعضها بقدر الوسع ومساعدة الزمان حرصاً على توضيح المطلب لحل بعض المشكلات العلمية به .

فنقول بعون الله عز وجل ان القوم كما عليه التحقيق على ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وفسروا الموضوع بان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وقد مر الكلام فى تفسير بعض كلمات هذه العبارة والمهم فى المقام تفسير - العارض - فالعارض مأخوذ ومشتق من العرض والقوم قسموا الممكن الى جوهر وعرض بعد تقسيم مطلق المفهوم الى واجب وممتنع وممكن وعرفوا العارض بانها اذا وجد كان فى موضوع او الموجود فى موضوع وفسروا ثانياً وجوده فى الموضوع بحلوله فيه وثالثاً - بان الحلول عبارة عن اختصاص ناعته والمقصود بيان المراد وترجمة كلامهم وبيان ما يلزم عليهم من اللوازم الفاسدة .

فان كان المراد بان العرض ماهية موجودة في الموضوع انه امر مستقل الماهية والوجود بحيث يكون الموضوع كالظرف له كوجود الماء في الكوز فهو يدهى البطالان لان هذا المعنى من لوازم الماهية الجوهرية وتبعاتها فهو خلف وان كان المراد بان وجوده في نفسه عين وجوده في غيره ان له وجودا مقابل العدم والعرض الموجود عين المعارض الماهية كالزوجية الموجود فهذا غلط صريح او وجوده عين وجوده معروضه فهو منقوض بالمعارض الماهية كالزوجية للاربعة و اتصاف الاربعة بها قبل الوجود ايضا والاعراض على اقسامها من اعراض الماهية والوجود والاعراض الاعتبارية والمتصلة من سنخ واحد وجامعها العرضية فلا يفرق فيها فان امتنع حمل التعريف على ثبوت وجود للعرض لما ترى في عروض الزوجية للاربعة في حال العدم واتصافها بها ولو لم توجد كيف ومقتضى القاعدة الفرعية - اما وجوب اتصاف الماهية المعروضة - بالوجود قبل اتصافها بالعرض او عدم جواز اتصافها بالعرض حال العدم وكلاهما خلف لان المفروض كون العرض من لوازم الماهية بلا شرط من الوجود والعدم -

هذا كله في مرحلة الخارج اما في مرحلة الذهن فقد يتوهم بثبوت وجود للاربعة المعروضة اولاً وعروض الزوجية بعده لكنه فاسدان العلم عبارة عن تصور المعلوم وفهم ما هو في الواقع والخارج والعلم تابع للمعلوم قضية لتطابق المفهوم لما في الخارج في عالم الموازنة والحكم بالصدق والحق وحينئذ المتصور هو الشيء الخارجى بوصفه وحاله اى تصور الشيء على ما هو عليه من الحالات والاصناف فحيث ان الاربعة - زوج نفهم الزوجية منها لان الاربعة المجردة عن معنى الزوجية تصور اولاً ثم تطرأ الزوجية بعده في الذهن فقد ظهر عدم تصحيح الوجود الذهنى للقاعدة الفرعية ..

وهكذا الاعراض الاعتبارية كالفوقية والزوجية والاخوة فانها اعراض اعتبارية وقد قالوا ان وجود العرض الاعتبارى الانتزاعى عين وجوده منشأ انتزاعه فلو كان للعرض وجود هو عين وجوده لموضوعه لزم ما لزم فان الموضوع من جملة الشخصات ومشخص العرض ماهية المعارض والموضوع فلا يعقل كون وجوده عين وجوده لان اللازم ان لا يكون الموضوع من مشخصاته بل احتاج الموضوع الى مشخص آخر مع ان تعدد الماهية - عرضا وجوهرا

ووحدة الوجود فيهما يقتضى كون الاثنين واحدا حقيقة فان تشخص وجود الكلب بما هيته وامتياز وجود الانسان عن وجود غيره بما هيته من الجنس والفصل والافسوخ الوجود امر واحد لا تعدد فيه حقيقة فالمراد من العرض الاعتبارى الذى وجوده عين وجود منشأ انتزاعه انه امر لا يتقل الا فى الغير لانه لازات له سوى انه خصوصية من المعروف وخصوصية الشئ عينه من وجه لا بمعنى تقوم المعروف بها بان يكون العرض امراً داخليا للمعروض وجزءاً قوامياله بل هو خارج عنه لكن لا بالمباينة التامة له فكما ان الوجود خارج عن الماهية عارض عليها فى التحليل متحد معها فى الخارج و يكون الخارج - ظرف نفسه لا ظرف وجود الوجود فكذلك العرض لكن بينهما فرق و هو ان الوجود - امر معقول مستقلا بخلاف الاعراض الاعتبارية نعم هو كالأعراض المتصلة كحلاوة العسل و حرارة النار لكن بينهما ايضا فرق و هو ان توقف الوجود على الماهية خارجا ليس من جهة تأثيرها وعليتها فى شيئية الوجود كما كان فى العرض ومعروضه بل من جهة ان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد اى الحد لازم للوجود خارجا بل لا تأثير ومداخلية للحدفى وجودية الوجود فهو كعروض الفصل على الجنس وتوقفه عليه لكن بينهما ايضا فرق وهو ان الجنس وان لم يعط للفصل وجودا ليكون مؤثرا فيه ويكون فى عداد العلة حقيقة كما تسامحوا فى التعبير وجعلوها اربعا : المادية و الصورية و الفاعلية و الغائية نعم تكون للمادة مدخلية فى تحقق النوع كالشرط للمشروط كما لا يحفى -

وبالجملة - فلو حمل وجود العرض فى نفسه عين وجوده فى غيره. على المعروف بين المتأخرين كالصدر الشيرازى فهو نظير ان يقال انى عالم وعلمى فى ذهن اخى و انى مجتهد لكن قوة اجتهادى عين قوة اجتهاد مقلدى بالفتح و هكذا. وهو كما ترى - فالمراد من الكلام الموروث عن اهل الفن ان العرض عبارة عن الوجود الربطى للمعروض المعبر عنه بالانصاف القائم والمتدلى بالموصوف الذى هو خصوصية فيه الذى ينتزع من انصاف المعروض به واشتماله له وهذا الوجود الربطى - يلائم العدم والوجود والعدمى والوجودى كالربط الايجابى والسلبى فى القضايا فيقال زيد كان معدوما اى متصف بالعدم فكما ان العدم العارض لا يعقل كونه امرا موجودا فى معروضه فكذلك ساير الاعراض

لان العرض من حيث هو- سنخ واحد بالفرق في اقسامها.

فالتحقيق - ان العرض شأن من شئون المعروض وجهة من جهاته و خصوصية من خصوصياته ففي عرض الماهية خصوصية من خصوصيات الماهية المعروضة كلوازم الماهيات - وعرض الوجود خصوصية من خصوصيات وجود المعروض بان يكون الخارج ظرف نفس العرض لوجوده وهذه الخصوصية منشأ لاتصاف ذيها بوصف عنواني مشتق منها كقولنا هذا الجسم اسود وذاك ابيض-

والحاصل - ان لوجود المعرض في نفسه الابعبار منشأيته للاشتقاق وتصحيح حمل الوصف على المعروض سواء كان عرضا اعتباريا كما مر او كالاتقامة العارضة على الخط والانحناء على السطح - مع ان الخط نهاية السطح - والسطح منتزع من نهاية الجسم وهو امر عدى فمعروضيته للاتقامة والانحناء ليست الا بالمعنى المختار .
ولنعد المطلب بعبارة اخرى فنقول ان الاعراض الغير المتصلة من اعراض الماهية و اعراض الوجود و اعراض الاعراض جميعها يكون الخارج ظرف انفسها لوجودها- **اما اعراض الماهية** فلان اتصاف الماهية بعرضها قبل وجودها و حيث ان رتبة الاتصاف قبل الوجود و صدق الاتصاف وثبوتها النفس الامرى بثبوت الموصوف و الصفة في نفس الامر ولولم توجد بوجود خارجي كان الخارج عند الوجود ظرفا لنفس الصفة كظرفيته لنفس الاتصاف و الشاهد لما ذكرنا اتصاف الممتنعات بالاستحالة ولا تكون الاستحالة امرا موجودا في اجتماع النقيضين مثلا فالخارج ظرف الامتناع لا ظرف وجود الامتناع وهكذا اذا قلنا شريك الباري معدوم في الخارج فان الخارج ظرف نفس العدم لا ظرف وجود العدم .

ومما ذكرنا يظهر ما في استظهار الشيخ الانصارى من تعريف الاستصحاب بانه ابقاء ما كان على ما كان - من ان الابقاء انما يصدق في الوجودات دون العدميات فلا يشمل العدميات وذلك لان المراد من الابقاء - ابقاء الوجودات الربطية التي هي مفاد كان الناقصة الملازمات للمعدومات فاذا قلنا الماء كان معدوما ثم شككنا في عدمه فمقتضى الاستصحاب ابقائه على العدم للعلم بالوجود الربطى للماء سابقا ثم شككت فيه فلا تنقض اليقين بالشك.

وبعبارة اخرى لو كان الخارج ظرف وجود العرض لكان وجوده قبل اتصاف
الماهية به و الحال ان الاربعة ذات صفة الزوجية موجودة في الخارج لان الزوجية
الموجودة موجودة للاربعة والسر ان الزوجية مثلا خصوصية في الاربعة و جهة من
جهااتها وشأن من شئونها ولاحقيقة و ماهية لها مستقلة في قبال الاربعة بل تبعيتها للاربعة
ذاتا و ماهية ووجودا عين حقيقتها فلما هية للعرض نحو ما للجوهر فلا وجود له مثله
فلا يكون الخارج ظرف وجوده والمعروض يمكن له الوجود فاذا وجد خارجا كان الخارج
ظرف وجوده مع ان الاربعة كالزوجية من الاعراض الاعتبارية المنتزعة من المعدودات
الموجودة في الخارج واذالم يكن لمعروض الزوجية وجود فكيف يعارضه

اما - اعراض الوجود المتصالة كالا حراق و الحرارة العارض بوجود النار
فكذلك يكون الخارج ظرفا لنفس الاحراق و الحرارة لان الحرارة خصوصية في وجود
النار وشأن من شئونها هذا الوجود وليس الوجود موجودا في الخارج ليكون الخارج
ظرف الوجود الاحراق او الحرارة بل هو ظرف نفسها .

اما اعراض الاعراض كالاستقامة للخط و الشدة للسواد و الانحناء للسطح لان
السطح و الخط و النقطة - منتزعة من الاطراف و لا وجود للاطراف لان طرف الشيء نهايته
وهو امر عدمي فلا يعقل كون العرض موجودا في معروضه لاستحالة ثبوت الموجود للمعدوم
قضية للفرعية . -

والى ما ذكرنا من حقيقة العرض ومعناه يشير تعريف اهل الفن - العرض الاعتباري
كالفوقية للفوق بما ليس له ما بازاء في الخارج وان وجوده عين وجود منشأ انتزاعه
لكن انحرفت اذهان بعض المفسرين لهذا الكلام فجعلوا للعرض وجودا مستقلا لقبال
العدم كما قد يجعلوا له وجودا هو عين وجود معروضه - اما المعنى الاول فحاصله ان
العرض ومعروضه موجودان بوجود واحد **والثاني** انهما ماهيتان مستقلتان لهما وجود
واحد و الوجود الواحد مسند اليهما **والاول** فاسد لان العرض غير موجود في الخارج
كما رأيت في الاعراض الاعتبارية فليسا موجودين **والثاني** كذلك لانه لو كانا ماهيتين
مستقلتين ومع ذلك لهما وجود واحد لزم كون الاثنين واحدا فتأمل

مضافاً الى ان الموضوع من جملة المشخصات لوجود العرض عن وجود آخر من نسخه كما ان تشخص الوجود بالموجود فلو كانا موجودا واحدا - لزم الخلف كما لا يخفى فليست الفوقية والاخوة وغيرهما الا انها خصوصيات وجودات معروضاتها وبهذا الاعتبار متحد كل منهما مع معروضه بمعنى عدم معقوليته الا في الغير لكن لا على نحو اتحاد الفصل بالنوع بمعنى كونه من مقومات حقيقة المعروض ولا نحو اتحاد الوجود بالماهية بمعنى بينونة الخصوصية مع ذهابها بل نظير اتحاد الفرد والطبيعة من وجه نعم يكون ما نحن فيه شبيها باتحاد الوجود بالماهية من جهة وهي كونها موجودا واحدا وكون الماهية من خصوصيات هذا الموجود ومنتزعة منه . -

والحاصل - ان العرض لماهية له وراء ماهية معروضه وكذا لا وجود له لاستقلاله ولا تبعاً بمعنى كونها موجودين بوجرد واحد فان كون وجود العرض عين وجود المعروض بهذا المعنى - مستحيل - للتناقض لان امتياز الوجودات كالاعراض بامتياز معروضاتها وموضوعاتها فلا يعقل مع فرض تعدد الماهية في العرض والمعروض وحدة العرض وجودا وكونه موجودا لانها خلف فرض التعدد وكذا فرض تعدد الوجود بتعدد الماهية يناهيه عينيته ووحدته وايضاً يلزم تقدم الشيء على نفسه وكون الشيء مقداً على رتبته الذاتية وذلك لان وجود العرض كما هيته - متأخراناً ورتبة عن وجود الموضوع لان ماهية العرض متأخر - رتبة - ماهية الجوهر والوجود تابع معروضه فلو كان وجود العرض بفرض انه كذلك عين وجود المعروض - لزم تقدمه على نفسه ورفع اليد عما هو ذاتي له فيلزم من اثباته كذلك نفيه رأساً كما ان اللازم حينئذ انعدام المعروض الجوهرى بانعدام العرض قضية لوحدة الوجود فلو صار الجسم الابيض اسود انقلب ماهية الجسم بل انعدم الاول بالكلية وحدث جسم آخر من كتم العدم فلزم الخلف وهو كون المفروض جوهرًا - عرضاً تقوم المعروض - بالفرض - بالعرض بقاء والبقاء عين استمرار الوجود فوجود الجوهر صار تبعاً لوجود العرض وهو كما ترى فليس للعرض وجود مقابل العدم فليس موجوداً في الخارج كما ان الوجود كذلك فليس حقيقة العرض الا انه خصوصية في موضوعه اعلم من الماهية والوجود او خصوصية اخرى لموضوع آخر كاعراض

الاعراض كالاستقامة للخط والاستواء للسطح وهكذا فهو عين المعروض حقيقة وغيره اعتبارا فالمغايرة والامتياز بينهما اعتبارى كما هو واضح فى الاعراض الاعتبارية وهكذا المتصلة فان الحقيقة واحدة لا تختلف باختلاف الموارد و المصاديق فالخارج ظرف نفسه لوجوده .

وهذا واضح فى احوال الوجود فان الخارج كما لا يكون ظرفا لوجود المعروض المفروض ليكون للوجود وجود فكذلك الخصوصية الكائنة فيه فالعرض خارج عن عنوان الوجود والمعروض وهكذا اعراض الاعراض لعدم مزية الفرع على الاصل وهكذا **اعراض الماهية** فان اتصافها بها قبل الوجود والاتصاف والاشتمال عبارة اخرى عن عنوان العرض فلولم تكن الصفة عين الموصوف لم يعقل الاتصاف لكن حيث ظاهر عنوان الوصف - البينونة الاعتبارية بينهما دون اراءة جهة الاتحاد نهى عن اتصافه تعالى بشيء من الصفات كقول رئيس الموحدين « فمن وصف الله تعالى فقد قرنه » - فان جهة عينية الصفة للموصوف فى كل الموجودات الموصوفة و البارى تعالى على حد سواء بلا فرق الا فى الممكنات يمكن الامتياز اعتبارا لكن فيه تعالى هذا ايضا غير ممكن ولذا - نهى عنه

ولكن حيث ان جهة الاتحاد والعينية بحالها ثابتة بلاشائبة تركيب او تعدد - قد وصف تعالى فى الاخبار الكثيرة الواردة والمروية عنهم - **عَلَيْهِ السَّلَام** - بالوصف الحميدة والكمالات فقله « هو العالم والقادر .. » وغيرها ناظر الى جهة العينية ولذا - **ورد ايضا** ان كله (تعالى علم و كله قدرة وغير ذلك **وليس المراد العلم** مقابل الجهل فى ذاته تعالى بان يكون الذات غير آب عن طريقان كل منهما الآن العلم سبق الضد واخذ المكان الخاص وزاحم الجهل فان اطلاق العالم عليه تعالى بهذا المعنى - كفر والحاد - لتنزهه عن توارد الصفات وقبول الذات الخالية عنها لها - كما هو واضح وقد يراد من اطلاق العالم مثلا عليه تعالى - نفى الضد وانه ليس بجاهل كما ورد - عليه - انه تعالى عالم بالجهل و عادل غير ظالم - فهو عالم قبل ايجاد العلم والعلماء وقادر قبل ايجاده القدرة والقادرين

وهكذا وحيث ان النظر يختلف فقد يقال **الهِى لَكَ وَحْدَانِيَّةُ الْعَدَدِ**

وقد ينفى العدد عنه تعالى لان ظهوره فى جهة المغايرة الملازمة لمحدودية

المعدود القابل للتعدد كالشمس فانها - في عالمنا المحسوس - واحدة وفي حال الوحدة تقبل التعدد لو فرض في جنبها شمس اخرى **فحيث ان العدد** كاشف عن مقدار كمال الشيء ورتبة حظه من الوجود بحيث انتهى اليه الوجود و حدد - **امتنع اطلاقه** من هذه الجهة عليه تعالى لكن له جهة اخرى بتلك الجهة صح اطلاق الواحدية عليه تعالى كما ورد عليه - الاخبار والادعية .

وبالجملة - جميع الاعراض التسعة - امور اعتبارية بعضها متداخلة وخصوصيات للمعروضات كما بين في محله فراجع -

اما العارض للشيء فهو العنوان المنتزع من المعروض المتصف بصفة العرض اى الخارج المحمول و هذا **قد يعرض الذات** بنفسها كالحركة بالارادة العارضة للحيوان و الخفة و الثقل العارضان للجسم والحلاوة العارضة للعسل وغيرها **وقد يعرضها** بواسطة جزئه اعم كالحركة بالارادة العارضة للانسان بواسطة الحيوان .

وقد يعرضها بواسطة جزئه المساوى فى الصدق كادراك الكليات العارض له بواسطة النطق الذى هو - جهة جزئه المجردى و من خواصه التعقل و ادراك الكليات والمراد بادراك الكلى تفسير الموجودات والامور الجزئية المتصورة والمرئية عن الغواشى و الخصوصيات الشخصية و اخراج الجهة المشتركة عن المفارقة و امتيازهما فهذا يتمكن من التفكيك والتحليل والتشريح من شئونات تلك اللطيفة المجردة الالهية الباطنة المودوعة فى قالب البدن والمركبة معه نوع تركيب (داخل فى ماهية الانسان باعتبار وخارج عنه باعتبار اخر) **وقد يعرض الذات** بواسطة امر مساو لها فى الصدق - اما الثلاثة الاولى فلا واسطة فى العروض بين الذات و العرض لان الواسطة فى العروض ما كان امرا خارجا عن حقيقة الذات عارضها وبواسطته يعرض عارضه على الذات. بتقريب ان عارض عارض الشيء عارض لذلك الشيء و وجود الجزء بوجود الكل فلا مغايرة بينهما لاتحاده معه فالعارض عارض للذات حقيقة نعم الجزء واسطة فى الثبوت **وقد يعرض** للشيء بواسطة امر خارج - اعم او اخص - و قد يقال بقسم ثالث يكون الواسطة امرا مباينا للذات (١) .

(١) هذا الشق الاخير من عروض العارض - غير تام هنا والتفصيل فيه مذكور فى محله الاخر فراجع

ثم اعلم ان المبحوث عنه في كل علم غالبا - العناوين العارضة على موضوع العلم المنتزعة عن موضوع العلم باعتبار لحاظ خصوصية فيه كالفاعلية الطارئة على الكلمة وقيد الغالب لاجل ان المبحوث عنه قد يكون نفس موضوع العلم فالمقصود ان المبحوث عنه هو العوارض الذاتية للموضوع ومعنى كون العرض الذاتي مبحوثا عنه - ان يبحث عن احواله وخصائصه فعناوين كل علم مبحوث عنه لا بد وان يكون من العوارض الذاتية لموضوع العلم فالبحث في علم النحو عبارة عن البحث عن الاحوال الذاتية للكلمة وهي عنوان الفاعلية و المفعولية و الحالية و التمييزية وغيرها فيبحث في النحو عن احوال الفاعل من الرفع باقسامه و يبحث عن المفعول من حيث احكامه كالنصب وغيره وهكذا والمراد من العرض الذاتي ما يكون عارضا للذات بالواسطة في العروض سواء كان عروضا على تمام الذات او بواسطة جزءه المساوي وقد يعد العارض له بواسطة امر خارج مساو للذات في الصدق من العرض الذاتي مسامحة لعدم التفكيك بين الذات و الخارج - حسب الفرض - ومعنى الواسطة في العروض كون الشيء واسطة في عروض العارض للذات بان يكون الواسطة بنفسها عارضة للذات اولائم بواسطة يعرض العارض له على الذات وقضية اتحاد المعروض في الوجود كون العارض لعارض الشيء - عارضا لذلك الشيء فالذات متصفة بعارض العارض - معروضة له حقيقة بحكم العقل كالعارض لها بالواسطة سواء كانت الواسطة في ثبوته لها نفس الذات او امر خارج عن حقيقة الذات كالحرارة العارضة للماء بواسطة علة هي خارجة عن الذات وهي النار -

ومن هذا ظهر ان الواسطة في الثبوت ما كان علة لعروض العارض على الذات فقد يكون نفس المعروض علة لعروضه كالزوجية العارضة على الاربعة وقد يكون امرا خارجا كما مثلنا بعروض الحرارة للماء بواسطة النار و المراد من الواسطة في الاثبات الذي يقع منشأ تصديق وعلم هو دليل الشيء وهو الواسطة في الاثبات وهو الواقع وسط للفهم بالنتيجة ومن المعلوم ان ليس كل شيء - مفهما لكل شيء بل لا بد من ربط وارتباط بين الواسطة وذيها اي بين المعلوم المقدمي والمجهول المطلوب استعماله والارتباط قد يكون لاجل كون الواسطة علة لذيها وقد يكون بالعكس او لكونهما معلولي علة ثالثة -

وبالجملة - فقد ظهر مما ذكرنا ما في كلام صدر الشيرازي والحاج السبزواري حيث جعلوا للواسطة في العروض اقساماً ومن جعلها كون السفينة واسطة في اتصاف الجالس في السفينة بالحركة! فانا قلنا ان الواسطة في العروض كما يشهد لفظه ما كان عارضاً للمشيء وبواسطته يعرض الآخر للمعروض ومن المعلوم عدم عروض السفينة لزيد الجالس فيها فلا يصح زيد سفينة والسفينة متحركة فيستنتج زيد متحرك ومنشأ الغلط والاشتباه خلط مسئلتنا التي هي مسألة عقلية بمسئلة اتصاف الشيء بحاله او بحال متعلقه وهي من مباحث باب الالفاظ فان قولنا زيد كريم ابوه ورفيع داره - صفة بحال المتعلق اى زيدا غير متصف بحقيقة الكرامة و الرفعة اما الاعراض الغريبة كالذاتية عارضة للذات حقيقة فان الحركة العارضة للحيوان عارضة للانسان حقيقة ونفوذ الكلمة - (جواز التقليد منه) العارض للمجتهد بلا واسطة - عارض لزيد المجتهد حقيقة غاية بالواسطة لان نفوذ الكلمة مثلاً عارض لعنوان كلى المجتهد و من باب الانطباق على زيد - عرض زيدا حقيقة لا انه عارض له مجازاً فتخيّل ذلك الحكيم ان الصفة بحال المتعلق - عرض غريب وبالعكس ولم يميز بين المسئلة العقلية و الاصطلاحية اللفظية وقد جعل السبزواري ايضاً من اقسام العرض الغريب اى العارض لشيء بواسطة في العروض (اسودية الجسم و السواد حيث انهما موجودان اذا اعتبرنا السواد بشرطاً وان كان السواد مع الجسم ان اخذناه لا بشرط وذو الواسطة هنا متصف بذلك العارض حقيقة) انتهى وحيث ذكرنا ان معنى الواسطة في العروض كون عروضها لذى الواسطة واسطة لعروض عارضها لمعروضها وعليه يجب ان يتصف الجسم اولاً وبالذات بالسواد ثم بواسطته يصير اسود ومن المعلوم بطلان حمل السواد على الجسم فلا يقال الجسم سواد والسواد اسود فالجسم اسود هذا **اولاً وثانياً** - نقول ان السواد ليس باسود لان سياقه سياق اتصاف القتل بالقاتل فلو سلم بصحة القول بكون القتل - قاتلاً والضرب ضاراً - صح كون السواد اسود وبطلانه واضح

وثالثاً - ان ذيل كلامه يناقض مختاره في تحديده العرض الغريب والذاتى فان صريح قوله وذو الواسطة هنا متصف بذلك العارض حقيقة يعطى ان الاسودية من العرض الذاتى للجسم - حسب ما قرره - ان العرض الذاتى هو ما كان اتصاف الذات به حقيقة

بخلاف الغريب فلا يكون من اقسام العرض الغريب وايضا جعل من اقسام العرض الغريب عروض الفصل للجنس حيث لا تحصل للجنس بدون الفصل وفيه ان الجنس ماهية مبهمة كما قيل انه المقول على الكثرة المختلفة الحقايق وتعينه وتضييق دائرة ابهامه بالفصل فيصير نوعا ثم النوع في الابهام اقل من الجنس فيقتصر في تعينه وتشخصه بتشخيص شخص وهو الخصوصيات الشخصية الخارجية فيصير زيدا مثلا فالفصل معين الجنس ومحصله وعلّة حصوله فلا يجب كون الفصل متحصلا بذاته و الجنس متحصلا بالغير و بالعرض و المجاز لما رأيت ان الجنس بضم الفصل اليه صار متحصلا حقيقة والفصل لم يكن متحصلا متعينا بالذات بل بضم المشخصات الخارجية فالفصل واسطة في الثبوت لافى العروض و بهذا ظهر قياس امر الوجود و الماهية بالقسم الاخير حيث جعل عروض الوجود على الماهية بواسطة الوجود ان اتصاف الماهية بالوجود على الحقيقة والوجود علة تحصلها فهو واسطة في الثبوت لافى العروض فتأمل .

والحاصل انه ظهر من جميع ما تقدم ان المبحوث عنه في العلوم غالبا هو العوارض الذاتية لموضوع العلم وهي موضوعات المسائل لا المحمولات المنتسبة وغير ذلك .
وعليه **نقول** : ان الاصول ليس فنا مستقلا وعلماء على حدة قبال ساير العلوم لعدم جامع بين مسائله بل هو عدة مسائل متشعبة من فنون متعددة ذكر بعضها للتنبيه عليه على وجه التفصيل اللائق به وسد ثغوره و دفع الاشكالات عنه مستقصى و ذكر بعضها الاخر للتذكرو لها مقدمة في استنباط الاحكام الشرعية كساير العلوم المعهودة من الصرف و النحو و المعاني و البيان و الرجال وغيرها و يجب كون الجامع المستلزم لانفراده المبحوث عنه علما مستقلا اما نفس موضوع ذلك العلم او العوارض الذاتية له لمطلق الجامع ولو كان الجامع هو الغرض لا يكفي فيه و الا لازم عد كشكول البهائي -ره- مثلا علما مستقلا وفنا متفردا بتكلف جامع بين ما فيه من المسائل المتشعبة ككونه موضوعا للمراجعة اليه عند الترويح و عدم اشتغال الطالب بامر مهم مثلا وغير ذلك وهو كما ترى فتأمل .

و اعلم - ان الذي ينبغي ان يسند الباب اى هذه المسئلة اليه هو عنوان التعارض

لانه الجامع للبحث عن التعادل والتراجيح والبحث عن كل منهما باعتبار بعض الاقسام منه دون الاخر فالحقيق ان يقال باب التعارض كباب الطهارة والصلاة والبحث عن الطهارة عن الحدث تارة وعن الخبث اخرى بحث عنها فى الحقيقة فلو كان البحث عن التعادل والتراجيح لا يلحظ الجامع بينها لكانت المسئلة مسئلتين لا مسئلة واحدة و عليه فالبحث عن معنى التعارض وحقيقته بحث عن موضوع المسئلة و عليه لاوجه لاعتذار الشيخ عن النعرض لمنع التعارض بان عنوان الباب هو باب التعادل والتراجيح لكن حيث ان مورد هما الدليلان المتعارضان فلا بد من تعريف التعارض كما لا يخفى وكيف كان فالتعارض باب التفاعل من النعرض وقد جعلوا له معانى لغوية ومعنى اصطلاحى فقيل قد يؤتى بمعنى اظهر كما نقله الشيخ ولهم معانى اخر مذكورة فى كتب اللغة كما فى القاموس .

لكن التحقيق انه ليس شأن جامعى اللغات عندنا الا بيان موارد الاستعمالات و الاستعمال حيث كان اعم من الحقيقة لا يدل تعدد موارد لغة على كون اللفظ مشتركاً لفظياً فيها خصوصا اذا ظفرنا بجامع بينها كان مطردا فى جميع موارد استعمالها و منعكسا فانه كاشف قطعى عن كونه من المشترك المعنوى و اما الاظهار و المنع وغيرهما مما ذكرها معانى النعرض فهى معانى ثانوية متولدة من خصوصية المورد فهى امور منتزعة من مواردنا بعد انطباق الجامع عليها و من البدئى ان خصوصية المورد لا تخصص عموم الوارد الموجود فيه .

ولذا ترى ان تفسيره ووجه النعدى فيه - مختلف فقد يتعدى بالنظر الى المراد الخاص منه باللام و اخر بمن و ثالثا بالباء وهكذا فان خصوصية المورد ربما تكون خصوصية نتيجة النعرض وهى الاراءة مثلا فيتعدى باللام وهكذا واقرب التعابير عن ذلك الجامع: مقابلة شىء لشىء و قوعاً او ايقاعاً (جيزى برابر جيزى شدن يا قرار دادن) فقد يكون هذه المقابلة لا جل الظهور فيقال : عرض له الغول بمعنى ظهر له و بدأ و قد يكون لاجل الاظهار فيقال عرض الشىء له اى اظهره له و قد يكون المطلوب : الاراءة فيقال : عرض عليه اى اراه اياه و قد يكون مورد صدق النعرض (المواجهة) اى التقابل

بينهما فى العرض (بهنائى) بفرض جهة طول للمورد فيقال : عرض العود على الاناء و السيف على فخذة وقد يكون خصوصية مورد اطلاق العرض - امرارشى على شىء فيقال : عرض الجند عرض عين اى امرهم عليه ونظراحوالهم وقد يكون مورد العرض- صيرورة المعروض بدلا عن المعروض عليه فيقال : عرض له من حقه ثوبا - اى اعطاه اياه مكان حقه وقد يكون اثر عرض شىء كسر المعروض عليه ومغلوبته فيقال عرضت الناقة اى اصابها كسرفان اثر علة الكسرو انحراف المزاج مثلا تاتر المعروض عليه و هو البدن او الطبيعة كما انه قد يتعارض المرض و الطبيعة و قد يكون صدق هذا العنوان على مورد خاص وعلى كيفية خاصة ككون المعروض مواجهاً لشىء مع كونه ما يلا فى طرف و جانب واحد فيقال : عرض الفرس اى مرعاضا على جنب واحد وهكذا فقد يستفاد منه الهمة فيقال : العرضة (بالضم) : الهمة لصيرورة المعروض قبال الامور العظيمة ويقال : عرضة بالضم : حيلة فى المصارعة وهكذا كما لا يخفى على من راجع وتدبر فى منقولات اهل اللغة فقوله تعالى «اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ فَأَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا»

اى اريناهم اياها وقد تكون الخصوصية فى المورد رفع المنع من البين و اراءة المعروض على المعروض عليه فيقال : عرضت الناقة على الحوض فلا معنى لتكلف القلب فيه وانه قلب من عرضت الحوض على الناقة بزعم ان المرى له يجب ان يكون امرا مدركا و الحوض غير مدرك كما انه لا يجب كونه ابدا امرا ثابتا و المعروض امر اغير ثابت فان الموارد مختلفة خصوصية وقد يكون العرض لشيئين كمد لولى خبرين مضمون كل منهما يصاد الاخر - او شيئين مختلفى التأثير يعرض كل ويزاحم كل للآخر و يمنع عن فعلية التاثير فيقال : تعارض الدليلان فهذا الجامع المذكور - هو السارى فى جميع موارد الاستعمالات مطردا فيه وحينئذ لا وجه لما قاله الشيخ فى اول هذه المسئلة بقوله (وهو اى التعارض لغة من العرض بمعنى الاظهار و غلب فى الاصطلاح على تنافى الدليلين و تمنعها باعتبار مدلوليهما و لذا - ذكروا ان التعارض تنا فى مدلولى الدليلين على وجه التناقض و التضاد و كيف كان فلا يتحقق الا بعد اتحاد الموضوع و الا لم يمتنع اجتماعهما -

انتهى موضع الحاجة

فان فيه **اولا** ان العرض ليس معناه الحقيقي الاولى - الاظهار وانما هو معنى ثانوى متولد من خصوصية بعض موارد الاستعمالات دون موارد اخر **وثانيا** - على فرض التسليم ليس معناه لغة - منحصراف فيما ذكر له اهل اللغة من معاني كثيرة منها الظهور ومنها الاظهار ومنها المنع ومنها الاراءة ومنها القتل ومنها الضرب ومنها المقاومة و امثال ذلك على ما قرع سمعك بعض منها **وثالثا** - ليس له معنى مصطلح غير معانيه اللغوية الثانوية لمانا كرنا ان الشىء اذا وقع فى طريق شىء اخر بحيث كانت دلالة كل منهما مباينة للاخر و الاثر الحاصل من كل منهما - ينا فى الحاصل عن الاخر - تزا حما فى حصول الاثر وفعلية التأثير ونتيجة وقوع كل منهما فى قبال الاخر والمنع عن احداث ما اقتضاه الاخر هى التمانع والتزامح والتنافى فيقال التعارض فيهما حينئذ هو التمانع وهذا امر كلى له افراد منها وقوع سبب الحرارة فى طريق سبب البرودة ومنع كل عن تأثير الاخر ومنها منع الطبيعة عن تاثير المرض وبالعكس يقع المرض فى جادة الطبيعة التى شأنها حفظ اجزاء البدن والروح لئلا يمتنعان مقتضاها ومنها ما نحن فيه وهو وقوع كل من الدليلين فى طريق الاخر ومنعه عن التأثير كوقوع كل من دليلى حدوث العالم وقدمه فى طريق الاخر ومنعه عن حصول الاعتقاد بمؤداه للمستدل حتى يقوى احدهما فيزيل الاخر عن البين بالكلية فالمقصود ان التمانع الذى ادعى انه معنى اصطلاحى للتعارض لاوجه له .

ثم نقول **رابعا** - انه لو تنزلنا وقلنا انه لا بدوان يكون له معنى اصطلاحى فلاوجه لاختيار الاظهار من بين معانيه اللغوية الذى هو المنقول منه بل الاولى ان يذكر المنع الذى جعلوا احد معاني العرض لغة كقولهم : عرض لى عارض - اى منعى مانع فان النقل منه او بالنقل ووضع المعنى الاصطلاحى (حال كونه غير محتاج اليه) اولى من غيره للاتحاد او المناسبة التامة ثم قد نقل عن بحث درسه - ره - انه قال : ان العرض قدجىء ايضا بمعنى الورد وهو المراد من قوله : عرضت الناقة على الحوض اى اوردتها عليه وقوله تعالى « انا عرضنا الامانة على السماوات الابية » اى اوردناها وقوله تعالى « ويوم يعرضون عليها الابية » (الجهنم) اى يوردون عليها ثم حكى عنه انه المراد من تفسير

التعارض بالاظهار وان كان اعم.

وفيه -اولا- انه لم ينقل من احد اهل اللغة العرض بمعنى الورد ولذا - تراهم يجعلون قوله عرضت الماقة على الحوض من باب القلب فلو كان العرض بمعنى الورد لتّم المعنى عندهم بلا تكلف فتكلف القلب ليس الالعدم ملجأً لصحيح معناه وثنائياً - ان ذكر الازهار واردة الورد لا وجه له لعدم اتيان الازهار بمعنى الورد وثنائياً - ان النسبة بين الازهار والورد - التباين لان الازهار اعم منه . -

فالحاصل - ان سببية اختلاف لفظة في الهيئة والحروف - في اختلاف المعنى اقوى كاشف عن ان خصوصية كل مورد بحسب اللفظ زيادة ونقيصة وبحسب المورد حالة و كيفية هي الموجبة لاختلاف المعنى الثانوى الحاصل من الاستعمال فان اختلاف معنى - رغب - في الميل والاقدام تارة والاعراض اخرى ليس الا باستعماله تارة مع كلمة - في - واخرى مع كلمة - عن - وهكذا العرض المقرون باللام مفيد الظهور والازهار وبعبارة مقرونا - بعلى - مفيد الاراءة وهكذا فتكشف عن ان خصوصية - في - وعلى - واللام اوجبت تلك المعانى فترى ان اقل عرضت القوم على السيف - يستفاد منه انه قتلهم بالسيف وان اقل عرضت القوم على السوط يستفاد انه ضربهم بالسوط فاستكشف خصوصية وقوع القوم قبال السيف هي المفيدة للقتل والمواجهة الحاصلة لهم بالسوط هي الموجبة للضرب لان قبال كل شيء لآخر بحسبه كما لا يخفى .

ثم قوله ان اطلاق التعارض على الدليلين وتما نعهما وتنافيهما باعتبار مدلوليهما فيه - ما لا يخفى لعدم الربط بين التعارض الحاصل للدليلين بالتعارض والتنافي الحاصل لمدلوليهما و بيان ان صفة التمانع والتنافي للدليلين لا تتحقق الا ان فرض لهما اجتماع وبعبارة اخرى ما لم يفرض لهما موضوع واحد لامعنى للتعارض بينهما والتعارض في الدليلين مسبب عن التنافي في الكشفيين وتنافي الكشفيين مسبب عن تنافي المنكشفيين وبعبارة اخرى - التنافي بين القضيتين النفس الامرية هو السبب في تنافي القضيتين الذهنيتين لان حدوث العالم حيث يمتنع اجتماعه مع قدم العالم في الواقع امتنع الاعتقاد بحدوثه و قدمه ثم تنافي القضيتين الذهنيتين اللتين هما بمنزلة مدلولي

الدليين سبب للتناقى بين القضيتين اللفظيتين اللتين هما بمنزلة سببين لدلايتهما كما ان القضيتين النفس الامرية هما مع الواسطة - مدلولاهذين الدليلين فحيث كان التناقى بين التأثيرين حاصلًا او جب التناقى فى موثريهما فهنا ثلاث قضايا ولكل موضوع على حدة وحيث ان بناء انعقاد التناقى والتعارض للدليلين واتصافهما به على الاجتماع على موضوع واحد لم يكن تنافى بينهما اصلا وبناء حصول صفة التناقى للقضيتين لكل من الذهنية و النفس الامرية على الافتراق لامتناع اجتماع نسبتين متباينتين زهنا وخارجا وحينئذ كيف يجعل تنافى الدليلين باعتبار تنافى مدلوليهما مع ان بناء احدهما على الاجتماع والاخر على الافتراق و بينهما التباين مضافاً الى تنافى الدليلين فى المرتبة الاولى و تنافى المدلولين فى المرتبة الثانية والثالثة .

ثم قوله وكيف كان فلا يتحقق الابد ان اتحاد الموضوع والا لم يمتنع اجتماعها تمهيدا لعدم التناقى بين مدلول الدليل الفقاهى والدليل الاجتهادى حيث ان التناقى و التناقض انما يمكن و يتحقق اذا اتحدت القضيتان فى ثمانية اشياء : المعروف الموضوع و المحمول و المكان و الشرط و الاضافة و الجزء و الكل و القوة و الفعل و الزمان .

و بالجملة - كل امر راجع الى الموضوع او المحمول او النسبة وانفسها جزءاً او قيدا و الاختلاف بينهما بالايجاب و السلب و قد جعل موضوع الدليل الاجتهادى مطلقا و موضوع الدليل الفقاهى مقيدا بقيد الشك و الجهل فيقول ان مؤدى دليل التخيير جواز ترك احد الطرفين ابتداءً مع اختيار الاخر و جواز تركه كذلك لا ينافى عدم جواز تركه فى الواقع لدليل اجتهادى ثابت فى البين وهكذا حال ساير مؤديات الاصول اذالم تقع على طبق الواقع .

و بالجملة - قد رفع التناقض بين الحكم الظاهرى والواقعى المخالف له بالاطلاق و التقييد فى الموضوع تارة كما يوهمه بعض العبارات و بالقوة و الفعل اخرى كما يظهر من بعض عبارات اخرى!

و التحقيق - عدم الجدوى لرفع غائلة التناقض لوجود المطلق فى المقيد و

بالعكس فمأثبت للجنس من الحكم يثبت لنوعه ايضا وبالعكس - و القوة و الفعل انما
ينفعان فى لزوم تعدد الموضوع و رفع التناقض لو كانت الاحكام المتعلقة بالوقايح
والموضوعات الواقعية بالقوة بمعنى كون الخمر الواقعى مثلاً مستعداً لتشريع
الحرمة عليها من الشارع قبال فعلية الحرمة فى الحكم الظاهرى و من الضرورة
من الدين ان التشريع و ثبوت الاحكام للموضوعات الواقعية قبل العلم بها بل قبل
وجود المكلفين بها ولو فرض الخمر المعلوم الخمرية موضوعاً للحرمة بان يكون العلم
تمام الموضوع او جزء الموضوع فمع انه غير مطرد فى جميع الاحكام وانما حسبوه
كذلك فى النجاسات وهو و ان استلزم التصويب ولم يكن مثل هذا التصويب يبطل
لكنه خلاف مدلول ادلة النجاسات كما يظهر عند المراجعة الى اخبار الباب ومع ذلك
لم يقل احد به فى جميع موضوعات الاحكام الواقعية وان جعل العلم قيماً للحكم بان
الخمر المعلومه الخمرية المعلومه الحرمة حراماً قلنا هذا غير معقول لعدم ترتب فائدة
لاخذ العلم فى ناحية الحكم لان الحكم مالم يكن ثابتاً فى الواقع لم يعقل العلم به لان
العلم تابع للمعلوم بمعنى اصالة المعلوم عند تطابق العلم له عند الموازنة فان تطابق العلم
معلومه كان علماً حقيقة و ان لم يطابقه كان جهلاً مركباً ان خفى الواقع وحسب ايضا
انه ظفر به و اذا علم بالحرمة لا يعقل ثبوت حكم حرمتها بعلمه فانه تحصيل للحاصل
وهذا واضح وهذه الوجوه من الرد والاشكال انما توجهت عليهم حيث جعلوا لمؤديات
الاصول احكاماً ظاهريه شرعية كما هو ظاهر قولهم ان مدلول ادلة البراءة - الاباحة
الظاهريه و مدلول الاستصحاب الوجوب المستصحب او الحرمة المستصحبه وهكذا -
والتحقيق انه ليس مقتضى ادلة الاصول الا تعيين وظائف واقعية عقلية غير
مجمولة راجعة الى الاعذار والتنجز فمؤدى ادلة البراءة ليس الا الاباحة العقلية وكذا
الوجوب العقلى والحرمة العقلية فى مؤديات الاستصحاب وكذا التخير - ومعنى العقلية
ان العقل حاكم مستقلاً فى البراءة بمعذورية المكلف فى ارتكاب الحرام على فرض المصادفة
للجهل به اعنى الجهل عذر عقلى للمكلف كما ان العلم رفع لذلك العذر عقلاً فكما ان
العلم بعد اجتماع سائر شروط التنجز - موجب لتنجز الحكم فكذا الجهل به موجب

لمعذورية المكلف - بالحرام المرتكب.

وبالجملة - نقول ليس مفاد حجية الادلة الاجتهادية و الفقاهية و القطع الا تنجز الاحكام الواقعية الثابتة في الوقائع النفس الامرية عندهم سابقة مؤدى الامارة للحكم الواقعي و اعدار المكلف بالمشي على طبق مؤدى الامارة عندهم مخالفة المؤدى للحكم الواقعي فقيام الامارة كالقطع الكاشف عن الحكم الواقعي غايته ان كاشفة القطع عن الحكم تحقيقي و كاشفية الامارة عنه تنزيلى جعلي نعم الاصول المعبر عنها بالادلة الفقاهية لا اراءه فيها عن الحكم الواقعي بل وظائف عقلية محضة و مفاد الامارة الاجتهادية كشفه عن الواقع مع اشتراك الكل في كونها وظائف عقلية في الجملة فالوظيفة المضروبة للمكلف تختلف باختلاف حالات الشخص فقد يكون قاطعا ووظيفته حينئذ العمل على طبق قطعه

وقد يكون ظانا حاصلا من الطرق المنصوبة من الشارع بقيام ما يدل على نصبها منه فوظيفته العمل على طبق مؤدى الامارة المعبرة **وقد يكون** شاكا فوظيفته تخالف ما كان للقاطع و الظان وهو على اربعة اقسام: **فقد يكون** الشك في نفس التكليف فيكون وظيفته على طبق اصالة البراءة **وقد يكون** في المكلف به فمع وجود الحالة السابقة فالوظيفة على طبق الاستصحاب و بدونه **فاما** يمكنه الاحتياط فهو وظيفته و الافال تخيير.

و الحاصل ان مفاد الادلة مطلقا و حجية القطع ليس الا حكم العقل بكيفية الامتثال و تحصيل الفراغ و لا يخفى حينئذ ثبوت الاحكام الواقعية لموضوعاتها قبل البحث عن حكم العقل بما يقتضى الواقعة **فهنا قضيتان : الاولى** شرعية و **الثانية** ثبوت التنجز و المعذورية لمؤديات الطرق و الادلة و هي محمولات القضية الشرعية الاولى فهما متفارقتان موضوعا و محمولات و مرتبة و حاكما مثلا لشرب الخمر الواقعي - حكم واقعي هو الحرمة مثلا فدللت الامارة مثلا على حرمة شرب الخمر فالامارة لم تحدث شيئا سوى اراءة نفس الحكم الواقعي:

فاذا ثبتت الحرمة بالعلم التنزيلى - **حكم العقل** بوجوب اتباعه و حرمة مخالفته بمعنى ترتب المثوبة على موافقته و استحقاق العقاب على مخالفته فالعقل بالنسبة الى نفس الحكم الشرعي لا يد تصرف له فان السنة اذا قيست محق الدين و ان دين الله لا يصاب

بعقول الرجال وليس شيء ابعدهن دين الله من عقول الرجال فلا تدرك الاحكام بعقول الرجال فانه امر تعبدى راجع الى الشارع لكن اذا فهم العقل الحكم و ادركه لانه حكم به عليه - يحكم بوجود الاتباع فرارا عن الضرر و الوقوع فى العقاب و اذا اقتضى الاستصحاب فى مورد اباحة شيء لكون حالته السابقة - الاباحة و كان الواقع حراما فاذا عمل على طبق مقتضى الاستصحاب بان ترك فعله فى المورد كان معذورا بالنسبة الى مخالفة الواقع وكذا لو ادى الاستصحاب حرمة شيء و كان فى الواقع واجبا فتركه لمقتضى الاستصحاب كان ايضا معذورا بل ائيب عليه ثواب الانقياد كما انه لو اقتضى الاصل او الدليل - الحرمة و كان فى الواقع واجبا ففعله مع ذلك كان معاقبا بعقاب التجرى -

و الحاصل - ان مقتضى حجية الادلة مطلقا والقطع وجوب المشى على طبقها و العمل بمقتضاها وهو حكم عقلى لكن قد يعبر عن الالتزام بمؤدى الدليل او الاصل باحد الاحكام الشرعية فيقال الحكم الظاهرى فى مورد جريان الاستصحاب - الحرمة الظاهرية مثلا او الوجوب الظاهرى وهكذا لكن المقصود ان حكم المكلف وتكليفه فى الظاهر عند عدم الظفر بالحكم الواقعى - ترتيب اثر الحرمة فى المثال الاول او ترتيب آثار الوجوب فى الثانى مثلا وهكذا فليس فى مؤدى الطرق والادلة - احكام مجعولة شرعا ظاهرية فى قبال الاحكام الواقعية .

وليعلم - ان للحكم الشرعى - مراحل ثلاثة بانكشافها ومعلوميتها يمتنى عليها مسائل كثيرة اصولية فينبغى صرف الكلام الى بيانها فنقول: **اما المرحلة الاولى** فهى مرحلة ثبوت الحكم للموضوع وليس حقيقة الحكم الاحيائية فى الموضوع بحيث لو التفت الحاكم اليها لامر بالوجوب او الحرمة وغيرها فلا يتوقف فى ثبوته للموضوع ثبوت الموضوع واقعا وفى نفس الامر بل مجرد الفرض يكفى فى ثبوت العينية له كثبوت الزوجية للاربعة مثلا ولا يتوقف على انشاء الحاكم به بل ولاعلى التفاته اصلا فلو كان الحاكم غافلامحضا وغير قادر على الحكم على طبق تلك الحيثية كان الحكم ثابتا والدليل القطعى عليه ماترى فى ولد المولى العرفى اذا صار ان يغرق او يحرق مثلا ولم يكن

المولى ملتفتا اليه اصلا و انت لم تنجحه ترى نفسك معاقبا قطعاً كما اذا نجيتـه كنت
مثابا قطعاً .

واذا كان كذلك **ظهر فساد** تفسير الحكم بالخطاب والانشاء تبعاً للغزالي فان مبناه
الكلام النفسى و هو الارادة الشرعية فلم يرد الغزالي ايضاً توقف الحكم على الانشاء
اللفظى و اذا لم يكن الانشاء اللفظى من معنى الحكم ظهر رفع اشكال اتحاد الدليل و
المدلول من الاصل فلوانشأ الحاكم حكماً كان انشأاً من جهة و اخباراً من جهة اخرى
وليس الفارق بين الخبر والانشاء كون الخبرى ما للمعناه واقع اما مطابق او مخالف له بخلاف
الانشائى بل حاصل بنفس الانشاء كما عند القوم -

بل التحقيق ان لكل من المعنى الانشائى والاخبارى - امراً واقعياً غايته قد
يكون اللفظ ملقى لارادة الواقع والحكاية عنه فيوصف بالخبرى وقد يكون لانظر له الى
ما فى الواقع بل مجرد افادة المعنى الذهنى لتثبيته خارجاً فتوصف بالانشائى فتطابق
الكلام للواقع وعدم التطابق - صفتان للكلام تطرئان له اذا كان للكلام وجهة الى الواقع
وحكاية عنه **اما اذا** لم يحك عنه وان كان له واقع يسمى انشأاً ففى الكلام الخبرى ثلاث
قضايا فى البين متطابقة . قضية لفظية وذهنية ونفس الامرية و فى الانشائى قضيتان متطابقة:
لفظية و ذهنية وقضية واقعية لاربط لها بالذهنية و اللفظية فاتصاف الخبرى بالصدق و
الكذب بالتطابق وعدم التطابق وعدم اتصاف الانشائى بهما للخروج الموضوعى .

وعليه **ظهر فساد مقالة القوم** فى المقام ففسروا كلام القدماء بان الخبر بما يحتمل
الصدق والكذب و الانشاء بما لا يحتمل الصدق والكذب - بحمل الاحتمال بما يرادف
التردد والشك لو خلى الخبر وطبعه من دون لحاظ خصوصية المورد فجعلوا مثل - السماء
فوقنا او السماء تحتنا - ان عدم احتمال الكذب فى الاول - والصدق فى الثانى من جهة
خصوصية المورد .

وحاصل الدفع ان المراد بما يحتمل - تحمّل الكلام وقابليته وشأنيته لهما وفى
الانشاء عدم تحمله لهما - لخروجه عن موضوع هذا الوصف الناشئ عن التطابق
وعدمه لان قولهم بما لا يكون للانشاء واقع - **ان ارادوا** نفي مطلق الواقع وجوداً

وعدا - لزم ارتفاع النقيضين **وان ارادوا** نفى الواقع المخالف لمداول الكلام الانشائي لزم خروج مثل بعث عن كونه انشائيا حيث انه لم يؤثر لعدم وجود الشرط او وجود مانع له عن التأثير وهكذا انشائية الحكمين المتعارضين - وايضا لزم كونه احد شقي الكلام الاخبارى فصار قسيم الشيء قسمه .

والحاصل - ان مناط كون الكلام خبرا او انشاء جعله طرفا للنسبة الواقعية الخارجية وعدمه بحيث جعل سوقه سوق الحكاية عن الخارج بواسطة القضية الذهنية هذا فى الكلام الخبرى وجعله لاجل الطرفية والحكاية عن الخارج كذلك وهو الكلام الانشائي **وبعبارة اخرى** الكلام اذا صدر عن المتكلم للافادة فلا يخلو حاله **اما المقصود الاصلى** منه اراءة الواقع للمخاطب بحيث جعل الواقع اصيلا محكياعنه فيلقى الكلام نحو الغير لاجل الحكاية عنه وحينئذ يكون الكلام كلا ولا يده ووصوفا باحد الوصفين الصدق والكذب فان موضوعهما تصاف الكلام بالمطابقة للواقع والمخالفة عنه عند الموازنة وعليه تكون القضية النفس الامرية الخارجية هى الاصيل للموازنة فان طابق الكلام (القضية اللفظية) لها قيل انه كلام وخبر صدق فان القضية اللفظية تحكى عن القضية الذهنية وهى تحكى عن الخارجية النفس الامرية فلوقال - زيد عالم - فهناك ثلاث قضايا مرتبة ولوقال - انى عالم - فكذلك فانه ان كان فى الواقع عالما وقد تصور كونه عالما وتلفظ بالقضية اللفظية فتصوره انى عالم - عند التكلم هو الوجود الذهنى لكونه عالما وهو القضية الذهنية كما ان الاخرين معلومتان وكذا ان اخبر عن عقيدته فما هو معتقده هو القضية الخارجية النفس الامرية وتصوره لها هى الذهنية وتكلمه حكاية عنها هى اللفظية هذا كله ان طابق الواقع وان خالف الواقع وانحرف عن التوافق قيل انه خبر كذب **و اما المقصود الاصلى** من الكلام ايجاد مفهومه خارجا مع قطع النظر عن حيث الحكاية و كونه طرفا للواقع فهو و ان كان ايضا له واقع وقضية نفس امرية لكن لم يلحظ فيه جهة حكاية لينطبق عليه عنوان التوافق فيجعل الخارج اصلا فيوزن به الكلام صدقا وكذبا بل بعدم طرفيته له حسب الفرض لاموضوع لطريان و صفى الصدق والكذب عليه كما لا يخفى فهذا هو الكلام الانشائي فملاك الفرق بين الاخبار والانشاء

ليس ثبوت واقع فى الاخبار وعدمه فى الانشاء كما توهم القوم .
كيفولو كان كذلك فاما المراد من الواقع الثابت فى الاخبار الاعم من الوجود
وعدم اى الايجاب والسلب اى المخالف و الموافق للنسبة اللفظية و يكون نفيه
فى الانشاء نفي الاعم وهو ارتفاع المقيضين وان اريد خصوص الموافق فى الخبر ونفيه
حينئذ فى الانشاء الموافق له فيلزم اولا خروج الخبر الكاذب عن كونه خبرا مع
انه من اقسام الخبر و ثانيا يلزم دخول الانشاء الواقع عقيب الانشاء خبرا صادقا كما
يقع انشاءات متوالية بالفاظ مختلفة المادة و الهيئة فى صيغة النكاح و كذا يلزم خروج
الانشاءات من الاوامر و النواهي الارشادية لثبوت وقائعها الواقعية بحكم العقل فلو
كان الملاك فى الانشاء - عدم الواقع له لزم ان لا تكون الامور من مقولة الانشاء بل
كانت من قبيل الاخبار لعدم تحصل شىء من الانشاء بعده لها حسب الفرض .
فان قلت - حصول كل شىء بحسبه فالذى وجد من الانشاء الواقع عقيب الانشاء
هو الوجود الانشائي فمفاد بعث الواقع انشاء أعقيب بعث آخر انشاءاً هو الوجود الانشائي
لربط الخاص بين الثمن و المئمن ولو كرر الف مرة وجدت بعددها وجودات متعددة
انشائية .

قلت - اولا - ان غائلة ارتفاع النقيضين فى الواقع بمقتضى تعريف الانشاء
على حالها ثم الذى يتصور للاشياء - الوجود الخارجى و الذهنى و الكتبى و اللفظى
فان كان المراد من الوجود الانشائي فى - بعث - مثلا الوجود اللفظى له فلا اشكال
لحصوله فى الاخبار ايضاً كزيد قائم فلم يبق فرق بين الاخبار و الانشاء لو كان الفارق هو
حصول الواقع وعدمه بنفس الكلام كما يقال فى الانشاء فقط هذا مضافاً الى ان من
الضرورة ان المطلوب من انشاء - بعث - مثلا ليس ايقاع وجوده اللفظى من حيث هو
بل المطلوب ايقاع الربط الخارجى بين الثمن و المئمن من النقل و الانتقال .

ثم بعد ان ثبت ان للانشاءات ايضاً واقعات نفس الامرية كما للاخبار فالفارق
بينهما هو سوق الخبر على وجه الحكاية والمرآتية وسوق الانشاء على وجهها بل لبيان

القضية الذهنية و اظهارها المساوق لايجادها و فعليتها بعد ان كانت بالقوة من عالم الكمون الى عالم البروز و الظهور فقد يتحد الواقع المنشأ للواقعة النفس الامرى قبل الانشاء كما فى الانشاء عقيب الانشاء و الامر الارشادى و قد يبدل الانشاء واقعة السابق فيقلبه من العدم الى الوجود و التبديل غير عدم مطابقته المواقع لما مر - من انتفاء موضوع عنوان التوافق و عدم التوافق المعبر عنهما بالصدق و الكذب - فى الكلام الانشائى فان الخبر هو الذى يتحمل احدهما و الانشاء ما يتحمل احدهما .

وهذا هو معنى كلام العلماء ان الخبر ما يحتمل الصدق و الكذب و الانشاء ما لا يحتملها لالذى توهمه بعض من لا تحصيل له من اخذه الاحتمال على متساوى الطرفين فيجب احتمال كليهما فى الخبر من حيث انه خبر مع قطع النظر عن خصوصية المورد و المخبر و الوقت و غيرهما فلا يكون مثل السماء فوق ما خبرا بلحاظ صدقه المسلم الغير المحتمل للكذب و كذا السماء تحتنا الأقطع النظر عن خصوصية المورد -

وذلك لما ذكرنا سابقاً فان المثالين الآن فى حال القطع بصدق احدهما و كذب الآخر يتصفان حقيقة بالخبرية بالاقتدار تجريد و تكلف و كلام العلماء هذا لتوضيح ماورثوا لنا من قولهم: **الكلام ان كان لنسبته خارج تطابقه و اولاً تطابقه فخير و الا فانشاء** فان فيه اشارة الى ما اخترنا من جعل معيار الخبرية - حيث الحكاية و التوافق فان قولهم: ان كان لنسبته خارج يفيد ان ليس مطلق ثبوت خارج و واقع للكلام بوجوب خبريته بل الخارج المقابل له المر بوطبه اى الموصوف المفعول اصيلاً و قبالة النسبة الكلامية فان اللام تفيد الربط و حيث كانت استفادة هذه الخصوصية غير بينة الا بالتأمل اوضحه بقوله : تطابقه اولاً تطابقه و اذا كان الاثبات مقيداً اى لم يريد و امن الخارج مطلقه و لولم يرتبط بالنسبة الكلامية بجعله قباليها و محكيها عنه بل الخارج بعنوان كونه محكيها عنه لها كان الاستثناء فى قولهم **والا فانشاء** متوجها نحو القيد فيكون المعنى ان الانشاء ما لم يكن له خارج تطابقه النسبة اولاً تطابقه و ان لم ينفك مطلق الخارج عنها ثم بعد توضيح الكلام بقولهم تطابقه اولاً تطابقه اوضحوه ثانياً بقولهم الخبر ما يحتمل الصدق و الكذب - و الانشاء ما لا يحتملها هذا .

ثم اعلم - ان في النعرض لحقيقة الحكم و تحليله و بيان لوازمه و اثاره - منافع عظيمة تتضح به ابواب من المسائل الاصولية يستبين فيها الحق و ما قالوا فيها -
فنقول - ان حقيقة الحكم ليست الاحيثية في الواقعة تختلف باختلاف موضوعاتها فان في ماهية الصلاة حيثية تعبر بالوجوب و في شرب الخمر تعبر بالحرمة وهكذا وهذا -
مرحلة ثبوت الاحكام لموضوعاتها و فيها لم يعتبر النفات الحاكم اليها و لا ينافيه ثبوت النفاته ازلا و ابدا بل نفس وجود الحاكم واقعا و وجود الموضوع فرضا - كاف في ثبوت الحكم لموضوعه بلا توقف على النفاته فضلا عن انشاءه له و لاعلى وجود المكلف و الشاهد لثبوته مع العلم بعدم اعتبار النفات الشارع اليه ما ترى من الزام العقل لك باتيان الماء للمولى العرفي اذ ارايته عطشان يموت منه و ان لم يحكم به لما نفع له مثلا و هذه المرحلة هي التي تكون الاحكام ثابتة لانها ايدى الناس و لا تمسها الا المطهرون فلو فرض موت جميع العباد او صاروا كلهم مجانين او صغارا غير بالغين لم تقدر في ثبوتها و هذه هو الدين و الذي لا معنى لنصرف العقل فيها و ضعاً و رفعاً و الادلة الاجتهادية كالكتاب و السنة متكفلة لبيان ما ثبت من الاحكام في هذه المرحلة .

المرحلة الثانية - مرحلة تعلق تلك الاحكام بالعباد كتعلق وجوب الصلاة على الشخص و في هذه المرحلة ايضا المرجع هو الشارع و يعتبر فيها - امور: الاول - العقل و الثاني - البلوغ و الثالث - القدرة الاقتضائية (في الجملة) و الرابع و وقوعه طرفاً لابتلاء الشخص (بالنسبة الى بعض الموضوعات) . اما العقل فواضح و اما البلوغ في الجملة و هو المميز ايضاً واضح نعم للعقل ان يتصرف بمعنى حكمه بقبح تكليف غير المميز كما ان القدرة الفعلية غير معتبرة في تعلق التكليف على المكلف فان العاجز عن اداء الصلاة قائماً يكتفى بالجلوس لكن المتعلق عليه هو الصلاة عن قيام و الصلاة جالسا بدل اضطراري اي معفو عنه الصلاة عن قيام و لذا - لو لم يات بها حتى خرج الوقت ثم ارتفع العذر و جب عليه قضاء الصلاة عن قيام .

و قد ظهر مما حققناه ان القضاء فرع التعلق دون الثبوت فقط او التنجز اما وقوعه طرفاً لابتلاء فهو يثمر فيما تردد المعلوم اجمالاً بين شيئين لم يكن احدهما طرف

ابتلاء المكلف كالنجاسة المعلومة اجمالا بين ثوبين احدهما للغير والاخر للمكلف
واشبهه ماء النجس بين انائين احدهما خارج عن طرف الابتلاء فتأمل ومن هذا القبيل
رواية علي بن جعفر عنه - ع - فيمن رعى فامتخط فاصاب اناءه قال - ع - ما مضمونه
ان لم يكن شيء يستبين انه فيه فلا لباس والا فأرقه حيث ان المحتمل كون ظهر الاناء
هو المتنجس ولم يعلم ولم يستبين الدم في الاناء فتكون الشبهة بدوية والاصل الطهارة
فلا وجه لما ذهب اليه شيخ الطائفة من عدم تنجيس الصغار من قطرات الدم للماء كما
هو مذکور في باب الطهارة .

المرحلة الثالثة من الحكم مرحلة التنجز وعدمه وهي مقام الامتثال والاطاعة
والعصيان والمرجع هو العقل لان كل واجب باعرض لا بد وان ينتهي الى ما بالذات
فلولم يحكم العقل بوجوب الاطاعة كان مفاد الامر وجوب نفس الصلاة اما اطاعة هذا
الوجوب فلم يعترض له الدليل المتكفل لوجوب الصلاة ضرورة استحالة تقدم الشيء
على نفسه وهو تعرض الدليل المتكفل لحكم موضوعه لما هو متأخر رتبة عن حكمه
الناسي منه ولا يجوز ان يثبت وجوب الاطاعة بحكم مولوي اخر والآتسلسل .

ولو ورد من الشارع الامر بالاطاعة كان ارشاديا لامولوي فالحاكم في مرحلة
الاطاعة هو العقل فان موضوع حكمه بالوجوب - القطع بوجوب الواقعة فيقول اذا
قطعت بوجوب شيء يجب اطاعته فالقضية العقلية بعد القضية الشرعية رتبة وحكم الاولي
موضوع الثانية ويتوقف الحكم العقلي على ثبوت الحكم الشرعي فما لم يتحقق حكم
شرعي لموضوع كلي كيف يثبت موضوع الحكم العقل بوجوب الاتيان او حرمة عقلا
فالاوامر والنواهي الشرعية ناظرة الى مقام الثبوت ونظر الشارع الى الطلب نظر آلي
تبعي وما به ينظر فقد يعبر بوجوب الصلاة بقوله الصلاة واجبة وقد يعبر عنه بقوله صل -
غاية الامر ان النظر الى الحكم وهو الوجوب في الاول لحاظ استقلالي وفي الثاني
لحاظ آلي لان الهيئة معناها معنى حرفي وقد اعتبر في هذه المرحلة امور اربع العلم
والالتفات والقدرة الفعلية والاختيار فاذا اتفى احدها لم يتنجز الحكم كما هو واضح لمن
تدبر ولا يخفى ان الوجوب والحرمة امران متباينان لكل منهما معنى بسيط يجمعهما

عنوان الطلب وحيث انه امر مبهم لا يتشخص الا باضمام فصل اليه يعبر في الوجوب بطلب الوجو دو في الحرمة بطلب الترك و هذا في مقام تشريح الوجوب المستفاد من الهيئة و كذا الحرمة المستفادة من لاء النهي و في مقام التفهيم و الافليس مفهوم الوجود من مداليل الوجوب المستفاد من الهيئة لامتناع دلالة الحرف و ما بمنزلته على المعنى الاستقلالى الاسمى .

و اذا عرفت هذا فاعلم - ان من جملة المسائل الاصولية مسئلة اجتماع الامر والنهى وقد ظهر مما بينا من حفظ مراتب الحكم وترتب كل على الاخر - جوازه فان الامر والنهى الثابتين فى الادلة ناظران الى مرحلة الثبوت و كل منهما متميز عن الاخر فان متعلق الوجوب هو الصلاة و متعلق الحرمة هو الغصب و افتراقهما احيانا شاهد على المدعى فاذا اختار المكلف بسوء الاختيار - الصلاة فى الدار المغصوبة فمتعلقا حكمى الوجوب والحرمة كما كانا غير متراحمين فى مرحلة الثبوت فالان كذلك نعم فى مرحلة الامتثال تراحما والمرجع لهذه المرحلة هو العقل فقبل اتحاد وجودهما بالتداخل - حسب القاعدة - كان العقل حاكما بما تبعة ما ثبت شرعا من وجوب الصلاة معيناً وحرمة الغصب كذلك لثبوتهما كذلك شرعا لكن مقام الامتثال مع اتحاد الوجود لهما ان كان له مندوحة اذا اتى بالصلاة فى الدار المغصوبة كان مطيعا لا يجزاه الصلاة و عاصيا لاتبائه المحرم و هو التصرف فى مال الغير بغير اذنه .

و لا يقال ان هذا الوجود الخارجى اما واجب او محرم لامتناع اجتماع الحكمين المتباينين واجتماع مصلحة ومفسدة مثلا .

لانا نقول هذا الوجود الخارجى ليس متعلق حكم شرعى اصلا لما مر من ان المرحلة التى مرجعها الى الشارع هى مرحلتى الثبوت و التعلق اما مرحلة التنجز و عدمه اى الامتثال فمرجعها العقل - و لو كان اللفظ المتكفل لبيان حكم الموضوع الكلى - متعرضا لبيان حكم الموجود اى الجزئى من ذلك الموضوع الكلى للزم تاخر الشىء بمراحل ثلاث عن نفسه و لو فرض انحلال امره الى المراحل الثلاثة فبالنسبة الى مرحلة الامتثال يكون امره الى وجوبه امر ارشاديا و تاكيدا للحكم العقل و ايضا

عرفت سابقا ان متعلق الوجوب فى الامر ليس الوجود بل نفس الطبيعة و الموضوع الكلى - ووجوده الخارجى امر راجع الى العقل والتعبير عن الوجوب بانه طلب الوجود فضلا للوجوب مخرجاله عن الابهام لانه متعلق الوجوب ولذا - قلنا انه وجد فى العالم مكلف اولم يوجد او جدا الصلاة اولم يوجد ها كان حكم الصلاة - الوجوب ثابتا فى الازل مثلا.

وان لم يكن له مندوحة فان لم يكن لاحدهما ترجيح على الاخر فالعقل يحكم بالتخيير مع ثبوت كل من الحكمين لموضوعه و كذا تعلقه على الشخص كان معينا تابعا له العقل كذلك كما كان كذلك فى مرحلة الامتثال عند المندوحة وعند الافتراق لكن عند عدم المندوحة يصير ما هو الواجب معينا واجبا مخيرا **وان كان لاحدهما الترجيح** كانت النسبة بينهما بالاهمية والمهمية فالعقل يحكم بتقديم الاهم على المهم فلو قدم المهم كأن اتى بالصلاة وكان الاهم ترك الغضب فهو بالنسبة الى الصلوة مطيع غايته عقاب عدم ترك الغضب ثابت عليه فعقابه ليس لا يجاده الصلاة حقيقة بل لاجل تركه حكم الغضب فالامر بالنسبة اليها وان اقتضى النهى عن ضده لكن هذا النهى نهى تبعى لا يوجب منقصة فى ضده فان الامر بالاهم عند التزامه نتيجته رفع اليد عن المهم و سقوطه ولا يخفى ان السقوط فرع الثبوت فحكم الصلاة وهو الوجوب ثابت .

وقد ظهر بما حققنا - ما فى كلام البهائى - ره . من ان اقتضاء الامر بالشىء . النهى عن ضده يقضى بعدم الامر به و بفساد المهم الماتى به فانه قال : لا اقل من عدم الامر به عند الامر بالاهم . وذلك لما مر مع ان صحة الشىء . لا تتوقف على الامر وانما الوجوب متوقف عليه .

ولا يخفى ان للشارع ان يجعل فى مرحلة الامتثال شيئا مانعا عن صحة شىء آخره متعلق لحكمه او شرطا كأن يجعل اباحة المكان - شرطا فى صحة الصلاة او غصبية المكان مانعا عنها فيكشف عن فسادها لو لم يراع الشرط او المانع لكن فى مثل الصلاة فى المغصوب مجرد فرض وامكان لا وقوع له حتى لو قال : لا اتصل فى الدار المقصوبة لا يكشف عن كون الغضب مانعا عنها لاحتمال كونه فى مقام تغليظ حكم الغضب بل هو المتعين فان

قوله هذا صريح في ان مطلوبى الان كما كان حسب القانون الاولى هو حرمة الغصب كيف كان وانه محرم فى جميع الاحوال حتى حال الصلاة وانى لا الاحظ وجود الصلاة فى ضمنه فان مرحلة الوجود - مرحلة الامتثال و هى متأخرة عن مقام ثبوت الحكم المتمكفله الدليل الشرعى -

والحاصل - ان الايجاب والسلب فى القضيتين الانشائيتين كالقضيتين الاخباريتين فكما ان عنوان الثابت - للمحمول والمثبت له - للموضوع بعد الحكم الايجابى وكذا عنوان المسلوب والمسلوب عنده فى السلب فان مثل زيد قائم نفس القيام ثابت لنفس زيد لاثبوت القيام ثابت لثبوت زيد فكذا الانشائى - الايجاب لنفس الموضوع اى الطبيعة - والوجود الخارجى مرتبة متأخرة عنه .

وقد انقدح بما ذكرنا عدم الفرق بين صورة العلم بحرمة الغصب موضوعا او حكما فيمتنع امتثال الامر والنهى معا وبين الجهل بهافيحوز الاجتماع فان العلم لاثربه سوى تنجز الحكم وترتب الثواب على موافقته والعقاب على مخالفته والجهل عنذر للشخص لا يعاقب على فعله المحرم - اما موضوع الحرمة وهو الغصب الكلى فهو موجود متحقق وكذا الموضوع الكلى للوجوب وهو المنطبق على هذه الصلاة الجزئية موجود متحقق فى الصلاة فى المغصوب فى حال العلم والجهل بلافراق -

والحاصل - ان الافراد الخارجية لاتكون ابدامعلقة لاحكام الشارع وانماهى موضوعات لاحكام العقل وراجعة اليه نعم يمكن للشارع ان يتصرف فى مرحلة الامتثال و يختار فردا خاصا من بين الافراد دون الاخر كأن يجعل متعلق حكمه استحباب الصلاة مع الجماعة فان هذه الخصوصية وجودها الصنفى وعليه يكون موضوع الاستحباب - الفرد الصنفى كما ان متعلق الوجوب طبيعة الصلاة فهما فى الطول وهكذا للشارع ان يقول تكره الصلاة فى الحمام وموضوع الكراهة غير موضوع الوجوب كما لا يخفى فلا وجه لحمل الكراهة على اقل ثوابالعدم المنافاة بينهما لاختلاف الموضوع ومعنى الكراهة حينئذ قبولها بعنف واستكراه من دون فرح للمولى وسرور من فعل العبد كما كان كذلك فى الصلاة مع الجماعة و كذا - فى مسألة الاجتماع للشارع ان يجعل مانعا

في مرحلة الوجود كما نعية غصب المكان عن صحة الصلاة او جعل شيء شرطاً كإباحة المكان شرطاً لها .

فتحصل مما ذكرنا ان الاوامر والنواهي متعرضة للاحكام متعلقة بنفس الطبايع ولاشك ان موضوع وجوب الصلاة هو نفس الصلاة لوجودها فان الامر ليس بمعناه الاطلب الوجود فمتعلق بطلب الوجود- نفس الطبيعة لوجودها لامتناع طلب وجود وجود الشيء للزوم التكرار في الوجود او تحصيل الحاصل وكذا النهي بمعناه طلب الترك فنفس الزنا مثلاً متعلق بحكم طلب الترك لالزنا المتروك مطلوب الترك وذلك لما قلنا ان وجود الطبيعة وتر كها ليس الا الفرد وهو مقام الامثال ومن البديهي تاخر رتبة الامثال عن موضوع الحكم بمراتب ثلاثة والحاكم هو العقل وان جاز للشارع التصرف في هذه المرحلة بابداء مانع او اعتبار شرط مما كان من الاحكام الثانوية فلو كان نفس الدليل المتكفل لبيان الحكم الاولي لموضوعه الكلي متعرضاً لوجود الطبيعة الذي هو مرحلة الامثال- لزم تاخر الشيء عن نفسه بمرتين وهو محال.

واذا اردت توضيحه فانظر الى القضية الاخبارية فان قولك زيد قائم وزيد ليس بقائم فان السلب والايجاب الذين هما نحوان من الربط انما يكون مفاد الربط السلبي سلب نفس القيام عن نفس زيد وفي الايجابى اثبات طبيعة القيام لطبيعة زيد وشخصه لاسلب القيام المسلوب عن زيد المسلوب عنه بل تعنون الموضوع بالمسلوب عنه والمحمول بالمسلوب انما يحصل بعد افادة السلب مفاده وكذا اتصاف زيد بالمشبث لهية والقائم بالثابتية في القضية الموجبة - بعد ثبوت النسبة لاثبات القائم الثابت لزيد المشبث له كما هو ظاهر.

اذ عرفت ذلك - ظهر فساد ما صدر عن بعض الاعاظم من القول باستحالة اجتماع الامر والنهي .

قائلاً : ان الاحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها وبلوغها الى مرتبة البعث والزجر وان لم تكن متضادة في مرحلة وجوداتها الانشائية انتهى موضع الحاجة وذلك لما مر من ان الاوامر والنواهي الانشائية متكفلة لبيان احكام الموضوعات الكلية ولاشك في

تغاير موضوعاتها كتغاير محمولاتها فلا مضادة وتناقض فان احد شروط حصول التناقض اتحاد الموضوع والطبيعة الصلانية مع موضوع الغصب والتغاير الواقعي بينهما متحقق فلا تناقض وهكذا فى مرحلة التعلق ايضا لامضادة بينهما فان طرفية المكلف للحكم الوجوبى للصلاة غير ظرفيته للحكم الحرمتى للغصب وهكذا مرحلة التنجز لامكان التفكيك له بينهما و حينئذ ان اوجد المكلف موضوعى حكمين بمعنى موافقة حكم ومخالفة آخر بوجود واحد فهو حقيقة مطيع باعتبار وعاص باعتبار آخر نعم لو كان متعلق الحكم بوجود الطبيعة وقد اتى بوجود جامع لطبيعتين امتنع الاجتماع وان تعدد الاعتبار لعدم الاعتناء به حينئذ وعليه كان اصل التكليف محالا لانكليفا بالمحال .

ثم قال : لاشبهة فى ان متعلق الاحكام هو فعل المكلف وما هو فى الخارج يصدر عنه وهو فاعله وجاعله لاما هو اسمه وهو واضح ولاما هو عنوانه مما قد انتزع عنده الخ .

وفيه . ان ظاهره جعل متعلق الاحكام الشرعية حيث صدور الفعل ووجود الطبيعة وقد عرفت استحالته على ما عرفت نظيره فى القضية الاخبارية .

ثم قال : ضرورة ان البعث ليس نحوه اى نحو العنوان بما هو عنوان والزجر لا يكون عنه وانما يؤخذ فى متعلق الاحكام آلة للمحافظ متعلقاتها والاشارة اليها بمقدار الغرض منها الخ .

وقد عرفت ان العنوان الذى هو الطبيعة الجامعة للامتثالات هو الموضوع للحكم الشرعى - امامقام وجودها الخارجى فانما مرجعه الى العقل بوجوب اتيانه فى الواجب وتركه فى المحرم -

ثم قال : انه لا يوجب تعدد الوجه و العنوان تعدد المعنوي ولا ينتمل به وحدته الخ -

وفيه هذه المقدمة انما تفيد لمطلوبه لوجعل متعلق الحكم الشرعى نفس وجود الطبيعة اى الفرد وقد عرفت فساده -

ثم قال : انه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد الإمامية واجدة الخ

مقصوده ارجاع تعدد الجهة في وجود الى جهة واحدة اى اتحاد ماهيتى الصلاة والغضب فى الصلاة فى المغضوب لان الموجود له وجود واحد و الماهية حده فتكون واحدة و هذا القول اعجب من جميع ما تقدم منه بداهة تغاير الجهة الصلانية للجهة الغضبية -

وبالجملة- تعلق النهى بالعبادة يتصور على ثلاثة اقسام **الاول** ما يترأى من اجتماع الامر والنهى حين الخروج من الدار المغضوبة وعدم المندوحة فان المكلف اذا جمع بين الصلاة والغضب بوجود واحد لهما بسوء اختياره وفرض عدم مندوحة له فالمتعين عليه الخروج فان البقاء فى الدار تصرف فيها وهو غضب حرام والخروج عنها وان كان ايضا غضبا الا ان وجوب الخروج عقلى لان هنا امر اوليا ضرورة حرمة الغضب فى اى فرد منه حصل وحينئذ لم يكن امر شرعى له .

وقد يكون النهى المتعلق بالعبادة من جهة اقتضاء الامر بالشىء والا هم النهى عن ضده المهم ولا يخفى ان هذا النهى ليس فى الحقيقة نهيا عن المهم بل للإشارة الى عدم رضاء المولى بترك الاهم فلو اتى بالمهم العبادى كان مجزيا صحيحا و انما يعاقب لتركه الاهم وهو مورد الترتب فى اصطلاح الاصولى هذا هو **القسم الثانى** من انحاء النهى المتعلق بالعبادة.

والقسم الثالث هو النهى المولى المتعلق بفرد خاص من العبادة بابداء مانع او اعتبار شرط فى صحته وهذا النحو من النهى فى مرحلة الامتثال المعدود من الاحكام الثانوية وهو يكشف عن صحة النهى مع امره الاولى المتعلق بنفس الطبيعة فنهى الحايض عن الصلاة من هذا القبيل كما ان امره المولى المتعلق بفرد فى حال خاص يكشف عن فساده بالنظر الى الحكم الاولى لطبيعة ذلك الفرد كحكم الشارع بالصلاة جالسا او نائما او بالقاء بعض الاجزاء والشروط كالتميم لفاقد من ذوى الاعذار فان هذه الصلاة كانت فاسدة لولا هذا الامر الثانوى والذى يشهد على ان هذا الامر فى طول الامر الاول لافى عرضه باختلاف الاشخاص فى الحالات كما توهم انه لو لم يات به فى الوقت فاراد قضاءه فالمتعين عليه الايمان على الوجه المتعلق بغير ذوى الاعذار مع ان القضاء لا يكون

الاعلى وجه ما فات مند فالنهي المتعلق بالفرد مقتضى للصحة بالمعنى الذى ذكر، واليه ينظر كلام ابي حنيفة حيث قال بدلالة النهى عن الشىء على صحته .

وبالجملة - ان للشارع التصرف فى مرحلة الامتثال كأن يقول - صل فى المكان المباح بجعل شرط يضيق دائرة الامتثال اى لم يرد انحاء وجود المطلوب بل الوجود الخاص منه او يقول : صل غير غاصب بجعل الغصب مانعا عن الصلاة الصحيحة وهكذا فقد يجعل الشارع حكما وضعيا فقط كما رايت من تقييد الحكم بوجود شرط او فقد مانع وقد ينتزع من حكم تكليفي كالمانعية عن حرمة الغصب كقوله يجب الصلاة و يحرم الغصب حال الصلاة هذا .

ومن الفروع التى ظهر حالها - مسألة الخطابات الشفوية وفساد ما اطالوا فيها فان المراد منها ان كان الاوامر والنواهي المتعلقة بطبايع الموضوعات فلا اشكال فى كونها متكفلة لنفس الاحكام من دون توجه والنفات خاص بشخص خاص ليكون خطا با حقيقيا فى البين فيستل عن شموله للمعدومين وعدمه فان الواضح انه على فرض كون الدلالة من قبيل الخطابات امتنع شمولها للمعدومين فلا ينبغى البحث عنه وعلى فرض عدمه فلا مورد للبحث عنه كما هو التحقيق لما مر من ان الاحكام ثابتة لموضوعاتها الكلية وانما ثبوت التعلق وكذا التنجز امر تابع لثبوت جهات وموازين عقلية يثبت بثبوتها وهذا جارحتى فى حكم شخصى متوجه نحو مكلف معين فان قوله **لَا تَلْبَسُوا** لزيد اغتسل يوم الجمعة نظير قول الطبيب لمريضه انه يشرب كذا و يعمل كذا حيث علم بامور اوجبت اختيار الطبيب ذلك فيعلم انه كلما وجد ذلك السبب ترتب عليه ما عينه للمريض فالمقصود ان كل قضية شرعية تضمنت حكما شرعيا فهى وان كانت شخصية موجودة بوجود واحد الا انها تنحل الى مراحل ثلاثة : ثبوت الحكم لموضوعه الكلى والتعلق و التنجز والادلة المتكفلة للاحكام لا النفات لها الا الى اثبات الاحكام لموضوعاتها غير ناظرة الى مرحلة التعلق والتنجز بل هو محولتان الى موازين عقلية ثابتة بحكم العقل كما مر -

وقد ظهر ايضا مما ذكرنا مسألة امر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه فان الشرطان

اريد شرط في مرحلة الثبوت فلا يعقل ذلك فان الحكم في مرحلة الثبوت مطلق وان اريد منه الشرط في مرحلة التعلق او التنجز فلا يعقل الامر حينئذ لامتناع حصول شيء مع انتفاء شرطه ولعل منشأ توهم الجواز وجوب القضاء على النائم وفيه ان المفقود من مرحلة التنجز والقضاء تابع لثبوت التعلق لتمامية شروطه وقديلا ايضا بسقوط القضاء عن فاقد الطهورين وفيه ان الطهارة لمرحلة التنجز فباقتنائها يرتفع التنجز والقضاء تابع للتعلق لالاداء المنجز .

ثم اعلم ان صحة العمل تارة تنتزع من تطابق وجود المائى بهلما هو المامور به بالامر الاولى وبعبارة اخرى صيرورة الصلاة صحيحة عبارة عن وقوعها على طبق الجهات المعتمدة فيها من الاجزاء و الشرايط في المرحلة الاولى كما ان وقوعها في مرحلة الامتثال مع اجتماع الجهات المعتمدة فيها تنتزع منها الصحة الثانوية لكن اتصاف الماهية والطبيعة بالصحة اقتضائى كالصحة في مرحلة الامتثال اى للشارع ان يحدث شرطا في مرحلة الامتثال بالنسبة الى مرحلة الاختراع نسبة المنع الى المقتضى فالنصرف حينئذ باعتبار شرط او ابداء مانع في طول الحكم المطلق الواقعى فهو جامع معه وحينئذ يعلم ان صحة العمل غير متوقفة على الامر به بل الامر متفرع عليها فان الامر لا يقع الأعلى ما ثبت جهات صحته فلو اعتبر موافقة الامر في صحة الامر فلا دليل في اعتبارها سوى نفس الامر به وتكفل الامر لاعتبار موافقة الامر فيه عبارة عن تعرض دليل الحكم لجهات موضوعه وهو دور صريح .

فانقدح بذلك فساد اعتبار موافقة الامر وتوقف صحة العمل على الامر به فلواتى من لم يكن طرف التعلق اصلا بالعمل بتمام جهات الصحة المعتمدة في العمل فقد اتى بعمل صحيح وعليه كان اعمال الصبى العبادية صحيحة قطعا هذا بحسب اقتضاء المخترع للصحة مع اتيانه تامة الجهات لكن حسب ما ذكرنا ان للشارع التصرف بحيث يجعل ما كان صحيحا لو خلى وطبعه اى باعتبار الحكم الاولى مقتضيا للصحة فاسدا في نظره فلذلك كصلاة الحايض وكذا العكس اى للشارع ان يجعل ما هو فاسد بحسب اعتبار الحكم الاولى صحيحا في حال خاص كالمقاءه باعمال من ذوى الاعذار بحيث لو لم يكن ذلك

العذر لكان الاتيان بهذا العمل فاسدا قطعاً لارادة العمل العالى الكامل لكن فى مرحلة الامتثال اكتفى عن العالى بالسافل ارفاقاً او اعذاراً فحيث ذكرنا ان هذا التصرف الموجب لجعل حكم ثانوى للمكلف فى طول الحكم الاولى له لافى عرضه يظهر وجه وجوب اتيان العمل تاماً كاملاً لو لم يات بالعمل حال العذر حتى ارتفع العذر و تمكن من الاتيان بالعمل تاماً وجب عليه العمل التام قضية لكون الحكم الثانوى المقتصر بالعمل الناقص فى طول الحكم الاولى الثابت له -

بقي فى المقام شىء و هو انه لو كان تصرف الشارع راجعاً الى مرحلة الامتثال مع انحفاظ مرحلتى الثبوت و التعلق عماهما عليه من الثبوت بثبوت جهاتيهما و معنى التصرف كذلك كما فى الاوامر المتعلقة بذوى الاعذار هو الاكتفاء بالمرتبة الناقصة من العمل من المرتبة العالية فى حال العذر بحيث لو ارتفع العذر ولم يكن آتياً بالعمل وجب عليه الامتثال بمقتضى الحكم الاولى مما يثبت فى مرحلتى الثبوت والتعلق ازم وجوب اتيان الحيض بعد النقاء - الصلاة المنهية فيها حال الحيض لاقتضاء ثبوت الصلاة و تعلقها عليها قضاء ما فات منها كصومها مع انه خلاف الاجماع و ايضا يجب اتيان الحاضر ما فات منه حين السفر على وجه القصر مع ان الحكم بالقصر ليس حكماً فى عرض الحكم بالتمام للحاضر كما هو مفاد دليل لاجتراح عليكم ان تقصروا -

ولكن الحل - اما عدم وجوب قضاء صلاة الحائض فمن جهة تحتم الصدقة و الارفاق عليها حيث انها مبتلاة دوام يامها بحالة الحيض وقد راي الشارع حالة الحيض حالة كثافة لا ينبغى الاقدام بالصلاة و القيام بين يدي الله فجعلها مانعة عن وقوع العبادة صحيحة فى مرحلة الامتثال وحيث انها دائماً كذلك و كان الزامها بقضائها مخرلاً بساير قضاء حوائجها اسقط الصلاة عنها و نتيجة هذا النحو من التصرف بمنزلة نتيجة عدم حكم اولى فى البين لها وهذا بخلاف الصوم لعدم مزاحمته بساير حوائجها كما لا يخفى -

اما صلاة المسافر فنقول ان التصرف فى مرحلة الامتثال يقع على نحوين فتارة قصده الاعذار و اخرى الارفاق الحتمى فصلاة المسافر من قبيل الثانى و نتيجته كون القضاء على طبق المتروك بمعنى ان الشارع جعل حال السفر مانعاً عن اقتضاء الحكم

الاولى التمام و جعل المانع دائما بحيث كان الحكم المسافر هو الثابت عليه مادام العمر واذ لو اتى تماما فى الوقت جهلا بالحكم صح عمله ولكن من باب الاغتفر فان لم يات بها فى الوقت كان القضاء قصرا .

ومن جملة الفروع - مسألة الاجزاء وكذا مسألة مقدمة الواجب وكذا مسألة ان الامر بالشى يقضى النهى عن ضده .

اما الاولى - فالواو امر الظاهرية مفادها الاجزاء و ان انكشف الخلاف واما مفاد الاصول فهو صرف الاعتذار - والتنجز غير جاعلة حكما ظاهريا و عليه لو انكشف الخلاف لم يجز ما اتى به بمقتضى الاصل فلوصلى مع الطهارة المستصحبة ثم انكشف الخلاف وجب عليه الاعادة كما ان للشارع ان يجعل حكمه الظاهرى ثبوته مقيدا بتمام الوقت كما اذا اكتفى لذوى العذر من استعمال الماء بالتيمم لو بقى عذره الى آخر الوقت فصلى متيمما فاذا ارتفع عذره اثناء الوقت فلا يكفى ذلك ووجب عليه الاعادة .

اما مسألة مقدمة الواجب - فلما ثبت من ان المقدمة مقدمة لا يجاد الواجب وهو مرحلة الامتثال وهو مرحلة الاطاعة ولزومها عقلى ذاتى بكون العبد عبدا لمولاه فلامعنى لتعرض دليل الواجب لحكم مقدمته والالزم الدور او التسلسل كما ذكرنا سابقا -

وبالجملة - اذا تصرف الشارع فى مرحلة الامتثال بزيادة او نقيصة كان جعل الطهارة شرطا لصحة الصلاة فنقول: لا يكون للطهارة المجعولة مقدمة شرعا للصلاة حكم تكليفى مترشح من وجوب ذهابها واداء حكمها الوضعى المجعول ولا يقال لعل الطهارة شرط لها فى مرحلة التعلق لان ذلك يقضى كون الصلاة واجبا وشروط الحج المشروط وجوبه بالاستطاعة فيكون معناه عدم وجوبها لمن لم يكن متطهرا والحال انها واجبة مطلقة مكلف بها الشخص ولو قبل الطهارة نعم امتثال امر الصلاة لا يتحقق الا بها وحينئذ فكما ان نفس الامتثال امر لا مورد لحكم الشارع به اثباتا ونفيا لانه امر راجع الى حكم العقل فكذلك ما يكون من مقدمات حصوله ولو كان مقدمة شرعية و عليه يظهر حال جميع المقدمات سببية او شرطية - شرعية او عقلية كيف ولو كانت المقدمة كالطهارة واجبة شرعية بوجوب الصلاة الواجبة كاستحبابها باستحبابها بالزم ترتبها بين عندا الموافقة وعقابين عندا المخالفة

بل ربما يلزم استحقاق عقوبات عديدة كما اذا كانت للواجب مقدمات عديدة فهل يسئل عن المولى المريد حضور عبده عنده فقط عن حكم مقدمات المجيء وانه اوجب عليه المقدمة وجعل لكل مقدمة وجوباً شرعياً تكليفياً بوجوب ذبيها بحيث يحصل هناك الف واجب اذا توقف حصول الحضور على الف خطوة مثلاً كلا وحاشا -

وهماذكرنا ظهر حال المقدمة الموصلة كما قال بوجوبها صاحب الفصول نظراً الى دليل وجوب الاعانة على البر والتقوى وحرمة الاعانة على الاثم والعدوان لان الاعانة على البر نحو ايجاد نفس البراي حيث توقف وجود البر على مقدماته كان اللحاظ الى مقدمته نظراً لآيا وعنده لا حكم له كنظرك وجهك في المرآت بل الحكم ثابت للمرئي لكن حيث ان خصوصية المقدمة مؤثرة في خصوصية ذبيها ووقوعها على احد انحاء الوجوه كان اثبات الحكم على ذبيها اثباتاً للمقدمة من وجه لكونها نحو وجود لذبيها اي ذالمقدمة تارة يستند الى احدى المقدمات و اخرى الى الاخرى كان استناده اليها موجبا لصحة اطلاق حكم ذبيها على المقدمة كالافعال التوليدية غاية الامر ان رد ذبيها يكون وجود ذبيها وعليه تعنون عنوان اطاعة او عصيان وان لم يترتب ذبها على ما اتى به من المقدمات تحقق عنوان الانقياد والتجري اي صار النظر اليها حينئذ نظر الاستقلال فيحكم عليها حكم الانقياد والتجري -

ومن جملة الفروع - انه لو صارت المرأة حائضة بعد زمان يسير من وقت الفريضة ولو لم يوف لادائها مع الايمان بالمقدمات اللازمة من تحصيل الطهارة وغيرها ولم تكن آتية بها عنده وجب عليها قضائها بعد النقاء وهكذا لو حصل النقاء قبل انقضاء تمام وقت الفريضة وجب عليها اتيان الفريضة ولو لم يكن الوقت المدرك بقدر ادائها مع الطهارة وذلك لما قلنا من ان القضاء فرع التعلق وهو حاصل بمجرد درك مقدار يسير ولو آناً من وقت الفريضة وعدم وفاء الوقت المدرك لاداء تمام الفريضة انما يوجب رفع تنجز الاداء ولا ينافي ذلك ثبوت التعلق فان المديون لو تعذر من الاداء والوفاء لم يكلف بالاداء اما اصل الدين فلم يرفع عنه شيء فلا يكلف الشخص بتنجز التكليف وجوب الامتثال عند ضيق الوقت لعدم امكان ادراج عمل كبير في وقت اقل منه فلا ربط لثبوت القضاء

عليها في المسئلة لابتنائها لمسئلة جواز امر الأمر بالشئ مع العلم بانتفاء شرطه لما قلنا من ان المراد من الشرط ان كان ماهوالمعتبر في مرحلة الثبوت اوالتعلق فلا اشكال في عدم انتفاء شرط من شروطه لتمامية جميع جهات الثبوت و التعلق في مسئلة فريضة المرعة المستحاضة مع فرض درك مقدار من الزمان ضرورة ان القدرة في الجملة وهي اقتضاء المقام و حال المرئة للتمكن من اداؤها متحققة و انتفاء القدرة الفعلية انما يوجب انتفاء التنجز و يوجب المعذورية في الترك وان كان المراد منه الشرط المفروض في مرحلة التنجز فلا اشكال في عدم مدخلية انتفاء ماهوالمعتبر في هذه المرحلة فيهما يترتب على مرحلتى الثبوت والتعلق لما عرفت مضافاً الى ما عرفت من استحالة الامر من الحكيم مع علمه بانتفاء شرطه ولا ينبغي جعل هذا مبحثاً ومسئلة يختلف الاقوال فيها فان احدا من العلماء لا يشك في استحالته والامر البديهي عند العلماء لا يليق عدده من المباحث النظرية وانما هو من بعض خرافات العامة المعنونة في كتبهم .

والحاصل - ان للشارع التصرف في مرحلة الامثال باعتبار شرط او ابداء مانع وهذا التصرف ان كان على سبيل التقييد فقد يكون تصرفه مستقلاً فيفهم منه امران : حكم تكليفي وحكم وضعي متنزع منه كما اذا قال : صل غير غاصب - بخلاف قوله : صل متطهرا كما لا يخفى فان فرض ان تصرفه على وجه افاد مقدمة شئ للتكليف فقد عرفت انه لم يكن لها حكم وراء حكمه الوضعي نعم ليس للشارع الترخيص في تركها كما في مقدمة الواجب او في فعلها كما في مقدمة الحرام لان ترخيصه في الحقيقة الى ترك الواجب وفعل الحرام .

وايضاً عرفت معنى كلام العالم حيث قال بجواز ترك المقدمة عقلاً فان معناه ان ترك المقدمة بما هي ترك لها لا يوجب استحقاق عقاب ليحكم العقل بوجود عدم المخالفة من حيث ما ذكر بل يستحق تاركها للعقاب الثابت لترك ذنبها كما لا يخفى ومن جهة ما ينتج من تأسيس ذلك المبني ما يقوم به القوم من مسئلة الملازمة بين العقل والشرع فانها ناظرة الى ثالث المراحل وهي مرحلة التنجز والامر حلة الثبوت وهي مرحلة ثبوت الاحكام الشرعية لموضوعاتها فهي امر مرجعه للشرع لا غير ولا يد تصرف لاحد فيها ولا يحيط عقل

بجهايتها الملحوظة فيهما من جعل الحكم بل امر تعبدى توقيفى محض ولا يلزم ان يكون الحكم دائماً ناشئاً من مصلحة او مفسدة فى نفس الموضوع يدور الحكم مدارها وجوبا وحرمة اذ لعل المصلحة فى نفس الحكم فلا يقاس ما فهم العقل فى هذه المرحلة من الحسن والقبح مناطا للحكم الشرعى حتى الاوامر والنواهي الشرعية ولاوامر ونواهي ارشادية دائماً وذلك لتضمن كثير من الاخبار ان جلا من الاحكام - لولا الكل - احكام تعبدية محضة مضافا الى ماورد من النهى عن القياس والاستصحاب وغير ذلك مما كان من ديدن العامة حيث رجعوا اليه من اخبار الائمة - ع -

وتظهر هذا من جواب الامام - ع - لآبان بقوله - ع - (مَهْلَايَا اَبَانُ قَدْ اخَذْتَنِي بِالْقِيَاسِ اِنَّ السَّنَةَ اِنْ اَقْبَسْتَ مُحِقَّ الدِّينِ الخ) وقوله - ع - دين الله لا يصاب بعقول الرجال نعم غاية الامر ان نقول ان الشارع ليس له ان يحكم جزافاً بلاميزان وجهة فى حكمه باوجوب فى واقعة تارة وبالحرمة فى واقعة اخرى - اخرى اما كون موضوع الحكم دائماً مقتضيا حكمه فلا مسرح للعقل فيه .

اقول والحق ان يقال بامكان دخالة نوع الواقعة وموضوع الحكم فى تعيين نوع حكمه المولوى المتعلق به اما اقتضائاً ذاتياً قابلاً للمنع وتبدل مقتضاه واقضائاً عرضياً ناشئاً من خصوصيات مورد الحكم او المحكوم عليه او الامر خارجى لاحظه واعتبره الشارع مغيراً للحكم الاولى للموضوع وبهذا النوجيه يندفع جميع الاشكالات الواردة على تقدير ارتباط الحكم المولوى بثبوت المصلحة والمفسدة فى متعلق الاحكام حيث فرض كل منهما علة تامة للحكم فتدبر هذا ولكن الاحاطة على تمام جهات المصلحة والمفسدة لموضوع حكم مولوى خارجة عن طاقة البشر وعقله اما مرحلة التنجز والاعدار فالعقل هو الحاكم فيها والادلة العقلية المذكورة فى السنة الاصوليين عبارة عما يتكفل لاحكام هذه المرحلة العقلية من حجية القطع والظن والاستصحاب والبراءة والتخيير والاحتياط فليس لاحد كالاخباريين منع اعمال العقل حتى بالنسبة الى هذه المرحلة التى غير مر بوظة او لا وبالذات بناحية حكم الشارع وان كان له التصرف فيها كما مرفان ففهم الاخبار واستنباط الاحكام منها امر واعمال العقل فى اثبات حكم شرعى فى الواقعة

امر آخر ولاشك ان نقادية الاخبار لاتحصل من كل احد لانها امور نظرية لاضرورية فكل احد حتى العوام فالراوى والمحدث ان كان عاميا لابدله من نقل الخبر الى العالم المجتهد واخذ ما فهمه المجتهد منه لعدم علاج له الا اخذ النتيجة منه وملخص ما فهمه .

ولذا - يقول الامام - ع - ما مضمونه لابان : اجلس فى المسجد وافت الناس فانى احب ان يكون مفت شيعتى مثلك فالمدرك وان كان الكتاب والسنة لكن فهم الاخبار ومدرك الاحكام محتاج الى الرجوع الى العقل كما ترى فى مسألة الاستصحاب حيث يبحث عن مفاد قوله - ع - (لاتنقض اليقين بالشك . .) وهكذا ساير المباحث الاصولية الا ترى ان العلماء يتخرون فى صدور كتبهم انا متمسكون بالاخبار لانعرض عنها كما اعرض العامة وحينئذ لامعنى لكلام الاخباريين من ان الاجتهاد والتقليد واعمال العقل بدعة وضلال كما لا يخفى .

والذى يشهد من عدم تمامية الملازمة الا بالمعنى المذكور كما ترى من نسيانهم اياها فى مقام الفقه وتشريع الشارع تبديله القبلة من بيت المقدس الى بيت الله الحرام حيث كان لاجل تسليمة النبى - ص - ان كان اليهود يستهزؤونه بكونه مصليا نحو قبلتهم فانه لو كان ملاك الحكم ثبوت جهات وخصوصيات كامنة فى الموضوع لامتنع التخلف من الذات فى ترتب الحكم ولم ينقلب حكمه بمجرد ميل النبى - ص - وارادته تعالى الشفاق عليه الا ان يقال نفس هذا الشفاق اوجب مصلحة بهصادر الحكم مغاير الحكمه السابق لكن احتمال ثبوتها حينئذ فى الموضوع كما حتم له لافيه بل بعدم من جهات الامر فالترجيح بالامر جرح وان امكن ذلك لكن المقصود منع الكلية فتامل .

ومن جملة الشواهد حكم بعض الاخبار فاخبار اوضوء على ان تشريعه لمجرد تمييز المطيع عن العاصى والتعبير عنه بالنور والحدث بالظلمة مثلا لمحض تقريب المطلب و تشويق الغافل الى العبودية له تعالى وهكذا تعليل تشريع فى بعض الاخبار بكونه لمجرد اختيار المسلمين كل عن الاخر والتفتيش عن امر رسول الله ﷺ ليوصلوا ما يسمعون منه بقره بنقلهم للبلاد للتجارة لمن لم يمكنه الوصول عنده بقره

وبالجملة - لاريب ان اماز كر فى اخبار الباب حكمة له لاعلة لعدم ثبوته ابدا مع

ثبوت اصل حكم الحج المستطيع والحال ان الملازمة لو تمت لاقتضت الحكم بعد وجوب
الحج عند القطع بعدم وجود ملاك التشريع وسببه وهكذا لو فرض ان ملاك حرمة
الخمير - ازالته للعقل (السكر) فانه لو فرض ان الحكم دائر مدار هذا الامر
وجود او عدمه لاقتضى عدم حرمة الخمير لشارب لم تنزل العقل عنه لعوده
به وتنشيطه وتكيفه بها بل احيانا يوجب شربها زيادة في فهمه
المطالب العظيمة مع ثبوت الحرمة لها كيف ما كان و لو
قطرة واحدة و لمن كان .

ومن جملة الشواهد ما علم من افضلية بعض المستحبات

بالنسبة الى بعض الواجبات كافضلية زيارة

الحسين عليه السلام او الامير الامام الاول عليه السلام

مثلا على زيارة بيت الله الحرام مع ان

الاول مستحب والحج واجب

فهرست الكتاب

العنوان	الصفحة
رسالة في الوجود الذهني الموهوم المزعوم وردة	٢-٤٠
كشف البهمة عن حديث (اختلاف امتي رحمة)	٢١-٧٥
في أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات	٧٦-٧٩
القانون قد يشمل ما قبله ويعطف على ما سبقه	٨٠-٨٢
تصور وجوه حجية الامارات على السببية وحقيقة الامر	٨٢-٨٥
الاستدلال بقوله تعالى (او فوا بالعقود) على لزوم البيع وصحته	٨٥-٨٧
في ان التحجير لا يحدث الا حقاً وهو الاولوية	٨٧--
في معنى قصد القربة ونية العبادة	٨٧-٨٨
حديث (رفع عن امتي تسعة الخ)	٨٨-٩٢
معنى اصالة الوجود	٩٢-٩٣
استدلال الاخباريين باخبار التمثيلث على وجوب الاجتناب في الشبهات البدوية التحريمية .	٩٤-٩٦
في ان وجوب الاحتياط عبارة اخرى عن تنجز الواقع المراد بين اطرافه	٩٦-٩٨
الكلام في اللباس المشكوك	٩٨-١٠٢
في حقيقة العرض	١٠٢-١٠٧
في دفع توهم حكومة الاصل السببي على الاصل المسببي وبيان عن حقيقة الاوصاف والاعراض	١٠٧-١١٧
في موارد تعابير العلماء في مقام تفسير امر ببيان نقيضه او ضده وفيها التعرض لحقيقة الترتب المصطلح	١١٧-١٢٢

العنوان	الصفحة
في حقيقة الاعراض	١٢٣-١٢٧
فيما هو الموضوع للقضية	١٢٨-١٢٩
في استهلاك وغلبة بعض حيثيات- وعناوين موضوع القضية على البعض باختلاف مواردته الموجب لتبديل احكامه	١٣٠-١٣١
في اقسام اطلاقات المشتق على الذات	١٣١-١٣٢
في تقسيم الوقف الى ما يدخل في ملك الانتفاع وملك المنفعة والرد عليه	١٣٢-١٣٣
فيما ذهب اليه الانصارى في حقيقة الرهن والنظر فيه	١٣٣-١٣٤
في مفهوم الارث والخلافة	١٣٤-١٣٥
في اداة الشرط وتحقيق مفاردها	١٣٥-١٣٦
في دليل القوم على اشتقاق الافعال من المصدر والرد عليه	١٣٦-١٣٨
في بيان الاشتقاق اللفظي والمعنوي والنسبة التامة والناقصة	١٣٨-١٣٩
في العرض و تلخيص كلام القوم ورده وتحقيق الباب	١٤٠-١٤٢
في معنى الملك	١٤٢-١٤٩
في الكلام الاخبارى والانشائي وتحقيق هذا الموضوع	١٥٠-١٥٢
في حقيقة العلم	١٥٢-١٥٣
في اخبار التثليث والبحث فيها	١٥٣-١٥٥
في حجية القطع والنظر في وجوه البحث	١٥٥-١٥٩
في اقسام الاجماع واشباع الكلام بشأنه	١٥٩-١٦٠
العلم والجهل	١٦٠-١٦٢
في ان بعض وخواص افعال المكلف يتوقف على الاختيار بخلاف البعض الاخر وتليه قاعدة تتعلق بهذا الموضوع	١٦٢-١٦٤
قاعدة ٣٥ - ذكر قواعد مختلفة (العمل له جسد وروح)	١٦٤-
٣٦ - اختلاف نسبة الاحكام والخواص الى موضوعاتها	»

الصفحة	العنوان
١٦٤	قاعدة ٣٧ - : فى الكلام الخبرى واختلاف مفاده
١٦٥	« ٣٨ - : فى تقديم جهة على جهة
» » »	« ٣٩ - : البحث عن كلام على انحاء ثلاثة
» » »	« ٤٠ - : الاطراد دليل دوران الحكم مدار المطرد
» » »	« ٤١ - : قد يتحد معروض صفة وعنوان منتزع مع منشأ انتزاعه وقد يفترقان
١٦٦	« ٤٢ - : العمل قد يكون من حيث صورته تماما ومن حيث روحه والقصد ناقصا وغير مفيد
» » »	« ٤٣ - : قاعدة كل ماهو واسطة فى ثبوت شىء لشىء فالمشتق منه واسطة فى العروض له
١٦٧	« ٤٤ - : فى ان عنوان الموضوع ووصفه قد يكون مدارا للحكم ثبوتيا ونفيا وقد يكون معرفا
١٦٨-١٧٤	« ٤٥ - : فى تحقيق استحقاق المالك للبذل الحقيقى وآثاره
١٧٥-١٧٩	« ٤٦ - : الفرق بين المقتضى والمانع وبين المتزاحمين
١٧٩-١٨٠	« ٤٧ - : فى ان موضوع الحكم قد يكون بعنوانه الخاص وقد يكون بعنوانه العام
١٨٠-١٨٢	« ٤٨ - : فى الفرق بين الحكم الظاهرى والحكم الثانوى الواقعى
١٨٢-١٨٦	« ٤٩ - : فى معنى المشتق
١٨٦-١٨٧	« ٥٠ - : تحقيق رشيقة فى معنى الحكم الشرعى والتكليف ودورانه بين الالتزام ونفيه
١٨٨-١٩٦	« ٥١ - : فى وجه تقديم الادلة على الاصول
١٩٦-١٩٧	« ٥٢ - : فى بيان فساد قياس القوم فى اعتبار رأى المجتهد وكذا فى نفون حكم المقلد فى حق مقلده بالكسر

العنوان	الصفحة
قاعدة ٥٣ - : فى بيان خطأ القوم فى دعوى نسبة الورود والحكومة بين الادلة الاجتهادية الغير العلمية كالعلمية وبين ادلة اعتبار الاصول	١٩٦-١٩٧
ما يتعلق بالامر السادس من تنبيهات استصحاب الشيخ هادى ص ٢٦٥ س ٢٢	٢٠٠-١٩٩
قاعدة ٥٤ - : مما يتعلق بالامر السابع من تنبيهات الاستصحاب للشيخ هادى الطهرانى	٢٠١-٢٠٠
٥٤ - : (مكرر) فى ان اصالة عدم النقل حجة عند القوم و ان كان اصلا مثبتا وتوضيح فساده	٢٠٢-٢٠١
٥٥ - : مما يتعلق بالامر الثامن	٢٠٥-٢٠٢
٥٦ - : فى اصالة الصحة فى اثناء الصلاة	-٢٠٥
٥٦ - : (مكرر) فى حقيقة الاسلام	٢٠٧-٢٠٥
ما يتعلق بالامر العاشر من استصحاب الشيخ هادى قدس سره	٢١٤-٢٠٧
ما يتعلق بالامر الحادى عشر	٢٢٠-٢١٤
فى الامر الثانى عشر منه	٢٢٤-٢٢٠
قاعدة ٥٦ - : (مكرر) قاعدة المقتضى والمانع	-٢٢٤
٥٧ - : فى الاستحالة	٢٢٦-٢٢٤
٥٨ - : فى مسألة اختلاف القوم فى لزوم الوضوء للحايض عند النقاء الخ	٢٣١-٢٢٦
فى ان الاعذار الشرعية توجب الاسقاط لبعض الاجزاء وشروط الصلاة (فارسية)	٢٣٤-٢٣١
قاعدة ٥٩ - : فى ان النهى الوارد من الشارع على قسمين: تنزيهى وتحريمى	٢٣٥-٢٣٤
٦٠ - : اذا ادركت الحايض بالطهر والمقاء فى آخر الوقت وقتا يسع العمل كله مع الطهارة الترايية و لم تأت بها وجب القضاء عليها الخ	٢٤٠-٢٣٥

العنوان	الصفحة
قاعدة ٦١- : فى استدلال العامة بحجية الاجماع بجملة (لا تجتمع امتى على الخطاء)وفيه وجوه من النظر	٢٤٢-٢٤٠
٦٢ - : توضيح لمعنى حرمة الظلم ووجوب رد الوديعة	٢٤٥-٢٤٢
٦٣ - : فى ان الرضاغ موجب للحرمة فى الجملة و اختلاف القوم فى الكمية والكيفية	٢٤٨-٢٤٨
٦٤ - : فى ان توارء سببين على محل واحد على قسمين	٢٥٠-٢٤٨
٦٥ - : الايمان	٢٥٠
٦٦ - : فى ان التحقيق نفى الماهية المشككة .	٢٥٢-٢٥١
٦٧ - : فى المعانى البرزخية والمراعائية	٢٥٧-٢٥٢
٦٨ - : الحاقيات فى توضيح بعض المسائل العلمية منها. (فى تمايز العلوم)	٢٦٧-٢٥٨
٦٩ - : بحث الوجود والماهية	٢٧١-٢٦٧
٧٠ - : تفسير كلمة النورفى الآية الكريمة	٢٧٨-٢٧١
٧١ - : السعادة والشقاوة	٢٨٢-٢٧٨
٧٢ - : فى الفرق بين المعنى الحرفى والمعنى الاسمى	٢٨٣
٧٣ - : فى الفرق بين مفاد الجمع ومفرده واسم الجمع	٢٨٧-٢٨٣
٧٤ - : اشكال على تعريف الدلالات ورد جواب العلامة(ره)	٢٩٠-٢٨٧
٧٥ - : فى ان اكثر خصوصيات حال المتكلم وكلامه تنشأ بنفس الكلام الصادر لانه يحكى عنها	٢٩٠
٧٦ - : فى بيان وجوه الوصف والاتصاف	٢٩٢-٢٩٠
٧٧ - : الامر بين الامرين	٢٩٧-٢٩٢
٧٨ - : فى التقابل	٢٩٨-٢٩٧
٧٩ - : فى الاعراض واقسام العوارض عند القوم والرد عليه اصلا ومثالا وتحقيق الامر	٣٠٢-٢٩٩

العنوان	الصفحة
قاعدة ٨٠ - : الكلام في العارض المنقسم الى الذاتى (القريب) والغريب	٣٢٠-٣٠٢
٨١ - : فى تعريف الشرط والمانع	٣٢١-٣٢٠
٨٢ - : فى بيان المراد من المعانى المراعية و حقيقتها	٣٢٢-٣٢١
٨٣ - : لاجتماع امتى على الخطاء	٣٢٤-٣٢٢
٨٤ - : توضيح لمعنى حرمة الظلم ووجوب رد الوديعة	٣٢٧-٣٢٤
٨٥ - : مسألة الرضاع	٣٣١-٣٢٧
٨٦ - : مسألة توارى سببين على محل واحد	٣٣٣-٣٣١
٨٧ - : ايمان	٣٣٣-
٨٨ - : مسألة الماهية المشككة و ردها	٣٣٥-٣٣٥
٨٩ - : المعانى البرزخية و المراعية	٣٤٠-٣٣٥
٩٠ - : فى مسألة ان من شرائط المتعاقدين : الاختيار	٣٤٢-٣٤٠
فى معنى الاكراه و شقوقه	٣٥٢-٣٤٢
٩١ - : فى تفسير حديث رفع القلم	٣٥٤-٣٥٢
٩٢ - : فى حقيقة العقد الفضولى و آثاره	٣٥٦-٣٥٤
٩٣ - : فى ان عنوان الصلوة صادق عند ما شرع العبد فيها ام لا	٣٥٧-٣٥٦
٩٤ - : الكلام فى التوبة و اثرها	٣٥٨-٣٥٧
٩٥ - : قال الله تعالى يطوف عليهم ولدان مخلدون الآية	٣٥٩-٣٥٨
٩٦ - : فى معنى السعيد سعيد فى بطن امه و الشقى شقى فى بطن امه	٣٦١-٣٥٩
٩٧ - : مسألة دوران الامر بين التعمين و التخيير	٣٦٢-٣٦١
٩٨ - : مسألة اجتماع الامر و النهى	٣٦٧-٣٦٢
٩٩ - : هذه تقريرات من درس استاذى المرحوم الشيخ على اصغر الختائى قدس سره (هى مسألة التعارض)	٣٧٥-٣٦٧
تفصيل لما مضى	٣٧٥-٣١٢



Library of



Princeton University.

Princeton University Library



32101 072243080