



١٩٦

# كتاب الصلاة

في بيان أحكامها

وقرآنها في صلاة الجمعة

الشيخ العلامة الفقيه الميرزا محمد باقر

الطهراني

كتاب الصلاة في شهر رمضان المبارك

في شهر رمضان المبارك

مؤسسة النشر الإسلامي

بجامعة آل البيت المقدسية



Princeton University Library



32101 060848262

---

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

---

*This book is due on the latest date  
stamped below. Please return or renew  
by this date.*

---





١٩٦

Būrūjirdī

# هَيَاةُ الْإِفْكَارِ

« في مباحث الألفاظ »

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

تأليف الفقيه المحقق والأصولي المدقق  
الشيخ محمد تقي البرجردي النجفي

الجزء الأول والثاني

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

(Arab)

KBL

B 878

JUZ<sup>2</sup> 1-2

RECAP

الكتاب: نهاية الافكار (ج ١ و ٢)

تقرير ابحاث: العلامة المحقق آية الله العظمى الشيخ آغا ضياء الدين العراقي قدس سره  
المؤلف: الفقيه المحقق والاصول المدقق الشيخ محمد تقى البروجردى النجفى طاب ثراه

الناشر: مؤسسة النشر الاسلامى التابعة لجماعة المدرسين بـ «قم المشرفة» ايران

تاريخ الطبع: ١٤٠٥ هـ. ق. - ١٣٦٤ هـ. ش

المطبع: ٣٠٠٠ نسخة



بِسْمِ تَعَالَى

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الانبياء والمرسلين محمد بن عبد الله المصطفى وآله الغر الميامين. و بعد فإنّ الانسان انسان بفكره و ثقافته. والأمة حيّة ب حياة افكارها و علومها. والعلماء هم أصحاب الدور الأسمى في قيادة الأمة والحفاظ على حياتها الفكرية و احياء تراثها العلمي وإثراءه.

والأمة الاسلامية - بفضل ثقافة القرآن الالهية و تربية الرسول الاعظم والمعصومين من آله - امتازت بعلماء فطاحل و مفكرين عظام، إرتوتوا من معين الحق الذي لا ينضب، و خلقتهم دروسهم بألسنتهم و أقلامهم بما جسّدته كتبهم من ثقافتهم و أفكارهم. و تراثنا العلمي الاسلامي الثري في مختلف الفنون خير شاهد على ما نقول، بالرغم من ضياع كثير مما حَبَّرْتُهُ أقلام علمائنا الكرام.

و منذ سنوات، قامت مؤسسة النشر الاسلامي بمهمة احياء تراثنا العلمي العظيم في المجالات العلمية الاسلامية و كرّست جهودها لابرازه بما يتناسب و روح العصر في عالمي الطباعة و التحقيق و نشره على صعيد يحفظه من الضياع و التلف. و اليوم تقدّم هذه المؤسسة للأمة الاسلامية و الحوزات العلمية خدمة جديدة و عطاءً ثميناً لعظيم من علمائنا المحققين في علم اصول الفقه هو آية الله الشيخ المحقق الآغا ضياء الدين العراقي (قدس سره) صاحب الفكر الثاقب الذي ربّى جيلاً من العلماء العظام و منهم تلميذه المدقق الحجة الشيخ محمد تقى البروجردى النجفي (قدس سره) فإنه بتقريراته هذه قد أحيأ دقائق افكار استاذه و اعان على حلّ معضلات بيانه.

و نشكر العلامة الجليل الحجة الشيخ محمد المؤمن و العلامة الجليل الحجة الشيخ محمد مهدي الآصفى على ما بذلاه من جهد وافر في هذا المجال بتهيئة النسخة المخطوطة و تصحيحها و بالتقديم لها لله تعالى درهما و على الله أجرهما، و لها منّا ومن الأمة الاسلامية و الحوزات العلمية جزيل الشكر. و نسأله تعالى ان يوفقهما و آيانا لمواصلة الدرب انه خير معين.

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

مؤسسة النشر الاسلامي

التابعة

لجماعة المدرسين بقم المشرفة (ايران)

32-845644-1

المجلد الاول من التحفة  
 الغرورية في الادلة اللفظية  
 بسم الله الرحمن الرحيم

صل  
 آثر الامامان تقوى  
 المله الاول في تحفة  
 الغرورية في الادلة اللفظية  
 صل

المجد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه واكثرهم بريته محمد وآله الطاهرين  
 واللعنة الابدية على اعدائهم وغاصب حقونهم اجمعين من الآن الى قيام يوم الدين آمين  
 رب العالمين اما بعد فهذه تاليف منيف مشتمل لهما الاصول في احوالها واداءات نفيها السلام  
 ان شاء الله حيثما الدين العراقي ادام الله ظله على رؤس الامام مما استفد به ان درسه اكرم  
 حسب معنى القاصد انه هو المونق للصلوات وقد سميها بالتحفة الغرورية وقرنها على مفيد  
 ومقاصد وخاتمة اما المقدّم فيذكر فيها امور الامم الاول في بيان تعريف العلم وموضوعه

ص ٢٤

في المجلد والمبين

عند شخص آخر لعلم ومعرفته بالوضع وعدم تضاد ظهوره باحقق به بنظره وهو واضح

هذا تمام الكلام في بيان حجة اللفظية على ما تيسر لنا من تحرير

ما استفدناه بعين القاصد والمجد لله اولاً واخيراً وآدم

وباطناً وقد وقع الفلج عن شريده في التاسع عشر

من ربيع المولد عليه الاقل محمد تقي البروجردي

ابن عبد الكريم عفي الله عنهما اتمن

بجاء محمد ال محمد

ارضا الله كسند من الكما

دعا دارم ان شاء

علم غفور بعبود

عبادات

خواصه

كشيد

المخرج من بداية النسخة المخطوطة وبها  
 صل  
 صل



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### مقدمة

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

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

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

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

العلمين رحمهما الله الى الوسط العلمى فى دراسة موسعة ان شاء الله.

## المحقق العراقى

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

يقول تلاميذه: ان المحقق العراقى جاء الى النجف الاشرف مجتهداً حضر دروس المحقق السيد محمد الفشاركى، و دروس المحقق الخراسانى (صاحب الكفاية) حضور تحقيق، وكان فيها من ابرز الفضلاء يومذاك .

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

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

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

وقد نشأ على يده فى هذه الفترة نخبة من فقهائنا المعاصرين الكبار نذكر منهم: المرحوم آية الله اليثرنى، وآية الله السيد محمود الشاهرودى، وآية الله السيد ابوالقاسم الخوئى، وآية الله السيد محسن الحكيم، وآية الله الشيخ موسى الخونسارى، وآية الله الشيخ حسين الخلى، وآية الله الشيخ محمد تقى البروجردى، وآية الله السيد يحيى اليزدى، وآية الله الميرزا حسن اليزدى، وآية الله السيد حسن البجنوردى، وآية الله الميرزا هاشم الآملى، وآية الله السيد عبدالله الشيرازى، وآية الله الشهيدى التبريزى، وآية الله الشيخ

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

#### ١ - دورة فقهية استدلالية كاملة بعنوان شرح التبصرة.

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

#### ٢ - حاشية استدلالية على العروة الوثقى مخطوطة.

٣ - حاشية موسعة على كفاية الاصول لاستاذة المحقق الخراسانى يتعرض فيها لاراء صاحب الكفاية.

٤ - حاشية على كتاب فوائد الاصول تقريرات بحث المحقق النائنى بقلم المحقق الكاظمى.

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

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

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

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

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

واساتذتها البارزين.

\* \* \*

وقد كان رحمه الله كثير الاشتغال، عميق النظر والرأى، يُعَدُّ في القمّة من فقهاءنا المعاصرين من امثال شريف العلماء، بَحَاثاً، قوياً الحجّة، دؤوباً في الاعمال العلمية دائم التفكير، يستغرق في التفكير العلمي، مريباً من الناحية العلمية. لا يفارقه العمل العلمي تفكيراً، أو تدريساً، او تاليفاً، الآ في اوقات العبادة والراحة. وكان في حياته الشخصية زاهداً قانعاً باليسير من اسباب الحياة المادية، معرضاً عن الدنيا وزينتها، مُقبلاً على أعماله العلمية، ورعاً تقياً في حدود الله، حلو المعاشرة، خفيف الروح، عذب البيان.

وقد وافاه الاجل في النجف الاشرف ١٣٦١هـ. ق ودفن في الضلع الغربي من الصحن الحيدري الشريف.

### المحقق البروجردى

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

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

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

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

له من المؤلفات:

## ١ - نهاية الافكار

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

## ٢ - حاشية استدلالية واسعة على العروة الوثقى

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

## ٣ - حاشية فتوائية، فارسية على توضيح المسائل مخطوطة

## ٤ - رسالة في الرد على الفرقة البابية، مخطوطة.

## ٥ - رسالة في منجزات المريض، مخطوطة.

## ٦ - رسالة في الاجتهاد والتقليد، مطبوعة.

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

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

وغيرها من المؤلفات الناقصة والكاملة.

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

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

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

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

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

محمد مهدي الآصفي

قم المقدسة في ١ محرم ١٤٠٥

# هَيَاةُ الْإِفْكَارِ

« فِي مباحث الألفاظ »

تقريراُبحاث العلامة لمحقق آية الله العظمى  
الشيخ آغا ضياء الدين العراقي

تأليف الفقيه المحقق والأصولي المدقق  
الشيخ محمد تقي البرجردي النجفي

الجزء الأول والثاني

مؤسسة النشر الإسلامي (الطبعة)  
بجماعة المدرسين بقم المشرفة (إيران)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



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

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

### الامر الاول في بيان تعريف العلم وموضوعه

« كما هو المتداول بين ارباب التصانيف »

### فنقول وعليه التكلان:

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

### تذكار فيه ارشاد:

اعلم بان المراد من الغرض و الغاية في كل شيء هو المقصد الاصلى الذي دعى الى تحصيل مقدماته للتوصل بها اليه، و من ذلك لا بد من ترتبه عليها، و عليه فكما أنه لا بد في كل فن من غرض و غاية في نظر الجاعل له كذلك لا بد و ان يكون ذلك الغرض و الغاية مترتبا على قواعد ذلك العلم و الفن، و هذا بحسب اصل الكبرى مما لا اشكال فيه، نعم انما الكلام في صغرى الغرض الداعى الى جعل العلم و تمهيد قواعده و أنه اى شيء ؟ و في مثله نقول بأنه لو جعلنا الغرض في كل علم عبارة عن تصحيح الاعمال القابلة للصدور من فاعلها قولا او فعلا او استنباطا، و بعبارة اخرى، حيث اتصاف ذوات الاعمال القابلة للصدور من فاعلها بالصحة قولا او فعلا او استنباطا كاتصاف الكلام هيئة بالصحة في النحو، و مادة في الصرف، و افعال المكلفين في الفقه، و نحو ذلك، فلازمه هو كون التصحيح المزبور مترتبا على نفس القواعد الواقعية بلا دخل لشيء آخر

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الى نفس الصلوة التي هي مركبة من مقولات متعددة متباعدة كالفعل و الاضافة و نحوها، و هكذا غيرها من مسائل الفقه المغايرة بعضها مع البعض الآخر موضوعا و محمولا مع معلومية عدم تصور جامع قريب بينها. و هكذا الكلام في الكلمة و الكلام في علم النحو نظراً الى وضوح تقوّم الثاني بنسبة معنوية خارجة عن سنخ القول و اللفظ فلا يمكن حينئذ دعوى كون الجامع بينهما هو ما يتلفظ به من اللفظ و القول، مع فرض تقوّم الكلام بأمر معنوي خارج عن سنخ اللفظ. و هكذا التصور و التصديق و الفصاحة و البلاغة.

و كذا الكلام في علم الاصول فان من البدهة انه لا جامع متصور فيها من جهة ان عمدة مسائلها انما هي حجّة الامارات الملحوظ فيها جهة الارائة و الكاشفية عن الواقع و الاصول الملحوظ فيها جهة عدم الارائة عن الواقع و السترة عنه، و لا جامع بين الارائة و اللارائة عن الواقع في طرفي النقيض.

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

نعم قد يكون لبعض العلوم موضوع وحداني سار في موضوعات مسائله بنحو تكون الخصوصيات المأخوذة في مسائله على فرضها من قبيل الجهات التعليلية لطرق العرض على ذات الموضوع المزبور مستقلاً، نظير الفاعلية و المفعولية بالاضافة الى عروض الرفع و النصب على ذات الكلمة، كما في كثير من العلوم العقلية من الفلسفية و الرياضية كعلم الحساب المبحوث فيه عن الأعراض الطارئة على ذات العدد ككون العدد منقطعاً او اصمّ و كالجمع و التفريق و الضرب و اعمال الكسور، و كعلم الهندسة المتعرض للوازم المقدار العارضة عليه غالباً بنفسه كمبحث الاشكال و النظريات من الهندسة و نحو ذلك، فانه في امثال هذه العلوم امكن دعوى وجود موضوع وحداني للعلم مبحوث فيه عن عوارضه



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

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

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

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

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

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

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

## في شرح العرض الذاتي

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## الاعراض الغريبة.

و حينئذ فعلى كل تقدير لا مجال للقول بالتفصيل بين كون الواسطة مساويةً وبين كونها اعمّ او اخصّ بل لا بد من ملاحظة كون الواسطة من الجهات التعليلية الموجبة لعروض الشئ على شئ او من الجهات التقييدية الموجبة لصحة سلب العروض على نحو الاستقلال عن الجامع بينها، فعلى الاول يكون العرض المنسوب الى الشئ من الاعراض الذاتية وعلى الثانى يكون من الاعراض الغريبة لذلك الشئ.

و بذلك ربّما ظهر ايضا دفع ما ربما يتوهم من الاشكال: بان موضوع المسائل بالقياس الى موضوع العلم انما كان من قبيل النوع و الجنس و المقيد و المطلق فعلى القول بكون العرض الثابت للنوع بالنسبة الى جنسه عرضا غريباً يلزم كونها من الاعراض الغريبة لا الذاتية مع انه ليس كذلك قطعاً. اذ نقول: بانه كذلك فيما لو كانت الخصوصيات المأخوذة فى موضوعات المسائل من قبيل الجهات التقييدية الدخيلة فى العروض كى تكون المسئلة بذلك بالنسبة الى موضوع العلم من قبيل النوع بالنسبة الى جنسه، ولكنه ليس الامر كذلك بل و انما كانت الخصوصيات المأخوذة فيها من قبيل الجهات التعليلية نظير الفاعلية و المفعولية الموجبة لطرؤالرفع و النصب على ذات الكلمة، و معه فيخرج موضوع المسائل عن النوعية. ثم ان ذلك ايضا فى صورة تخريج موضوع وحدانى للعلم و الآفح عدم تخريج الموضوع الوحدانى- كما فى العلوم العربية و النقلية و غيرها كما عرفت- فلا يضر ايضا جهة كون الخصوصية المأخوذة فى موضوع المسئلة من الجهات التقييدية فى كون العرض عرضاً ذاتياً، اذ حينئذ ليس هناك موضوع وحدانى للعلم كى يجيئ الاشكال المزبور، و انما كان الموضوع فيه عبارة عن نفس موضوعات المسائل على شتاتها و اختلافها، و فى مثله لا بد من ملاحظة شخص المحمول فى كل قضية قضية بالنسبة الى شخص الموضوع فى تلك القضية فى ثبوته حقيقة و بالدقة على الاستقلال لشخص ذلك الموضوع ام لا، و عليه فلا يشكل علينا فى مثل الوجوب العارض للصلوة التى هى فعل المكلف بخصوصية عنوانها، بل و انما الاشكال على القول بتخريج الموضوع الوحدانى بين موضوعات المسائل و جعل موضوع الفقه عبارة عن نفس فعل المكلف، فانه عليه يكون نسبة الفعل الى عنوان الصلوة من قبيل نسبة الجنس الى نوعه فيتوجه الاشكال حينئذ من جهة عدم كون الموضوع الذى هو فعل المكلف مستقلاً فى مقام المعروضية للوجوب، من جهة ما هو المفروض من كون

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

### في تعريف علم الاصول و بيان موضوعه

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الوضع والظهور- من مسائل الاصول، من جهة وضوح ان نتيجة هذه المباحث لا تكون الا تعيين الظهور واثبات كون الشيء ظاهراً في كذا، كظهور هيئة الامر في الوجوب وظهور النهي في الحرمة مثلاً و العام و الخاص و المطلق و المقيد في كذا و كذا، و من المعلوم حينئذ ان مثل هذه لا يكاد يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي بتشكيل قياس واحد بل يحتاج في مقام انتاج الحكم الشرعي الى تشكيل قياسين يكون نتيجة احدهما صغرى لكبرى القياس الآخر، بان نقول في القياس الاول: هذا امر و كل امر ظاهر في الوجوب فهذا ظاهر في الوجوب، ثم نجعل هذه النتيجة صغرى لكبرى في قياس آخر، و نقول في القياس الثاني: هذا ظاهر و كل ظاهر يجب التعمد به و العمل على طبقه بمقتضى مادّة على وجوب الاخذ بكل ظاهر. و هذا بخلافه في مسألة حجية خبر الواحد و نحوها فانه فيها لا يحتاج الا الى تشكيل قياس واحد بقولك: هذا مما اخبر العادل بوجوبه او حرمة و كلما كان كذلك يجب الاخذ به و التعمد بضمونه فهذا يجب الاخذ به و التعمد بضمونه. و ان كان ميزان كون المسئلة اصولية على وقوعها في طريق الاستنباط ولو مع الوسطة فعليه و ان اندفع الاشكال المتقدم الا انه يتوجه عليه بلزوم دخول مسائل كثيرة من العلوم الادبية - كالصرف و النحو و اللغة و مسائل علم الرجال- في المسائل الاصولية، بملاحظة وقوع نتيجتها بالاخرة في طريق الاستنباط، و هذا كما ترى، مع ان ديدنهم على اخراج مسائل المشتقّ و نحوها عن المسائل من حيث جعلهم اول المباحث مباحث الامر و النهي، فيبقى حينئذ سؤال الفرق بين هذه المسئلة و بين مسئلة الأمر و النهي و العام و الخاص الخ.

و حاصل الدفع هو انا نختار الشق الثاني و مع ذلك نلتزم بخروج الامور المزبورة عن مسائل الأصول، و ذلك اما اولاً فلوضوح ان المهم و المقصود في العلوم الأدبية كالنحو و الصرف ليس هو اثبات الظهور للكلمة و الكلام بل و انما المهم فيها انما هو اثبات كون الفاعل مرفوعاً و المفعول منصوباً في ظرف الفراغ عن فاعلية الفاعل و مفعولية المفعول، و اين ذلك و مثل مباحث الأمر و النهي و العام و الخاص المتكفلة لاحراز الظهور في الكلمة و الكلام؟ و ثانياً على فرض ان المقصود في العلوم الادبية ايضاً احراز الظهور في شيء كظهور المرفوع في الفاعلية و المنصوب في المفعولية، نقول بان غاية ما يقتضيه ذلك حينئذ انما هو وقوع نتيجتها في طريق استنباط موضوعات الأحكام لانفسها، و المسائل الاصولية انما كانت عبارة عن القواعد الواقعة في طريق استنباط نفس الاحكام الشرعية العملية

فيخرج حينئذ ايضا مسائل العلوم الادبية كالنحو و الصرف بل اللغة ايضاً. و توهم استلزامه لخروج مثل مباحث العام و الخاص ايضاً مدفوع بانها و ان لم تكن واقعة في طريق استنباط ذات الحكم الشرعى الا انها باعتبار تكفلها لاثبات كيفية تعلق الحكم بموضوعه كانت داخلة في مسائل الاصول، كما هو الشأن ايضاً في مبحث المفهوم و المنطوق حيث ان دخوله باعتبار تكفله لبيان اناطة سنخ الحكم بشيء الذى هو فى الحقيقة من انحاء وجود الحكم و ثبوته، و هذا بخلاف المسائل الادبية فانها محضه لاثبات موضوع الحكم بلا نظر فيها الى كيفية تعلق الحكم اصلاً. و من ذلك البيان ظهر وجه خروج المشتقات ايضاً عن مسائل الاصول، حيث ان خروجها ايضاً انما هو بلحاظ عدم تكفلها الا لاحتراز موضوع الحكم و انه خصوص المتلبس الفعلى او الأعم، لانفسه لا بذاته ولا بكيفية تعلقه بموضوعه.

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

## الأمر الثاني فى الوضع

فنقول: انه بعد ما لم تكن العلاقة و الارتباط التى بين الالفاظ و معانيها ذاتية محضة بنحو يعرفها كل احد، يبقى الكلام فى ان لها اى للالفاظ نحو مناسبة لمعانيها توجب وضعها لمعانيها بحسب الارتكاز وان لم يلتفت الواضع تفصيلاً الى تلك المناسبة، ام لا؟ بل تمام العلقه و الارتباط بينها كانت حاصلة بالجعل و بوضع الواضع بعد ان لم تكن بينها علاقة و ارتباط اصلاً حيث ان فيه وجهين: قد يقال بالاول و ان الواضع حيثما يجعل لفظاً لمعنى فانما هو من جهة الهام البارى «عز اسمه» اياه بل و من ذلك ايضاً انكر استناد الجعل الى المخلوقين فقال: بان الجاعل و الواضع فى الالفاظ انما هو البارى «عز اسمه» و انه سبحانه و تعالى يلهم كل طائفة ان يتلفظوا عند ابراز مقاصدهم بالفاظ خاصة مناسبة

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

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

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

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

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

### في تعريف الوضع:

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

فيه تعقيد و انما التعقيد لللفظ، كما انه قد يكون بالعكس فيسرى الى اللفظ ما للمعنى من الحسن و القبح، فيرى اللفظ قبيحاً و حسناً مع ان اللفظ لا يكون فيه حسن و لا قبح و انما الحسن و القبح للمعنى، كما هو واضح.

كما انه من التأمل فيما ذكرنا ظهر ايضاً انه ليست تلك العلاقة و الارتباط الخاص من سنخ الاضافات الخارجية التي توجب احداث هيئة خارجية كهيئة السريرية الحاصلة من ضمّ الاخشاب بعضها ببعض على كيفية خاصة و كالفوقية و التحتية و التقابل و نحوها من الاضافات و الهيئات القائمة بالأمور الخارجية التي كان الخارج ظرفاً لنفسها ولو لا لوجودها، و لا من سنخ الاعتباريات التي لا يكون صقعها الاّ الذهن كما في النسب بين الاجزاء التحليلية في المركبات العقلية في مثل الأنسان و الحيوان الناطق، بل و انما هي متوسطة بين هاتين، فكانت سنخها من قبيل الاعتباريات التي كان الخارج موطن منشأ اعتبارها، كما نظيره في الملكية و الزوجية و نحوهما من الاعتباريات مما لا يكون الخارج موطن نفسها بل موطن مصحح اعتبارها من الانشاء القولى او الفعلى، و لكن مع ذلك لها واقعية بمعنى انّ صقعها قبل وجود اللفظ في الخارج و ان لا يكن الاّ الذهن الا انها بنحو ينال العقل خارجيتها عند وجود طرفيها تبعاً لها بنحو القضية الحقيقية بانه لو وجد اللفظ وجد العلاقة و الارتباط بينه و بين المعنى نظير الملازمات كالملازمة بين النار و الحرارة، فكما انّ صقع هذه الملازمة قبل وجود النار في الخارج لا يكون الاّ الذهن و بوجود النار و تحققها تصير الملازمة تبعاً لوجود طرفها خارجية، كذلك تلك العلاقة و الارتباط الخاص بين اللفظ و المعنى، فانّ العلقه الحاصلة بينهما بالجعل لما كانت بين الطبيعتين، يعنى طبيعة اللفظ و طبيعة المعنى، فقبل وجود طرفيها خارجاً لا يكون صقعها الاّ الذهن و لكن بعد وجود طرفيها تبعاً لتصير الملازمة بينهما ايضاً خارجية فكلمها وجد اللفظ في الخارج يتحقق العلقه و الارتباط بينه و بين المعنى، و يكفي في خارجيتها كون الخارج ظرفاً لمنشأ انتزاعها. و بالجملة المقصود من هذا التطويل هو بيان ان هذا النحو من الاضافة و الارتباط مما لها واقعية في نفسها و انها لا تكون من سنخ الاعتباريات المحضة التي لا يكون صقعها الاّ الذهن و لا كان الخارج ظرفاً لمنشأ اعتبارها، و لا من سنخ الاضافات الخارجية الموجبة لاحداث هيئة في الخارج، بل و انما هي متوسطة بين هاتين فلها واقعية يعتبرها العقل عن منشأ صحيح خارجي، و لئن ابيت عن تسميتك هذه اضافة و تقول بانّ



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

في اللفظ: اللحاظ العبوري الآلى تارة، و اللحاظ الاستقلالى اليه اخرى- نظراً الى اقتضاء الوضع لان يكون النظر اليه نظراً استقلالياً- فدفوع بانّ النظر الى شخص هذا اللفظ لا يكون الا عبوريا الى طبيعة اللفظ التي قصد تحقق العلاقة و الربط بينها و بين المعنى، و حينئذ فتعلق اللحاظ الاستقلالى انما كان هو طبيعة اللفظ التي قصد تحقق العلة بينها و بين المعنى، و متعلق اللحاظ الآلى كان هو شخص هذا اللفظ، و معه لم يجتمع اللحاظان في موضوع واحد كى يتوجه عليه محذور الاستحالة المزبورة، كما هو واضح. و حينئذ فلا ينبغي الاشكال في صحّة هذا القسم من الوضع و امكانه.

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

## في اقسام الوضع

وعلى كل حال يبقى الكلام في اقسام الوضع  
فنتقول:

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

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

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

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

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

و حينئذ فكم فرق بين هذا القسم من عام الوضع و الموضوع له و بين سابقه الذي هو المعروف لدى المشهور، فانه على الاول يكون الموضوع له عبارة عن معنى عام منتزع له وجود مستقل في وعاء الذهن و اللحاظ قبال الخصوصيات كمفهوم الانسان و الحيوان

بخلافه على الثاني فان الموضوع له على ذلك عبارة عن الجامع المتحد مع الافراد الذي لا يكاد تحققة في الذهن وفي عالم اللحاظ الآ في ضمن الفرد والخصوصية، ومن ذلك دائماً يحتاج في مقام الاستعمال و مرحلة التفهيم الى وجود دالّين: احدهما على نفس الجامع و الآخر على الخصوصية، كما أنه على ذلك يحتاج ايضا الى توسيط آلة الملاحظة في مقام وضع اللفظ من جهة ما عرفت من عدم امكان لحاظ مثل هذا المعنى مستقلاً في الذهن، كما هو واضح.

بل ولئن تأملت ودققت النظر ترى ايضا الاحتياج الى توسيط آلة الملاحظة حتى على القسم الاول من عام الوضع و الموضوع له، و ذلك فانه على ما هو التحقيق من مسلك السلطان: من وضع اسامي الاجناس للمهية المهمة، لما كان لا يمكن لحاظ المهية المهمة مستقلاً في الذهن معرفة عن خصوصية الاطلاق و التقييد، لان كل ما يتصوره الانسان لا يخلو من كونه اما طبيعة مقيدة و اما طبيعة مطلقة و عارية عن القيد و الخصوصية و لا صورة ثالثة في الذهن جامعة بين الواجد للقيد و فاقده بحيث كان لها وجود مستقل في الذهن قبالا للفاقد و الواجد نسميها بالمهية المهمة، فلا جرم في مقام وضع اللفظ لهذه الطبيعة التي هي الجامعة بين الطبيعة المطلقة و المقيدة لا بد من توسيط آلة ملاحظة في البين مشيراً بها الى ما هو الجامع بين الواجد للقيد و الخصوصية و فاقده الذي لا يكون له وجود في الذهن الا في ضمن الواجد للقيد او فاقده، كما هو واضح. نعم بناء على مسلك المشهور من القدماء في وضع اسامي الاجناس: من كونها للطبيعة المطلقة الصادقة على القليل و الكثير، لا يحتاج الى توسيط آلة ملاحظة في البين في مقام الوضع، من جهة ان نفس المعنى و المفهوم حينئذ مما امكن لحاظه و تصوره مستقلاً بلا توسيط عنوان و آلة ملاحظة في البين. و لكن مثل هذا المشرب مرمى بالضعف عند المحققين، بل الموضوع له في اسامي الاجناس - كما سنحقيقه ان شاء الله تعالى - عبارة عن الطبيعة المهمة التي هي جامعة بين الطبيعة المقيدة و المطلقة التي هي مقالة المشهور من القدماء، و من ذلك نقول بأنه يحتاج في اثبات الاطلاق الى التشبث بمقدمات الحكمة، و عليه لا يحيص بعد عدم امكان تصور مثل هذا الجامع و لحاظه مستقلاً في الذهن من توسيط عنوان يكون آلة ملاحظة الجامع المزبور في مقام الوضع. و لكن على كلّ تقدير تكون جهة عمومية آلة الملاحظة غير مرتبطة بعالم عمومية الوضع بل و انما عمومية الوضع و خصوصيته من قبيل



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

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

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

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

واما القسم الثالث منها: اعنى خاص الوضع والموضوع له ففرضه واضح، كما في الاعلام الشخصية.

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

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

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

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

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

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

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

### في شرح المعاني الحرفية

فهنا جهات من الكلام:

الاولى في المعاني الحرفية وفيها مقامان: الاول في شرح حقيقة المعنى الحرفي، الثاني في بيان انه كلي ام جزئي فنقول:

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

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

اصلاً وانما هي مجرد علامات لمعان تحت الفاظ غيرها.

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

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

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

و حينئذ نقول بان المشارب في هذا المقام ثلاثة:

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

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

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

الاسم والحرف في معناه ولو لا على الكيفية المزبورة، كما هو واضح.  
الثاني من المشارب: ما يظهر من بعض آخر من ان معاني الحروف معان قائمة بغيرها و  
انها من سنخ الاعراض القائمة بمعرضاتها كالسواد والبياض، وهذا المشرب هو ظاهر  
كل من عبر عنها بانها حالة لمعنى آخر.

و الفرق بين هذا المشرب و سابقه واضح، فانه على هذا المشرب يكون المعنى الحرفي  
بذاته وحقيقته مبانئاً مع المعنى الاسمى، حيث كان المعنى الحرفي حينئذ من سنخ  
المحمولات بالضميمة و من قبيل الاعراض الخارجية التي وجودها في نفسها عين وجودها  
غيرها، فيغاير ذاتاً و حقيقة مع الاسم الذي لا يكون معناه كذلك، بخلافه على مشرب  
الكفاية فانه عليه لا يكون اختلاف بين المعنى الاسمى و المعنى الحرفي ذاتاً و حقيقة و انما  
الاختلاف بينها كان من جهة كيفية اللحاظ من حيث الآلية و الاستقلالية مع كون  
الملحوظ فيها واحداً ذاتاً و حقيقة، و من ذلك عند هؤلاء لو انقلب النظر و لوحظ المعنى  
استقلالاً و بما هو شئ في نفسه ينقلب المعنى عن كونه معنى حرفياً الى المعنى الاسمى و  
بالعكس. و بذلك البيان ظهر الفرق بينها من جهة الاستقلالية و التبعية ايضاً حيث كان  
الاستقلالية و التبعية على المسلك الاول من صفات اللحاظ من حيث توجه اللحاظ الى  
المعنى تارة بنحو الاستقلال و اخرى بنحو الآلية و المرآتية الى الغير كما في نظرك الى المرآة  
تارة مرآة ملاحظة وجهك و اخرى استقلالاً لملاحظة نفسها للحكم عليها بان هذه المرآة  
احسن من تلك، بخلافه على المسلك الثاني فان الاستقلالية و التبعية على هذا المسلك انما  
كانت من صفات نفس المعنى و الملحوظ من حيث تحققه تارة في الذهن محدوداً بحد  
مستقل و غير متقوم بالغير و اخرى لا كذلك بل حالة لمعنى آخر و قائماً به كقيام العرض  
بمعرضه مع كونه في مقام اللحاظ في الصورتين ملحوظاً استقلالاً لامرأة. و حينئذ فكم  
فرق بين المشربين في الاستقلالية و التبعية و نحوى القيام بالغير، فانه في الحقيقة على الاول  
لا يكون للمعنى الحرفي قيام بالغير اصلاً ولو كان فانما هو قيام زعمى تخيلى، بخلافه على  
الثاني، فان قيام المعنى الحرفي بالغير عليه قيام حقيقى لازعمى، كما هو واضح.

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



موضوعاً للربط الخاص الذى كان بين مفهوم الماء و مفهوم الكوز، و هكذا لفظ من فى قولك: سرت من البصرة و الى و على و حتى و نحوها من الحروف بل الهيئات ايضا كما سيأتى ان شاء الله، فيكون الجميع موضوعاً للروابط الخاصة الذهنية بين المفهومين لكن لا مفهوم الربط الذى هو معنى اسمى بل ما هو واقع الربط الذهنى و مصداقه بالحمل الشائع، فانك اذا لا حظت السير الخاص المضاف بدوه الى البصرة و كذلك الماء و الكوز تجد فى نفسك امورا ثلاثة: مفهوم السير و مفهوم البصرة و التعلق الخاص بينهما، و هكذا فى مثال الماء فى الكوز، فكان لفظ فى و لفظ من فى المثالين موضوعاً لذلك الربط و التعلق الخاص الذى بين مفهوم السير و البصرة و مفهوم الماء و الكوز لانه كما يحتاج مفهوم السير و البصرة و مفهوم الماء و الكوز الى لفظ خاص يحكى عنه فى مقام تفهيم المقصود و اظهار ما فى الضمير كذلك ذلك الربط و التعلق الخاص بينهما حيث لا يكاد يعنى عنه الالفاظ الموضوعية للمفاهيم الاسمية التى بها تقوم تلك الروابط و الاضافات الخاصة كما هو واضح.

ثم ان الفرق بين هذا المشرب و سابقه ايضا واضح فان المعنى الحرفى على المشرب السابق كان من قبيل المحمولات بالضميمة المرتبط وجودها بالغير نظير الاعراض الخارجية كالسواد و البياض بخلافه على هذا المشرب الاخير فان المعنى الحرفى على ذلك كان من سنخ الروابط و الاضافات المتقومة بالطرفين. و بعبارة اخرى: المعنى الحرفى على المشرب المتقدم عبارة عن الشئ المرتبط وجوده بالغير و على المشرب الاخير عبارة عن نفس الربط بين الطرفين فالفرق بينهما واضح.

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

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

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

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

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

و حينئذ بعد بطلان هذا المشرب ايضاً يدور الامر بين المشرب الثالث و الرابع و في مثله لا ينبغي التأمل في ان الاخير هو المتعين، فان الوجدان في نحو قولك الماء في الكوز او سرت من البصرة و نحو ذلك لا يرى من لفظ في و من الا الروابط الخاصة الذهنية بين مفهومى الماء و الكوز و مفهومى السير و البصرة، لا انه يرى من لفظ في الشيء المرتبط بالغير نظير السواد و البياض و لذلك لا يصح الاكتفاء ايضاً بذكر متعلق واحد بقولك

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

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

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

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

وقد يظهر من بعض آخر(\*) التفصيل في الحروف بين مثل اداة النداء و لام الامر و الحروف المشبهة بالفعل و بين غيرها من الحروف فالترزم بالايجادية في نحو اداة النداء و الاستفهام و الحروف المشبهة بالفعل و قال بالانباء في غيرها هذا.

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

(\*) هذا البعض صاحب الحاشية، الشيخ محمد تقى «قدس سره» (المؤلف «قده»)

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

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

ايجادها من قبيل تحصيل الحاصل الذى هو من المستحيل. وحينئذ فتعين الاول باعتبار ان ما هو المحتاج اليه حينئذ انما هو الكشف عما في ذهنه من الصورة الخاصة، ومعه لا يحصى الا من المصير الى كون الاداة والهيئات كاشفة عن مداليلها كما في الاسماء، وان في قولك الماء في الكوز او سرت من البصرة او صعدت على السطح ونحو ذلك كما كان لفظ الماء و الكوز و لفظ السير و البصرة و لفظ الصعود و السطح كاشفا عن مداليلها، كذلك لفظ في و من و على ايضا كان كاشفا عن الارتباط الخاص بين مفهوى الماء و الكوز، والارتباط بين مفهوى السير و البصرة، و مفهوى الصعود و السطح.

كيف و انه لم نتعلل مفهوما محصلاً لا ايجادية مداليل الحروف و الهيئات، فانه ان اريد بايجاديتها حضورها في الذهن باعتبار ما يكون للنفس من الخلاقية للصور في وعاء الذهن فهو مسلم لا يعتره ريب، و لكنه نقول: بان هذا المعنى لا يكون مختصاً بمداليل الحروف و الهيئات فيجربى في الأسماء ايضا، ففي مثل الماء في الكوز كان كل واحد من مفهوم الماء و الكوز و النسبة الظرفية بينها من موجدات النفس حسب ما لها من الخلاقية للصور بلا خصيصة لذلك بالحروف، و لكن لا يكون الموضوع له حينئذ هو هذه المفاهيم بقيد وجودها في الذهن بل الموضوع له حينئذ هو نفس المتصور الذى تعلق به اللحاظ و التصور، و ذلك ايضا لا بما هو هو، بل بما هو يرى خارجيا و في هذه المرحلة كما لا يكون مداليل الاسماء ايجادية كذلك الحروف ايضا. و ان اريد بايجاد معاني الحروف كون الحروف موجدة لها في مقام الاستعمال فهو ايضا امر لا نتعقله بعد فرض تحقق تلك النسب و الارتباطات الخاصة بين المفهومين قبل استعمال اداتها اذ هو حينئذ من تحصيل الحاصل و غير محتاج اليه، على انه نقول حينئذ بان لازم كاشفية الاسماء عن مداليلها انما هو تحقق مضامينها في رتبة سابقة عن كشف الالفاظ عنها كما هو شأن كل محكى بالنسبة الى حاكيه، و حينئذ فلو كان شأن الاداة و الهيئات هو الموجدية لمداليلها التى هى الارتباطات الخاصة بين مفاهيم الاسماء يلزمه تأخر صقع الارتباط بين المفهومين عن صقع الالفاظ و الاداة المتأخر عن صقع مفهوى الاسمين بمرتبتين، نظراً الى علية الاداة لوجود الارتباط بين المفهومين و لازمه حينئذ هو تقوم مثل هذا الربط الواقع في الصقع المتأخر بما يكون صقعه متقدما عليه بمرتبتين و هو كما ترى، بل لازمه ايضا هو اخراج جميع مثل هذه التقيدات عن حيز الطلب و الارادة في الطلب المنشأ بالهيئة كما في نحو سر من البصرة الى

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### في شرح معاني الهيئات

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

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

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

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

ثم انه ربما يفرق بينها من جهة اخرى و هي عدم اقتضاء المحكى للمركبات التقييدية للوجود خارجاً و كونه عبارة عن ذات المهية بما هي قابلة للوجود و العدم، و من ذلك يحمل عليها الوجود تارة و العدم اخرى كما في قولك زيد الضارب موجود او معدوم، اذ التقييد المزبور لا يقتضى الا تضيق دائرة الذات و اخراجها عما لها من سعة الاطلاق، و هذا بخلافه في المركبات التامة فان للمحكى فيها اقتضاء الوجود الخارجى، و لذلك لا يصح ان يقال زيد قائم موجود او معدوم، بل و انما الصحيح فيها هو المطابقة و اللامطابقة للواقع، و من المعلوم انه لا يكون الوجه فيه الا ما ذكرناه من حكايتها تصوراً عن النسبة الخارجية بين زيد و القيام في قولك زيد قائم و اقتضاء المحكى فيها للوجود في الخارج. و

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### في المهيمات

الجهة الثالثة في المهيمات كاسماء الاشارة و الضمائر و الموصولات و نحوها من



الاسماء المتضمنة للمعنى الحرفي حيث انه وقع فيها الخلاف من حيث عمومية الموضوع له فيها و خصوصيته. ولتنقيح المرام في المقام ايضا لا باس بالاشارة الاجمالية الى شرح ما هو مفاد هذه الاسماء وما هو المعنى والموضوع له فيها.

فنقول : و اجمال القول فيها هو ان المعنى والموضوع له في هذه الاسماء - على ما هو المتبادر المنساق منها و يشهد عليه اطباقيهم من التعبير عنها بالمبهمات - عبارة عن معان ابهامية تكون نسبتها الى الذوات التفصيلية من قبيل الاجمال و التفصيل لامن قبيل الكلي و الفرد مع اشتمالها ايضا على خصوصية زائدة كخصوصية الاشارة و الغيبة و الخطاب و المعهودية و نحوها، ففي اسماء الاشارة كهذا يكون المعنى و الموضوع له عبارة عن معنى ابهامي اجمالي يكون نسبه الى الخصوصيات و الذوات المفصلة من زيد و عمرو نسبة المجل الى المفصل المعبر عنه بالفارسية بـ «اين»، نظير الشبح الذي تراه في البعيد في كونه مع ابهامه و اجماله عين الذوات التفصيلية من زيد او عمرو او حيوان او حجر بعد انكشاف الغطاء و لذلك تحتاج دائماً الى عطف بيان كما في قولك هذا الانسان و هذا الحمار و هذا زيد. لا ان الموضوع له فيها عبارة عن اشخاص الذوات المخصوصة و العناوين التفصيلية كما توهم، و الا يلزمه انسباق مفهوم زيد و الانسان في مثل قولك هذا زيد و هذا الانسان في الذهن مرتين تارة من لفظ هذا و اخرى من لفظ زيد و لفظ الانسان، مع انه كما ترى. و لا ان الموضوع له فيها عبارة عن نفس الاشارة الى الذوات التفصيلية التي هي معنى حرفي كما يوهمه ظاهر تعبير بعض من علماء الادب كابن مالك في منظومته «بذالمفرد مذكر اشر»، كيف و انه بعد ان لم يكن المقصود من الاشارة مفهومها الذي هو معنى اسمى بل كان المقصود مصداق الاشارة يلزم خروجها عن الاسمية رأساً الى الحرفية و لازمه هو عدم جواز اجراء احكام الاسم عليها من الاخبار عنها تارة و بها اخرى و وقوعها فاعلاً و مفعولاً كقولك ضربني هذا و ضربت هذا، مع ان ذلك ايضاً كما ترى.

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

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

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

و بعد ما عرفت ذلك نقول بانه حيثما كان المعنى في تلك الاسامي متخصصاً بخصوصيات زائدة من الاشارة و الغيبة و الخطاب و المعهودية لا بمفهومها بل بمصداقها ولو بنحو خروج القيد و دخول التقيد، فلا جرم باعتبار خصوصية التقيدات لا بد من المصير فيها الى كونها من باب عام الوضع و خاص الموضوع له، لولا ما تصورناه من القسم الآخر لعام الوضع و الموضوع له، و الا فبناء على ما تصورناه امكن المصير فيها ايضا الى عام الوضع و الموضوع له بدعوى الوضع فيها للقدر الجامع بين الخصوصيات الذى لا يكاد يتحققه في الذهن الا توأماً مع الخصوصية. بل و لئن الغيت جهة التقيد بتلك الخصوصيات من الاشارة و الغيبة و الخطاب و المعهودية عن المعنى و الموضوع له فيها و جعلت المعنى و الموضوع له فيها عبارة عن ذات ذلك المعنى الابهامى بما انها ملازمة مع خصوصية الاشارة في اسماء الاشارة و خصوصية الغيبة و الخطاب في الضمائر و خصوصية المعهودية في الموصولات لا مقيدة بالخصوصيات المزبورة و لا مطلقة ايضا، كان امر عمومية الموضوع له فيها اوضح، حيث امكن تصوير عمومية الموضوع له فيها بالوضع العام المشهورى بلا

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

### الامر الثالث

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

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

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

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

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

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

على شخص هذا الفرد الحاكي .

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

### الامر الرابع

هل الالفاظ موضوعة للمعاني المرادة للافظها او انها موضوعة لذات معانيها من حيث هي مع قطع النظر عن كونها مرادة او غير مرادة؟ فيه وجهان بل قولان:  
 اولهما منسوب الى العلمين الشيخ الرئيس و المحقق الطوسي الخواجه نصيرالدين «قدّهما» بان الدلالة تتبع الارادة، و لعل وجه استفادة ذلك من كلامهما انما هو من جهة الملازمة بين تبعية الدلالة للارادة و بين كون الموضوع له المعنى المقيد بكونه مرادا، بتقريب ان طرف العلقمة الخاصة بعد ان كان هو المعنى المراد فقهرأ يلزمه ان يكون الدلالة الحاصلة من العلقمة المزبورة ايضاً تابعة للارادة. و هذا بخلاف ما لو كان المعنى و الموضوع له ذات المعنى مجرداً عن حيثية الارادة فانه عليه لا يبقى مجال للتبعية المزبورة الا اذا اريد التبعية في مقام الاثبات و الكشف عن الواقع و كان المراد من الدلالة هي الدلالة التصديقية.  
 و لكن التحقيق هو الثاني من وضع الالفاظ لذات المعاني من حيث هي بل و امتناع وضعها للمعاني المرادة، و ذلك لوضوح ان الارادة سواء اريد بها اللحاظ المقوم للاستعمال، او ارادة تفهيم المعنى، او ارادة الحكم في مقام الجدل انما هي من الامور المتأخرة رتبة عن المعنى فيستحيل حينئذ اخذها قيداً في ناحية المعنى و الموضوع له، فلا محيص حينئذ من تجريد المعنى و الموضوع له عن الارادة مطلقاً سواء بمعناها المقوم للاستعمال اعني اللحاظ او بمعنى ارادة التفهيم او الحكم و المصير الى ان الموضوع له في لالفاظ عبارة عن ذات المعنى بما هي هي عارية عن خصوصية كونها ملحوظة باللحاظ الاستعمالي او مرادة بارادة

التفهم او الحكم، و معه يبطل القول بوضعها للمعنى المراد كما هو واضح.

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

و لكنته فرع اثبات ان الغرض من الوضع انما هو تفهم المعنى، و الاقبناء على المنع عن ذلك كما هو الاقوى من دعوى ان الغرض من الوضع انما هو مجرد جعل العلة بين اللفظ و معناه بنحو ينتقل الذهن عند سماعه بانتقال تصوورى الى معناه ولو كان صدوره من خرق الهوى او من شئ آخر فلا يتم ذلك كما هو واضح. كيف و انه لولا ذلك لما كان وجه لاحتياجهم فى الدلالة التصديقية فى استفادة ارادة المتكلم للمعنى الى ضمّ مقدمات الحكم من مثل كون المتكلم فى مقام الافادة، اذ لو كان ذلك بمقتضى الوضع يكفيه نفس وضع الواضع كما فى الحمل على المعنى الحقيقى و لا يحتاج الى ضمّ مقدمة خارجية، مع انه خلاف ما تسالموا عليه من اشتراط كون المتكلم فى مقام الافادة فى استفادة ارادة المعنى.

ثم انه مما يشهد لما ذكرنا ايضاً انسباق ذات المعنى و تبادلها عند سماعنا اللفظ من النائم و الساهى او من خرق الهوى فانه لولا كونها اى الالفاظ موضوعة لذات المعاني لما كان وجه لا نسباقتها فى الذهن عند صدوره من النائم و الغافل و الساهى. و توهم ان ذلك انما كان من جهة انس الذهن لا انه من حاق اللفظ، يدفعه الالفاظ الغير المأنوسة الاستعمال فانه يرى فيها ايضاً انسباق ذات المعنى منها فى الذهن بمجرد العلم بالوضع، ولو كان صدوره من النائم الذى هو غير مريد قطعاً او من خرق الهوى، فيكون ذلك حينئذ اقوى شاهد لما ذكرنا من وضعها لنفس المعاني من حيث هى لا للمعاني المرادة.

و اما كلام العلمين «قدس سرهما» من التبعية المزبورة غير ظاهر فى ارادة الدلالة

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

### الامر الخامس

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

### الامر السادس

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

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

### الامراسابع في الحقيقة والمجاز

وتعرف الحقيقة بامور:

منها: تنصيص الواضع بقوله: أتى قد وضعت اللفظ الكذائي لمعنى كذائي ولا اشكال في ثبوت الوضع بذلك ولكن الكلام في فرض ثبوت صغراه حيث لا يكاد حصول العلم بذلك خصوصاً بالنسبة إلينا.

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

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



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

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

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

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

الحقيقة. بل ومن ذلك ظهر الحال في موارد الحمل الذائق كقولك الانسان حيوان ناطق حيث أنّهما مع كونها متحدتين ذاتا ووجوداً خارجاً، لا يصح استعمال احدهما في الآخر نظراً الى ما بين المفهومين من التغير و كونه في احد هما بسيطاً و في الآخر مركباً. و بالجملة نقول بان المدار في الحقيقة و صحة الاستعمال انما هو على وحدة المفهوم منها كما في الانسان و البشر، و صحة الحمل ولو بالحمل الذائق فضلاً عن الشائع الصناعي الذي مداره الاتّحاد في الوجود لا تقتضى وحدة المفهوم الموجبة لصحة استعمال احد اللفظين في الآخر بنحو الحقيقة لانه يكفى في صحة الحمل مجرد الاتّحاد ووجوداً او ذاتاً و ان اختلفا في حدود المفهوم، و عليه فلا يكون مجرد عدم صحة السلب و صحة الحمل من علائم الحقيقة بقول مطلق و كاشفاً عن وحدة المفهوم كما هو واضح. نعم صحّة السلب بقول مطلق من علائم المجاز من جهة كشفه حينئذ عن اختلاف المفهومين و عدم اتّحادهما كما هو واضح. و لذلك ايضا ترى خلوّ كلمات السابقين عن ذلك حيث أنّهم جعلوا صحّة السلب بقول مطلق من امارات المجاز و ما تعرّضوا لصحة الحمل و عدم صحة السلب في جعله في عداد امارات الحقيقة.

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

## الامر الثامن

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

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

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

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

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

بعد ثبوت تلك المعاني في الشرايع السابقة يكون الفاظها ايضاً حقايق لغوية فيخرج عن حريم النزاع.

نعم لو اغمض عن هذه الجهة وقلنا بكون هذه المهيآت مستحدثة في شرعنا او كونها ثابتة في الشرايع السابقة وكتتها بغير تلك الالفاظ المستعملة فيها في لسان الشارع، لما كان مجال حينئذ لانكار الحقيقة الشرعية، تارة بدعوى ان استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها كان من باب المجاز و معونة القرائن، و اخرى- كما عن الباقلاني- بدعوى ان استعمال الشارع تلك الالفاظ دائما كان في معناها اللغوي لا غير و لكنّه افاد بعض الخصوصيات من الشرائط و الموانع بدوالّ خارجيّة، فكان لفظ الصلوة مثلا في جميع الموارد في كلامه صلى الله عليه و آله مستعملة في الدعاء و افاد الخصوصيات من الترتيب و الموالاة و نحوها من الشرائط و الاجزاء و الموانع بدوالّ أخر خارجيّة، و ثالثة بغير ذلك. اذ ذلك كلّه ينافيه ما عليه ديدن العقلاء في اختراعهم الماهيات، فان كل مخترع لماهيّة من الصدر الاوّل الى الآن بنائه و ديدنه على وضع لفظ مخصوص ايضا بازاء ما اخترعه من الماهيّة لا انه يستعمل فيه اللفظ مجازا بلا وضع اسم خاصّ لما اخترعه، و من المعلوم ايضا ان الشارع في مقام شاريعته و اختراعه لتلك الماهيات او امضائه لها بين رعيته ما جاوز هذه الطريقة المألوفة، حيث انه من المستبعد جدّاً ان يكون له في ذلك طريقة خاصّة غير ما جرى عليه ديدن العقلاء، و الا يلزم عليه البيان بكونه غير سالك لما هو طريقة العقلاء لكي لا يحملوا اللفظ الصادر منه عند خلوه عن القرينة على المعنى الشرعي مع انه صلى الله عليه و آله لم يقم بيانا على ذلك فكان نفس عدم بيانه لذلك كاشف كون جريه على طبق ديدن العقلاء فيثبت بذلك الوضع و الحقيقة الشرعيّة.

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

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

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

### الامر التاسع

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

القبلة، ممّا لها الدخل في اصل اتصاف الاجزاء بالصلوتية بحيث لولاها لما كاد اتصافها بكونها صلوة اصلاً، و عليه فللقائل بالصحيح كمال المجال لدعوى الوضع للصحيح حتى من جهة الشرائط مع التزامه ايضا بالصحيح الاقتضائي دون الفعلى و التزامه ايضا بانّ ما هو المقتضى للصحة و للنهى عن الفحشاء هو خصوص الاجزاء و أنّها هى المسماة بالصلوة دون غيرها كما لا يخفى.

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

**الرابع من الامور:** لا يخفى ان هذا النزاع انما يختص جريانه بالمعانى القابلة للاتصاف بالصحة تارة و بالفساد اخرى، و اما ما لا يكون كذلك ممّا يدور امره دائماً بين الوجود و العدم و كان وجوده مساوقاً لصحته فلا يجرى فيه هذا النزاع. و على هذا فيختص هذا النزاع بعناوين العبادات كالصلوة و الصوم و الحجّ و نحوها و لا يجرى في عناوين المعاملات كالبيع و الصلح و النكاح و نحوها لأن تلك العناوين ممّا يدور امرها دائماً بين الوجود و العدم، حيث كان صحتها و ترتب الاثر عليها مساوق وجودها و تحققها كما ان عدم ترتب الاثر عليها مساوق عدم وجودها فلا يتصور لها وجود حينئذ يترتب عليها الاثر تارة و لا يترتب عليها اخرى. و هذا بخلافه في العبادات فانها باعتبار تركيبها كانت قابلة للاتصاف بالوصفين المزبورين بحيث يترتب عليها الاثر تارة و لا يترتب عليها اخرى و لذلك كان لجريان النزاع فيها كمال مجال. نعم لو قلنا في المعاملات بانّ تلك العناوين من البيع و الصلح و الاجارة و نحوها اسام للاسباب و هى العقود دون المسببات يدخل المعاملات ايضا في عموم النزاع، حيث أنّها باعتبار تركيبها حينئذ من اجزاء كالايجاب و القبول و اشتغالها على شرائط خاصة من نحو صدورها عن البالغ العاقل و ممن له الاهلية

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

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

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

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

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

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

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

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

من كشف جامع بين تلك الافراد المختلفة كميّة و كيفية يكون هو المسمّى بالصلوة عنده، فرارا عن محذور الاشتراك اللفظي فيها وجعل الصلوة من قبيل متكثراً المعنى.

و حيث أنّ تصوّر الجامع بين افراد الصحيح في غاية الصعوبة والاشكال لعدم جامع صوري بينها يدور عليه مدار التسمية و لا جامع معنوي ايضاً بينها، التزم بعض كالشيخ «قدس سره» على ما في التقرير بالصحيح الشخصي فقال بان الصلوة اسم لخصوص صلوة العالم القادر المختار التي هي تامّة الاجزاء و الشرائط، وأنّ ما عداها من الصلوات الأخر ابدال لها لا أنّها صلوة حقيقة و أنّ اطلاقها على مثل صلوة الناسى لبعض الاجزاء و الشرائط و صلوة المريض و نحوها من باب التوسعة بمعنى أنّ المتشرعة توسّعت في تسميتها بالصلوة من جهة حصول ما هو الاثر المقصود من الصلوة التامة الاجزاء و الشرائط و هو المسقطية للاعادة و القضاء منها ايضاً. و لكن فيه ما لا يخفى اذ ذلك بعد عدم تماميته في نفسه لا يكاد يندفع به الاشكال المزبور ايضاً، اذ نقول بأنّه بعد وضوح كثرة الاختلاف بين الصلوات الثابتة في حقّ العالم القادر المختار كميّة و كيفية كما بين صلوة الكسوف و العيدين و صلوة الجنائز و القصر و الاتمام و الصبح و الظهر و المغرب و نحوها فيسئل عنه بأنّه اى واحدة منها تجعل اصلاً و البقية بدلاً؟.

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

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

حيث يسلم عمّا اوردنا عليه من الاشكال، ولكنّ الكلام حينئذ في اصل استفادة هذا المطلب من النصوص اذ لا يكاد استفادة ذلك من شيء من النصوص لولا دعوى استفادة خلافه منها اذ المستفاد من مثل النصوص الواردة في الناسى للقراءة والسجدة والتشهد و في الجاهل التارك للاجهار او الاخفات بالقراءة وكذلك القصر والاتمام بمثل قوله عليه السلام «قد تمت صلوته ولا يعيد» وكذلك النصوص الواردة في الصلوات الاضطرارية بالنسبة الى العاجز، هو كون الصلوات المزبورة صلوة حقيقة لا أنّها ابدال للصلوة وان ما هو المسمى بالصلوة هو خصوص الصلوة الثابتة في حقّ العالم القادر المختار كما هو واضح. و حينئذٍ فعلى كلّ حال لا مجال لما افاده في التقرير من الالتزام بالصحيح الشخصى بوجه اصلاً كما لا يخفى.

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

تلك الحالات المتبادلة المختلفة لا تغيّر فيه ولا تبدل وهو الموجود الشخصى والتشخص الخاص الذى به قوام شخصيته، وهذا بخلاف المقام حيث أنه لا يكون فى البين ما يجمع شتات تلك المختلفات مع تركيبها من المقولات المتعددة المختلفة، الآ على النحو الذى تصوّرناه من الجامع الوجودى. وعليه يرجع هذا التقريب الى ما قرّبناه سابقاً فلا يكون تقريباً آخر للجامع.

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

فنقول انه يمكن ان يستدل للوضع للاعم بامور:

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

ومنها: صدق الصلوة و صحة اطلاقها على صلوات مختلفة فى قولك: هذه الجماعة يصلون فى جماعة يصلى كلّ واحد منها صلوة بعضها فاسدة و بعضها صحيحة، فانه لولا كونها مشتركاً معنوياً بينها يلزم محذور استعمال اللفظ فى ازيد من معنى واحد او عدم صحة الاطلاق المزبور، و حيث أنّ الاطلاق المزبور كان صحيحاً بالوجدان فلا جرم بعد بطلان استعمال اللفظ الواحد فى اكثر من معنى واحد و استحالته يثبت المطلوب من الوضع للاعم.

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

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

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

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

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

اما ما استدل به للوضع للصحيح فامور:

منها: التبادر بمعنى انسباق الصحيح عند اطلاق الصلوة.

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

و اما صحّة السلب ففيه انه ان اريد صحته عمّا هو المأمور به فهو صحيح و لكنّه لا يثبت الوضع لخصوص الصحيح. و ان اريد صحته ولو لا بماهى مأمور بها بل بماهى معنى اللفظ فهو ممنوع جدّاً لكونه اول الدعوى.

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

عناية.

و لكن فيه ما لا يخفى، فإن الاستدلال المزبور أنها هو من قبيل التمسك بعموم العام لاخراج ما يعلم بخروجه عن حكم العام عن موضوعه، فراراً عن لزوم التخصيص على تقدير دخوله في موضوع العام، فهو نظير ما لو ورد بأنه يجب اكرام كلّ عالم وقد علم من الخارج بعدم وجوب اكرام زيد و لكنّه شكّ في أنّه هل هو من افراد العالم المحكوم بوجوده كى يكون عدم وجوب اكرامه من باب التخصيص؛ او أنّه خارج عن العام موضوعاً كى يكون خروجه من باب التخصص و الخروج الموضوعى، ففي المقام ايضا قد علم من الخارج عدم كون الفاسدة ممّا يترتب عليها تلك الخواص والآثار و أنّها شكّ في أنّها صلوة حقيقة ليكون تخصيصاً في الاطلاق او عموم ما دل على أنّ كلّ صلوة يترتب عليها تلك الخواص والآثار، او أنّها لا تكون بصلوة حقيقة ليكون عدم ترتب تلك الخواص والآثار على الفاسدة من باب التخصص و الخروج الموضوعى فاستدلّ بتلك الأدلة على خروجها عن الموضوع. و على كلّ حال نقول تمامية الاستدلال المزبور مبنى على حجية اصالة العموم و الاطلاق مطلقاً حتى فيما كان الشك من جهة الشك في خروج ما هو خارج قطعاً عن حكم العام عن موضوعه، و الآفبناء على اختصاص حجّيته بما لو كان الشك محضاً في خروج ما كان داخلياً في موضوع العام عن حكمه فلا مجال للتمسك بتلك الاخبار المزبورة لا ثبات عدم كون الفاسدة بصلوة حقيقة، و سيجئ في محلّه انشاء الله تعالى عدم حجّية اصالة العموم و الاطلاق في نحو ذلك باعتبار أنّ عمدة الدليل على حجّية اصالة العموم و الاطلاق أنّها هو السيرة التي هي من الأدلة اللبّية، و القدر المتيقن منها أنّها هو مورد الشك في خروج فرد عن حكم العام فارغاً عن اصل فرديته للعام موضوعاً.

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

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

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

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

ومنها: دعوى القطع بأنّ طريقة كلّ واضح ومخترع للمركبات هو الوضع للمركبات التامة الاجزاء والشرائط والمؤثرة الفعلية، والشارع ايضا غير متخطى عن تلك الطريقة المتداوله بين العرف والعقلاء فيثبت بذلك وضعها لخصوص الصحيح المؤثر في الغرض دون الأعم منه و الفاسد.

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

واقاما استدكّ به للقول بالاعم فامور ايضا:

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



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

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

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

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

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

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

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

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

و اما بناء على الاحتمال الثالث من حمل النهى فيها على الارشاد الى ما نعيته الحدث و هو الحيض عن صحتها فعليه و ان كانت للرواية دلالة على المطلوب، و لكتّه ايضاً مبنى على ان يكون الاطلاق المزبور في قوله صلى الله عليه و آله «دعى الصلوة» بلحاظ حال الحيض بنحو يتحد ظرف الجرى مع ظرف النسبة الحكيمية، و الآ فبناء على تغاير الطرفين و كون الاطلاق المزبور بلحاظ حال قبل الحيض و هو حال الطهارة فلا تدل ايضاً على مطلوب الاعمى من الاستعمال في الاعم، اذ المعنى حينئذ أنّ الصلوة التي يؤتى بها في حال الطهارة لا تاتي بها في حال الحيض، و من المعلوم حينئذ كونها مستعملة في خصوص الصحيح.

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

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

الأصحاب نظرا الى اعتبارهم الرجحان الفعلي في العبادة، واما ان تحمل على معناها المصطلح لكن يجعل المكروه عبارة عن خصوصية كينونة الصلوة مثلاً في الحمام مع ابقاء ذات العبادة على ماهي عليها من الرجحان والمحبوبة الفعلية.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### الكلام في الفاظ المعاملات

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

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

و اما على القول بكونها اسامى للمسببات- كما هو التحقيق و عليه المعظم- بانها امور بسيطة ناشئة من قبل اسبابها الخاصة و انها مما يتوصل الى وجودها بعقودها و انّ عقودها بمنزلة الاسباب الموجودة لها لا انها نفسها، فقد يقال: بانه لا اشكال في خروجها عن محل النزاع، تارة من جهة انها بنفسها آثار، و محل الكلام انما هو في المؤثرات التي يترتب عليها الآثار تارة و لا يترتب عليها الآثار اخرى، لما مر من ان معنى كون الشيء صحيحاً عبارة عن كونه بحيث يترتب عليه الاثر المقصود كما ان معنى كونه فاسداً عبارة عن كونه بحيث لا يترتب عليه الاثر المقصود، فعلى هذا يختص النزاع المزبور بالمؤثرات و لا يشمل الآثار نفسها، و اخرى من جهة انها امور بسيطة دائرة امرها بين الوجود و العدم غير متصور فيها التامة و النقصان، لما تقدم من اختصاص هذا النزاع بما يكون قابلاً للامرين بحيث يتصف بالصحة و التامة تارة و بالفساد و النقصان اخرى.

و لكنه يدفع ذلك، اما الاول فبانها و ان كانت بنفسها آثارا و لكتها بالنسبة الى الاحكام المترتبة عليها من مثل جواز التصرف و حرمة تصرف الغير بل بالنسبة الى مثل السلطنة التي هي من الاحكام الوضعية مؤثرات، و حينئذ فن هذه الجهة لا مجال للاشكال فيها في دخولها في محل النزاع. و اما الاشكال الثاني من كونها اموراً بسيطة دائرة بين الوجود و العدم فله وجه، بناء على رجوع تخالف الشرع و العرف الى تحطئة الشارع للعرف في الموارد الخاصة كما في بيع المتابذة و البيع الربوى ما يروونه مصداقاً للبيع مع اتحاد البيع مفهوماً و مصداقاً عند العرف و الشرع، و الا فبناء على رجوع ذلك الى تعدد

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

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

الاول: ان يكون من باب تحنئة الشارع نظر العرف في عدّه غير البيع مصداقاً حقيقياً للبيع، و مرجع ذلك الى اتحاد حقيقة البيع مفهوماً و مصداقاً عند العرف و الشرع، و لكن العرف لما أخطأ في نظرهم و تخلوا بزعمهم غير البيع بيعاً حقيقياً خطاهم الشارع بأنه لا يكون مصداقاً للبيع و أنه سراب بقية يحسبه الظمان ماء.

الثاني: ان يكون ذلك من باب التخصيص و الاخراج الحكمي و التنبيه على ان جميع البيوع العرفية و ان كان بيعاً حقيقة حتى في نظر الشارع الا ان الاثر الشرعي مرتب على بعض مصاديق البيع لا على جميع مصاديقه، و مرجع ذلك ايضاً الى اتحاد حقيقة البيع مفهوماً و مصداقاً عند العرف و الشرع و لكن الشارع لم يرتب الاثار الا على بعض مصاديقه.

الثالث: ان يكون ذلك من باب ان الاثر الشرعي مرتب على ما هو مصداق للبيع عند الشارع لا على الجامع المنطبق على المصداق الشرعي و العرفي، و مرجع هذا الوجه الى ان البيع حقيقة مصداقين: احد هما منسوب الى الشارع و مضاف اليه و هو الموضوع للآثار الشرعية، و الآخر منسوب الى العرف و هو الموضوع للآثار الخاصة عندهم. و الفرق بين الوجهين الآخرين هو انه في الاول يكون جميع المصاديق من البيوع العرفية بيعاً حقيقة في نظر الشارع ايضاً و لكنه مع ذلك يخص حكمه ببعض افراده و مصاديقه، بخلافه على الاخير فانه عليه يكون للبيع مصداقان: مصداق شرعي و مصداق عرفي، نظير مفهوم الايجاب الذي كان له مصداقان: مصداق شرعي و مصداق عرفي، فكان الاثر الشرعي مرتباً على ما هو مصداق للبيع عند الشارع. فهذه وجوه ثلاثة متصورة للاختلاف.

و ربما يختلف هذه الوجوه بعضها مع بعض بحسب اللوازم، فان لازم الوجه الاول هو عدم قابلية البيع للاتصاف بالصحة تارة و بالفساد اخرى نظراً الى دوران امره دائماً بين الوجود و العدم، بخلافه على الاخرين فانه عليها قابل لان يوجد البيع و يكون مؤثراً شرعاً



تارة وغير مؤثر اخرى. هذا كله في مقام التصور.

واما مقام التصديق: فأبعد الوجوه هو الوجه الاوسط لمخالفته لما عليه ارتكاز الاصحاب فانّ السلطنة على الملك من لوازم ملكية الشيء، فالتصديق بتحقيق مصداق البيع و الملكية مع نفي السلطنة على الملك ربّما يعد من التناقض، فمن هذه الجهة لا مجال للمصير الى الوجه الثاني بل لا مجال لتوهمه. و حينئذ فيدور الامر بين الوجه الاول و الاخير و في مثله نقول: بأنه ان بنينا على أنّ البيع امر واقعي انتزاعي عن منشأه غير منوط بالجعل يتعيّن المصير الى الوجه الاول من ارجاع موارد عدم امضاء الشارع للبيع العرفية في الموارد الخاصة الى تخطئة الشارع الانظار العرفية فيما يروونه مصداقاً للبيع و للنقل و الانتقال، و لازمه هو خروج المسببات من عناوين المعاملات عن مورد البحث و النزاع. و اما ان بنينا على كون تلك المسببات من الامور الاعتبارية الجعلية يتعين المصير الى الوجه الاخير حيث لا يتصور حينئذ وجه لتخطئة الشارع للعرف، لأنّ البيع المضاف اليهم و المصداق المختصّ بهم متحقّق لا محالة في جميع الموارد حسب اعتبارهم آياه. نعم البيع الشرعي و المصداق المضاف اليه يكون تحقّقه تابع اعتبار الشارع و جعله آياه فع عدم اعتبار الشارع آياه في مورد لا تحقّق للبيع الشرعي و أنّها المتحقّق هو البيع العرفي و المصداق المختصّ بهم. فعلى ذلك فاطلاق القول بخروج عناوين المعاملات عن حريم النزاع بتقريب أنّها امور بسيطة امرها دائر بين الوجود و العدم ممّا لا وجه له، بل اللازم هو التفصيل بين المسلكين و القول بالخروج عن مورد النزاع على احد المسلكين دون الاخر.

ثمّ انّ المتعيّن من هذين الوجهين ايضاً هو الوجه الاخير فانّ دعوى كون تلك المسببات من الامور الواقعية بعيد جداً، بل هي من الامور الاعتبارية الجعلية التي قوام تحقّقها بالجعل، نعم بعد الجعل و الاعتبار يصير من قبيل الامور الواقعية نظير الارتباط المتحقّق بين اللفظ و المعنى الحاصل بالجعل و الوضع او من كثرة الاستعمال، فكما أنّ اصل تلك العلاقة و الارتباط تكون تابعة للجعل في اصل تحقّقها و بعد الجعل تصير من الامور الواقعية كذلك تلك المسببات، و عليه فتدخل في حريم النزاع.

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

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

ولكن الذى يسهل الخطب هو وجود الاطلاق المقامى في المقام، حيث أنه بعد ما يرون العرف الفرد الغير الواجد للمشكوك بحسب ارتكازهم مصداقاً حقيقياً للبيع ويرتبون عليه الآثار من النقل والانتقال ومع ذلك لم يردعهم الشارع يكشف ذلك عن أن ما يكون بيعاً عندهم بيع شرعى ايضاً، والآ لكان عليه التنبيه بذلك بيان: أن غير الواجد لا يكون حقيقة مصداقاً للبيع وانه مصداق زعمى تخيلى. وحينئذ فهذا الاطلاق الموصوف بالمقامى يستكشف أن جميع ما يراه العرف بيعاً بيع حقيقة لدى الشارع الآ ما خرج قطعاً بالردع كبيع المنابذة وبيع الربوى ونحوهما، فيكون الاطلاق المقامى حينئذ مشمراً لثمة الاطلاق اللفظى. ومن ذلك ايضاً نتمسك به لنفى اعتبار مثل قصد القرابة مع عدم جريان الاطلاق اللفظى هناك ايضاً فتدبر. وبذلك ايضاً يجمع بين كلامى الشيخ الاجل «ره» في الرسائل من منعه عن التمسك بالاطلاق في مورد قائلنا بأنه ليس ذلك تقييداً في دليل العبادة حتى يدفع بالاطلاق، وتجوز به التمسك به في مورد آخر في ضمن تقريب دليل الانسداد، حيث نقول بأن نظره في المنع عن التمسك بالاطلاق الى الاطلاق اللفظى وفي التجوز الى الاطلاق المقامى.

## تنبيه

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

الشرطى في المهية المخترعة كالقراءة والركوع والسجود في الصلوة، وقد يكون من جهة دخله الشرطى على نحو يكون تقيده داخلًا في المهية المطلوبة دون نفسه وهذا كالطهور والستر والقبلة، وقد يكون من جهة كونه من قبيل الواجب في الواجب فيكون مطلوب بيته في تلك العبادة من جهة انحصار ظرفه فيها وتوقف وجوبه على وجوبها وجودها لامن باب دخالته في المطلوب بنحو الشرطية او الشرطية - وهذا القسم لم اجدها مثلاً في الصلوة ولكنّه متصور في الحج - وقد يكون من جهة كونه مستحبًا في الواجب بنحو يوجب وجوده صيرورة الفرد من افضل الافراد نظير القنوت وسائر الاذكار المندوبة في الصلوة، حيث أنّها لا تكون ممّا لها الدخول في اصل الواجب بنحو الشرطية او الشرطية ولا يكون الاخلال بها ولو مع العمد ايضاً منافياً للامتثال، ولكنها عند وجودها توجب مزية للفرد الواجد لها على الفاقد وتكون جزءاً للفرد لا للطبيعة؛ لانّها من قبيل اللآ بشرط بالنسبة اليها فتحقق معها وبدونها، غاية الامران الفرد المشتمل عليها يصير من اكمل الافراد وفضلها. وهذا واضح، خصوصاً على ما بيناه من أنّ الصلوة معنى تشكيكى مختلف المراتب ولها حدود تبادلية كالتور والحظ.

ثم لا يخفى أنّ تصوير الواجب في واجب ربّما يستلزم ورود نقض على منكرى معقولة الترتب المدعين لاستحالته، بتقريب أنّ تعدد الامر يقتضى تعدد القدرة على الامتثال ومع عدم القدرة على الجمع بين الضدين يستحيل توجه التكليف بهما دفعة بالاجاد في زمان واحد، توضيح الورود أنّه لو تمّ هذا المحذور لجرى نظيره في المقام ايضاً فيلزمه الالتزام بعدم معقولة الواجب في واجب، من جهة أنّ مقتضى القدرة على الشيء هو القدرة على تركه ونقيضه والآفح فرض عدم القدرة على الترك والنقيض لا يكاد تحقق القدرة على الفعل ايضاً، وعليه نقول: بانّه لو اعتبرت القدرة الفعلية على الامتثال في صحّة توجه التكليف بالضدين يلزمه اعتبارها في المقام ايضاً، وحيث أنّه لا يكون للمكلف في المقام القدرة على عصيان كلا الامرين في زمان واحد يترتب عليه عدم تصوّر الواجب في الواجب، لانّ ظرف احد الواجبين حيثما كان هو ظرف اطاعة الواجب الاخر فلا جرم لم يتصور القدرة الفعلية على عصيان كلا الامرين فيتوجه حينئذ النقص المزبور، ومن ذلك كتناورد هذا الاشكال على من ادعى استحالة الامر بالضدين ولو بنحو الترتب.

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

### الامر العاشر

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

«آن يكي شيراست اندرياديه و ان يكي شيراست اندرياديه»

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

نعم هنا وجه آخر للقول بالامتناع، و هو أنّ قضية الوضع حيثما كان عبارة عن نحو اختصاص خاص بين اللفظ و المعنى و كونه على نحو المرآتية و الفناء لا مطلق الاختصاص ولو على نحو الامارية، فلا جرم يلزمه امتناع اختصاص لفظ واحد بذلك الاختصاص الخاص بالمعنيين المتباينين او ازيد بنحو كان اللفظ مرآة و فانياً فيها. و لكن يدفع هذا الوجه ايضاً بأنه أنّها يتوجه هذا المحذور فيما لو كان قضية الوضع

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

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

### الامرا الحادي عشر

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

التشبية و الجمع بعدم الجواز في الاوّل و الجواز في الثاني. و قبل الخوض في المرام لا بأس من تمهيد مقدمة لبيان الانحاء المتصورة من الاستقلال في المقام لكى يعلم ما هو المراد من الاستقلال المأخوذ في عنوان البحث حتى لا يختلط عليك الأمر فيما هو الحقّ الحقيق من هذه الاقوال.

فنقول و عليه التكلان: أنّ المحتملات المتصورة من الاستقلال المبحوث عنه في

المقام امور:

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

الثاني: ارادة استقلال المعنى في عالم اللحاظ بمعنى ان يكون المعنيان كل واحد منها

مورد لحاظ مستقل في قبال ما لو كان المجموع مورد تعلق لحاظ واحد.

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

المعنى مع كونه مستقلاً في ذاته او بوصف كونه ملحوظاً غير متعلق لارادة التفهيم رأساً فضلاً عن تبعيتها في الاستقلال والضمنية لاستقلاله بحسب اللحاظ او بحسب ذاته .  
 ورابعها: ارادة الاستقلال حسب مرحلة ارادة الوجود والحكم او الاعراض الخارجية كما في العام الافرادى في قبال عدم استقلاله بحسبه كما في العام المجموعى . فهذه محتملات أربعة متصورة فيما هو المراد من الاستقلال المبحوث عنه .  
 و اما مقام التصديق: فينبغى القطع بعدم ارادة الاستقلال بالمعنيين الأخيرين بل و خروجها عن حريم النزاع، بدهاه ان ارادة التفهيم باللفظ و كذا ارادة الحكم، انما هي من دواعى الاستعمال، و من هنا قد يتحقق الاستعمال و مع ذلك لا يكون في البين ارادة ولا ارادة وجود أصلاً، بل و خصوصاً الأخير، حيث أنه قد يكون ارادة الوجود متحققة بلا ذكر لفظ اصلاً، و عليه فلا ينبغى توهم ارادة القائل بالامتناع مثل هذه الصورة خصوصاً بعد اجتماع هذين المعنيين مع وحدة اللحاظ المتعلق بها تفصيلاً ام اجمالاً عند تعلق ارادة الوجود بكل واحد منها. و اما ما يترأى من بعض التعابير من كون المعنيين كل واحد منها بحيث يقع مورداً للنفي و الاثبات او الحكم بها، فالمراد منه هو الاستقلال في مرحلة النسبة الحكيمية الكلامية الملازم مع الاستقلال بحسب اللحاظ باعتبار تفرعها على لحاظ المنتسبين، نظراً الى ان استقلال المعنى بالاضافة الى مثل هذه النسبة الكلامية فرع لحاظ كل من المنتسبين مستقلاً في مقام إرجاع المحمول اليه، خصوصاً مع اختلاف المنتسبين من جهة الايجاب و السلب، فان ايقاع الايجاب و السلب حينئذ لكل واحد منها لا محالة يحتاج الى لحاظ كل منها بلحاظ مستقل بنحو يكون كل واحد منها تمام الملحوظ في لحاظه، لا ان المراد هو استقلال المعنيين بحسب ارادة الوجود كما هو واضح .  
 كيف و ان لازمه هو خروج فرض استعمال اللفظ في المعنيين بنحو يكون كل واحد منها متعلقاً للحاظ مستقل - اذا اعتبر تعلق حكم واحد بالمجموع كما في العام المجموعى - عن حريم النزاع، مع أنه كما ترى، اذ لا ينبغى الاشكال في دخول مثل هذا الفرض في مورد النزاع بينهم .

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

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

و حينئذ نقول: بان الظاهر على ما يظهر من كلماتهم ارادة الاستقلال بالمعنى الثاني و هو الاستقلال بوصف الملحوظية بنحو كان المعنيان كل واحد منها تمام الملحوظ في مقام اللحاظ، لا ملحوظاً تمامه باللحاظ ولو ضمناً، حيث ان ذلك ظاهر جماعة منهم كصاحب الكفاية «قدس سره» و صاحب البدايع و صاحب الفصول و غيرهم، قال في الكفاية في بيان المراد من الاستقلال المبحوث عنه: «هو ان يراد كل واحد كما اذا لم يستعمل اللفظ الآفیه» حيث انه ظاهر بل صريح فيما ذكرناه من الاستقلال، نظرا الى ان حقيقة الاستعمال بعد ان كان عبارة عن ذكر اللفظ ولحاظ المعنى، فيكون قوله «قدس سره»: «كما اذا لم يستعمل اللفظ الآفیه» معناه كون كل واحد منها تمام الملحوظ في مقام اللحاظ كما لو لم يكن الآ ذاك، لا كون كلّ واحد منها ملحوظاً تمامه ولو بلحاظ ضمنى. ومثله عبارة البدايع حيث قال: «اعلم انّ لارادة المعنيين صوراً احدها ان يطلق المشترك و يراد به المعنيان بنحو الاستقلال» ثمّ فسره بقوله: «على ان يكون كل منها مناطاً للحكم و متعلقاً للتقى و الاثبات كما تقول: أقرأت الهندان؛ تريد حاضت هذه و ظهرت تلك، على سبيل التوزيع حتى كأنك ذكرت اللفظ مرتين» و من المعلوم صراحة هذا الكلام ايضا منه فيما ذكرناه في المراد من الاستقلال المبحوث عنه باعتبار اقتضاء قوله: على ان يكون كلّ منها «الخ» لتعدّد النسبة و اختلافها الملازم ذلك مع تعدّد اللحاظ ايضاً. و نحوه ما عن الفصول قال فيما حكى عنه في تحرير محلّ النزاع: «الرابع ان يستعمل اللفظ في كل واحد من المعنيين على ان يكون كلّ واحد منها مراداً من اللفظ بانفراده كما اذا كرّر اللفظ و



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

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

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

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

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

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

مطلق استعمال اللفظ في المتعدّد ولو بنحو كان المجموع متعلّقاً للحاظ واحد.

و عليه نقول: بانه لو بنينا في وضع الالفاظ على المرآتية- كما هو التحقيق ايضاً- فلا ينبغي الاشكال في أنّ الحقّ مع من يدعى الامتناع العقلي من جهة ما فيه من استلزامه لاجتماع اللحاظين في آن واحد في لفظ واحد للاحظ واحد وهو من المستحيل. واما لو بنينا فيها على الامارية التي لازمها سببية اللفظ لانتقال الذهن بدوّ الى المعنى الموضوع له كما شرحناه سابقاً- نظير الدخان الذي هو سبب لانتقال الذهن الى وجود النار بدوّ وبلا توسط شيء- فقد يقال فيه بالجواز واختاره الاستاذ دام ظلّه في درسه الشريف ايضاً، بتقريب أنّ مناط الاستحالة أنّها هو حيث اجتماع اللحاظين والنظرين في منظور واحد، وهو غير متحقق بناء على الامارية، لانه عليها لا يكون اللفظ واسطة للانتقال وموردّاً لتعلّق اللحاظ بدوّ كما على المرآتية بحيث يكون الانتقال الى المعنى بتوسط اللفظ ومن باب السراية منه اليه حتى يلزمه اجتماع اللحاظين والنظرين في شيء واحد، بل وانما اللفظ على هذا المبني يكون سبباً لانتقال الذهن بدوّ وبلا واسطة الى المعنى، نظير سببية الدخان للانتقال الى وجود النار و سببية شيء كذائي للانتقال الى ملزومه ولوازمه. و حينئذ فاذا كان المعنى متعدّداً ذاتاً و كان اللفظ سبباً للانتقال الى المعنى لا انه كان واسطة للانتقال و للسراية منه الى المعنى، فلا باس بان يتعلّق بكل واحد من المعنيين لحاظ مستقل لانه ليس من باب اجتماع اللحاظين في شيء واحد حتّى يقال بامتناعه و استحالته، و مجرد كون اللحاظين مجتمعين في آن واحد حينئذ غير ضائر بعد فرض تعدّد المتعلّق فانه ليس باعظم من اجتماع الضدين كالحب و البغض وغيرهما من صفات النفس مع أنّ اجتماعهما في الآن الواحد عند فرض تعدّد المتعلّق ممّا لا يكاد ينكر كما في محبة الانسان لولده و بغضه لعدوّه. و حينئذ فاذا امكن اجتماع الضدين في الآن الواحد عند فرض تعدّد المتعلّق فليكن كذلك في المثليين في مفروض المقام. و عليه فلا ينبغي مجال الاشكال في امكان استعمال اللفظ الواحد في المعنيين على الامارية بارادة كلا المعنيين منه المعنى الحقيقي و المجازي كما هو واضح.

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

يستحيل توجيهها في ذلك الآن الى شئ آخر يغايره ويبيانه على نحو توجيهها بما توجهت اليه أولاً. وهذا المعنى من الوجدانيات التي لا تحتاج الى اقامة البرهان عليه، ولذا ترى من نفسك عند توجيهك الى أمر من الامور العلمية او غيرها الغفلة في ذلك الآن عن بقية الأمور و من المعلوم أنه ليس ذلك الآن من جهة ما اشرنا اليه من الاستحالة. ومقايسته المقام بسائر صفات النفس من الحب والبغض ونحوها ممنوعة، بأن مثل الحب والبغض ونحوها امور قهرية عارضة على النفس بلحاظ مناسئها الخاصة، فمن ذلك امكن اجتماعها عند فرض تعدد المتعلق و اين ذلك واللحاظ الذي هو من الامور الاختيارية للنفس! فعلى ذلك لا فرق في الاستحالة بين القول بمرآتية اللفظ للمعنى او اماريته فان مناط الاستحالة انها هو حيث اجتماع اللحاظين في آن واحد للاحظ واحد، كان في العالم لفظ ام لا قلنا بمرآتية اللفظ او اماريته كما هو واضح.

اللهم الا ان يدعى بان ذلك انما يتم فيما لو كان المعنيان كل واحد منها متعلقاً تمام اللحاظ على معنى ان تمام اللحاظ كما تعلق بهذا المعنى كذلك تعلق ايضاً بذلك المعنى الآخر، اذ حينئذ يتوجه المحذور المزبور ولو على امارية اللفظ باعتبار ان لازم تعلق تمام اللحاظ بشئ هو الغفلة عما عداه. ولكنه ليس كذلك، بل المدار في الاستقلال بحسب اللحاظ انها هو استقلال كل من المعنيين في عالم تعلق اللحاظ على نحو كان كل منها تمام الملحوظ لا تمام الملحوظ بتمام اللحاظ، والفرق بينهما واضح.

فعلى ذلك فلا بد من التفصيل بين القول بالمرآتية وبين القول بالأمارية في الجواز والامتناع، بالمصير الى الجواز عقلاً في الثاني والامتناع عقلاً في الاول، ولكن حيث ان التحقيق في المسلكين هو مسلك المرآتية دون الامارية. كما تقدم بيانه في محله فلا جرم يتعين القول بالامتناع عقلاً من دون فرق في الاستحالة بين الحقيقة والمجاز ولا بين المفرد وبين البشئية والجمع فان مناط الاستحالة متحقق على جميع الصور والتقادير. واما الانتقال ببابى العام الاستغراقى والوضع من حيث كون كل فرد من افراد العام محكوماً بحكم شخصى مستقل وهكذا في الوضع في عام الوضع وخاص الموضوع له، فمدفوع بما مر سابقاً من خروج نحو ذلك عما هو مورد الكلام، فان مورد الكلام كما عرفت انها هو صورة استعمال اللفظ في المتعدد بما هو متعدد بحسب اللحاظ بنحو يكون المعنيان كل واحد منها تمام الملحوظ باللحاظ لا بحسب ارادة الوجود خارجاً، على ان الحكم في

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

و كيف كان فهذا كله بناءً على كون المراد من الاستقلال المبحوث عنه هو الاستقلال في مرحلة النسبة الكلامية الملازم مع الاستقلال بحسب اللحاظ، و عليه قد عرفت بان التحقيق فيه هو الامتناع عقلاً مطلقاً—بناءً على ما هو التحقيق في وضع الالفاظ من المرآتية لا الامارية—من دون فرق بين الحقيقة و المجاز ولا بين المفرد و التثنية و الجمع. و اما بناءً على ارادة استقلال ذات المعنى الملحوظ من الاستقلال المبحوث عنه فعليه قد عرفت جوازه عقلاً مطلقاً ولو على المرآتية في الالفاظ نظراً الى وضوح امكان تعلق لحاظ واحد بامور متعدده بما هي متعدده. و حينئذ فالاستعمال بهذا النحو ممّا لا مجال لدعوى امتناع عقلاً بل ولا يظن من القائل بالامتناع ارادة هذه الصورة فانّ تمام همّهم في المنع عقلاً أنّها هو صورة استقلال المعين بوصف الملحوظية.

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

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

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

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

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

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

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

قانون الوضع و اللغة و يكون من الاغلاط.

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

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

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

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



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

ثم ان هذا كله في مثل اسامي الاجناس مما كان قابلاً للتعدد و اما لا يكون قابلاً للتعدد كالاتعمال الشخصية و اساء الاشارة فيشكل فيها امر التثنية و الجمع اذ لا يجرى فيها ما ذكرناه في تثنية اسامي الاجناس، فلا بد فيها اما من الالتزام بان الوضع اما كان من قبيل وضع الجوامد و ان مثل زيدان و هذان مثلاً وضع مادةً و هيئةً مجموعاً لفردين على خلاف اوضاع التثنية و الجمع في اسامي الاجناس، و اما من الالتزام بكفاية مجرد الاتفاق في اللفظ فيها بلا حاجة الى الاتفاق في المعنى ايضاً، او الالتزام بالتأويل بالمسمى ليصير كلياً قابلاً للتعدد فيرد عليه العلامة. و لكن الجميع كما ترى، اما الاوّل فلبعده جداً لكونه على خلاف الارتكاز فان وضع تثنية الاعلام بحسب الارتكاز اما هو كتثنية اسامي الاجناس و حينئذ فالتفرقة بينها يجعل وضع التثنية و الجمع في غير الاعلام الشخصية وضعاً انحلالياً و فيها من قبيل وضع الجوامد في غاية السخافة كما هو واضح. و اما الثاني فبمنع كفاية مجرد الاتفاق في اللفظ في التثنية و الجمع بل يعتبر فيها علاوه عن الاتفاق في اللفظ الاتفاق بحسب المعنى ايضاً. و اما الثالث فبان التأويل بالمسمى من المجاز المحتاج الى رعاية عناية فيه وهو مما يابى عنه الطبع و الذوق في مثل

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

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

و اما اسماء الاشارة فالامر فيها اسهل بناء على ما تقدم متافى المبهمات من دعوى كونها موضوعة للذوات المبهمة بما هي متخصصة بخصوصية الاشارة او المعهودية و نحوهما بنحو خروج القيد و دخول التقيد، حيث انه على هذا المسلك يكون المدخول في مثل هذين و الذين و هما، مفاده كلياً قابلاً للتعدد، كما في اسامي الاجناس، فمن هذه الجهة يكون حالها حال اسامي الاجناس بلا ورود اشكال فيها، نعم على المسلك الآخر فيها من وضعها

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

## تنبيه

قد يقال: بانه كيف منعم عن جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد مع انه واقع في الكتاب العزيز على ما نطق به غير واحد من الأخبار بان للقرآن بطوناً سبعة اوسبعين، و لكنه يندفع ذلك بامكان ان يكون المراد من البطون في الاخبار ما هو من اللوازم للمعنى المطابق التي كان بعضها اخفى من بعض ولا يصل إليها عقولنا ولا يعلمها الآ من خوطب به، اذ عليه لا يكون ذلك مربوطاً بمسألة استعمال اللفظ في المتعدد كي ينتج للقاتل بالجواز، و مع الغض عن ذلك نقول ايضاً: بانه يمكن ان يكون المراد من البطون هي المصدايق العديدة لمعنى واحد كلى التي تتفاوت في الظهور و الخفاء، و عليه ايضاً لا يرتبط ذلك بباب استعمال اللفظ في المتعدد اذا لمستعمل فيه حينئذ لا يكون إلا معنى واحداً كلياً، غاية انه لذلك المعنى الكلى مصاديق عديدة بعضها اخفى من بعض بحيث لا يصل إليها عقولنا ولا يعلمها الآ النبي صلى الله عليه و آله و الوصى و الائمة من ولده عليهم السلام لكونهم هم المخاطبين به فباعتبار خفاء تلك المصاديق و عدم علمنا به

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

### الامر الثاني عشر في المشتقات

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الامر الثالث لا يخفى عليك خروج المصادر والافعال عن حريم هذا النزاع لان المشتق المبحوث عنه في المقام انما هو المفاهيم الجارية على الذوات المنتزعة عنها بلحاظ اتصافها بالمبدأ و اتحادها معه وجوداً، وعليه فيخرج قهراً المصادر المجردة و الزائدة، و كذا الافعال ماضية و مضارعها و امرها و نهيها، نظراً الى انها غير جارية على الذوات، من جهة ان المصادر و كذا الافعال لا دلالة فيها بمقتضى وضعها الآ على مجرد المبدأ و نسبة له الى ذات



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

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

ثم انه لما إنجر الكلام الى هنا ينبغي عطف البيان الى ذكر شرط من المباحث الراجعة الى المشتقات وكيفية اوضاعها من المصادر والافعال والاسماء وبيان الفارق بين الافعال والاسماء وان كان الانسب هو ذكر هذه الجهة في التنبيهات عند التعرض لبيان مفهوم المشتق من حيث التركيب والبساطة فنقول: ان هنا جهتين من الكلام **الجهة الاولى:** اعلم ان كل باب من ابواب المشتقات من مصادرها وفعالها مثل الضرب «بالسكون» و ضرب «بالفتح» و ضارب و مضروب ونحوها كان كل واحد منها مشتملاً على هيئة مخصوصة ومادة مشتركة بينه وبين غيره من الصيغ سارية في جميعها بحيث لا يكاد يمكن التلفظ بها باعتبار اندكاكها الا في ضمن هيئة مخصوصة ولو كانت تلك الهيئة هيئة ضاد وراء وباء، وهذه المادة السارية المحفوظة في جميع تلك الصيغ ايضاً معنى هو مثلها في التجرد بنحو لا يمكن تصوره وخطاره في الذهن الا بتعين خاص كان ذلك التعين هو المعنى الاسم المصدرى او المعنى المصدرى او غيرهما، وحينئذ فكانت تلك المادة المحفوظة في جميع تلك الصيغ من المصادر والافعال والاسماء بما لها من المعنى

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



المرضعة بالأمومة، فمدفوع بانه مناف للحكم بعدم تحريم المرضعة الثانية معللاً بانها ارضعت ابنته و الآ فهذا الاعتبار يصدق على الثانية ايضاً انها ام زوجته فلا وجه حينئذٍ للتفكيك بينها كما لا يخفى.

كما ان توهم عدم تكفل الرواية الآ لبيان عدم تحريم الثانية التي افتي بحرمتها ابن شبرمة و سكوتها عن حكم المرضعة الأولى ولو من جهة كونه مطابقاً للواقع وان لم يكن بمقتضى القواعد بل من جهة التبعّد المحض، يدفعه ظهور الرواية في كون الحكم في الفقرتين على طبق مقتضى القواعد هذا.

و حينئذٍ فالتفصي عن الاشكال المزبور لا يكون الآ بالتشبه بفهم العرف بدعوى ان المعيار في اتحاد الطرفين انها هو على الانظار العرفية لا على النظر الدقي العقلي و انّ العرف في مثل الفرض يرى ظرف الامومة متحداً مع ظرف الزوجية بملاحظة شدة اتصال احد الطرفين بالآخر فيرون المرضعة الأولى من هذه الجهة أمّا لزوجه الفعلية وان لم يكن كذلك بحسب الدقة العقلية، بل و لئن تدبرت ترى كونه كذلك بحسب الدقة ايضاً نظراً الى ان الأمومة و ان كانت في رتبة متأخرة عن علتها التي هي الرضعة الأخيرة لكنّها متقارنة معها زماناً كما هو شأن كلّ معلول مع علته. و حينئذٍ فاذا كانت الأمومة متحدة ظرفها زماناً مع ظرف علتها و كانت الزوجية ايضاً متحققة للمصغرة في ذلك الطرف فلا جرم يلزمه اتحاد ظرفي الأمومة و الزوجية ايضاً بحسب الزمان على نحو الدقة العقلية، و حينئذٍ فاذا لم يكن المعيار في اتحاد الطرفين على الاتحاد بحسب المرتبة بل على الاتحاد بحسب الزمان و كان الطرفان ايضاً متحدين بحسب الزمان فقهرماً يندفع الاشكال المزبور من رأسه بلا حاجة ايضاً الى التشبه بفهم العرف و المصير الى تسامحهم في مدلول الكلام كما هو واضح فتدبر.

**الأمر السادس** قال في الكفاية: «ان اختلاف المشتقات حسب اختلاف مبادئها من كون المبدأ حرفة في بعضها او صنعة و بعضها القوة او الملكة او الاعداد لا يوجب تفاوتاً و اختلافاً في الهيئة التي هي الجهة المبحوث عنها في المقام اذ لا يتفاوت حالها باختلاف ما يراد من مبادئها من الأمور المذكورة» و مقصوده «قدس سره» من ايراد هذا التنبيه انما هو منع القائل بالأعم عن التشبه بمثل التاجر والقاضي و الكاسب و المجتهد و نحوها مما يصح اطلاقها على غير المتلبس الفعلي بالمبدأ و انه ليس للقائل بالأعم

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

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

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

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

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

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

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

و اذا عرفت هذه الأمور فلنشرع فيما هو المهمّ و المقصود من الوضع للأعمّ او

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

فنقول: ان المختار من القولين المزبورين هو الاول من الوضع لخصوص المتلبس الفعلي.

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

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

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

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

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

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

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

ثم انه من التامل فيما ذكرنا ظهر لك ايضاً اندفاع ما اورد ايضاً على التبادر المدعى: من دعوى ان مثل هذا التبادر لا يكون مستنداً الى حاق اللفظ و انما هو من جهة قضية الاطلاق الناشى من جهة غلبة الاطلاق على المتلبس الفعلي، و لا اقل من احتمال ذلك فلا يكون دليلاً على المدعى لان التبادر الذى يثبت به الوضع انما هو التبادر المستند الى

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

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

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

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



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

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

ومنها: آيتا حدّ السارق والزانى من قوله سبحانه «السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما»<sup>١</sup>  
و «الزانية و الزانى فاجلدوا الخ»<sup>٢</sup> و الجواب عن ذلك ايضاً هو ما تقدم في الأمر السادس  
ومحصله في جميع ذلك كله: هو ان تلك الموارد كلها من الموارد التى يكون الاتصاف  
بالعنوان ولو في آن علة لحدوث الحكم وبقائه الى الابد من دون احتياج في بقاء الحكم  
الى بقاء الاتصاف بالعنوان اصلاً، كما هو واضح.

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

(١) سورة المائدة، الآية ٣٨

(٢) سورة النور، الآية ٢

المزبورة لاثبات كون المشتق حقيقة في الأعمّ وان التحقيق هو كونه حقيقة في خصوص المتلبس الفعلي، لما ذكرنا من التبادر و صحة السلب عن المنقضى عنه المبدأ و ارتكاز المضادة، من غير فرق بين وقوعه محكوماً او محكوماً عليه و بين كونه مأخوذاً من المبادئ المتعدية او اللازمة و بين اسم الفاعل و المفعول كما مرت الإشارة اليه .

نعم في المقام قول آخر بالتفصيل بين القول بتركيب المشتق من المبدأ و الذات و بساطته و جعله عبارة عن نفس المبدأ لا بشرط: من دعوى كونه حقيقة في الأعمّ على الاول و في خصوص المتلبس الفعلي على الثاني، نظراً الى عدم تصوّر الانقضاء عليه، و سيجئ الكلام فيه و في عدم صحته ايضاً في تنبيهات المسألة عند التعرض لبيان بساطة المشتق و تركبه ان شاء الله تعالى .

### وينبغي التنبيه على امور

الأمر الأول: انه قد وقع الكلام بين الأعلام في ان المشتق بسيط ام مركب من المبدأ و الذات. و لتتقيح المرام لا بد من بيان الاحتمالات المتصورة في التركب و البساطة في المقام . اما تركبه فله صورتان: الاولى تركب المشتق بحسب المفهوم على معنى ان يكون مفهوم المشتق عبارة عن معنى تركيبى، و هو الذات التي ثبت لها المبدأ و في قبالة بساطة مفهومه و عدم تركبه. الثانية تركبه بحقيقته و بمنشأ انتزاعه مع بساطة اصل مفهومه كما نظيره في مثل الانسان، حيث انه مع بساطة مفهومه و عدم تركبه يكون حقيقته مركبة من الأمرين عند التحليل: الحيوان و الناطق فيقال فيه: انه حيوان ناطق، من دون ان يكون مثل هذا التركيب التحليلي العقلي في منشأه موجباً لتركب مفهومه و في قبال ذلك بساطته حتى بحقيقته و منشأ انتزاعه علاوة عن بساطة مفهومه هذا. و لكن الظاهر هو عدم ارادة القائل بالتركب التركب بالمعنى الاول، كيف و انه من البعيد كلفه دعوهم كون المفهوم من المشتق هو المعنى التركبى اى الذات الثابت لها المبدأ بل الظاهر هو ارادتهم من التركب تركبه بحقيقته و ما هو منشأ انتزاع هذا المفهوم مع بساطة اصل مفهومه و تسليم انه لا يكاد ينسب في الذهن من مثل القائم و القاعد الآ الشكل الخاص على النحو الذى كان في الخارج. و عليه فيكون مركز النزاع في المشتق من جهة التركب و البساطة في اصل

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

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

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

المبدأ المقابل للذات كان لصحة الحمل على الذات كمال مجال وذلك من جهة تحقق ركنيه وهما اثنيينية الموضوع والمحمول في الذهن واتحادهما في الخارج.

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

و من ذلك البيان ظهر الحال بناءً على القول بالتركيب ايضاً، حيث ان الاشكال يتوجّه بالنسبة الى جزئه الذي هو المبدأ.

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

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

فنقول: اما احتمال تركيب المشتق من المبدأ و الذات فلا شبهة في كونه بمعزل عن  
التحقيق و يظهر وجهه ممّا قدّمناه سابقاً في كيفية اوضاع المشتقات و انحلال الوضع في  
كلّ واحد منها الى وضعين: وضع المادّة و وضع الهيئة، اذ نقول: بأنه لو كان الذات مأخوذة  
في الأوصاف فلا جرم الدال عليها اما ان يكون هي المادّة او الهيئة، مع انه ليس في شئ  
منها الدلالة عليها اصلاً، اذ المادّة لا تدل حسب وضعها النوعى السارى في جميع الصيغ  
الآ على نفس الحدث، و اما الهيئة الخاصة فيها فهي ايضاً لا تدلّ الا على قيام هذا المبدأ  
بالذات الذى هو معنى حرفى و حينئذ فاین الدال على الذات؟ نعم لو قيل بان الوضع في  
خصوص الاوصاف من بين المشتقات من قبيل الوضع في الجوامد من دعوى وضع المادّة و  
الهيئة فيها مجموعاً للذات المتلبسة بالمبدأ لكان لدعوى تركيب المشتق من المبدأ و النسبة و  
الذات كمال مجال، و لكنه كما عرفت خلاف التحقيق و خلاف ما عليه المحققون في  
كلية المشتقات التي منها الاوصاف من انحلال الوضع فيها كما هو واضح.

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

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

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

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

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

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

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

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

### بقى الكلام فيما استدل به الشريف

على بساطة المشتق وعدم تركبه من الوجوه العقلية.

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



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

ولكن لا يخفى عليك ان هذا البرهان لو تم فانما هو على احتمال تركيب المشتق من حيث المفهوم فانه على هذا الاحتمال ربما يرد عليه هذه المحاذير: من لزوم دخول العرض في الفصل والنوع تارة ولزوم انقلاب القضايا الممكنة ضرورية اخرى، ولكنك قد عرفت مفروغية بساطة مفهوم المشتق وحقيقته باصطلاح اهل المعاني والبيان عند الجميع وانه لا يكون مفهوم العالم والضارب ونحوهما الا معنى بسيطاً، وان ما هو محل البحث والنزاع بينهم من حيث التركيب والبساطة انما هو حقيقة المشتق بما هو مصطلح اهل المعقول بانه علاوة عن بساطة اصل المفهوم هل هو بسيط أيضاً بحسب الحقيقة عند الحكيم ومنشأ انتزاع هذا المفهوم؟ أم لا؟ بل هو بحسب الحقيقة مركب بحيث في مقام الأتحال ينحل الى جهة مبدأ وذات، كما في الإنسان فانه مع بساطة اصل مفهومه مركب بحسب الحقيقة عند التحليل، ومن المعلوم بداهة انه على ذلك لو قلنا فيه بالتركيب من المبدأ والذات والنسبة لا يترتب عليه شيء من المحاذير من جهة ان القول بذلك لا يقتضى دخول مفهوم الذات ولا مصداقه في طرف المفهوم. ثم على فرض الاغماض عن ذلك والبناء على جريان هذا الترديد في حقيقة المشتق وما هو منشأ انتزاع مفهومه نقول: بان ما افيد من الاشكال من محذور دخول العرض العام في الفصل في فرض كون المأخوذ هو مفهوم الذات انما يرد بناء على ارادة القائل بالتركيب دخول مفهوم الذات بما هي هذا المفهوم من دون كونها عبرة ومرآة الى ما هو المعروض الحقيقي والآ فبناء على ارادة دخولها بما هي مرآة اجمالية لما هو المعروض الحقيقي الذي تارة يكون جوهرأً واخرى عرضاً وثالثةً جسمأً في قولك التامى و رابعة حيواناً كما في الماشى وخامسة انساناً و سادسة غير ذلك

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

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

رابعة حيواناً و خامسة غير ذلك حسب ما شر حناه آنفاً فتدبر. هذا كله فيما افاده من الاشكال الاول من لزوم دخول العرض في الذاتى في مثل الناطق.

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

و لا يرد عليه ما في الكفاية: من عدم اضرار ذلك بدعوى الانقلاب من تقريب ان المحمول حينئذ اما ان يكون هو الذات المقيدة بنحو خروج القيد و دخول التقييد بما هو معنى حرفى فالقضية تكون ضرورية لضرورة ضرورية ثبوت الانسان المقيد بالضحك للانسان، و اما ان يكون هو المقيد بنحو دخول القيد ايضاً فكذلك ايضاً لان قضية الانسان ضاحك تنحل بحسب عقد الوضع و الحمل الى قضيتين: قضية الانسان انسان و هى ضرورية و قضية الانسان له الضحك و هى ممكنة، و ذلك من جهة ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار و الاخبار بعد العلم بها اوصاف. و توضيح هذه الجملة التى افادها هو ان النسبة كما تقدم سابقاً على صنفين: ايقاعية و وقوعية و المراد من الاول هو حصول النسبة و تحققها خارجاً من العدم الى الوجود و من الثانى هو وقوع النسبة و ثبوتها فارغاً عن اصل ثبوتها و تحققها، فكانت النسبة الوقوعية دائماً في رتبة متأخرة عن النسبة الايقاعية التى هى مفاد القضايا التامة بملاحظة ترتب الوقوع دائماً على الايقاع، و كانت القضايا المشتملة على النسبة الايقاعية مسماة بالقضايا التامة كزيد قائم و ضرب زيد و القضايا المشتملة على النسب الثانية مسماة بالقضايا الناقصة و المركبات التقييدية كزيد القائم، فعلى ذلك لو قيل «الانسان ضاحك او كاتب» يتولد من هذه القضية الايقاعية قضية تقييدية و هى الانسان الذى له الضحك فاذا جعل ما هو الموضوع في هذه القضية محمولاً في القضية الاولى يصير الحاصل الانسان انسان له الضحك فيعود محذور الانقلاب من جهة ضرورية ثبوت الانسان لنفسه ولو كان بلحاظ الاتصاف بالضحك فلا يجدى حينئذ تقييد المحمول بوصف امكانى في رفع غائلة الانقلاب هذا.

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

### تذييل (وفيه اشارة الى ما سبق)

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

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

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

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

### الأمر الثاني:

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

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

### الأمر الثالث

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

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

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

مصدره وجعلهم المصدر من كل باب اصلاً ومبدأ لسائر الصيغ استحسانى محض، والآ فى الحقيقة ما هو المبدأ و الأصل فى جميع الهيئات من كل باب لا يكون الا المعنى المحفوظ السارى فى ضمن الجميع، وعليه فالف اكرام مثلاً لا يكون جزءاً للمادة بل وانما هى مقوم للهيئة نظير الف ضارب وميم مقتول ومضروب.

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

و حينئذ فلا محيص الا من الالتزام باحد الامرين المزبورين اما الالتزام باختلاف الهيئات او رفع اليد عما ذكرناه من دلالة الهيئة على قيام المبدأ بالذات والاكتفاء فى هيئات المشتقات بمطلق القيام بالذات ولو لا بذات المجرى عليه، و فى مثله ربما كان المتعين هو الاول فنلتزم باختلاف الهيئات فى المشتقات باختلاف الابواب الثلاثى و المزيد ولكنه لا بنحو التباين بل بنحو القلة والكثرة فكان هيئة اسم الفاعل فى ابواب الثلاثى المجرد مثلاً تدل على قيام المبدء و ترداد فى مثل باب الافعال فتدل هيئة اسم الفاعل فيها على قيام ايجاد المبدأ بالذات المجرى عليها، وكذا فى باب الانفعال و الافتعال فتدل الهيئة على قيام القبول و التطوع بالذات، وقد تزيد ايضاً فتدل على قيام المضاعفه كما فى باب التفعيل، وهكذا فتدبر.

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

**الأمر الرابع:** لا يخفى عليك انه لا يعتبر فى صدق المشتق و جريه على الذات تلبس



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

الكلام في المقاصد فنقول:

## المقصد الاوّل في الاوامر

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

المفعول كما يقال: امر يامر أمر مأمور بخلافه على كونه بمعنى الشئ فإنه عليه يكون من الجوامد. وربما يشهد لذلك أيضاً قضية الجمع فيها، من مجيئه على الاوّل على الاوامر وان كان على غير القياس، وعلى الثاني على الأمور، والجمع يرّد الأشياء الى اصولها وحينئذ فلا ينبغي الاشكال في كونه موضوعاً بالخصوص للطلب ايضاً.

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

و حينئذ فبعد بطلان هذا المعنى يدور الأمر بين كونه حقيقة في الطلب المبرز بما هو مبرز بالقول او الاشارة بنحو خروج القيد و دخول التقيد او كونه حقيقة في ابراز الطلب و هو القول الحاكي عنه، و لكلّ منها وجه وجيه، و ان كان قد يقال بتعين الأخير نظراً الى ظهور العنوان و هو الأمر في الاختيارية و كونه على الاخير اختيارياً بتمامه من الابراز و التقيد بالطلب، بخلافه على الاوّل، فانه من جهة جزئه الركني و هو الطلب غير اختياري. و لكتّه توهم فاسد، فان ما ذكر مجرد استحسان لا يثبت به الوضع خصوصاً مع استلزام الاخير لعدم صحة الاشتقاقات منه باعتبار عدم كون معناه حينئذ معنى حديثاً قابلاً للاشتقاق، لان ما هو المبرز حينئذ انما كان هو الهيئة و معناه لا يكون الا معنى جامدياً غير حدثي بخلافه على الاوّل فان المعنى عليه بنفسه يكون معناً حديثاً قابلاً للاشتقاق منه. و ما قيل من انه على الاوّل ايضاً يلزمه خروج الصيغ كلها عن المصادقية للأمر من جهة عدم كونها عبارة عن نفس الطلب و انما هي مبرزات عنه، مدفوع بانه لو سلم ذلك فانما يرد هذا المحذور لولا كونها وجوهاً للطلب ولو من جهة شدة حكايتها عنه و

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

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

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

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

### الجهة الثانية:

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

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

### الجهة الثالثة:

في انّ الأمر هل هو حقيقة في خصوص الطلب الوجوبى؟ او انه حقيقة في مطلق الطلب الجامع بين الوجوبى و الاستجابى؟ فيه و جهان: اظهرهما الثانى، لصدق الأمر حقيقة على الطلب الصادر من العالى اذا كان طلبه استجابياً حيث يقال له: انه امر و بالفارسية «فرمان» من دون احتياج في صحّة اطلاق الامر عليه الى رعاية عناية في البين، حيث ان ذلك كاشف عن كونه حقيقة في مطلق الطلب و الآ لكان يحتاج في صدق الأمر و صحّة اطلاقه على الطلب الاستجابى الى رعاية عناية في البين، كما هو واضح. و ممّا يشهد لذلك بل يدل عليه ايضاً صحّة التقسيم الى الوجوب و الاستجاب في قولك: الأمر اما وجوبى و اما استجابى، و هو ايضاً علامة كونه حقيقة في الجامع بينهما.

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

الوجود عند خلق المورّد عن القرينة على الاستحباب و الرخصة في الترك حتى انه لو ورد في رواية واحدة أوامر متعدّدة بعدة اشياء كقوله: اغتسل للجمعة و الجنابة و مسّ الميت، و نحوه، فقامت القرينة المنفصلة على ارادة الاستحباب في الجميع إلا واحداً منها تربيهم يأخذون بالوجود فيما لم تقم عليه قرينة على الاستحباب، بل و تربيهم كك أيضاً في أمر واحد كقوله: إمسح ناصيتك، حيث أنّهم أخذوا بالوجود بالنسبة الى اصل المسح و حملوه على الإستحباب بالنسبة الى الناصية مع انه امر واحد، و هكذا غير ذلك من الموارد التي يطلع عليها الفقيه، و من المعلوم أنه لا يكون الوجه في ذلك إلا حيث ظهور الأمر في نفسه في الوجود عند اطلاقه، و حينئذ فلا اشكال في اصل هذا الظهور.

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

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

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

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

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

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



استجابياً.

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

### الجهة الرابعة:

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

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

الارادة مفهوماً و انشاءً و خارجاً بمعنى ان ما يسمّى بالطلب بالحمل الشايح هو عين الارادة بهذا الحمل و ما ينتزع عنه هذا المفهوم- اى مفهوم الطلب عين ما ينتزع عنه مفهوم الارادة، و انشاء الطلب الذى هو عبارة عن استعمال اللفظ فى المفهوم بقصد الايقاع هو عين انشاء الارادة، فكان الطلب و الارادة متّحدتين فى جميع تلك المراحل الثلاث، و لكنّه لما كان المنصرف اليه الطلب عند اطلاقه هو الطلب الإنشائى و كان فى الارادة بعكس ذلك- حيث كان المنصرف اليه عند اطلاقها هو الارادة الحقيقية الخارجيّة دون الانشائى منها- كان مثل هذا الانصراف او جب القول بالمغايرة بينها فتوهم أن الطلب غير الإرادة، و لكنّه ليس كك من جهة ان ذلك أنّما كان من جهة ما يستفاد من قضيّة اطلاقها حسب الإنصراف و مثل ذلك ممّا لا ينكره القائل بالاتحاد، بل عليه يرتفع النزاع من البين رأساً لرجوع النزاع حينئذ الى ما هو المستفاد من قضيّة اطلاق لفظ الطلب بأنّ المستفاد منه هل هو عين ما يستفاد من لفظ الإرادة عند اطلاقها او أنّ المستفاد منه هو غيره؟ .

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

ومنها: جعل الطلب عبارة عما ينتزع عن مقام ابراز الارادة من البعث و الايجاب و الوجوب و اللزوم، فيغاير حينئذ الارادة حيث كانت الارادة من الامور الحقيقيّة القائمة بالنفس بخلاف الطلب حيث أنّه كان من الامور الاعتباريّة الانتزاعيّة عن مقام ابراز الارادة بالأمر نحو الشىء، بالايجاد.

ومنها: غير ذلك من التوجيّهات المذكورة فى كلماتهم.

اقول: ولا يخفى عليك ما فى هذه المحامل و التوجيّهات، اذ نقول و ان كان يتضح بها المغايرة بينهما بل و يرتفع معها النزاع من البين، و لكن لا يساعد شىء منها كلام القائلين بالمغايرة حيث نقول: بأن الطلب و ما يحكى عنه الأمر عندهم عبارة عن معنى قابلٍ للتلّق بالمحال و للتحلّف عن المراد وللموضوعيّة لحكم العقل بوجوب الاطاعة و الامثال، كما يشهد عليه قضيّة استدلالهم بالأوامر الامتحانيّة الخالية عن الإرادة فى مواردّها، كما فى امر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده اسمعيل عليه السلام، و استدلالهم ايضاً بتكليف الله

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

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

و مما يشهد لذلك ايضاً انكار القائلين بالاتحاد عليهم بأننا لا نجد في انفسنا عند طلب شيء و الأمر به غير العلم بالمصلحة و الارادة و الحب و البغض صفةً أخرى قائمة بالنفس نسميها بالطلب، و هذا هو العلامة «قدس سره» حيث انكر عليهم بانالم نجد عند الأمر بشيء، امراً مغايراً لارادة الفعل حيث لا يكون المفهوم من الأمر إلا ارادة الفعل من الأمور

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

و عليه نقول ايضاً بأنه لا يكاد يلائم شيء من التوجيهات المزبورة كلامهم بوجه أصلاً، حيث أن الطلب بمعنى الانشائي منه - كما هو توجيه الكفاية - وان يساعد عليه اللازم الأول من قابلية تعلقه بالمحال لعدم استلزامه لارادة اليجاد من المكلف هو لكنه لا يساعد عليه جهة موضوعيته لحكم العقل بوجوب الإطاعة و الامتثال. و اما كونه بمعنى حملة النفس و هيجانها نحو المطلوب فهو ايضاً غير قابل للتعلق بالمحال و لا يصحح ايضاً كونه لصالح في نفسه فبقى بعد الاشكالات مجالها. و أما كونه بمعنى الاشتياق فهو وان يصحح جواز تعلقه بالمحال - كما في اشتياق المريض الى شفاء مرضه و المحبوس الى الفرار من السجن و التخلص منه و اشتياق الانسان الى عود شبابه - و يمكن ايضاً وقوعه موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال فيما لو احرز العبد إشتياق مولاه الى شيء و لكنه ايضاً لا يصحح كونه لصالح في نفسه. و حينئذ فبقيرنة استدلالهم بمثل الاوامر الأمتحانية يعلم بعدم إرادتهم من الطلب الاشتياق نحو الشيء و لا من الارادة حملة النفس و هيجانها نحو المطلوب. و اما كونه بمعنى البعث و التحريك و الوجوب و اللزوم و نحوها فهو ايضاً غير محكى بالأمر لما عرفت من كونها أموراً انتزاعية متأخرة عن الأمر يعتبرها العقل عن مقام ابراز الإرادة فلا يمكن ان يكون محكياً للأمر، كما هو واضح.

نعم هنا معنى آخر غير المذكورات و غير العلم و الإرادة و الحب و البغض يمكن بعيداً ان يوجه به كلام القائل بالمغايرة، و هو البناء و القصد، المعبر عنه بعقد القلب في باب الاعتقادات، حيث أنه كان من جملة افعال النفس، و لذا قد يكون يؤمر به كما في البناء على وجود الشيء كالبناء في باب الاستصحاب و في الشكوك المعبرة في الصلوة، و قد يكون ينهى عنه كما في التشريع المحرم و يسمى باسم مختلفة حسب اختلاف متعلقه، و يكون كالارادة في كونه ذا اضافة و ان خالفها في انها من مقولة كيف و هذا من مقولة الفعل للنفس، فكما ان الحب قد يتعلق بامر موجود مفروغ التحقق فيقال له العشق والشغف، و قد يتعلق بايجاد الشيء، او ايجاد الغير اياه فيقال له الإرادة، كذلك هذا البناء

فانه قد يتعلق بالأوّل وقد يتعلق بالثاني، فيسمى بالاعتبار الأوّل تنزيلاً كالبناء على كون الشكّ يقيناً او العدم وجوداً و كالبناء على كون الأكثر موجوداً او الموجود هو الأكثر، و بالاعتبار الثاني قصداً، وعند تعلّقه بما ليس في الشرع تشريعاً و نحو ذلك و يشهد لما ذكرنا ملاحظة كلماتهم في باب التصديق المعتر في الايمان بأنه ليس مجرد العلم و المعرفة بل هو فعل جناني معتر عنه بالفارسية بـ «گردن دادن» و «گرویدن» و «باورکردن» فراجع كلماتهم.

و حينئذ نقول بان مثل هذا البناء و القصد لما كان قابلاً للتعلّق كما في بناء الغاصب على ملكية مال المغصوب في مقام البيع و كالبناء على ربوبية بعض المخلوقين و كالبناء على جزئية شئ للواجب في باب التشريع، و من جهة اختياريته كان قابلاً لان يكون لصالح في نفسه، و امكن ايضاً ان يكون محكياً للأمر موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال، فلا محالة امكن توجيه كلماتهم الفاسدة بمحمل الطلب في كلماتهم على مثل هذا البناء و القصد، و الإرادة على تلك الكيفية النفسانية بل عليه لا مجال للانكار عليهم ايضاً باننا لا نجد في انفسنا عند طلب شئ غير العلم بالمصلحة و الارادة و الحبّ و البغض لما عرفت من وجود امر آخر في النفس يكون هو البناء و القصد. و حينئذ فلو ادعى القائل بالمغايرة بأنّ ما هو المسمّى بالطلب عبارة عن مثل هذا القصد الذي هو بالضرورة غير الارادة لا يمكننا المسارعة في الردّ عليهم بعدم وجدان امر وراء الإرادة و العلم و الحبّ و البغض بل و لئن سلم مبانيهم الفاسدة لا مفرّ عن الالتزام بمقاتلتهم من المغايرة بين الطلب و الارادة. و حينئذ فاللازم هو إبطال اصل تلك المباني الفاسدة التي هي عبارة عن انكار التحسين و التقبيح العقليّين، و عدم جواز انفكاك الارادة عن المراد، و عن شبهة الأوامر الامتحانية التي اوجب مصيرهم الى كون الأمر لصالح في نفسه لا في متعلّقه، و شبهة كون العباد مجبورين في افعالهم الموجب لعدم امكان تعلّق الارادة بفعلهم.

**فنقول:** اما الأوّل فابطاله لا يحتاج الى البرهان بعد ثبوته بالوجدان وان كان ايكال من لا وجدان له الى الوجدان غير خال عن المصادرة لكن تفصيله موكول الى محلّه، و نتيجة ابطال هذه المقدّمة انما هو نفي كون الأمر حاكياً عن البناء و القصد كما وجّهنا به كلامهم، و ذلك انما هو لوضوح أنّه لا يرى العقل حسن العقوبة على المخالفة بمحض كون المحكّي بالأمر هو البناء و القصد الخالي عن الارادة، بل في مثله عند فرض الخلو عن

الارادة ترى حكم العقل بقبح العقوبة. وبالجملة فالمقصود من هذا البيان انما هو حصر موضوع حكم العقل بوجوب الاطاعة و الامتثال و حسن العقوبة على المخالفة بنفس الارادة الواقعية بما انها مبرزة بالأمر، فعند خلوالمورد حينئذ عن الارادة لا حكم للعقل بوجوب الاطاعة و لا يرى حسن العقوبة على المخالفة. و اما دعويهم بانعزال العقل عن التحسين و التقبيح فغير مسموعة منهم، كما هو واضح.

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

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

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

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

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

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

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

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

(٢) في خبر زرارة؛ قال ابو جعفر عليه السلام: ما من عبد الا وفي قلبه نكتة بيضاء فاذا اذنب ذنبا خرج في النكتة نكتة سوداء «الحديث» اصول الكافي، ج ٢، ص ٢٧٣-الوسائل، الباب ٤٠ من جهاد النفس، الحديث ١٤

(٣) اصول الكافي: طبعة الآخوندى، ج ٢، ص ٢٦٦



لغلبة تلك النقطة البيضاء التي كانت في قلبه الى ان بلغت حدًا احاطت بتمامه و انعدمت النقطة السوداء، و بعضهم بالعكس فسلك سبيل الشر ترجيحاً لما يترأى في نظره من اللذائذ و المشتبهات النفسانية على المنافع الجلييلة الأخروية باختيار منه فصار سلوكه مسلك الشر منشأً لغلبة تلك النقطة السوداء التي كانت في قلبه الى ان بلغت حدًا احاطت بتمامه، فصار الاقل من اهل التوحيد و الإيمان و الثاني من اهل الفسوق و العصيان من غير ان يكون واحدٌ منهم مجبوراً في الاطاعة و المعصية بوجه اصلا، كما لا يخفى.

و الى ما ذكرنا ايضاً لا بدّ و ان يحمل الخبر المعروف بأن السعيد سعيد في بطن أمه و الشقي شقي في بطن أمه<sup>١</sup> حيث انه على فرض صدوره عن الأمام عليه السلام و عدم كونه من الموضوعات، محمول على تقدم علمه سبحانه قبل ولادة افراد الانسان بما يصيرون اليه في عاقبة امرهم بسبب سعيهم الاختياري في ترجيحات بعضهم المنافع الأخروية على الفوائد الدنيوية و اللذائذ الشهوانية و ترجيحات بعضهم الآخر اللذائذ الدنيوية على الفوائد الجلييلة الأخروية، و الا فلا بدّ من طرحه لمخالفته لما يحكم به بدهة العقل و الوجدان و لما نطق به الكتاب و السنة المتواترة.

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

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

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

و اما شبه الأوامر الامتحانية فنقول في الجواب عنها: بان الأوامر الامتحانية على قسمين: الاول ما لا يكون في متعلقه مصلحة بوجه من الوجوه لا بعنوانه الاولى ولا بعنوانه الثانوى وهذا نظير ما لو كان الأمر بالايجاد لمحض امتحان العبد و فهم أنه هل كان بصدد الاطاعة و الامتثال ام لا، الثانى ما يكون مصلحة في متعلقه بالعنوان الثانوى و ان لم يكن فيه مصلحة بالعنوان الاولى و هذا نظير ما لو كان الغرض هو امتحان العبد فيما يصدر منه من العمل كما في امر العبد بصنع الغليان و الشاى مثلاً لاختباره في انه ماهر في ذلك لكى ينتفع به عند ورود الضيف عليه او انه لا يكون له المهارة فيه فانه في هذا الفرض و ان لم يكن في متعلق امره و هو الغليان مصلحة بعنوانه الاوّل بل ولقله كان فيه مفسدة لما كان للمولى من وجع الصدر بنحو يضرّ به شرب الغليان و الشاى و لكته بالعنوان الثانوى كان فيه المصلحة و بذلك صار متعلقاً لغرضه.

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

هو الذى عليه الجمهور من اتحاد الطلب و الارادة.

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

وعلى كل حال: فالذى يقتضيه التحقيق في اصل المسئلة هو الوجه الثانى و هو لزوم كون الارادة في مقام تعلقه بشئ، لمصلحة في ذلك الشئ، لا لمصلحة في نفسها، و العمدة في ذلك انما هى الوجدان حيث يرى الانسان بالوجدان و ماله من الجبلة و الارتكاز في تعلق حبه او بغضه بشئ، انه انما يكون لما يجذب في ذلك الشئ، من الخصوصية الموجبة للملائمة النفس وانبساطها او الخصوصية الموجبة لمنافرة النفس و اشمئزازها، و انه بدون تلك الخصوصية المستتعبة للانبساط او الاشمئزاز لا يكاد يوجد للنفس ميل ولا محبة الى ذلك الشئ، بوجه اصلاً، كيف و انه لو لا ذلك لا توجه عليه اشكال الترجيح بلا مرجح في الأمرين المتساويين في جميع الخصوصيات بل في أمر واحد بأنه لم صار ذلك الشئ محبوباً لا مبغوضاً؟ اذ حينئذ لا محيص الا من دعوى ان تعلق الحب و البغض بشئ، انما هو

لخصوصية في ذلك الشيء او جبت تلك الخصوصية انبساط النفس فتعلق به الميل والمحبة او اشتمزازها فتعلق به المبعوضة. و على ذلك نقول بأنه اذا كان ذلك شأن الحب و البغض فلا جرم يتبعهما الارادة والكراهة أيضاً فأنهما تابعتان لمقدماتها التي منها التصديق بفائدة الشيء و الميل و المحبة له فلا تكون الارادة أيضاً في تعلقها بشيء الا لصلاح في نفس ذلك الشيء لا لصلاح في نفسها. و حينئذ في مثل هذا الوجدان و الارتكاز غنى و كفاية في اثبات لزوم كون الإرادة لمصلحة في خصوص متعلقها و بطلان توهم كونها لصلاح في نفسها بلا احتياج الى اتعاب النفس في اقامة البرهان عليه أيضاً كما هو واضح.

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

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

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

بقي شيء لا يخفى عليك ان ما ذكرنا من لزوم تبعية الارادة لمصلحة في متعلقها وامتناع كونها لصالح في نفسها ليس المقصود منه هو علية مجرد الصلاح في الشيء، لتعلق الارادة به كى يلزمه انه مهيا وجد صلاح في فعل او شيء لا بد وان يكون هناك ارادة أيضاً متعلقة بذلك الشيء، كما لعله مبنى القائل بالملازمة، بل المقصود من ذلك هو كون الصلاح في الشيء مقتضياً لتعلق الارادة بذلك الشيء على معنى مؤثرية ذلك الصلاح الكائن في الفعل في توجه الارادة الفعلية بذلك الفعل لولا وجود المانع او المزاحم في البين.

فحينئذ فاذا كان الصلاح المزبور يتوقف تأثيره الفعلي في الارادة بعدم وجود المانع او المزاحم نقول: بان مانعية الشيء قد تكون في اصل تأثير المصلحة في الإرادة الفعلية بل وفي مبادئها من الرجحان و المحبوبة أيضاً وقد تكون في تأثيرها في مقام ابراز الإرادة بالأمر و البعث نحو المراد لا في اصل الارادة الفعلية، ويفرض الثاني فيما لو كان القصور من طرف المولى في عدم تمكنه من ابراز مقصده الى المكلف و المأمور خوفاً منه على نفسه او على غيره، كما يفرض ذلك فيما لو كان عنده عدوٌ بحيث لو ابرز إرادته لعرض عليه الحسد و قتله في الحال، و نحو ذلك من الأمور المانعة عن ابراز المقاصد، كما أنه من هذا القبيل مسألة الدلالة على ولى الله على ما ورد من الأخبار الكثيرة بانّ النبي صلى الله عليه و آله كان مأموراً من قبل على نصب ولى الله بالخلافة من بعده لكنه صلى الله عليه و آله خوفاً عن خروج الناس عن دينهم لم يظهر ذلك الى أن نزلت قوله سبحانه يا ايها الرسول بلغ ما انزل الخ. و على كل حال نقول: بأنه في مثل هذا الفرض لما كانت الإرادة الفعلية متحققة يجب على المكلف و المأمور عند علمه بإرادة المولى و فعليتها المبادرة باتيان ما هو مطلوب

المولى من جهة استقلال العقل حينئذ بلزوم الايتان و الاطاعة و عدم جواز المخالفة بمحض عدم ابراز المولى ارادته و عدم امره و بعثه نحو المراد كما هو واضح. فتمام المقصود من هذا الاطناب انما هو لزوم عدم الاعتناء بمثل هذا المانع و ان وجوده كعدمه بنظر العقل فيما هو همّه من لزوم الإطاعة و حرمة المخالفة.

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

## المبحث الثاني

فما يتعلق بصيغة الأمر وفيه أيضاً جهات من البحث.

### الجهة الأولى: في بيان مدلول صيغة الأمر

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

الا يا ايها الليل الطويل الا انجلى  
بصبح وما الإصباح منك بأمثل  
ومنها التهديد كقوله سبحانه: «اعملوا ما شئتم»<sup>١</sup>. ومنها الإنذار ومنه قوله تعالى: «قل تمتع بكفرك قليلاً»<sup>٢</sup>، وتمتعوا في داركم ثلاثة ايام<sup>٣</sup>. ومنها التسخير والاهانة والتسوية كقوله سبحانه: «كونوا قردهً خاسئين»<sup>٤</sup>، وقوله تعالى: «ولا تكلمون»<sup>٥</sup>، وقوله عز من قائل: «فاصبروا أو لا تصبروا»<sup>٦</sup>. ومنها غير ذلك من المعاني الأخر كالاستعانة والتكذيب والمشورة والتعجب ونحوها مما هو مذكور في المطولات.

ولكن التحقيق خلافه وأنه لا يكون دلالة للصيغة بنفسها على شيء من المعاني المزبورة ما عدا المعنى الأول وهو الطلب، بل ولا كانت الصيغة مستعملة في شيء منها بوجه أصلاً، بل ما هو مدلول الصيغة لا يكون إلا معنى وحدانياً وهو الطلب الانشائي أو

(٤) سورة الاعراف، الآية ١٦٦

(٥) سورة المؤمنون، الآية ١٠٨

(٦) سورة الطور، الآية ١٦

(١) سورة فصلت، الآية ٤٠

(٢) سورة الزمر، الآية ٨

(٣) سورة هود، الآية ٦٥

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

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

و لكنّ الذى يقتضيه التحقيق هو الثانى، و وجهه يظهر ممّا تقدم في مبحث المشتق من انحلال الوضع في المشتقات بأسرها من المصادر و الأفعال و أسماء الفاعلين و المفعولين و نحوها الى وضعين: وضع المادة و وضع الهيئة، اذ عليه نقول: بانّ صيغة اضرب مثلاً لما كانت مشتملة على مادة و هيئة خاصة فادّتها تدلّ حسب الوضع النوعى على نفس الحدث و اما هيئتها الخاصة فهي ايضاً لا تدلّ الا على النسبة الارسالية و المحركية بين المبدء و الفاعل، لكن لا مفهوم هذه النسبة لآته معنّى اسمى، بل مصداقه و صورة ذاك الربط الخاص الحاصل من تحريك المأمور نحو العمل على طبق الإرسال الخارجى، و حينئذ فلا يكون المستعمل فيه في الصيغة الا النسبة الارسالية لا مفهوم الطلب كما عليه الكفاية «قدس سره» و عليه فلا بدّ و ان يكون دلالتها على الطلب من جهة الملازمة خاصةً التاشى هذا التلازم من جهة كون المتكلم في مقام الجذب بالارسال، اذ حينئذ ينتقل الذهن من تلك التسبة الارسالية الى مفهوم الطلب بانتقال تصوورى، ففي الحقيقة منشأ هذا التلازم انما هو التلازم الخارجى بين منشئها و هما البعث و الارسال الخارجى و الارادة الخارجية و عدم انفكاك احد الأمرين عن الآخر، و حينئذ فحيث أنّ اللفظ كان وجهاً للمفهوم و كان المفهوم وجهاً لمنشأه و كان بين المنشأين و هما البعث و الارسال الخارجى و الارادة الحقيقية ملازمة-في مرحلة الخارج-فينتقل الذهن عند تصوّر احد المفهومين من جهة كونه وجهاً لمنشئه الى مفهوم الآخر كذلك (يعنى من حيث كونه ايضاً وجهاً لمنشئه) بانتقال



تصورى ولو لم يكن للمنشأ وجود فى الخارج اصلاً بل كان المنشأ مما يقطع بعدم وجوده خارجاً. نعم فى مقام التصديق لا بد من احراز كون المتكلم فى مقام الجذب بالارسال ولو بالأصل ليحرز به وجود الارادة وتحققها فيصدق عليه الطلب والأمر حقيقة. فعلى ذلك فدلالة الصيغة على الطلب أنهاهى باعتبار كونه من لوازم ما هو المدلول لأنهما من جهة كونه بنفسه هو المدلول للصيغة، وبين الأمرين بون بعيد.

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

### الجهة الثانية

انه بعد الفراغ عن دلالة الصيغة على الطلب إما بدأوا او بالملازمة فهل هى حقيقة فى خصوص الطلب الالزامى؟ او أنها حقيقة فى مطلق الطلب الجامع بين الالزامى والاستجابى؟ او أنها حقيقة فى خصوص الطلب الاستجابى و مجاز فى غيره؟ فيه وجوه: اضعفها الاخير. فيدور الأمر حينئذ بين كونها حقيقة فى مطلق الطلب او فى خصوص الطلب الالزامى. وقد استدلى على كونها حقيقة فى الطلب الوجوبى بما تقدم سابقاً فى مادة الأمر من نحو آيتى الخذر والنبوى المعروف من قوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتى لأمرتهم بالسواك ونحوهما. ولكن الجواب عنها هو الجواب هناك فلا نعيده. نعم ظهورها فى خصوص الوجوب عند اطلاقها لا ينكر ظاهراً حيث لا تأمل لأحد من

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

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

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

### الجهة الثالثة

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

في مقام الاخبار ولكن الداعي على الاستعمال المزبور هو إفادة ملزومه الذي هو البعث و الطلب، او لا هذا ولا ذاك؟ بل كان استعمالها في معناها الحقيقي الإخباري و كان الغرض و الداعي من الاستعمال ايضاً هو الاعلام و الاخبار دون الطلب و البعث و الارسال كما هو قضية الوجه الثاني، ولكن اعلامه بتحقيق الفعل من المكلف انما كان بلحاظ تحقق مقتضيه و علة و هو الارادة و الطلب كما هو الشأن في غير المقام من موارد الاخبار بوجود المقتضى (بالفتح) عند تحقق مقتضيه، ومنها باب اخبار علماء النجوم بمجى المطر و برودة الهواء او حرارته فيما بعد حسب ما عند هم من الامارات الخاصة من نحو تقابل الكوكبين و تقاربها الذي يروونه سبباً لتلك الانقلابات. ففي المقام ايضاً نقول: بان المولى لما كان مريداً للفعل من المكلف و الأمور و كان طلبه و ارادته للفعل علة لصدوره من المكلف ولو بمعونة حكم عقله بوجوب اطاعة و الامتثال، فلا جرم فيما يرى طلبه متحققاً يرى كانه وجود المقتضى (بالفتح) و هو العمل في الخارج، فمن هذه الجهة يخبر بوقوعه من المكلف بمثل قوله: تعيد الصلاة و تغتسل. فهذه وجوه ثلاثة:

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

و عند ذلك نقول: انه و ان كان لكل منهما وجه و جيه ولكن الأوجه هو الوجه الأخير بملاحظة اقر بيته الى الاعتبار و الوجدان و شيوعه ايضاً عند العرف و العقلاء من ترتيبهم الآثار على الأشياء التي منها الاخبار بوقوعها بمحض العلم بوجود عللها و مقتضياتها، كما كان من ذلك ايضاً اخبار اهل النجوم بتحقيق امورات فيما بعد لعلمهم بتحقيق عللها، كما هو واضح. و على هذا البيان ايضاً ربما كان دلالتها على الوجوب أكد من الصيغة نظراً الى اقتضاء الاخبار بوجود الشيء و تحققه و جوبه ايضاً، بلحاظ ان الشيء ما لم يجب لم يوجد. فن هذه الجهة كان الوجوب هو المناسب مع الاخبار دون الاستحباب فانه لم يكن بتلك المثابة من المناسبة مع الاخبار، و هذا بخلافه في الصيغة فانها ليست بتلك المثابة من الأكديّة في الوجوب من جهة ملائمتها مع الاستحباب ايضاً.

نعم ربما يورد على هذا الوجه بعدم مصححية مجرد وجود الارادة و تحققها للاخبار

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

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

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

الاجبارية، نعم لازمه هو عدم انفكاك قضية الجَد بايقاع النسبة ايضاً عن قصد الانشاء بعد عدم قصد الحكاية بها عن واقع ثابت، كما لا يخفى. ولقد مرّمنا توضيح هذه الجهة في مبحث الحروف عند الفرق بين الجمل الاخبارية و الانشائية فراجع.

### الجهة الرابعة

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

المقام الاول: فيما يقتضيه الاطلاقات و الاصول اللفظية، وتوضيح المرام في هذا المقام يقتضى رسم امور:

الاول: فنقول: انه قد ظهر من عنوان البحث معنى الواجب التعبدي و التوصلي و ان الواجب التعبدي هو الذي لا يكاد حصول الغرض الداعى على الأمر به الاباتيانه على وجه قريبي، و الواجب التوصلي بخلافه و هو الذي يحصل الغرض الداعى على الأمر به بمجرد وجوده و تحقّقه كيفما اتفق ولو لا يكون الإتيان به عن داع قريبي بل ولو كان حصوله من غير ارادة المكلف و اختياره. كما في مثل غسل الثوب من الخبث حيث انه بمحض تحقّقه يحصل الغرض الداعى على الأمر به و يسقط الامر به ايضاً ولو كان ذلك بمثل اطارة الريح اياه في الماء. نعم في مقام ترتب المثوبة ولو في التوصليات لابد من إتيان العمل عن داعى أمره سبحانه، بلحاظ ان المثوبة انما كان ترتبها على عنوان اطاعة و هذا العنوان ممّا لا يكاد تحقّقه الا اذا كان الاتيان بالواجب بداعى أمر المولى، لكن مجرد ذلك لا يقتضى تعبديته، حيث ان المدار في التعبديّة و التوصلية على امر آخر قد ذكرناه.

ثم ان ما ذكرناه من التعريف للتعبدي و التوصلي هو اجود التعاريف و احسنها، لا ما قيل في تعريفها: بان الواجب التعبدي هو ما لا يعلم انحصار المصلحة فيه في شيء و التوصلي بخلافه، و ذلك لما يرد على هذا التعريف بما يرى كثيراً من التوصليات التي

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

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

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

بنفس اتيانها لمولاه من دون اعتبار قصد كونها بداعى امره، كما هو واضح. نعم يحتاج في مقرّبيّة هذه الامور فعلاً ان لا يكون مخلّلاً بغرض المولى من جهة اخرى و مبعوضاً فعلياً للمولى والآ فلا يكاد يصلح مثلها للمقرّبيّة بوجه اصلاً وان لم تخرج بعد ايضاً من جهة عباديتها، اذ كان مثل هذه الامور يجتمع حيث عباديتها مع مبعوضيتها عند المولى، ومن ذلك ايضاً نقول بإمكان حرمة العبادة ذاتاً من غير ان تكون جهة حرمتها و مبعوضيتها منافية مع عباديتها و ان كانت مانعة عن مقرّبيتها باعتبار انه لا بد في مقرّبيتها ان لا تكون مبعوضة للمولى. نعم كما عرفت لا يحتاج جهة مقرّبيتها الى توجه الامر بها من المولى، من جهة ان مقرّبيّة مثل هذه الأعمال كانت مستندة الى اقتضاء ذاتها بحيث لولا منع المولى ونهيه عن ايجادها لكانت من جهة كونها خضوعاً للمولى مقربة للعبد و ان لم يأمر المولى باتيانها، كما هو واضح.

ثم ان في قبال هذه الوظائف الجعلية للعبودية وظائف اخرى ذاتية غير جعلية و هي مطلق ما امر به بداعى امره فانّ كون مثل هذه الأعمال من وظائف العبودية انما هو ذاتي لا جعلي كما في القسم الاول و كان مقرّبيتها ايضاً ذاتية غير قابلة للمبعودية ولا المبعوضة بوجه اصلاً، لانه من المستحيل حينئذ توجه النهى الى مثل هذا العنوان الذي اخذ في حقيقته تعلق الأمر بذاته و حينئذ فلا يمكن انفكاك عباديتها عن جهة مقرّبيتها. بخلاف الوظائف الجعلية، فانّ انفكاك جهة المقرّبيّة عن جهة العبادية فيها بمكان من الامكان، ولذلك قلنا بإمكان الالتزام بجرمة العبادة ذاتاً - كما في صلاة الحائض - بلا احتياج الى ارجاع التهيى الوارد فيها الى حيث التشريع.

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

و من الجهات الفارقة ايضاً بينها انه على الأول يختص بخصوص بعض الأعمال المجعولة آلات للخضوع وللعبودية ولا يجرى في جميع الأعمال، بخلافه على الثاني، فانه عليه

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

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

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



امرها؟ وهل يصلح الامر للدعوية بالنسبة الى غير من يتوجه اليه؟ .  
لا يقال: هذا كذلك لو لا دليل التنزيل و الا فبملاحظة دليل التنزيل لا اشكال في البين لانه بتنزيل نفسه منزلة المنوب عنه يتوجه امره اليه من جهة صيرورته هو اياه بهذا الاعتبار، و حينئذ فيأتي بالعبادة بدعوة هذا الأمر المتوجه اليه و يكون عمله مقرباً للمنوب عنه.

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

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

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

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

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

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

و اما ما يتوهم من امكان تصحيح ذلك بنحو اخذ الطبيعي في متعلقه القابل

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

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

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

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

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

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

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

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

بمقتضى تبعية الارادة لقيام المصلحة يتضح دائرة الارادة و الأمر ايضا حسب تضيق دائرة الغرض و المصلحة بنحو لا يكاد تعلقها الا بالذات التوئمة مع الدعوة، و على ذلك فموضوع الارادة و الأمر و ان لم يكن مقيداً بالدعوة و لكنه لا يكون مطلقاً ايضاً بل هو انما يكون عبارة عن حصّة من ذات العمل تكون توأماً و ملازمةً مع الدعوة، و منشأ هذا الضيق كما عرفت انما هو من جهة تضيق دائرة الغرض و المصلحة و عدم سعته للشمول لحال خلوة المتعلق عن الدعوة، حيث انه لاجل تضيق دائرة الغرض يقع ضيق ايضاً في ناحية الارادة و الأمر بنحو يقصر عن الشمول لحال خلوة الذات عن الدعوة من دون ان يكون ذلك الضيق منشأ لتقييد الموضوع، كما هو واضح. و حينئذ فاذن لا يكون موضوع الأمر و الارادة مطلقاً فلا جرم باتيان ذات العمل مجردة عن الدعوة لا يسقط ايضاً امره، ماذ سقوطه حينئذ انما هو باتيان العمل مقرونا بالدعوة فما دام عدم الاتيان به كذلك كان الأمر و الارادة على حاله، لا انه يسقط هذا الأمر و من جهة بقاء الغرض يحدث امر جديد، كما هو واضح.

نعم هنا تقرب آخر لعدم اطلاق دائرة الأمور به، و لكنه يختص بخصوص الأمر و لا يتاقى بالنسبة الى الارادة و مبادئها من الرجحان و المحبوبة، و بيان ذلك انما هو بدعوى ان الغرض من الامر المولوى و البعث الذى هو ابراز للارادة حيثما كان هو داعوية امره و محركيته للمكلف نحو المطلوب بنحو يكون المحرك له على الاتيان هو دعوة امره دون غيرها من الدواعى فلا جرم بمقتضى تضيق دائرة هذا الغرض يتضح دائرة معلوله الذى هو الأمر ايضا فلا يكون له سعة اطلاق ازيد من دائرة الغرض، و لازمه قصوره عن الشمول للعمل المأتى عن غير دعوة الأمر، و حينئذ فع قصور الأمر قهراً يصير موضوعه ايضاً عبارة عن الحصّة المقرونة بالدعوة فلا يكون مطلقاً و لا مقيداً بالدعوة ايضاً.

بل و لئن تدبرت ترى كونه كذلك فى التوصليات ايضاً، حيث انه بالتقريب المزبور ثبت عدم انفكك الأمر فيها ايضاً عن الدعوة كما فى العبادات و نقول بعدم انطباق عنوان الواجب و الأمور به على العمل الماتى به عن غير دعوة الأمر، و لذا لا يستحق المثوبة على الاتيان به عن مثل دعوة الشهوة و نحوها و لا يكاد يصدق عليه عنوان الأطاعة، و مجرد حصول الغرض الاصلى و سقوط الأمر بمجرد تحقق العمل فى الخارج كيفما اتفق ولو فى فرض وجوده باختياره الناشئ عن دعوة شهوته لا يقتضى تعلق امره بوجوده المطلق و

لذا يسقط الأمر ويحصل الغرض ولو في فرض وجوده لا باختيار المكلف، كما هو واضح. نعم مثل هذا التقريب لا يجري بالنسبة الى لب الارادة و كذا مبادئها من الشوق و المحبة، و وجهه ظاهر من جهة ان الارادة و كذا مبادئها امر قهري ناش عن قيام الغرض و المصلحة في المتعلق، فإذا كان الغرض و الصلاح قائماً بمطلق وجود العمل ولو فرض وجوده لا باختيار المكلف و باختياره الناش عن دعوة شهوته يتبعه الارادة ايضاً قهراً كما في الواجبات التوصيلية، فإن الغرض و الصلاح فيها لما كان قائماً بمطلق وجود المتعلق كانت الارادة ايضاً بتبعه قائمته بمطلق وجوده. و هذا بخلاف الأمر فإنه لما كان فعلاً اختيارياً لا يكون تابعاً للغرض القائم بالمتعلق كالارادة و مبادئها، بل تبعيته انما كانت للغرض المترتب على نفسه و هو الداعوية و المحركة، و من هذه الجهة قلنا باستلزامه في مطلق الواجبات حتى التوصيليات، لتضييق دائرة الأمور به بالحصة المقرونة مع الداعي ولو لا مقيداً بها، كما عرفت.

و حينئذ فتمام الفرق بين العباديات و التوصيليات بعد اشتراكهما في كون الأمور به بالأمر الفعلي هو الحصة الملازمة لداعوية الأمر انما هو بالنسبة الى مرحلة لب الارادة و مبادئها، فان ما هو الوافي بالمصلحة في العبادات لما كان هو الحصة المقرونة مع الداعي لا مطلقاً كانت الارادة و كذا مبادئها ايضاً غير متعدية عن تلك الحصة الوافية لا مطلقها، بخلاف التوصيليات فان الوافي بالمصلحة فيها كان مطلق وجود العمل فن هذه الجهة كانت الارادة و كذا مبادئها حسب تبعيتها للمصلحة ايضاً متعلقة بمطلق وجوده، لكن بالنسبة الى مقام فعلية الارادة و مرحلة الأمر كانت العبادات و التوصيليات مشتركين في عدم تعلق الأمر الآ بالحصة الملازمة لداعوية الأمر حسب ما بيناه من ان غرض الأمر من الأمر انما هو التوصل بامر به الى وجود مرامه و اقتضاء هذا الغرض قهراً لتضييق دائرة متعلق الأمر و تخصيصه بالحصة الناشئة عن قبل داعوية امره لا مطلقاً ولو الناشى عن شهوته، من جهة عدم كون ذلك مقصوداً للأمر في مقام أمره، فتدبر.

فكيف كان فهذا كله بناء على وحدة الأمر و شخصيته، و لقد عرفت في مثله لزوم تجريد متعلق الأوامر كليتة عن عنوان نشوه عن داعى الأمر شخصياً ام طبيعياً، من جهة امتناع اخذ ما هو ناش عن قبل الأمر في متعلقه بنحو القيدية او الجزئية. و اما بناء على تعدد الأمر و الارادة فلا مانع من أخذ عنوان الدعوة شرطاً او شرطاً في

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

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

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



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

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

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

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

ثم ان لنا تقريبا آخر لتصحيح امكان تقيد المأمور به بالقرب الناشى عن دعوة الامر ولومع وحدة الإنشاء و الامر، لا مع تعدد ههما كى يرد عليه اشكال الكفاية اخيراً: ابانه من المقطوع بانه ليس في العبادات الامر واحد، و بيانه انما هو بدعوى انه في مقام الامر يكون ما هو المنشأ بهذا الإنشاء الشخصى في قوله: صلّ او يجب الصلوة، عبارة عن طبيعة الوجوب و الطلب بنحو قابل للسريان في ضمن فردين من الطلب: احدهما متعلق بذات العبادة والاخر في طول الامر الاول بعنوان داعى الامر، كما نظيره في مثل قوله عليه السلام «اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة» فان من المعلوم بدهاه ان المستعمل فيه في قوله «وجب» ليس هو شخص الوجوب و الطلب بل و انما هو عبارة عن طبيعة الوجوب السارى في ضمن فردين من الوجوب متعلقين بموضوعين طوليين: احدهما الوجوب النفسى المتعلق بالصلوة والاخر الوجوب الغيرى المقدمى المتعلق بالطهور.

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

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

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

واحدًا وأمرًا واحدًا، فتدبر.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

«المصحح»

قال هنا ما لفظه:

تنمى

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

### الموضع الاول

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

وَمَا ذَكَرْنَا فِي بَيَانِ مَلَكَ الْوَجُوبِ التَّخْيِيرِي يَتَضَعُ لِكَ السَّرِّ فِي بَعْضِ الْوَاجِبَاتِ التَّوَصُّلِيَةِ بِلِ التَّعْبُدِيَةِ الَّتِي يَسْقُطُ وَجُوبُهَا عَنِ الْمَكْلُفِ بِفَعْلٍ غَيْرِهِ كَتَطْهِيرِ ثَوْبِ الْمَكْلُفِ بِالصَّلَاةِ وَالْقَضَاءِ عَنِ الْمَيْتِ عَلَى الْقَوْلِ بِصِحَّةِ عَمَلِ الْمُتَبَرِّعِ فَانَّهُ عَلَيْهِ يَسْقُطُ وَجُوبُ الْقَضَاءِ عَنِ الْوَلِيِّ كَمَا يَسْقُطُ وَجُوبُ تَطْهِيرِ الثَّوْبِ عَنِ الْمَكْلُفِ بِالصَّلَاةِ وَذَلِكَ لِأَنَّ مَلَكَ هَذَا النُّحْوِ مِنَ الْوَجُوبِ هُوَ حَصُولُ الْغُرْضِ بِوُجُودِ الْفَعْلِ فِي الْخَارِجِ بِلَا دَخْلِ لِحْصُوصِيَةِ فَاعِلِهِ فِيهِ غَايَةَ الْأَمْرَانِ الْمُرْتَبِطَيْنِ تَوَجُّهَ الْخُطَابِ إِلَى مَكْلُفٍ خَاصٍ كَمَا يَظْهَرُ ذَلِكَ

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

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

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

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

### الموضع الثاني

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

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

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

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

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

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

### الموضع الثالث

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

### الجهة الخامسة

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

### الجهة السادسة

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

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

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

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

### الجهة السابعة:

هل الصيغة تقتضى المرة او التكرار او لا تقتضى الآ صرف وجود الطبيعي الذي يتحقق باوّل وجوده؟ فيه وجوه و اقوال: أقوها الأخير كما ستعرف.

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ضمن فرد واحد و عدم المقتضى بعد للامثال باتيان ثانى الوجود و ثالثه، كما هو واضح فتدبر.

### بقى الكلام فيما استدل به للقول بال تكرار وهى امور:

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

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

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

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

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

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

ثم أنه يبقى الكلام حينئذ في بيان الثمرة بين الأقوال المزبورة فنقول: أما الثمرة بين القول بالطبيعة وبين القول بالمرّة بمعنى الفرد او الوجود الواحد فظاهرة فيما لواتى دفعة

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

واحدة بأفراد متعددة، فإنه على القول بالطبيعة يقع الامتثال بالمجموع و يكون المجموع امتثالاً واحداً، و لكثته لا بمناط الترجيح بلا مرجح بل بمناط انطباق الطبيعي للمأمور به على الجميع باعتبار كونها وجوداً لها، و أما على القول بالمرّة فلا يقع الامتثال الا بواحد منها لا بعينه، هذا إذا لم يؤخذ الفرد مقتيداً بعدم الزيادة، و الا فلا يقع الامتثال بواحد منها أصلاً، و لكن الذي يسهل الخطب هو عدم ارادة القائل بالمرّة مثل هذا المعنى لما تقدّم بان المراد منها إنما هو المرّة على نحو اللابشرطية و عليه فيقع الامتثال بواحد منها و يصير الزائد لغواً محضاً لا مخللاً بأصل الامتثال، هذا اذا اتى المكلف بأفراد متعددة دفعة واحدة. و أما لو أتى بها دفعات فالثمرة أيضاً تظهر من جهة قصد الامتثال بالخصوصية و عدم قصدها فإنه على القول بالطبيعة يقع قصده ذلك تشريعاً محرماً بخلافه على المرّة بمعنى الفرد فإنه حينئذ لا بد من قصد الخصوصية و يقع الامتثال به أيضاً. نعم على تفسير المرّة بالوجود الواحد من الطبيعة لا ثمره في هذا الفرض بينها و بين الطبيعة بل تختص الثمرة بينهما بالفرض الأول و هو صورة الاثبات بأفراد متعددة دفعة واحدة. هذا كله بناء على تفسير المرّة بالفرد أو الوجود الواحد، و اما بناء على تفسيرها بالدفعة كما استظهرناه فلا ثمره بينها و بين القول بالطبيعة، و من ذلك أرجعنا القول بالمرّة أيضاً إلى القول بالطبيعة هذا كله في الثمرة بين القول بالمرّة و بين القول بالطبيعة.

و أما الثمرة بين الطبيعة و بين القول بالثمرات فعلى تفسيره بالافراد و الوجودات فتظهر أيضاً في صورة الاثبات بالطبيعة في ضمن فرد واحد فإنه على القول بالطبيعة يتحقق الامتثال و يسقط الامر و التكليف من جهة انطباق الطبيعي على المأتي به بخلافه على القول بالثمرات اذ عليه كان التكليف بعد على حاله فيجب الاثبات ثانياً و ثالثاً و هكذا، بل و تظهر الثمرة أيضاً عند الاثبات بأفراد متعددة دفعة، اذ على القول بالطبيعة من جهة انطباق الطبيعي على الجميع يكون المجموع امتثالاً واحداً دونه على القول بالثمرات فإنه عليه يكون تلك امتثالات متعددة كما في صورة ايجاد الطبيعة ثانياً و ثالثاً و رابعاً. هذا على التكرار بمعنى الوجودات، و أما على التكرار بمعنى الدفعات فتظهر عند ايجاد ثانياً و ثالثاً حيث انه على التكرار يقع الامتثال بثاني الوجود و ثالث الوجود أيضاً بخلافه على الطبيعة فإنه عليه يكون ثاني الوجود من الامتثال عقيب الامتثال، كما يأتي الكلام فيه في مبحث الاجزاء انشاء الله تعالى.

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

### الجهة الثامنة:

هل الصيغة تقتضى الفور أو التراخي او لا تقتضى شيئاً منها الا طلب ايجاد الطبيعة الجامعة بين الفور و التراخي؟ فيه وجوه و اقوال: أقويها الأخير، نظراً الى عدم اقتضاء وضع المادة و كذا الهيئة لشيء من ذلك، اما المادة فلما عرفت من عدم دلالتها الا على صرف الطبيعي، و اما الهيئة فلعدم دلالتها ايضاً الا على طلب الطبيعة الجامع مع الفور و التراخي، بل و مع الشك ايضاً ربما كان قضية اطلاق المادة هو سقوط الغرض و تحقق الامتثال بالاستعجال الملازم لزمان الحال و التأخير الملازم لزمان الاستقبال بل كان امر التمسك بقضية اطلاق المادة في المقام اهون من المقام السابق نظراً الى سلامته عن المزاخمة مع اطلاق الهيئة كما هناك و ذلك لعدم اقتضاء لاطلاق الهيئة للاستعجال و الفورية في المقام كى يقع بينها المزاخمة كما هو واضح، و حينئذ فقطضى اطلاق المادة هو تحقق الامتثال باتيان الطبيعة و ايجادها بنحو الاستعجال او التراخي.

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

وكيف كان فاستدل للفور بأمور:

منها: ما قيل في وجه ابطال الواجب المعلق من استحالة انفكاك الارادة عن المراد و ذلك بتقريب: ان الارادة التشريعية انما هي كالارادة التكوينية بلا فرق بينها الا من جهة الاقتضاء و العلية حيث كانت الارادة التكوينية علة لتحقيق المراد في الخارج و كانت الارادة التشريعية مقتضية له، و حينئذ فكما ان الارادة التكوينية لا يمكن تخلفها عن المراد في الخارج ولو آنأ ما كذلك الارادة التشريعية حيث ان مقتضاها ايضاً لزوم اتصال حركة العبد بأمر المولى و طلبه من جهة ان حركة العبد في الارادات التشريعية بمنزلة حركة المرید في الارادة التكوينية و لا نعني من الفور الا قضية اتصال حركة المأمور نحو



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

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

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

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

الأول منها دون الثاني، كما هو واضح.

و أما القول بالتراخي فاستدل عليه أيضاً بتحقق الامتثال مع التراخي الملازم لزمان الاستقبال. ولكنه كما ترى بانه لا يقتضى مجرد ذلك كون الصيغة والأمر للتراخي، وذلك لا مكان ان يكون ذلك من جهة ان المأمور به هو الطبيعة الجامعة بين الفرد الحالى والفرد الاستقبالى، ولذلك أيضاً ترى تحقق الامتثال باتيانه فى الآن الأول بعد الامر والطلب، نعم لو فرض عدم تحقق الامتثال الا بايجاد المأمور به فى الآن الثانى والثالث كان للاستدلال المزبور كمال مجال، ولكنه لا يكون كذلك قطعاً بل ولا يدعيه أيضاً القائل بالتراخي، لأن أقصى ما يدعيه انما هو جواز التراخي وعدم وجوب الفور فيقابل القائل بالفور، واما وجوبه فلا.

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

ولكن اقول: بانّ ما ذكرنا من عدم وجوب الفور انما هو بالنسبة الى دلالة الصيغة والآفة يجب الفور مع قيام القرينة عليه، ومن ذلك ما لوقام قرينة قطعية على عدم تمكنه من الاتيان بالواجب فى ثانى الحال وثالثه ان لم يأت به فى الآن الأول بعد الأمر فانه حينئذٍ يجب بحكم العقل المبادرة الى الاتيان بالواجب فى الآن الاول بحيث لو لم يأت به ففات منه الواجب لعدم تمكنه منه فيما بعد يستحقّ عليه العقوبة، بل ولعل الأمر كذلك مع الظن بالقوت إذا كان اطمينانياً، كما فى الازمنة التى كثر فيها الأمراض من نحو الطاعون والوباء ونحوهما اعاذنا الله منها ان شاء الله تعالى، فانه فى نحو ذلك أيضاً ربما

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

### المبحث الثالث: في الإجزاء

قد وقع الخلاف و الكلام بين الاصحاب في اقتضاء الاتيان بالمأمور به على وجهه للاجزاء و عدمه. و قبل الخوض في المرام، ينبغي تمهيد مقدمة لبيان عناوين الالفاظ الواقعة في حيز البحث.

فنقول: ان من العناوين الواقعة في حيز موضوع البحث كلمة «على وجهه» و الظاهر ان المراد منها- كما قرّبه في الكفاية- هو النهج الذي ينبغي ان يؤتى بالمأمور به على ذلك النهج شرعاً و عقلاً كقصد الامتثال مثلاً، لا الاتيان بالمأمور به على وجه وجوبه او استحبابه و كونه متميّزاً عن غيره كما يدعيه القائل بوجوب قصد الوجه و التميز- كما يشهد لذلك تعرضهم طراً لهذا البحث بهذه العناوين المزبورة مع ذهاب كثير منهم بل اكثرهم على عدم اعتبار قصد الوجه و التميز في المأمور به لا شرعاً و لا عقلاً- و لا الكيفية الخاصة المعتبرة في المأمور به شرعاً مثل عنوان الظهريّة و العصريّة و نحوهما من العناوين الخاصة التي بها صار المأمور به متعلقاً للأمر و الطلب، كيف و انه مضافاً الى بعد ذلك في نفسه يلزمه لغوية القيد المزبور اذ عليه كان في ذكر المأمور به غنى و كفاية عن ذكر كلمة «على وجهه» نظراً الى عدم خلو المأمور به عن مثل هذه الكيفيات فيكون القيد المزبور حينئذ توضيحياً محضاً. و حينئذ فيتعين ما ذكرناه من كون المراد منها النهج الذي ينبغي ان يؤتى بالمأمور به على ذلك النهج شرعاً و عقلاً كقصد التقرب و الامتثال، و عليه يكون القيد المزبور احترازياً لا توضيحياً، لكن ذلك ايضاً بناءً على تجريد متعلق الأمر في العبادات عن قصد التقرب و جعله من الكيفيات المعتبرة في المأمور به عقلاً لا شرعاً كما هو مسلك

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

اما الاول فتنقیح الکلام فیہ ینتاج الی بیان ما ینکون ان ینقع علیه الفعل الاضطراری ثبوتاً اولاً ثم فی تعین ما وقع علیه اثباتاً، فنقول: اما الاول فالأمر فیہ کما افاده فی الکفاية: من ان الفعل الاضطراری تارة ینکون وافياً بتمام مراتب المصلحة التي تکون فی الفعل الاختیاری و اخرى لا ینکون كذلك بل ینقی مقدار من المصلحة و الغرض، و علی الثاني فتارة ینکون المقدار الباقی مما ینکون استیفائه و أخرى لا ینکون استیفائه مع استیفاء مرتبة منها بالفعل الاضطراری، و علی الاول من فرض قابلية المقدار الباقی للاستیفاء فتارة ینکون مما ینجب استیفائه باعتبار کونه لازم التحصیل فی نفسه و اخرى لا ینجب استیفائه بل ینسحب. فهذه الشقوق المتصورة فیما ینکون ان ینقع علیه الفعل الاضطراری.

وربما ینتلف هذه الشقوق بحسب اللوازم من حیث الاجزاء و عدمه، فان من لوازم الشق الاول الاجزاء و عدم وجوب الاعادة نظراً الی سقوط الأمر حینئذ بسقوط الغرض الداعی علیه و لومع کون الاضطرار ناشئاً عن سوء اختیار المکلف فان لازم وفائه بتمام الغرض و المصلحة هو قیام الغرض بالجامع بین الفعل الاختیاری و الاضطراری کما فی الواجب الخیر غایتہ ان ظرف احد الفردين هو ظرف عدم التمكن من الفرد الآخر، و لازم ذلك هو الاجزاء و عدم وجوب الاعادة عقلاً بملاحظة سقوط الأمر بسقوط اصل الغرض و المصلحة؛ و اما جواز البدار فی هذا الفرض و لومع القطع بطرو الاختیار بعد ساعة فیبني علی ان الاضطرار الموضوع لهذا الحكم هو مطلق الاضطرار او هو الاضطرار الباقی الی آخر الوقت فعلي الاول ینجزله البدار و باتیانہ للفعل الاضطراری یسقط الأمر و التکلیف و لا ینجب علیه الاتیان بالفعل الاختیاری بعد رفع الاضطرار و علی الثاني لا ینجزله البدار لعدم الموضوع حینئذ للفعل الاضطراری.

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

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

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

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

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

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

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

و حينئذ فلا بد في الاجزاء بالنسبة الى الاعادة من لحاظ الموارد و دليل الاضطراب الجاری فيها بانه من قبيل ادلة التيمم و ادلة التقية؟ او من قبيل عمومات نفی الحرج و عمومات الاضطراب من نحو حديث الرفع و غيره؟ ففي الاول يكون المجال للبحث عن اجزاء الماتی به الاضطرابی عن الاعادة في الوقت، بخلافه في الثاني فانه عليه لا مجال للبحث عن اجزاء الفعل الاضطرابی الا بالنسبة الى القضاء في خارج الوقت كما هو واضح.

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

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

الى ادلة الاضطرار و ملاحظة كيفية السنتها .

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

اما لو كان الشك من الجهة الثانية فلا ينبغي الاشكال في ان المرجع فيه هو حكم العقل بعدم الاجزاء و وجوب الاحتياط كما هو الشأن في جميع الموارد الراجعة الى الشك في القدرة على الامتثال و تحصيل الغرض، حيث انه بالفرض قد علم ببقاء مقدار من المصلحة الملزمة من جهة عدم وفاء الفعل الاضطرارى بتمام مراتب مصلحة الفعل الاختيارى، و انما الشك في القدرة على استيفاء تلك المرتبة من المصلحة باعتبار الشك في مفوتية المأتى به الاضطرارى لتلك المرتبة الباقية ولو من جهة مضادته معها و في مثله يكون المرجع هو الاحتياط عقلاً لا غير، كما هو واضح.

و اما لو كان الشك من الجهة الاولى بان كان الشك في وفاء المأتى به الاضطرارى بتمام مصلحة الفعل الاختيارى او عدم وفائه الا ببعض مراتب مصلحته، فالمرجع فيه ايضاً هو الاحتياط، لاندارجة حينئذ في باب التعيين والتخير باعتبار رجوع الشك حينئذ الى قيام تلك المرتبة من المصلحة المحتملة للبقاء بخصوص الفعل الاختيارى او بالجامع بين الفعل الاختيارى و الاضطرارى، كى يكون لازمه عدم وفاء الفعل الاضطرارى بتمام مصلحة الفعل الاختيارى على الاول و وفائه به على الثانى، فيندرج حينئذ في تلك المسئلة و يكون من صغريات ذلك الباب و في مثله لا بد من الاحتياط بناء على ماهو التحقيق في تلك المسئلة من مرجعية الاحتياط فيها دون البرائة.

نعم لو اغمض عن ذلك لا بد من البرائة في مثل هذا الفرض و لا ينتهى المجال الى اثبات عدم الاجزاء و وجوب الاعادة ببعض الاستصحابات كاستصحاب بقاء المصلحة و استصحاب بقاء التكليف بالفعل الاختيارى و استصحاب عدم مسقطية الماتى به الاضطرارى للتكليف بالفعل الاختيارى و نحوها، اذ نقول:

اما الاول- و هو اصالة بقاء المصلحة- فلما فيه من عدم اقتضائه لاثبات التكليف بالفعل الاختيارى بعد ارتفاع الاضطرار الا على المثبت باعتبار عدم كون ترتب الوجوب

و التکلیف علی بقاء المصلحة الا عقلياً محضاً لا شرعياً من جهة انه من لوازم بقاء المصلحة و الغرض علی حاله و حينئذ فالاستصحاب المزبور لا یکاد یجدي شيئاً حيث لا یكون المستصحب بنفسه اثرأ شرعياً بل و لا موضوعاً ايضاً لأثر شرعی، و اما نفس هذا الوجوب فهو و ان كان اثرأ شرعياً الا انه لا یكون ترتبه علی بقاء المصلحة شرعياً كما هو واضح.

و اما اصالة بقاء الاشتغال بالتکلیف الاختیاری فهو ايضاً غير جارية من جهة القطع بانتقاض الحالة السابقة حال طرو الاضطراب و القطع بارتفاع التکلیف الاختیاری عند الاضطراب، و حينئذ فبعد ارتفاع الاضطراب كان الشك في اصل التکلیف بالفعل الاختیاری.

و من ذلك البيان ظهر ايضاً حال اصالة عدم مسقطية الفعل الاضطرابی اذ ذلك ايضاً مما لا مجال لتوهمه بعد فرض القطع بارتفاع التکلیف الاختیاری حال الاضطراب، و من ذلك البيان ظهر فساد مقایسة المقام بباب المالیات فيما یثبت اشتغال الذمة بعین مخصوص و لم یتمکن من ادائها فدفع ما هو بدل عنها ثم تمکن من اداء تلك العین حيث تجری فيها اصالة عدم المسقطية و یحکم بوجوب اداء تلك العین، اذ نقول: بان جریان اصالة عدم المسقطية في المثال انما هو باعتبار ثبوت الاشتغال بالمبدل حين اداء البدل و هذا المعنی لا یتحقق في مثل المقام المفروض ارتفاع التکلیف الاختیاری حال طرو الاضطراب فتدبر.

و اما الاستصحاب التعليق و هو اصالة وجوب الفعل الاختیاری علی فرض طرو الاختیار-بتقريب: انه قبل الاتیان بالصلاة مع الطهارة الترابية مثلاً یقطع بانه لو طراً الاختیار لوجب علیه الاتیان بالصلاة مع الطهارة المائية و بعد الاتیان بها مع الطهارة الترابية يشك في ذلك و الأصل یقتضی بقاءه، و حينئذ فبعد زوال الاضطراب یحکم بمقتضى الاستصحاب المزبور بوجوب الاعادة- ففیه ايضاً ما لا یخفی، اذ نقول: بانه من المعلوم اجمالاً حينئذ عدم جریان هذا الاستصحاب اما من جهة عدم الموضوع له و اما لعدم كون البقاء مستنداً الى حيث الاختیار، فانه علی تقدير وفاء الفعل الاضطرابی بتمام مصلحة الفعل الاختیاری یقطع بسقوط الوجوب و التکلیف فلا موضوع حينئذ للاستصحاب المزبور، و علی تقدير عدم وفائه بتمام مصلحته لا یكون الوجوب المزبور

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

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

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

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

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

بمناط آخر غیر ذلك او بمناط اقتضاء فوت المصلحة في الوقت لحدوث مصلحة ملزمة في خارج الوقت او غير ذلك ، و اما ان لم یحتمل ذلك بل احرز ولو من جهة قضیة الاطلاق ان تلك المرتبة من المصلحة غير المستوفاة مترتبة على الجامع بين الفعل الاختیاری في الوقت و خارجه بحيث كان الشك محضاً في القدرة على استيفائها من جهة الشك في مفوتیة الفعل الاضطرابی لها، ففي هذا الفرض لا بد من الاحتياط بمناط قاعدة الشك في القدرة من دون فرق ايضاً بين القول بتبعية القضاء للاداء او القول بكونه بامر جديد.

ثم ان ذلك ايضاً مع قطع النظر عن ادلة القضاء بان يمنع شمولها لصورة فوت بعض المصلحة في الوقت اما لانصرافها إلى صورة فوت التمام من رأس كما لعله هو التحقيق ايضاً او لا اقل من كون فرض فوت التمام هو القدر المتيقن منها في مقام التخاطب و الا فع فرض اطلاق تلك الادلة حتى لصورة فوت بعض المصلحة ايضاً فلا ينتهي الأمر الى تلك الاصول من جهة وجود دليل اجتهادی حينئذ على عدم الاجزاء و وجوب القضاء بمحض فوت المصلحة في الوقت ولو ببعض مراتبها. و اما توهم عدم تكفل ادلة القضاء لاثبات قابلية المحل للوجود فع الشك في القابلية المزبورة حينئذ لا مجال للتمسك بادلة القضاء لاثبات الوجوب الفعلي، فمدفوع بان شأن ادلة القضاء دائماً انما هو رفع الشك عن هذه الجهة و اثبات قابلية المحل للوجود ففي كل مورد امر فيه بالقضاء لا محالة من نفس الأمر به يستكشف قابلية المحل للتحقق كما هو واضح. و حينئذ فالعمدة في الاشكال عليها انما هو الاشكال عليها من الجهة الاولى: من منع اطلاقها لصورة فوت بعض المصلحة و انصرافها الى صورة فوت التمام او مانعية ذلك عن الأخذ باطلاقها باعتبار كون فرض فوت التمام هو القدر المتيقن منها في مقام التخاطب، و عليه فينتهي الأمر عند الشك الى الاصول العلمية العقلية و لقد عرفت بان مقتضاها عند القطع بفوت بعض المصلحة والشك في القدرة على استيفائها هو البرائة في فرض و الاحتياط في فرض آخر فتدبر.

و كيف كان فهذا كله فيما يمكن أن يقع عليه الفعل الاضطرابی ثبوتاً من الوفاء بتمام الغرض او بعضه و كون البعض الباقي ممكن الاستيفاء أو غير ممكن الاستيفاء.

و أما تعيين ما وقع عليه الفعل الاضطرابی إثباتاً فيحتاج إستفادته الى ملاحظة كيفية الادلة المتكفلة للفعل الاضطرابی، من نحو قوله: التراب احد الطهورين يكفيك عشر سنين، و قوله عليه السلام: رب الصعيد رب الماء. و نحو اوامر التقية المتكفلة لاثبات

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

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

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



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

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

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

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

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

قیامها بالجامع بینها لا مجال للأمر بالاتیان بالصلاة أولاً فی الدار. كما انه فی فرض عدم اجزائه و عدم مفوتیه للمقدار الباقی من المصلحة الملزمة لا مجال ایضاً للأمر بالاتیان بها أولاً فی الدار نظراً الى تمكن المكلف حیثئذ من اعاتها بعد إرتفاع التقية خصوصاً بعد ملاحظة ما هو الغالب من عدم كون الابتلاء بالتقية فی تمام الوقت فیکون نفس الأمر بالاتیان بها فی الدار کاشفاً قطعياً عن أنّ الفرد المآقی به تقية غیر و اف بتمام ما فی الفرد الاختیاری من الغرض و المصلحة و انه یبقی بعد مرتبة منها ملزمة فی نفسها غیر قابلة للاستیفاء بعد استیفاءها ببعض مراتبها بالفرد لا اضطراری، من غیر فرق فی هذه الجهة بین القول ببديلية الفعل الاضطراری او فرديته للطبيعة، اذ علی الفردية ایضاً یمكن القول بالاجزاء بمناط المفوتية من جهة كون الطبعي من التشکیکيات و كون الفرد الاضطراری مرتبة ضعيفة منها و الفرد الاختیاری مرتبة شديدة منها، كما فی مثل التور والبیاض و الحمرة و نحوها، فن هذه الجهة كان التکلیف أولاً متعلقاً بمرتبة شديدة من الطبيعة و هو الفرد الاختیاری ثم بعد تعذر ذلك كان التکلیف متعلقاً بالمرتبة الضعيفة منها التي هی الفرد الاضطراری لما فيه ایضاً من الوفاء ببعض مراتب الغرض و المصلحة. و من ذلك ایضاً نقول: بانه لا مجال لاستفادة الاجزاء بمجرد احراز فردية الفعل الاضطراری للطبيعة المأمور بها الآ باحراز احد الامرین: اما احراز قیام تمام المصلحة الملزمة بما لها من المراتب بالجامع بینها کي یلزمه وفائه بتمام المصلحة الملزمة، او احراز مفوتية الفعل الاضطراری للمقدار الباقی من المصلحة الملزمة القائمة بالخصوصية، كما استفدناها من قضية الجمع بین الأمر بالخصوصية و الأمر بالفعل الاضطراری فی باب التیمم و باب التقية.

هذا كله بالنسبة الى ادلة التقية و لقد عرفت ان المستفاد منها جمعاً بینها و بین الأدلة المثبتة للتکلیف بالخصوصية هو الاجزاء مطلقاً حتی بالنسبة الى الاعادة فضلاً عن القضاء لکن لا بمناط الوفاء بتمام الغرض و المصلحة بل بمناط الوفاء ببعض مراتبها مع مفوتيته لبعض المراتب الباقية.

و اما مثل قاعدة الميسور و عمومات الاضطرار كحديث الرفع و قوله: كل شئ اضطر اليه ابن آدم فقد احله الله، فحل الكلام فی البحث عن الأجزاء و عدمه فيها كما عرفت یختص بالاجزاء بالنسبة الى خصوص القضاء دون الاعادة، من جهة ما تقدم من

ان المستفاد منها هو كون مصيها مورد الاضطراب الى الطبيعة على الاطلاق، اذ عليه لايكاديتحقق موضوع لهذا البحث بالنسبة الى الاعادة باعتبار اقتضاء الاضطراب الى الطبيعة بقول مطلق للاضطراب اليها في تمام الوقت، وعلى ذلك نقول:

اما مثل قاعدة الميسور فلا شبهة في ان فيها اقتضاء عدم وفاء الماتى به الاضطرابى بتمام الغرض و المصلحة، لوضوح ان الميسور من الشئ الذى هو نصفه او ربه لا يكون تمام الشئ حتى في مرحلة الوفاء بالمصلحة، و حينئذ فباب احتمال الاجزاء عن القضاء فيها بنطاق الوفاء بتمام الغرض و المصلحة مسدود قطعاً، و حينئذ فلو كان هناك اجزاء لا بد و ان يكون بنطاق المفوتية لمصلحة الخصوصية و في مثله امكن دعوى عدم استفادة الاجزاء من مثلها نظراً الى عدم اقتضاء مجرد الأمر بالميسور من الطبيعة في الوقت لعدم وجوب القضاء في خارج الوقت ولو من جهة عدم قابلية المقدار الفاتت من المصلحة للاستيفاء. و حينئذ فاذا شك في قابليته للاستيفاء و عدم قابليته لذلك يرجع الى الأصول على التفصيل المتقدم، و ذلك ايضاً بعد الفراغ عن عدم شمول دليل القضاء لصورة فوت بعض المصلحة واختصاصه صرفاً او انصرفاً بفرض فوت تمام المصلحة كما هو التحقيق ايضاً، و الآ فلا تنتهى النوبة الى مقام الاصول بل يحكم بعدم الاجزاء و وجوب القضاء بنفس ادلة القضاء، كما هو واضح. هذا اذا كان مصب القاعدة هو الطبيعة كما في الاضطراب الطارى قبل الاشتغال بالعمل.

و اما لو كان مصيها هو الفرد كما في الاضطراب الطارى في حال الاشتغال بالعمل فيمكن استفادة الاجزاء من القاعدة المزبورة حتى بالنسبة الى الاعادة بناء على جريانه حينئذ حتى مع القطع بطرو الاختيار فيما بعد بتقريب: ان قضية قاعدة الميسور حينئذ انما هو لزوم الايتان بالميسور من هذا الفرد الذى اقتضى وجوب اتمامه دليل الأمر بالطبيعة و قضية لزوم اتيانه بالميسور منه انما هو اتيانه بعنوان الفردية للطبيعة كما لو لم يطرء في البين اضطراب، و قضية ذلك هو الاجزاء لا محالة و عدم وجوب الاعادة و القضاء. و لكن الاستاذ دام ظله لم يفرق بين الاضطراب الطارى قبل الاشتغال بالعمل و بين الاضطراب الطارى بعد الاشتغال بالعمل، و لكن عمدة نظره الى انكار تعلق الأمر بالتمام بالنسبة الى مثل هذا الفرد الذى طرأ الاضطراب بترك بعض اجزائه و شرائطه ولو مع العلم بالتمكن من الايتان بالطبيعة في ضمن فرد آخر.

و اما عمومات الاضطراب كحديث الرفع وقوله «كل شيء اضطرابه ابن آدم فقد احله الله» بناءً على كونها جملة مستقلة كما ادعاه بعض الأعلام بان الموجود في بعض النسخ الصحيحة هكذا «التقية في كل شيء و كل شيء اضطرابه ابن آدم فقد احله الله» لا مربوطاً بقضية الصدر كما في اكثر النسخ بأن «التقية في كل شيء اضطرابه ابن آدم» الخ (۱) إذ عليه لا يرتبط بمطلق الاضطراب بل تختص بالاضطراب في التقية الذي عرفت الحال فيه مفصلاً، فتطبيقها تارة يكون على نفس الجزء او الشرط او المانع المضطرب اليه، و اخرى على نفس المركب و المقيد باعتبار ان الاضطراب الى الجزء او الشرط يوجب الاضطراب الى نفس المركب و المقيد، فعلى الثاني لا اشكال في انه لا مقتضى للاجزاء، لان مفاد دليل الاضطراب بعد تطبيقه على المركب و المشروط انما هو جواز ترك المركب و المشروط تكليفاً عند تعذر جزئه و شرطه و حينئذ فبعد طرو الاختيار يجب القضاء بلا كلام، و اما على الاول من فرض تطبيقه على نفس الجزء او الشرط المتعذر فقضاءه هو الاجزاء لا محالة من جهة اقتضاء تطبيقه حينئذ على الجزء او الشرط المتعذر لرفع جزئية ما كان جزءاً و شرطية ما كان شرطاً في حال الاختيار و قضية ذلك لا محالة كانت هو الاجزاء.

و هكذا الحال في عمومات الحرج من نحو قوله سبحانه «ما جعل الله عليكم في الدين من حرج» حيث انه بتطبيقها على الجزء او الشرط الحرجي يستفاد الاجزاء بلحاظ اقتضاؤها لتحديد دائرة الشرطية و الجزئية و المانعية بغير صورة الحرج كما يشهد له أيضاً ما في خبر عبد الاعلى مولى آل سام من تطبيقه عليه السلام تلك القاعدة على شرطية المباشرة في المسح بقوله عليه السلام: «يعرف هذا و اشباهه من كتاب الله عزوجل، قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح على المراءة»، حيث انه عليه السلام اخذ بأصل المسح و القيد مباشرة البشرة بنفس تلك القاعدة فأمر بإيجاد المسح على المراءة هذا.

و لكن الأستاذ دام ظله منع عن تطبيق تلك العمومات على الجزء و الشرط و المانع ببيان ان مفاد تلك العمومات انما كان احكاماً امتنانية و لا بد في تطبيقها على مورد ان لا

يلزم منها خلاف امتنان على المكلف من جهة اخرى فن هذه الجهة لاجمال لتطبيقها على الجزء او الشرط المتعذر باعتبار ما يلزمها حينئذ من اثبات التكليف بما عدا الجزء او الشرط المتعذر وهو بنفسه خلاف الارفاق على المكلف لانه لولاها لكان المكلف في الراحة عن مشقة التكليف بالفاقد للجزء او الشرط المتعذر نظراً الى قضية انتفاء المركب و المقيد بانتفاء اجزائه و قيده فينحصر حينئذ تطبيقها على نفس المركب و المقيد كى لازمه سقوط التكليف بالمرّة عن المكلف بالنسبة الى الفاقد للجزء او الشرط المتعذر. ثم انه لما كان يرد عليه اشكال تطبيق الامام عليه السلام قاعدة نفى الحرج على الشرط المتعذر- كما في رواية عبد الأعلى المتقدمة- أجاب عنه بان قضية التطبيق على الشرط المتعذر في تلك الرواية انما هي باعتبار وقوع المكلف على كل تقدير في مشقة التكليف: اما التكليف بالتييم في فرض سقوط التكليف بالوضوء من جهة تعذر المسح على البشرة و اما التكليف بالوضوء بالغاء شرطية المباشرة على ما هو قضية التطبيق على شرطية مباشرة الماسح للبشرة فن هذه الجهة لم يلزم من التطبيق على الشرط المتعذر خلاف امتنان على المكلف، بخلافه في غير ذلك المقام مما كان المكلف في الراحة عن مشقة التكليف بالفاقد للجزء او الشرط المتعذر فانه في امثال تلك المقامات لو طبق تلك العمومات على الجزء او الشرط المتعذر يلزم منها اثبات التكليف بالفاقد فيلزم من تطبيقها خلاف الامتنان على المكلف هذا.

و لكن اقول: بانه يتوجه عليه انه في غير ذلك المورد ايضاً لا يخلو المكلف عن مشقة التكليف: اما التكليف بالقضاء بناء على فرض تطبيقها على نفس المركب والمقيد واما التكليف بالفاقد للجزء او الشرط المتعذر على فرض تطبيقها على الجزء او الشرط المتعذر و حينئذ فاذا كان المكلف في كلفة التكليف على كل تقدير لا بأس بتطبيقها على الجزء او الشرط المتعذر في سائر المقامات ايضاً. و لئن قيل: بان ثبوت التكليف بالقضاء في خارج الوقت انما هو من لوازم عدم الاتيان بالمأمور به خارجاً في الوقت لامن لوازم تطبيق دليل الحرج او الاضطرار على المركب و المقيد، نقول: بانه يكفي لنا حينئذ في اثبات التكليف بالبقية كما في باب الصلاة ما دل على انها لا تترك بحال، من دون احتياج الى اثبات وجوب البقية بادلّة الحرج و الاضطرار حتى يرد عليه اشكال خلاف الارفاق في فرض تطبيقها على الجزء و الشرط المتعذر فتدبر.

و كيف كان فقد تلخص من جميع ما ذكرنا في الفعل الاضطراري ان مقتضى القاعدة الاولى المستفادة من الادلة المثبتة للاجزاء والشرايط هو عدم الاجزاء ووجوب الاعادة في الوقت بعد ارتفاع الاضطرار او القضاء في خارج الوقت، ولكن مقتضى القاعدة الثانوية المستفادة من ادلة الاضطرار في باب التقية و باب التيمم حسب الجمع بين ادلتها و بين الأمر بخصوصية الفرد الاختياري هو الاجزاء و عدم وجوب الاعادة فضلاً عن القضاء في خارج الوقت مع حرمة التفويت ايضاً بالإختيار بلحاظ مفوتية المآقی به الاضطراري لمصلحة الخصوصية، ولذلك قلنا بان الاجزاء فيها كان بمنأى التفويت للمقدار الباقي من المصلحة لا بمنأى الوفاء بتمام الغرض والمصلحة واما في مطلق الاضطرار في غير باب التقية و التيمم مما كان دليله قاعدة الميسور و عمومات الاضطرار و الحرج فعدم الاجزاء بالنسبة الى الاعادة قطعاً لعدم الموضوع له في فرض طرق الاختيار في الوقت، و على اشكال ايضاً في الاجزاء بالنسبة الى القضاء ينشأ مما عرفت من عدم استفادة المفوتية لمصلحة الخصوصية من العمومات المزبورة فلا بد حينئذ من الرجوع الى ما يقتضيه الاصل العملي، و لقد تقدم ان مقتضى الأصل مع احتمال قيام المصلحة الباقية الفائتة بالفرد الاختياري الواقع في الوقت. ولو لخصوصية في نفس الوقت موجبة لكون الفرد الاختياري الواقع فيه ذا مزية زائدة على الفرد الاضطراري الواقع فيه و الفرد الاختياري الواقع في خارج الوقت. هو البرائة عن وجوب القضاء في خارج الوقت، لعدم احراز بقاء مصلحة ملزمة حينئذ في خارج الوقت كى يكون الشك في القدرة على استيفائها. و اما مع احراز قيام المصلحة الفائتة بالجامع بين الفرد الاختياري في الوقت و الفرد الاختياري في خارجه و تمحض الشك في القدرة على استيفائها فمقتضى الأصل هو الاحتياط لا غير فتدبر.

ثم انه من التامل فيما ذكرنا ظهر لك الحال في الحكم بجواز بدار أولى الأعدار و عدم جوازه، فانه فيما كان موضوعه مطلق الاضطرار الى الطبيعة كما في باب التقية بل و باب التيمم ايضاً على ما استفدناه من الآية الشريفة. كان الحكم فيه هو جواز البدار ولو مع القطع بزوال الاضطرار و طرؤ الاختيار عليه في الوقت فضلاً عن فرض الشك في زوال اضطراره فيه، و ذلك انما هو من جهة اقتضاء قضية الأمر باتيان الفعل الاضطراري عند تحقق موضوعه الذي هو مطلق الاضطرار، فانه من ذلك ربما استفاد الترخيص فيما يستتبعه

الفعل الاضطرارى من تفويت مصلحة الخصوصية. ولا ينافى ذلك ما ذكرناه آنفاً من حرمة التفويت، لان ذلك انما هو بلحاظ قبل حال طرو الاضطرار لا بلحاظ حال طرو الاضطرار الذى هو مورد البحث فى هذا المقام. فلا تنافى حينئذ بين حرمة اتلاف الماء مثلاً فى الوقت و ادخال نفسه فى موضوع «من لم يجد» وبين جواز بداره باتيان الصلاة مع التيمم فى فرض تحقق الاضطرار و ان استلزم ذلك تفويت مقدار من المصلحة الملزمة من جهة امكان ابتلائها فى هذا الحال بمصلحة اخرى اهم و هى مصلحة التسهيل مثلاً. نعم لو لم يكن فى البين حينئذ امر من الشارع باتيان الفعل الاضطرارى عند تحقق موضوعه امكن لنا دعوى عدم الجواز بلحاظ مقدمة المأتى به الاضطرارى لتفويت مصلحة الخصوصية بناءً على القول بها لكن لازمه ايضاً هو عدم الاجزاء بلحاظ وقوعه حينئذ حراماً و منهيّاً عنه و لا فبناءً على القول بمنع المقدمة و كونه مجرد التلازم الخارجى كما هو التحقيق. على ما يأتى بيانه فى مبحث الضد ان شاء الله تعالى. لا مقتضى لعدم الجواز ايضاً فيجوز له البدار و ان عصى بتفويته لمصلحة الخصوصية. هذا كله فيما اذا كان موضوع التكليف هو مطلق الاضطرار بالطبيعة.

و أما ما كان موضوعه هو الاضطرار الى الطبيعة على الاطلاق كما استفدناه من نحو قاعدة الميسور و عمومات الحرج و الاضطرار ففيها لا مقتضى لعدم جواز البدار إلا من جهة التشريع، من جهة وضوح عدم استلزام البدار باتيان الفعل الاضطرارى حينئذ لتفويت مصلحة الفعل الاختيارى و حينئذ فلا بد من ملاحظة شقوق المسألة، فعلم العلم بطرو الاختيار فى الوقت لا يجوز له البدار باتيان الفعل الاضطرارى بعنوان الأمر به من جهة كونه حينئذ تشريعاً محرماً. و اما مع عدم العلم بطرو الاختيار فى الوقت و احتمال بقاء الاضطرار الى آخر الوقت، فان بنينا على كفاية احتمال الأمر فى صحة العبادة مع الامكان، فلا اشكال فى ان لازمه هو جواز بداره فيجوز له حينئذ البدار باتيان الفعل الاضطرارى بداعى احتمال الأمر، فاذا بقى اضطراره من باب الاتفاق الى آخر الوقت يجزئه عن القضاء فى خارج الوقت على التفصيل المتقدم و اذا لم يبق اضطراره الى آخر الوقت يجب عليه الاعادة فى الوقت، من جهة كشف اختياره فى الوقت عن عدم الأمر بالفعل الاضطرارى و عدم رجحانه حين الاتيان به. و أما أن بنينا على إعتبار الجزم بالأمر فى صحة العبادة و مشروعية الدخول فيها، فلازمه هو عدم جواز البدار و وجوب تأخيره الى



وقت يقطع قطعاً عادياً بعدم زوال اضطراره. نعم لو انتهى الأمر الى هذه المرحلة امكن دعوى جواز البدار بمقتضى اصالة بقاء الاضطرار، حيث انه علي يقين منه فعلاً وقد شك في زواله في الآتات المتأخرة قبل خروج الوقت فيستصحب بقاءه و يترتب على استصحابه جواز بداره كما في صورة القطع ببقاء اضطراره الى آخر الوقت. و اما توهم عدم اليقين الفعلي بالاضطرار الى الطبيعة على الاطلاق حتى بالنسبة الى افرادها التدريجية، فمدفوع بانه حين تحقق الاضطرار كما يصدق الاضطرار الى الطبيعة بالنسبة الى فردها الفعلي كذلك يصدق الاضطرار ايضاً في ذلك الآن بالنسبة الى بقية افرادها التدريجية في الآتات المتأخرة من جهة وضوح عدم تمكنه فعلاً من الاتيان بافرادها التدريجية، فيصدق حينئذ انه كان مضطراً الى ترك الطبيعة بقول مطلق فعلاً، و حيث انه يشك في بقاءه الى آخر الوقت يستصحب بقاءه و يترتب على استصحابه جواز بداره فعلاً حتى مع الظن بزوال اضطراره فيما بعد بل ومع الاطمينان به ايضاً.

و حينئذ فعلى كل تقدير التفصيل في جواز بدار اولى الأعذار و عدم جوازه بين صورة رجاء زوال العذر في الوقت و الظن ببقاء العذر الى آخر الوقت او الشك به مما لا يقتضيه القواعد، بل فيما كان موضوعه مطلق الاضطرار كباب التقية بل التيمم على اشكال في الأخير يجوز البدار ولو مع القطع بزوال الاضطرار في الوقت فضلاً عن الظن او الشك في بقاء اضطراره الى آخر الوقت. و فيما كان موضوعه الاضطرار الى الطبيعة بقول مطلق لا يجوز البدار مع القطع بزوال العذر لمكان التشريع، و مع عدم القطع بذلك يجوز البدار للاستصحاب المزبور، فتدبر.

هذا كله في المقام الثاني.

### واقا المقام الثالث

فحل الكلام فيه في اجزاء الاتيان بالمأمور به الظاهري من الواقع عند كشف الخلاف اعادة و قضاء فنقول:

ان الكلام في هذا المقام يقع تارة في الأمارات و اخرى في الأصول.

اقا الأولى (وهي الامارات)، فان بنينا فيها على الطريقة كما هو التحقيق فلا ينبغي الاشكال في عدم اقتضاؤها للاجزاء و انه يجب الاعادة في الوقت عند انكشاف الخلاف او القضاء في خارج الوقت، و وجه عدم الاجزاء فيها على هذا القول واضح، لانه لم يحدث

حينئذ بسبب قيام الامارة مصلحة في المتعلق كى امكن القول فيها بالاجزاء اما بمناط الوفاء بتمام المصلحة الواقعية او بمناط المفوتية لها، بل ولو كان هناك مصلحة فانما هى فى اصل الجعل و الترخيص على خلاف الواقع و هى غير مرتبطة بالمتعلق كى يجئ فيه احتمال المفوتية او الوفاء بالتمام. و لا مجال ايضاً لتوهم كفاية المصلحة فى الجعل عن المصلحة القائمة بالمتعلق، و الا يلزمه الاجزاء ولومع عدم اتيان المكلف بما هو مؤدى الامارة نظراً الى تحقق الغرض الذى هو التسهيل على العباد و عدم وقوعهم فى كلفة تحصيل الواقعيات بنفس جعل الامارة حجة و لو لم يات المكلف بما هو مؤدى الامارة، مع ان ذلك كما ترى لا يتوهمه ذومسكة.

و حينئذ فاذا لم يحدث بسبب قيام الامارة مصلحة فى المتعلق كما على الموضوعية و لا يكون قضية الأمر بسلك الامارة فى ظرف المخالفة الا امرأً صورياً منتجاً للمعذورية عن تبعة مخالفة الواقع فلا جرم يلزمه عدم الاجزاء و وجوب الاعادة او القضاء عند انكشاف الخلاف من غير فرق فى ذلك بين ان يكون دليل حجية الامارة بلسان تنزيل المؤدى منزلة الواقع او بلسان ايجاب العمل على طبق مؤدى الامارة او بلسان تتميم الكشف و الغاء احتمال الخلاف، فانّ تلك الألسنة كما تجرى على الموضوعية تجرى ايضاً على الطريقية من جهة ان المناط فى الموضوعية و الطريقية انما هو كون الأمر بالعمل على طبق المؤدى امرأً حقيقياً ناشئاً عن مصلحة مستقلة فى المتعلق فى صورة المخالفة او كونه امرأً صورياً فى فرض المخالفة، من دون اثمار لتلك الألسنة فى الطريقية و الموضوعية بوجه اصلاً. نعم كون دليل الامارة بلسان تتميم الكشف او بلسان تنزيل المؤدى انما يثمر فى جهة اخرى اجنبية عن تلك الجهة و هى مقام تحكيم الامارة على الاصول و عدم تحكيمها، لا بالنسبة الى مقام الطريقية و الموضوعية. فالمقصود من هذا البيان انما هو بيان عدم اثمار اختلاف تلك الالسنه فى الطريقية و الموضوعية كما توهم كى يقال: بانه اذا كان بلسان تتميم الكشف لا بد من القول بالطريقية و اذا كان بلسان تنزيل المؤدى لا بد من الموضوعية، فتدبره و كيف كان فهذا كله على القول بالطريقية كما هو المختار، و لقد عرفت بأنه على هذا المبني لا محيص من عدم الاجزاء بمقتضى القواعد كان دليل الامارة بلسان تتميم الكشف او بلسان تنزيل المؤدى او بلسان آخر غير هذين.

و اما على الموضوعية و السببية على معنى صيرورة المؤدى ذا مصلحة مستقلة بسبب

قيام الأمانة اقتضت تلك المصلحة ايجاب العمل على طبقه و ان خالفت الواقع لا على معناها المستحيل الذي يوجب انقلاب الواقع عما عليه الى التكليف بمؤدى الامارة كما يقوله القائل بالتصويب ففيها تفصيل من جهة اختلاف الحال حينئذ في الحكم بالاجزاء حسب اختلاف كيفية السنة دليل الامارة من كونه بلسان تتميم الكشف و اثبات العلم بالواقع تعبداً او بلسان تنزيل المؤدى او بلسان ثالث غير هذين، فنقول:

اما اذا كان دليل الحجية بلسان تتميم الكشف و اثبات العلم بالواقع تعبداً فلازمه قهراً هو عدم الاجزاء و وجوب الاعادة او القضاء عند انكشاف الخلاف، ضرورة ان المصلحة الواقعية حينئذ على ما هي عليها و هي تقتضى لزوم تحصيلها باتيان المأمور به اعادة في الوقت و قضاء في خارجه و حينئذ لا وجه لتوهم الاجزاء في مثل هذا الفرض الا من جهة دعوى المضادة بين المصلحتين و عدم التمكن من استيفاء المصلحة الواقعية مع استيفاء هذه المصلحة فلا بد في الحكم بالاجزاء حينئذ من اثبات هذه المضادة، و الافع عدم اثبات هذه الجهة لا يحيص من وجوب الاعادة ولو من جهة الشك في القدرة، كما مر تفصيله سابقاً.

و من ذلك يظهر الكلام ايضاً فيما لو كان مفاد دليل الحجية مجرد ايجاب العمل على طبق المؤدى كما لو كان في لسان الدليل: انه اذا اخبر العادل بوجوب شئ او حرمة شئ يجب ذلك الشئ او يحرم، اذ نقول في هذا الفرض ايضاً بعدم اقتضاء مثل هذا اللسان للاجزاء و عدم وجوب الاعادة الا بمناط المضادة و المفوتية فع عدم احراز هذه الجهة لا بد من الاعادة او القضاء ولو بمناط الشك في القدرة.

و اما اذا كان بلسان تنزيل المؤدى منزلة الواقع فقتضى القاعدة فيه ايضاً هو عدم الاجزاء فيما لو كان بلسان التعبد بترتب آثار الواقع على المؤدى، اذ حينئذ من حين كشف الخلاف يرتفع التعبد المزبور ايضاً فيجب من حين كشف الخلاف ترتيب آثار الواقع التي منها وجوب الاعادة و القضاء: نعم في هذا الفرض لو كان بلسان اثبات التوسعة الحقيقية في الاثر الواقعي بما يعم الواقع و الظاهر كما لو كان بلسان: أن ما هو الشرط في لباس المصلى مثلاً اعم من الظهارة الواقعية و الظاهرية، فقتضى القاعدة فيه قهراً هو الاجزاء و عدم وجوب الاعادة بل على هذا الفرض لا مجال لكشف الخلاف نظراً الى وقوع المأمور به حينئذ في ظرف ايقاعه واجداً لما هو شرطه حقيقة.

و حينئذ فصار متحصل الكلام في الامارات هو عدم الاجزاء ووجوب الاعداد و القضاء على الطريقة مطلقاً و على الموضوعية ايضاً كذلك الا في صورة واحدة و هي صورة كون مفاد دليل الأمانة بلسان تنزيل المؤدى مع اقتضائه ايضاً لتوسعة الأثر الذى هو موضوع التكليف الواقعى حقيقة لا عناية و تعبداً. هذا كله على الطريقة و الموضوعية بمعناها الممكن منه، و أما على الموضوعية بمعناها المستحيل كما يدعيه القائل بالتصويب فالاجزاء فيها واضح نظراً الى عدم تصور كشف الخلاف حينئذ.

و اما الاصول العملية فهى على انحاء حسب اختلاف سنتها من كونها تارة بلسان التنزيل كالاتصحاب و اخرى بلسان رفع المشكوك فيه كما في حديث الرفع و دليل الحجب و نحوهما و الثالثة بلسان اثبات الصغرى لما هى الكبرى الكلية المستفادة من الادلة الواقعية كما في قاعدتى الحلية و الطهارة فلا بد من افراز كل واحد منها بالبحث مستقلاً في استفادة الاجزاء و عدمه فنقول:

اما الإستصحاب فإن بنينا على رجوع التنزيل فيه في لا تنقض اليقين الى نفس اليقين، على معنى اخذ اليقين فيه استقلالاً لامرأة الى المتيقن- كما هو التحقيق ايضاً على ما حقق في محله- فلا ينبغى الاشكال في عدم اقتضائه للاجزاء بل لا مجال لتوهمه من جهة ان قضية النهى عن نقض اليقين حينئذ ليست الا المعاملة مع اليقين الزائل معاملة الباقى في لزوم الحركة على طبقه من دون اقتضائه لمصلحة حينئذ في نفس العمل كى امكن تصور الاجزاء فيه باحد المناطين المزبورين سابقاً و حينئذ فنجد انكشاف الخلاف لما كانت المصلحة الواقعية على حالها بلا استيفاء تماماً او بعضاً فلا جرم تقتضى وجوب الاعداد في الوقت او القضاء في خارج الوقت و هو واضح.

و اما ان بنينا على رجوع التنزيل فيه الى المتيقن و ان اليقين في دليله لوحظ مرآة الى المتيقن لا استقلالاً كما هو مختار الكفاية «قدس سره» فان قلنا بان مفاد لا تنقض عبارة عن جعل مماثل الاثر للمشكوك في ظرف الشك كما اختاره في الكفاية في مبحث الاستصحاب فلا اجزاء ايضاً فانه اذا كان الشرط في الصلاة مثلاً بحسب ظواهر الادلة هو الطهارة الواقعية الثابتة للشئ بعنوانه الاولى فلا جرم لا يكاد يفيد مثل هذه الطهارة الظاهرية الاستصحابية في الحكم بالاجزاء بل لا يكاد يجدى ايضاً في اصل جواز الاتيان بالصلاة مع مثل هذه الطهارة الا اذا فرض ان ما هو الشرط في دليل الكبرى هو الاعم

من الطهارة الواقعية و الظاهرية الاستصحابية فيجوز له الدخول معها حينئذ في الصلاة و يجزى المآتي به معها ايضاً عن الاعادة و القضاء باعتبار اتيانه حينئذ بما هو المأمور به واجداً لما هو شرطه و هو الطهارة.

و اما ان قلنا بانها ليس مفاد لا تنقض عبارة عن جعل المماثل و انه ليس مفاده الآ مجرد التعبد بالطهارة في ظرف الشك بمحض اليقين بالطهارة سابقاً فحينئذ القول بالاجزاء و عدمه مبني على افادة مثل هذا التنزيل لاثبات التوسعة الحقيقية لدائرة الشرطية في كبرى الدليل بما يعم الطهارة الحقيقية الواقعية و الطهارة التعبدية التنزيلية فبناء على استفادة هذه الجهة كما اختاره في الكفاية في مبحث الاجزاء لا جرم يلزمه الاجزاء قهراً و عدم وجوب الاعادة، بل على هذا المسلك لا معنى لانكشاف الخلاف ايضاً لانه بعد استفادة التوسعة لدائرة الشرطية من دليل حرمة النقض يكون المآتي به مع الطهارة التعبدية الاستصحابية واجداً لما هو شرطه بحسب الواقع و معه لا معنى لانكشاف الخلاف كما لا يخفى، و الافناء على عدم افادة مثل هذا التنزيل الا مجرد التعبد بوجودها هو الشرط الواقعي في المورد بلا نظره الى اثبات التوسعة الحقيقية في الأثر فلا مجال ايضاً للاجزاء بوجه اصلاً كما لا يخفى، اذ حينئذ بعد انكشاف الخلاف تقتضى الشرطية و الجزئية الواقعية لوجوب الاعادة او القضاء.

و حينئذ فاستفادة الاجزاء في المآتي به بالأمر الاستصحابي الجارى في تنقيح ما هو موضوع التكليف بلسان تحقق ما هو شرطه او شرطه منوط باحد الامرين؛ اما استفادة افادة مثل هذا التنزيل للتوسعة الحقيقية في دائرة ما هو شرط المأمور به في كبرى الدليل بما يعم الطهارة الواقعية الحقيقية و التعبدية التنزيلية، و اما استفادة افادته لجعل مماثل الأثر حقيقة للمشكوك مع الالتزام ايضاً بان ما هو الشرط في كبرى الدليل اعم من الواقع و الظاهر ليكون دليل حرمة النقض من باب الورد دون الحكومة كما على الاول، و لكن مسلك الكفاية في باب الاستصحاب حيث كان على استفادة جعل مماثل الأثر كان الحرى عليه في المقام تقريب الاجزاء بمناط الاخير و هو الورد دون الحكومة.

و لكن الذى يسهل الخطب في المقام هو كون مثل هذا المسلك بل و سابقه خلاف التحقيق، فان التحقيق على ما حققناه في محله هو رجوع التنزيل في حرمة النقض الى نفس اليقين ملحوظاً كونه استقلالاً لامرأة الى المتيقن كما هو مسلك الكفاية، و من ذلك

أيضاً نلتزم بقيام الاستصحاب مقام الأمارات و القطع الطريقي كما في باب الشهادة، و نلتزم أيضاً بتقديم مثل الاستصحاب على قاعدة الحلية و الطهارة بمناط الحكومة دون الورد و دون التخصيص، و عليه كما عرفت لابد من القول بعدم الاجزاء و وجوب الاعادة و القضاء عند انكشاف الخلاف. بل و على فرض تسليم اخذ اليقين في دليل حرمة النقض مرآة الى المتيقن و عبور التنزيل من اليقين اليه نقول: بان غاية ما يقتضيه التنزيل المزبور حينئذ انما هو مجرد التعبد بوجود الأثر و تحققه عند الشك لا التوسعة الحقيقية لدائرة الأثر و الشرطية الواقعية و لا اقتضاء جعل مماثل الأثر للمشكوك حقيقة كى يحتاج الى التصرف في ظاهر دليل كبرى الأثر بجعله عبارة عن الأعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية حتى يترتب عليه الاجزاء و عدم وجوب الاعادة و القضاء بعد انكشاف الخلاف، و عليه لا محيص من القول بعدم الاجزاء، من جهة انه بانكشاف الخلاف و حصول العلم بالنجاسة يرتفع التعبد المزبور و مع ارتفاعه لابد بمقتضى شرطية الطهارة الواقعية و الحلية الواقعية من الاعادة و القضاء الا اذا كان هناك دليل بالخصوص على عدم وجوب الاعادة و القضاء كما في الطهارة الخبثية.

كيف و ان نفس الالتزام يجعل مماثل الاثر حقيقة او التوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الأثر لا يخلو عن محذور شديد بلحاظ ما يترتب عليها من التوالى الفاسدة: فانه مما يترتب على الاول لزوم عدم جريان استصحاب الطهارة في ماء تالف فعلاً قد غسل به ثوب نجس او توضأ به سابقاً باعتقاد الطهارة، من جهة انه في ظرف الشك الذى هو ظرف جريان الاستصحاب لا وجود للماء المغسول به الثوب النجس حتى امكن جعل الطهارة الحقيقية ولو ظاهريه له، فلا بد حينئذ اما من القول بجواز جعل الطهارة الحقيقية حينئذ للماء التالف او الالتزام بعدم جريان الاستصحاب في مثل الفرض عند الشك في طهارة الماء التالف الذى غسل به الثوب النجس سابقاً، مع انها كما ترى، فان الاول منها مستحيل في نفسه و الثانى منها خلاف الاجماع فانه باجماع منهم يجرى استصحاب الطهارة بالنسبة الى الماء التالف و يحكم بطهارة الثوب المغسول به و بصحة الوضوء السابق وصحة الصلاة المأتى بها مع ذلك الوضوء بلا كلام. و مما يترتب عليه بل و على الأخير ايضاً من التوالى الفاسدة في نحو قوله: كل ثوب نجس غسل بماء طاهر يطهره، فانه بناء على اعمية الطهارة في الماء في كبرى الأثر من الطهارة الحقيقية الواقعية و الطهارة الظاهرية

الاستصحابية يلزمه الحكم بطهارة الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة حتى بعد انكشاف الخلاف، فيلزمه الحكم ايضاً بطهارة ملاقيه و جواز الدخول معه في الصلاة بمحض انغسا له سابقاً بماه محكوم بالطهارة شرعاً بمقتضى الاستصحاب، لكونه مما صدق عليه انه ثوب نجس وقد غسل في زمان غسله بماء طاهر مع انه كما ترى لا يكاد التزام احد به .

فلا محيص حينئذ من اجل هذه المحاذير و التوالى الفاسدة من المصير الى ان الطهارة المعتبرة في ناحية الماء في دليل كبرى الأثر عبارة عن خصوص الطهارة الواقعية، وان ما هو مفاد دليل حرمة النقض في فرض رجوع التنزيل فيه الى المتيقن عبارة عن مجرد التعبد بوجود الأثر و تحقق الطهارة في المورد الراجع الى الامر بالمعاملة مع المشكوك معاملة الطهارة الواقعية مادام الشك بلا نظر له الى اثبات التوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الأثر و لا اقتضاء لجعل مماثل الأثر حقيقة للمشكوك ، و عليه فلا محيص من القول بعدم الاجزاء و وجوب الاعادة و القضاء عند انكشاف الخلاف، كما هو واضح .

و اما ما كان منها بلسان رفع المشكوك فيه - كحديث الرفع و الحجب فتوهم الاجزاء فيها انما هو من جهة خيال اقتضاء مثل هذا اللسان لرفع الجزئية و الشرطية الواقعية و اقتضاؤها بالملازمة لتحديد دائرة المأمور به بما عدا الجزء او الشرط المشكوك الجزئية و الشرطية، و لكنه من الغفلة عن استحالة اقتضاء اللسان المزبور لرفع الجزئية الواقعية نظراً الى ان العلة للرفع حينئذ انما كان هو الجهل و الشك بالجزئية و هو من جهة تأخره الرتبة عن الجزئية الواقعية لا يكاد يقتضى رفع ما هو في الرتبة السابقة بوجه اصلاً بل ما هو المرفوع حينئذ لا يكون الا ما هو نقيض هذا الرفع المتأخر عن الشك و هو لا يكون الا الوجود في تلك المرتبة المتأخرة عن الشك لا الوجود في الرتبة السابقة عن الشك و هو الجزئية الواقعية لانه لا يكون نقيضاً لهذا الرفع المتأخر، فيستحيل حينئذ تعلق الرفع في المرتبة المتأخرة حقيقة بالوجود في المرتبة السابقة على الشك اعنى الجزئية الواقعية. و حينئذ فبعد عدم اقتضاء اللسان المزبور لرفع الجزئية الواقعية حقيقة فلا بد و ان يكون الرفع رفعاً تعديداً تنزلياً بلحاظ عدم وجوب الاحتياط في مقام العمل و عليه نقول: بانه بعد انكشاف الخلاف لا بد من الاعادة، لاقتضاء الجزئية الواقعية حينئذ وجوب الاعادة و القضاء عند انكشاف الخلاف، هذا.

على ان مثل هذا اللسان باعتبار سوقه في مقام الامتنان لا يكاد يرفع الا ما يكون في وجوده ضيق على المكلف و هو لا يكون الا ايجاب الاحتياط لانه هو الذى يكون المكلف في ضيق من جهته و هو الذى في رفعه امتنان على المكلف دون التكليف الواقعى او الجزئية الواقعية، لعدم كونها بوجود هما الواقعى ضيقاً على المكلف حال الجهل حتى يقتضى الامتنان رفعه، كما هو واضح. و معلوم حينئذ في مثله انه لا مجال لتوهم الاجزاء بعد انكشاف الخلاف كما لا يخفى، هذا. و لكن الاستاذ دام ظله اقتصر في بحثه على الاشكال الاول و لم يتعرض لهذا الاشكال و لعله من جهة عدم جريان هذا الاشكال في مثل حديث الحجب لعدم كونه كحديث الرفع مسوقاً في مقام الامتنان.

و كيف كان قديورده عليه اشكال آخر في اصل اقتضاء اللسان المزبور لاثبات التكليف بالبقية، بتقريب: ان ثبوت التكليف بما عدا الجزء المشكوك الجزئية انما هو من لوازم عدم كونه جزءاً واقعياً، و بعد عدم اقتضاء مثل هذا اللسان لرفع الجزئية الواقعية حقيقة لا مجال ايضاً لاثبات التكليف بالبقية بمحض جريان دليل الرفع و اقتضائه لنفي الجزئية ظاهراً الا على القول بالمثبت، و ذلك ايضاً بعد الفراغ عن عدم اقتضاء ادلة نفس الاجزاء و الشرائط المعلومة ايضاً لاثبات وجوب الاتيان بها مطلقاً حتى في فرض عدم انضمام بقية الأجزاء لعدم اطلاقها يقتضى التكليف بها حتى في حال عدم انضمام بقية الاجزاء الأخرى، كما يكشف عنه عدم تمسكهم باطلاق ادلة الاجزاء المعلومة لاثبات التكليف بها في مبحث الاقل و الأكثر، هذا. و لكنه يمكن التفصلى عن هذا الاشكال بان ثبوت التكليف بما عدا المشكوك الجزئية حينئذ و ان كان مبنياً على المثبت و لكنه من جهة جلاء الوسطة فيه لا يضر به جهة المثبتة، اذ هو حينئذ نظير الأبوة و البنوة من حيث فهم العرف من جهة شدة الملازمة بينهما عدم انفكاك تنزيل احدهما عن تنزيل الآخر، فتأمل.

و أما قاعدة الحلية المستفادة من قوله عليه السلام: «كل شئ لك حلال حتى تعلم انه حرام» فيتصور فيها وجوه: فانه تارة يكون المراد من تلك الحلية خصوص الحلية الاقتضائية الناشئة من مثل مصلحة التسهيل او غيرها، و اخرى يكون المراد ما يعمها و الحلية اللاقتضائية الناشئة من جهة عدم اقتضاء الحرمة فيه.

فان كان الاول فلازمه عدم صحة تطبيقها على شرط المأمور به في كبرى الأثر من



نحو قوله: يجوز الصلوة فيما يحل اكله، لان موضوع الأثر في هذا الدليل عبارة عن خصوص الحلية اللاقتضائية فمع الشك في كون الوبر من حلال الأكل بالحلية اللاقتضائية لا يفيد تلك القاعدة في تطبيق كبرى الأثر على المورد حتى يترتب عليه جواز الدخول في الصلاة كما هو واضح.

و ان كان الثانى فتارة نقول بان القاعدة من الاصول التنزيلية المحرزة للواقع كما هو الشأن في قاعدة الطهارة ايضاً و ان مفادها عبارة عن اثبات الحلية الواقعية في المورد تعدياً و تنزيلاً لا اثبات الحلية الحقيقية الظاهرية للشئ بعنوان كونه مجهول الحكم، واخرى نقول بانها من القواعد المتكفلة لا ثبات الحلية الظاهرية للشئ حقيقة بعنوان كونه مجهول الحكم في طول الحلية الواقعية، و على الاول ففاد القاعدة تارة يكون هو التوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الأثر و هو الشرطية نظير الاستصحاب بناء على القول باقتضاء دليل حرمة النقض لجعل المماثل للأثر حقيقة، و أخرى يكون مفادها مجرد التعبد بوجود الشرط و البناء على كون المشكوك حلالاً واقعياً بلا اقتضاؤها للتوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الأثر و هي الشرطية فضلاً عن اقتضاؤها للتوسعة الحقيقية في دائرة نفس الشرط و هي الحلية. فهذه وجوه متصورة في تلك القاعدة.

و ربما يختلف هذه الوجوه بعضها مع بعض بحسب اللوازم، فإنه بناء على اقتضاؤها لجعل الحلية الظاهرية الحقيقية في المورد لا اشكال في أنه لا يكاد يثمر في تطبيق كبرى الأثر على المورد، لأن الأثر في كبرى الدليل في نحو قوله: يجوز الصلاة في ما يحل اكله، انما هو مترتب على محلل الأكل الواقعي لا على ما يعمه و الحلية الظاهرية، وحينئذ فمع الشك في كون الوبر من محلل الأكل الواقعي لا يثمر في التطبيق مجرد كون المورد محللاً ظاهرياً و معه لا يكاد يترتب عليه جواز الدخول في الصلاة حتى ينتهى الأمر بعد ذلك الى البحث عن الاجزاء و عدمه، كما هو واضح، نعم إنما يثمر ذلك في مقام التطبيق فيما اذا استفيد من دليل كبرى الأثر تعميم الحلية بما يعم الواقع و الظاهر، اذ حينئذ مجريان القاعدة المزبورة يصير المورد من المصاديق الحقيقية لما هو شرط المأمور به و لازمه قهراً حينئذ هو الاجزاء و عدم وجوب الاعادة باعتبار وقوع العمل حينئذ واجداً حقيقة لما هو شرطه و عدم تصور انكشاف الخلاف معه.

و من ذلك البيان يظهر أنه كذلك الأمر ايضاً في فرض اقتضاؤها للتوسعة الحقيقية في

دائرة كبرى الأثر و هو الشرطية، اذ لازم هذا المعنى ايضاً قهراً يكون هو الاجزاء. و اما توهم امتناع الحكومة بهذا المعنى من التوسعة الحقيقية باعتبار عدم كون الدليل الحاكم حينئذٍ في رتبة المحكوم و امتناع ان يكون للحلية الواقعية سعة اطلاق يشمل المرتبة المتأخرة عن نفسها، فدفوع بان ذلك كذلك بالنسبة الى نفس الشرط و هو الحلية الواقعية، فانه بعد امتناع سعة الدائرة فيها بنحو تشمل المرتبة المتأخرة عن الشك بها يستحيل اقتضاء القاعدة المزبورة للتوسعة الحقيقية فيها حتى بالنسبة الى مرتبة الشك المتأخر عنها، و اما بالنسبة الى اثرها الذي هو الاناطة و الشرطية فلا وجه لدعوى استحالتة بل هو امر ممكن في نفسه فانه من الممكن جداً التوسعة الحقيقية في دائرة الشرطية على معنى قيامها بما يعم الحلية الواقعية الحقيقية و الحلية التعبدية التنزيلية، لانها مما أمرها بيد الشارع و الجاعل فكما ان للشارع جعل الاناطة لخصوص الحلية الواقعية كذلك له جعلها لما يعمها و الحلية التعبدية التنزيلية. و حينئذٍ فاذا عبدنا الشارع في مورد بانه حلال الأكل واقعاً و كان لسان دليل التعبد بلسان التوسعة الحقيقية لدائرة كبرى الأثر، فلا جرم يلزمه جواز الدخول معه في الصلوة، كما أن لازم القهري هو الاجزاء و عدم وجوب الاعادة عند انكشاف الخلاف و تبين كونه من محرم الأكل. هذا بناء على اقتضاء القاعدة للتوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الاثر.

و اما بناء على عدم اقتضاها الا مجرد التعبد بالبناء على الحلية الواقعية فعليه وان كان يثمر ايضاً في تطبيق كبرى الأثر على المورد فيجوز الدخول معه في الصلاة ولكن لا يلزمه حينئذٍ وجوب الاعادة و الاجزاء عند انكشاف الخلاف بل مقتضى دليل شرطية الحلية الواقعية انما هو عدم الاجزاء و وجوب الاعادة و القضاء عند تبين الخلاف و انكشاف كونه غير حلال الاكل، من جهة انه من حين انكشاف الخلاف يرتفع التعبد المزبور فيقتضى قضية الشرطية الواقعية من ذلك الحين وجوب الاعاءة، كما هو واضح. هذا كله حسب مقام التصور.

و اما بحسب مقام التصديق فلا ينبغي الارتباب في أن المتعين من الوجوه المزبورة هو الوجه الأخير، فان دعوى كون القاعدة مسوقة لاثبات الحلية الحقيقية الظاهرية للشئ المشكوك الحكم بعيدة غايته لاستلزامه عدم جواز تطبيق كبرى الأثر على الموارد المشكوكه الا بالالتزام بترتب كبرى الأثر في الخطاب الواقعي في نحو قوله: يجوز الصلاة فيما

يجل اكله، على الأعم من الحلال الواقعي و الظاهري، و هو كما ترى خلاف ظاهر الخطاب، من جهة وضوح ظهورها في خصوص الحلال الواقعي دون الاعتم، كما هو واضح. كما ان مثلها في البعد ايضاً دعوى كونها مسوقة للتوسعة الحقيقية في دليل كبرى الأثر، اذ نقول حينئذ: بانه على ذلك و إن لم يلزم رفع اليد عن ظهور الادلة المتكفلة لكبرى الأثر، و لكنه ايضاً خلاف الظاهر جداً، فان القدر الذي يقتضيه هذا اللسان في القاعدة من التنزيل المزبور انما هو مجرد التعبد بالبناء على وجود الشرط و تحققه و كون المشكوك حلالاً واقعياً، و اما اقتضائه للتوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الأثر فلا، و عليه كما عرفت كان مقتضى القاعدة هو وجوب الاعادة و عدم الاجزاء، من جهة اقتضاء دليل الشرطية الواقعية حينئذ بعد تبين الخلاف و ارتفاع التعبد المزبور و وجوب الاعادة. هذا كله في تطبيق دليل الحلية على شرط المأمور به.

و اما تطبيقها على نفس ترك الجزء او الشرط المشكوك الجزئية او الشرطية فتقريبه انما هو باعتبار تادية ترك المشكوك على تقدير اعتباره الى ترك المركب، حيث انه حينئذ يشك في حرمة ترك المركب من جهة ترك مشكوك الجزئية و الشرطية، فيقال بمقتضى القاعدة بحليته و يستفاد منها بنحو الآن ايضاً كون المأمور به عبارة عن ماعدا الجزء المشكوك الجزئية فيترتب عليها جواز الاقتصار على ماعدا الجزء او الشرط المشكوك الجزئية و الشرطية، هذا. و لكن فيه ايضاً ان مجرد تكفل القاعدة لحلية ترك الكل و المركب من جهة ترك مشكوك الجزئية و الشرطية ظاهراً لا يقتضى نفي الجزئية الواقعية حتى يترتب عليه تحديد المأمور به بالبقية، و على فرض اقتضائها لذلك لا يكاد يترتب عليه تحديد دائرة الوجوب بما عدا المشكوك الجزئية، اذ تعلق الوجوب حينئذ بالبقية ليس من الآثار الشرعية لعدم جزئية المشكوك فيه بل هو من اللوازم العقلية لعدم مدخلية الجزء المشكوك في المركب، فان من لازمه العقلي حينئذ محدودية دائرة الوجوب بمقدار، فحينئذ اثبات الوجوب للبقية بمقتضى القاعدة المزبورة لا يخلو عن مثبت واضح. هذا كله في قاعدة الحلية.

و اما قاعدة الطهارة فياتي فيها ايضاً المحتملات الثلاثة المتصورة في قاعدة الحلية و تقريب الاجزاء فيها ايضاً باحد الامرين: اما بدعوى ترتب الأثر في كبرى الخطاب الواقعي على مطلق الطهارة أعم من الطهارة الواقعية و الظاهرية مع الالتزام بأن مفاد

قاعدة الطهارة اثبات الطهارة الظاهرية الحقيقية، او بدعوى كون مفاد القاعدة مع كونها بلسان التنزيل لا بلسان جعل الطهارة الظاهرية هو اثبات التوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الأثر بما يعم الطهارة التعبدية التنزيلية أيضاً مع الالتزام بظهور الأدلة في خصوص الطهارة الواقعية، فإنه على هذين التقريبين لا محالة يلزمها الاجزاء وعدم وجوب الاعادة من جهة و اجدية الأمر به حينئذ لما هو مصداق الشرط حقيقة، و الآ فبناءً على فرض اختصاص دليل كبرى الأثر بخصوص الطهارة الواقعية وعدم تكفل القاعدة أيضاً أزيد من التعبد بثبوت الطهارة الواقعية في المورد و المعاملة مع المشكوك معاملة الطهارة الواقعية فلا مجال لتوهم الاجزاء فيها بوجه من الوجوه، من جهة انه بانكشاف الخلاف يرتفع التعبد المزبور من حينه فبقى دليل اشتراط الطهارة الواقعية حينئذ على حاله فيقتضى وجوب الاعادة في الوقت و القضاء في خارجه.

و لقد عرفت ان التحقيق حينئذ من الوجوه المزبورة هو الوجه الأخير من كون القاعدة مخصّصة لمحض اثبات الطهارة الواقعية تعدياً و تنزيلاً بلحاظ المعاملة مع المشكوك معاملة الواقع بلا اقتضاؤها لا ثبات التوسعة الحقيقية في دائرة كبرى الأثر ولا لا ثبات جعل الطهارة الظاهرية للمشكوك كى يحتاج في صحة التطبيق على شرط الأمر به الى التصرف في دليل كبرى الأثر بارتكاب خلاف الظاهر فيه، وذلك لما عرفت آنفاً من بعد هذين غاية البعد خصوصاً مع استلزامها لبعض التوالى الفاسدة التي لا يمكن الالتزام به من نحو لزوم القول بطهارة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة و النجاسة حتى بعد انكشاف الخلاف و تبين نجاسة الماء، و ذلك انما هو من جهة انغسال الثوب حينئذ بماء طاهر حقيقى بمقتضى القاعدة و عدم ورود نجاسة عليه بعد ذلك فكان انكشاف الخلاف على هذين المسلكين من قبيل ما لو ورد نجاسة على الماء بعد غسل الثوب به، فكما ان ورود النجاسة على الماء لا يوجب نجاسة الثوب المغسول به في الزمان السابق كذلك انكشاف الخلاف، فاذا كان الماء بمقتضى القاعدة محكوماً بالطهارة الحقيقية و غسل به الثوب المزبور في حال محكوميته بالطهارة يلزمه لا محالة طهارة الثوب بمقتضى ما دل على: ان الثوب النجس اذا غسل بماء طاهر يطهره، و لازمه عدم مؤثرية انكشاف الخلاف البعدى في زوال الحكم بالطهارة في طرف الثوب، فيلزمه حينئذ جواز لبسه في الصلوة بعد ذلك على هذين المسلكين وكذا الكلام فيما لو توضأ من الماء المزبور في زمان محكوميته بالطهارة، فإنه

على المسلكين المزبورين يلزم القول بجواز الدخول في الصلوة مع ذلك الوضوء حتى بعد انكشاف نجاسة الماء، وكذا نظائر ذلك، مع ان ذلك كما ترى لا يمكن الالتزام به لاستلزامه تأسيس فقه جديد. وحينئذ كان مثل هذه التوالى الفاسدة مما يكشف بها كشفاً قطعياً عن بطلان الوجهين الاولين ومعها يتعين الوجه الأخير، فانه على هذا المسلك لا يكاد يتوجه شئ من تلك المحاذير، لان الماء المزبور على هذا المسلك انما كان محكوماً بالطهارة تعبداً و تنزيلاً، وحينئذ فبانكشاف الخلاف يرتفع التعبد بالطهارة من حينه و بعد ارتفاعه يبقى دليل شرطية الطهارة الواقعية على حاله، فيقتضى هذا الدليل بطلان الوضوء المزبور و عدم طهارة الثوب المزبور، كما يقتضى ايضاً وجوب اعادة الصلاة المائية بذلك الوضوء و في ذلك الثوب.

هذا كله مضافاً الى ما يرد على الوجه الأول ايضاً اذ نقول فيه مضافاً الى ما فيه من مخالفته لظاهر الأدلة من الاختصاص بالطهارة الواقعية انه من المستحيل ايضاً ارادة الطهارة الواقعية و الظاهرية من لفظ واحد في نحو قوله: كل ثوب غسل بماء طاهر فقد طهر و وجهه يظهر بعد ملاحظة طولية المحكيين و هما الحكمان في كون احدهما في رتبة متأخرة عن الشك بالآخر الموجب لعدم امكان اجتماعهما في لحاظ واحد و امتناع حكاية قوله «طاهر» عنها، اذ حينئذ في حكايته عن الطهارة الواقعية لم يلحظ الا نفس الحكم الواقعي بخلافه في حكايته عن الطهارة الظاهرية فانها باعتبار كونها في رتبة متأخرة عن الشك بالواقع يحتاج الى لحاظ الواقع و لحاظ الشك به ايضاً و هو كما ترى و لعل ذلك هو السر ايضاً في عدم ذهابهم الى استفادة التعميم من الادلة المتكفلة لكبرى الاثر كما لا يخفى.

بقي امور لم يتعرض لها الأستاذ دام ظله

**الأول:** لا اشكال في عدم جريان هذا النزاع في موارد القطع بالامر مع انكشاف الخلاف بعده، ووجهه واضح، من جهة أنه حينئذ لا امر شرعي في البين حتى يجري فيه النزاع المزبور، بل و انما هو امر زعمي تحيلى من المكلف و معه كان الامر الواقعي باقياً على حاله بلا موافقة فيجب الاعادة حينئذ اطاعة للأمر الواقعي. نعم لو كان القطع مأخوذاً شرعاً بنحو الموضوعية كما في ذوى الاعذار بناء على جواز البدار لهم بمجرد القطع ببقاء العذرالى آخر الوقت يدخل في محل البحث فيجربى فيه النزاع المزبور من حيث الاجزاء و عدمه بعد انكشاف الخلاف.

الثاني: ان انكشاف الخلاف قد يكون بالقطع و أخرى بأمانة ظنية معتبرة و على التقديرين: تارة يقطع او يظن بالخطأ في اجتهاده الاول و اخرى يقطع او يظن بخطأ الأمانة عن الواقع لا في اجتهاده، و الاول كما لو قام عنده امانة على عدم وجوب السورة مثلاً فبان بعد ذلك عدم جامعية الأمانة المزبورة لشرائط الحجية، و الثاني كما لو قطع بخطأ الأمانة عن الواقع او ظن بذلك مع القطع في الحال بكونها واجدة لشرائط الحجية و بعد ذلك نقول:

اما في فرض كشف الخطأ في اجتهاده فسواء كان ذلك بالقطع او بالظن المعتبر فلا ينبغي الاشكال في ان لازمه هو عدم الاجزاء بل لا مجال لتوهمه خصوصاً في فرض كشف الخلاف بالقطع، من جهة كشفه حينئذ عن عدم امر ظاهري في البين، لان الامارة الغير الجامعة لشرائط الحجية وجودها كعدمها، فلا بد حينئذ من الاعادة، وهو واضح.

و اما في الصورة الثانية من فرض الكشف عن خطأ الأمانة عن الواقع، فان كان كشف الخلاف قطعياً فالاجزاء او عدمه مبنى على ما تقدم من حجية الأمانة على الكشف و الطريقتية او على نحو السببية و الموضوعية، و اما ان كان كشف الخلاف ايضاً ظنياً من جهة قيام امانة ظنية اخرى على خلاف الأمانة الاولى في هذا الفرض تارة يكون في البين ما يوجب ترجيح الامارة الثانية بحسب السند او الدلالة من نحو موافقة الكتاب و مخالفة العامة ونحوهما من المرجحات، و اخرى لا يكون في البين ما يوجب ترجيحها عليها لا بحسب السند و لا بحسب الدلالة بل كانتا متساويتين من تمام الجهات، فعلى الأول حكمه حكم صورة انكشاف الخلاف بالقطع فيبتي على ما تقدم من الموضوعية او الطريقتية في الأمارات، و على الثاني ينتهي الامر الى التخيير في الاخذ بين الخبرين، فان اخذ بالأمانة الاولى فلا اشكال، و ان اخذ بالأمانة الثانية فلا بد من اعادة الاعمال الواقعة على طبق الامارة الاولى على الطريقتية كما هو المختار، من جهة انه بالأخذ بالأمانة الثانية يصير مدلولها حجة عليه و حيث ان مفادها عبارة عن وجوب السورة مثلاً يجب عليه اعادة ما صلى من الصلوات بدونها، و هذا واضح. نعم على الموضوعية لا يجب عليه الاعادة على التفصيل المتقدم سابقاً.

الثالث: قد تبين مما قدمناه في الاجزاء في الأمارات أنه لا تلازم بين القول بالاجزاء و بين القول بالتصويب الباطل و انه يمكن القول بالاجزاء فيها ولو على الموضوعية و

السببية من دون استلزامه للقول بالتصويب كما في الاجزاء بمناط المفوتية أو الوفاء بتمام الغرض، ضرورة ان الاجزاء باحد المناطين المزبورين غير ملازم للقول بالتصويب المحال، فان التصويب الباطل انما هو الذى يدور التكليف معه مدار قيام الأمانة او الذى يوجب قيام الأمانة انقلاب الواقع عما هو عليه حتى بمرتبة اقتضائه الى التكليف بالمؤدى، ومثل هذا المعنى كما عرفت غير ملازم مع القول بالاجزاء، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى الاجزاء فى الأصول و الأمارات.

## المبحث الرابع: في مقدمة الواجب

قد وقع الكلام بين الأعلام في ان ايجاب الشئ يقتضى ايجاب مقدماته ام لا وذلك بعد الفراغ عن وجوبها عقلاً بمناط اللابديّة، فحلل الكلام انما هو وجوبها شرعاً بالوجوب الغيرى نظراً الى دعوى الملازمة بين ارادة الشئ و ارادة مقدماته، واما وجوبها بالوجوب الشرعى النفسى فهو ايضاً مما لم يتوهمه احد كالوجوب الشرعى الطريقى و كيف كان فتحقيق المرام فى المقام يحتاج الى بيان امور:

### الأمر الأول:

قد عرفت أن مورد الكلام فى المقام بين الاعلام انما هو وجوب المقدمّة بالوجوب الشرعى الغيرى، لا مطلق وجوبها ولو عقلياً بمناط اللابديّة، ولا وجوبها الشرعى النفسى أو الطريقى، من جهة ان الاوّل منها كما عرفت مورد اطباق الفريقيين و الاخيرين ايضاً مورد اطباقيهم بالعدم خصوصاً الأخير منها و هو الطريقى باعتبار عدم تصور الوجوب الطريقى بالنسبة الى المقدمة، فرجع هذا البحث فى الحقيقة عندهم الى البحث عن الملازمة بين ارادة الشئ و ارادة مقدماته. و من ذلك ايضاً لا يختص هذا النزاع بخصوص مقدمة الواجب بل يجرى فى مقدمة الحرام و المكروه و المستحب كما هو واضح. كما ان الظاهر هو عدم اختصاص النزاع بخصوص المقدمات التبعيّة غير الواقعة تحت الخطاب المستقل كما لعله يظهر من بعضهم حسب جعلهم مورد النزاع الوجوب التبعى الغيرى الشرعى بل يعتمّ البحث هذه و ما وقع منها مورد الأمر فى حيز خطاب مستقل كالوضوء و الغسل و نحوهما



لان مجرد وقوعها تحت خطاب اصلي مستقل لا يقتضى وجوبها شرعاً بالوجوب الغيرى لإمكان كون الأمر بها فى تلك الخطابات ارشادياً الى وجوبها العقلى بمناط اللابديّة، فتأمل.

### الأمر الثانى:

هل المسألة من المسائل الفرعية، او هى من المسائل الاصولية العقلية، او من المبادئ الاحكامية الراجعة الى البحث عن لوازم وجوب الشئ، او من المسائل الكلامية باعتبار رجوعها الى البحث عن استحقاق المثوبة على الموافقة و العقوبة على المخالفة؟ فيه وجوه ابعداها الأخير من جهة وضوح أن المقدمة على القول بوجوبها ليست مما يترتب عليها المثوبة و العقوبة عند الموافقة و المخالفة فان المثوبة و العقوبة كانتا من تبعات موافقة الواجب النفسى و مخالفته لامن تبعات مطلق الواجب ولو غيرياً، وما يرى من استحقاق العقوبة عند ترك المقدمة فانما هو من جهة تأدية تركها الى ترك ذبها الذى هو الواجب النفسى لامن جهة انها مما يقتضى مخالفتها فى نفسها مع قطع النظر عن ترتب ترك ذبها استحقاق العقوبة عليها، كما لا يخفى. و معه لا مجال لعدّ المسألة من المسائل الكلامية، و حينئذ يدور الأمر بين كونها من المسائل الفرعية او من المسائل الاصولية او المبادئ الاحكامية.

نعم قد يقال حينئذ بتعين كونها من المسائل الفرعية نظراً الى ظاهر عنوان البحث وكون المقدمة ايضاً فعلاً من افعال المكلف، فيكون البحث عن وجوبها حينئذ كالببحث عن حكم سائر افعال المكلف فى كونه فرعياً محضاً لا اصولياً، و عليه فكان ذكرها فى المقام حينئذ لمحض الاستطراد.

و لكن فيه أن عنوان البحث و ان كان هو البحث عن وجوب المقدمة و عدم وجوبها و لكن المهم المبحوث عنه كما عرفت لما كان ثبوت الملازمة بين حكم شئ بواحد من الاحكام الاربعة و بين حكم مقدماته بلا نظر الى خصوص الوجوب، فلا جرم لا تكون من المسائل الفرعية غير المناسبة لتعرض الأصولى اياها فى الأصول، بل عليه تكون المسئلة اصولية محضة، اذ البحث عن الملازمة حينئذ كالببحث عن سائر الاحكام العقلية غير المستقلة فلا ترتبط حينئذ بالمسألة الفرعية.

و مع الغرض عن ذلك و الاخذ بظاهر عنوان البحث نقول بعدم ارتباطها ايضاً بالمسئلة الفرعية لان الملاك فى المسئلة الفرعية، على ما يقتضيه الاستقراء فى مواردنا انما هو

وحدة الملاك و الحكم والموضوع، فكان المحمول فيها دائماً حكماً شخصياً متعلقاً بموضوع وحداني بملاك خاص كما في مثل الصلاة واجبة في قبال الصوم واجب والحج واجب، ومثل هذا الملاك غير موجود في المقام فلا يكون تعلق الوجوب بعنوان المقدمة من باب تعلق شخص حكم بموضوع وحداني بمناط وحداني خاص، بل بعد ان كان عنوان المقدمة من الجهات التعليلية لا التقييدية لاجرم الحكم المحمول على العنوان المزبور يكون حاكياً عن وجوبات متعددة مختلفة شدةً وضعفاً بموضوعات عديدة بملاكات متعددة، فكان حال المقدمة حينئذ بعد كون وجوبها بمناط دخلها في ذبها حال كل واجب يترشح اليه الوجوب من جهة دخله في ترتب المصلحة الخاصة عليه، فيختلف الوجوب فيها حينئذ حقيقة و ملاكاً باختلاف ما يترتب على المقدمات نظير اختلاف الوجوبات باختلاف المصالح المترتبة عليها، وعليه فلا يكون هذا العنوان في المقام حاكياً عن محمول واحد متعلق بموضوع واحد بملاك واحد كما في «الصلاة واجبة، والصوم واجب» بل هو يكون حاكياً و مرآة موضوعاً و محمولاً عن موضوعات متعددة محكومة باحكام متعددة بمناطات مختلفة، ومن المعلوم حينئذ أنه لا يكون في البين حينئذ جهة وحدة في البحث المزبور الا حيثية الملازمة التي عرفت كونها محط النظر و البحث، وعليه لا يكاد ارتباطها بالمسئلة الفرعية بوجه اصلا، مضافا الى ما عرفت ايضاً من عدم اختصاص مورد البحث بخصوص مقدمة الواجب بل عمومها في مقدمات الحرام و المكروه و المستحب ايضاً مع ما لها من الاختلاف بحسب المراتب و المناط، فكان المقام من هذه الجهة من قبيل البحث عن ان فعل المكلف هل يكون محكوماً بالأحكام الخمسة ام لا و معلوم حينئذ عدم ارتباطها بالمسئلة الفرعية، كما هو واضح.

على انه ينطبق عليه ايضاً ميزان المسئلة الأصولية، فان ميزان كون المسئلة اصولية كما افادوه هو ما يكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الحكم الفرعي على معنى وقوع نتيجتها كبرى في القياس لصغرى يفيد الحكم الفرعي، و مثل هذا الميزان ينطبق على المسئلة كما في قولك: «هذه مقدمة الواجب و كل مقدمة الواجب واجبة فهذه واجبة» كما ينطبق في فرض جعل النزاع في ثبوت الملازمة، غايته انه على ذلك يحتاج الى تشكيل قياسين في انتاج الحكم الفرعي، بخلافه على ظاهر عنوان البحث، فانه لا يحتاج الا الى تشكيل قياس واحد. واما توهم انتقاضه بمثل الشرط المخالف للكتاب و السنة لوقوع نتيجتها ايضاً كبرى

في القياس في قولك : «هذا شرط مخالف للكتاب و كل ما هو كذلك فاسد فهذا فاسد» مع وضوح كونها من أجلى المسائل الفرعية، فيدفعه شخصيَّة الحكم المحمول فيها، بخلاف الحكم المحمول في المقام على عنوان المقدمة، ومعه لا وجه لجعل المسئلة من المسائل الفرعية غير المناسبة لتعرض الأصولي إياه في الاصول لمحض الاستطراد.

ثم ان ذلك كله بناءً على الأخذ بظاهر عنوان البحث و هو وجوب المقدمة، و الافناءً على الأخذ بما هو المهم في المقام من ثبوت الملازمة و عدمها فعدم ارتباطها بالمسئلة الفرعية أوضح.

و على ذلك فهل هي من المسائل العقلية كالبحث عن غيرها من الملازمات ام هي من المبادئ الأحكامية باعتبار كونها بحثاً عن لوازم وجوب الشيء و انه هل من لوازم وجوب الشيء ووجوب مقدماته ام لا كالبحث عن ان من لوازم وجوب الشيء حرمة ضده، فيه وجهان: حيث تناسب المسئلة كلاً منهما، فانه بعد الفراغ من دلالة الصيغة على الوجوب كما يناسب البحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته كذلك يناسب البحث عن لوازم وجوب الشيء و ان كان الانسب هو الاول، و عليه تكون المسئلة من المسائل العقلية الأصولية- حيث كانت من الأحكام العقلية غير الاستقلالية و كان ذكرها في المقام للمناسبة المزبورة- لا انها كانت لفظيةً كما ربما يظهر من بعض كصاحب المعالم «قدس سره» حسب استدلاله على النفي بانتفاء الدلالات، اللهم الا ان يقال في وجه ذلك : بانه من جهة كشف الدلالة عن ثبوت الملازمة و عدم الدلالة عن عدم ثبوتها، بتقريب أنه على فرض الثبوت لا محالة يكون اللفظ دالاً عليها بنحو الالتزام فكان البحث حينئذ في دلالة الصيغة على الوجوب و هو بهذا الاعتبار عين البحث عن ثبوت الملازمة بين الارادتين. و لا يخفى أنه على ذلك لا يتوجه عليه اشكال الكفاية بانه اذا كان نفس الملازمة ثبوتاً محل الاشكال لا مجال لتحرير النزاع في مرحلة الكشف و الاثبات و مقام الدلالة باحدى الدلالات، لان مقام الدلالة فرع ثبوت اصل المعنى. اذ نقول: بان ما افيد من عدم المجال لايراد البحث في مقام الدلالة مع الاشكال في اصل ثبوت المعنى انما يتم بالنسبة الى المدلول المطابق الذي يمكن فيه تخلف الدلالة و اما بالنسبة الى المدلول الالتزامي فحيث انه لا ينفك ثبوت الملازمة عن دلالة اللفظ عليها بنحو الالتزام فلا يتم هذا الاشكال، اذ عليه يكون البحث عن دلالة الصيغة عين البحث عن ثبوت الملازمة و

يستكشف بنحو الإنّ من دلالة الصيغة عن ثبوت الملازمة و من عدم دلالتها عن عدم ثبوت الملازمة بين المعنيين. نعم يرد عليه حينئذ أنّ مجرد ثبوت الملازمة بين معنيين ما لم يكن اللزوم بنحو اليّين بالمعنى الأخص لا يرتبط بمقام الدلالة اللفظية حتى تكون المسئلة لفظيّة و داخلة في مباحث الألفاظ، و عليه ينحصر الأمر في المسئلة في كونها عقلية محضة و كان ذكرها في مباحث الألفاظ للمناسبة المزبورة، فتأمل.

### الأمر الثالث :

أنهم قسموا المقدمة الى تقسيمات :

#### منها تقسيمها بالداخلية والخارجية

و ذكروا ان الداخلية هي الأمور المأخوذة في ماهية الأمور به و حقيقته المعبر عنها بالأجزاء، و اما الخارجية فهي الامور الدخيلة في تحقق الأمور به الخارجة عن حقيقته و ماهيته، كما في السبب و الشرط و المانع و المعد، على ما يأتي تفصيلها ان شاء الله تعالى. فنقول: اما المقدمات الخارجية فسيأتي الكلام فيها في كونها مورد البحث اثباتاً و نفيّاً. اما المقدمات الداخلية فلا اشكال في وجوبها بالوجوب النفسى الضمنى، و انما الكلام في وجوبها بالوجوب الغيرى، و منشأه انما هو الاشكال في اصل مقدمية الأجزاء و تحقق ملاك المقدمة فيها، و غاية ما قيل او يمكن ان يقال في وجه مقدمية اجزاء المركب دعوى ان المقدمة هي نفس ذوات الأفعال بلا شرط و ذا المقدمة هو الكل الذى عبارة عن ذوات الأفعال بشرط الاجتماع بنحو كان للهيئة الاجتماعية أيضاً دخل فيه، نظير الهيئة السريرية الحاصلة من اتصال الاخشاب بعضها ببعض، فان من المعلوم حينئذ ان تلك الذوات بملاحظة معروضيتها للهيئة متقدمة على الكل طبعاً، فتتحقق فيها ملاك المقدمة، هذا.

و لكن التحقيق خلافه و انه لا مجال لاعتبار المقدمية في اجزاء المركب من جهة وضوح ان الملاك في مقدمية شىء لشيء انما هو كون الشىء مما يتوقف عليه وجود الشىء و في رتبة سابقة عليه، اذ لا يكاد انتزاع هذا العنوان الاّ عمّا تقدم على الشىء رتبة بنحو يتخلل بينها الفاء كما في قولك: «وجد فوجد» و قضية ذلك لا محالة هي المغايرة و الأثينية في

الوجود بين المقدّمة وذيها، والكاشف عن ذلك كان هو الفاء المزبور في قولك: يوجد فوجد و من المعلوم حينئذ انتفاء مثل هذا الملاك بالنسبة الى اجزاء المركب نظراً الى ان المركب لا يكون في الحقيقة الا نفس الاجزاء بالأسر و في ذلك لا يكون بينها و بين الأجزاء المغايرة و الاثنينية بحسب الهوية او الوجود بوجه اصلاً، و من هذه الجهة ايضاً نقول بعدم المجال لاعتبار المقدمية بين الطبيعي و افراده كما توهم، لان الطبيعي بعد اتحاده مع فرده خارجاً لا مغايرة و لا اثنينية بينها حتى يجئ فيه ملاك المقدمية و صحّ تخلل الفاء الكاشف عن اختلاف الرتبة بينها، كما هو واضح.

نعم لا يعتبر في صحة تخلل الفاء المزبور لزوم المؤثرية و المتأثرية بين الوجودين كما بين العلة و المعلول، بل يجري ذلك في مثل العارض و المعروض ايضاً كما في الصورة السريرية العارضة على الأخشاب المتعددة المتصل بعضها ببعض بالكيفية الخاصة، و لكن ذلك ايضاً غير مرتبط بعنوان الاجتماع و الانضمام في المركبات الاعتبارية من جهة ان عنوان الاجتماع و كذا التركب و الانضمام انما كان انتزاعها في المركبات الشرعية عن جهة وحدة الأمر المتعلق بالمتكثرات الخارجية كما ان عنوان الافراد و الاستقلال ايضاً كان انتزاعها عن تعدد الأمر المتعلق بالمتكثرات، حيث انه من تعلق تكليف واحد بعدة امور يطرد عليها وحدة اعتبارية ينتزع بها عنها عنوان الاجتماع و التركب و الانضمام فيقال بانها مجتمعات تحت وجوب واحد، و من تعلق تكاليف متعددة بها ينتزع عنها عنوان الافراد و الاستقلال في مقام عروض الوجوب فيقال بانها واجبات متعدّدة مستقلة و ان فرض كونها في الخارج متلازمات الوجود لملازمتها مع هيئة خارجية كما في اجزاء السرير و بهذه الجهة ايضاً يمتاز العمومات المجموعية و الاستغراقية حيث ان تمام الميز بينها انما هو في وحدة الارادة القائمة بالمجموع و تعددها، كما هو واضح.

و على ذلك فبعد ما لا يمكن اخذ مثل هذه الوحدة الاعتبارية الطارئة على المتكثرات الخارجية من قبل وحدة التكليف و الوجوب في متعلق هذا التكليف و موضوعه، فلا جرم في رتبة تعلق الوجوب لا يبقى الاّ الذوات المتكثرة الخارجة و لا يكون متعلق الوجوب و معروضه الا نفس الذوات المتكثرة، و معه لا يبقى مجال لاعتبار الكلية و الجزئية للواجب اذ لا يكون في هذه المرحلة امر وحداني تعلق به الوجوب حتى ينتهي الامر الى مقدمية الأجزاء بوجه اصلاً، و لئن شئت فاستوضح ذلك بذوات امور متعددة في الخارج حيث

ترى انها مما لا اقتضاء في ذاتها للتركب و الانضمام لولا طروجهة وحدة عليها من وحدة اللحاظ و المصلحة او التكليف، نظراً الى قابليتها لكونها مستقلات في عالم اللحاظ و المصلحة و التكليف بصيرورة كل واحد منها معروضاً للحاظ مستقل و مصلحة مستقلة و تكليف مستقل، و قابليتها ايضاً لكونها منضمات و مجتمعات في عالم اللحاظ و المصلحة و الوجوب بتعلق لحاظ واحد و مصلحة واحدة و تكليف واحد بالجميع، اذ حينئذ بتعلق اللحاظ الواحد او المصلحة الواحدة و التكليف الواحد يطرد عليها جهة وحدة اعتبارية في تلك المرتبة المتأخرة ينتزع بها عنها عنوان الاجتماع و الارتباط و الانضمام و نحوها من العناوين، كالكلية للمجموع و الجزئية لكل واحد من الذوات، فاعتبار الكلية انما هو بلحاظ ملاحظة اجتماع الذوات باسرها تحت تكليف واحد، و اعتبار الجزئية بلحاظ ملاحظة كل واحد منها بشرط لا لكن في عالم العروض لا بحسب الخارج، و على ذلك فديماً كان العنوانان المزبوران و هما الكلية و الجزئية اعتبارين عرضيين منتزعين عن مرحلة تعلق الارادة الواحدة بالأمور المتعددة المتكثرة بلا طولية بينها اصلاً.

و من ذلك البيان يظهر الكلام في الذوات المعروضة للهيئة الخارجية كما في اجزاء السرير، اذ نقول فيها ايضاً بعدم كون مناط التركب في الواجب و استقلاله على مثل هذه الهيئة الخارجية العارضة على ذوات الأخشاب المتعددة، نظراً الى إمكان كون كل واحدة من ذوات الأخشاب المزبورة حينئذ تحت مصلحة مستقلة و تكليف مستقل بنحو كان كل واحدة منها واجبة بوجوب نفسى مستقل في قبال الاخرى، غايته كونها حينئذ متلازمات الوجود في الخارج، كما كان كون الجميع حينئذ تحت مصلحة واحدة و تكليف واحد، و ربما ينتج ذلك في كيفية التقرب بالأمر من جهة الضمنية و الاستقلالية و في وحدة العقوبة و المثوبة و تعددهما في صورة الموافقة و المخالفة، فان ذلك حينئذ برهان تام على عدم كون مناط التركب و الاستقلال في الواجب على مثل هذه الوحدات الخارجية و ان تمام المناط في التركب و الاستقلال في الواجب على وحدة الوجوب المتعلق بالتكثرات و تعدده و انه من تعلق وجوب واحد على المتكثرات ينتزع عنوان الكلية للمجموع و الجزئية للأحاد و ان فرض عدم اجتماعها في الخارج تحت هيئة خارجية، كما انه بتعلق وجوبات متعددة بها ينتزع عنها استقلال كل واحد منها في عالم الوجوب و ان فرض كونها في الخارج مجتمعات تحت هيئة خارجية.

وحينئذ فبعد ان كان مناط التركب فى الواجب واستقلاله على وحدة الأمر وتعدده ولا يمكن أيضاً اخذ مثل تلك الوحدة الاعتبارية الناشئة من قبل وحدة الأمر فى موضوعه و متعلقه فكان متعلق الأمر عبارة عن ذوات المتفرقات الخارجية، فلا جرم يبطل القول بمقدمية الأجزاء، من جهة انه حينئذ لم يكن فى الين امر وحدانى تعلق به الوجوب و التكليف حتى يجرى توهم المقدمة للأجزاء، اذ لا يكون الواجب و ما تعلق به الوجوب حينئذ الا الذوات المتعددة المتكثرة و لا كان فى هذه المرحلة الكلية و لا الجزئية بوجه اصلاً.

ثم ان هذا كله بناء على فرض خروج وصف الاجتماع عن الدخلى فى الملاك و المصلحة. و اما بناء على مدخلية حيث وصف الاجتماع أيضاً فى المصلحة فقد يتوهم حينئذ تحقق مناط المقدمة فى الأجزاء، بتقريب: ان هذه الهيئة الاجتماعية حينئذ نظير الصورة السريرية الحاصلة من الأخشاب العديدة، فتكون الذوات بملاحظة معروضيتها للهيئة الاجتماعية مقدمة عليها طبعاً فتحقق فيها ملاك المقدمة. و لكنه مدفوع - مضافاً الى ما ذكر من عدم كون مناط التركب على مثل هذه الهيئة الخارجية باعتبار امكان كون كل واحد من الذوات و الهيئة واجباً بوجوب مستقل - بان غاية ذلك انما هى مقدمية ذوات الأجزاء بالنسبة الى الهيئة التى هى جزء المركب لا بالنسبة الى نفس المركب الذى فرضناه عبارة عن ذوات الأجزاء و الهيئة الاجتماعية، فى هذا الفرض أيضاً لا يكون معروض الوجوب الا الأمور المتكثرة التى منها الهيئة الاجتماعية. و بالجملة نقول: بانه اما ان يجعل الواجب فى الفرض عبارة عن خصوص الهيئة الاجتماعية و اما ان يجعل الواجب عبارة عن الذوات و الهيئة الاجتماعية، فعلى الاول و ان كان يلزمه مقدمة الذوات للواجب من جهة كونها مما يتوقف عليها الهيئة الاجتماعية كما فى ذوات الأخشاب بالنسبة الى الصورة السريرية، و لكنه حينئذ خارج عن مفروض البحث، من جهة صيرورة الذوات حينئذ من المقدمات الخارجية لا الداخلية، و على الثانى يكون الواجب عبارة عن الأمور المتكثرة الخارجية التى منها الهيئة اذ حينئذ و ان يطرأ من قبل الهيئة المزبورة وحدة اعتبارية على الذوات المزبورة، و لكنه بعد ان كان معروض الوجوب عبارة عن منشأ هذا الاعتبار وهو الذوات المزبورة و الهيئة الخارجية العارضة عليها لكونها هى التى تقوم بها المصلحة دون هذا الأمر الاعتبارى، فلا جرم يكون معروض الوجوب

عبارة عن المتكثرات الخارجية لا انه عبارة عن امر وحداني مركب حتى ينتهي الأمر الى مقدمة الأجزاء للواجب المركب، فينتهي الأمر الى البحث عن كونها واجبة بالوجوب الغيرى للكل و المركب. نعم على هذا الفرض يتصور لذوات الأجزاء مناط المقدمة و لكتة لا بالنسبة الى المركب كما هو مفروض البحث بل بالنسبة الى الهيئة التي هي جزء الواجب، و بالنسبة اليها ايضاً تكون الأجزاء من المقدمات الخارجية لا الداخلية كما هو مفروض البحث.

و حينئذ فبمقتضى ما ذكرنا صح لنا بقول مطلق نفى المقدمة في اجزاء المركب الارتباطى سواء على فرض مدخلية الهيئة الخارجية في الغرض و المصلحة او عدم مدخليتها نظراً الى ما ذكرنا من كون مناط التركب و الاستقلال في الواجب على وحدة الوجود المتعلق بالمتكثرات و تعدده و خلوه معروض الوجود عن مثل تلك الوحدات الاعتبارية المصححة لاعتبار الكلية و الجزئية و التركب و الانضمام و كونه عبارة عن ذوات المتكثرات الخارجية، اذ حينئذ لا يكون في رتبة سابقة عن تعلق الوجود و التكليف جهة وحدة تقتضى تعلق الوجود بامر وحداني مركب بما هو مركب بوجه اصلا، لما عرفت من ان هذه الجهة من الوحدة المصححة لاعتبار التركب و الانضمام و الكلية و الجزئية للواجب انما هي ناشئة من قبل وحدة التكليف المتعلق بالامور المتكثرة وهي-مضافاً الى اعتباريتها-من جهة معلوليتها للتكليف و تأخرها الرتبى عنه من الممتنع اخذها في موضوع التكليف و متعلقه.

لا يقال: بان ذلك كذلك بالنسبة الى الوحدة الطارية من قبل الوجود و التكليف، و اما بالنسبة الى الوحدة الناشئة من قبل وحدة اللحاظ و المصلحة فلا بأس بأخذها في موضوع التكليف و متعلقه، و حينئذ فامكن اعتبار التركب في الواجب بهذا الاعتبار. فانه يقال: نعم و ان امكن ذلك و لا يلزم منه المحذور المتقدم من اخذ الشئ المتأخر عن الشئ في رتبة سابقة عليه، و لكن من الواضح حينئذ ان ما تعلق به الوجود لا يكون الا عبارة عن ما تقوم به المصلحة و اللحاظ و هو لا يكون الا الذوات المتكثرة الخارجية لكونها هي المؤثرة في الغرض و المصلحة دون العنوان الطارى عليها من قبل وحدة اللحاظ و المصلحة، فلا بد حينئذ من الغاء هذه الوحدات طراً و تجريد المتعلق منها حتى الوحدة الاعتبارية الناشئة من قبل وحدة المصلحة و اللحاظ يجعله عبارة عن الذوات المتكثرة



الخارجية التي تعلق بها اللحاظ و المصلحة، و لازمه لا محالة حينئذ هو بطلان القول بمقدمة الاجزاء، لعدم امر وحداني حينئذ في البين تعلق به الوجوب و عدم كون هذا الموطن موطن اعتبار الكلية و الجزئية للواجب لما تقدم من كونها اعتبارين عرضيين منتزعين عن مرحلة تعلق ارادة واحدة بالأمر المتكثرة الخارجية باعتبار اللحاظ بشرط لا تارة و بشرط شئ أخرى، اى لحاظ كل جزء تارة في حيال نفسه و في قبال الغير بنحو لو انضم اليه شئ كان خارجاً عنه في عالم عروض الوجوب من جهة قصر اللحاظ عليه فقط، و لحاظه بشرط شئ أخرى اى لحاظه منضمّاً مع غيره، و الا ففي رتبة قبل الأمر و الوجوب لا كلية ولا جزئية و لا تركيب و لا انضمام في البين بوجه اصلاً.

و من هذا البيان ظهر أيضاً ان مجرد اعتبار الكلية و الجزئية في موطن بعد الأمر لا يكون أيضاً مصححاً لمقدمة الأجزاء للمركب بعد فرض عينية المركب و الاجزاء، من جهة ان المقدمة كما عرفت تقتضى الاثنية و المغايرة مع ذبها في الوجود و الطولية بينها بحسب المرتبة بنحو يصح تخلل الفاء بينها و تلك المغايرة الاعتبارية بينها باعتبار اللحاظ لا بشرط و بشرط لا لا تقتضى المغايرة و الطولية بينها، كما لا يخفى.

و عليه فاصل هذا التقسيم - اى تقسيم المقدمة بالداخلية و الخارجية مما لا مجال له بوجه من الوجوه. نعم انما يتصور المقدمة بالنسبة الى الاجزاء في المركبات الحقيقية العقلية التي لها وجود مستقل و صورة مستقلة غير صور الأجزاء كالأجسام الملتئمة من العناصر الخاصة، فانها باعتبار انقلاب الأجزاء فيها عما لها من الصور العنصرى الخاص الى الصور الجسمية او النباتية و صيرورتها مواد لها امكن دعوى مقدمة الأجزاء المادية للمركب باعتبار تقدمها عليه و كونها من علل قوامه، و اما بالنسبة الى المركبات الارتباطية الجعلية فلا مجال لهذا الكلام حتى فيما كان منها تحت هيئة خارجية كالأخشاب العديدة المعروضة للهيئة السريرية حتى مع كون الهيئة ايضاً مما لها الدخول في الغرض و المصلحة، كما في الصلاة حسب ما يستفاد من أدلة القواطع، حيث يستفاد منها ان للصلاة هيئة اتصالية و انها ايضاً مما لها الدخول في غرض النهى عن الفحشاء، فانه في هذا النحو من المركبات التي لا يكون لها وجود وحداني حقيقى في الخارج لا يكاد يكون معروض الوجوب فيها الا الذوات المتكثرة الخارجية التي منها الهيئة العارضة عليها، و معه كيف يمكن اتصاف ذوات الأجزاء فيها - مع كونها جزءاً بالمقدمة للمركب، و لعمري

ان تمام المنشأ في مصير من صار الى مقدمة الأجزاء انما هو من جهة الخلط بين المركبات الحقيقية العقلية التي انقلب فيها الأجزاء حال تركها عمالها من الصور الخاصة الى صورة اخرى ثالثة و بين هذا النحو من المركبات الاعتبارية الجعلية و مقايسة احديهما بالأخرى، و لكنك بعد ما احطت خبراً بما ذكرنا تعرف وضوح الفرق بينها و عدم صحة مقايسة احدهما بالآخر.

ثم انه لو بنينا على تحقق مناط المقدمة في اجزاء المركب اما مطلقا او في خصوص ما كان منها تحت هيئة خارجية مع كون الهيئة ايضاً مما لها الدخل في الغرض و المصلحة حيث قلنا في تلك الصورة بتحقيق مناط المقدمة في الأجزاء بالنسبة الى الهيئة العارضة عليها، نقول بامتناع اتصافها بالوجوب الغيرى بعد فرض ثبوت الوجوب النفسى الضمنى لها نظراً الى محذور اجتماع المثلين في موضوع واحد الذى هو من المستحيل. و اما توهم تأكد الوجوب فيها حينئذ و اشتداده فمدفوع بامتناع ذلك مع طولية الحكمين، كما ان توهم اجداء مثل هذه الطولية حينئذ في رفع المحذور المزبور مدفوع بان الطولية الموجبة لرفع محذور اجتماع المثلين او الضدين انما هى الطولية في ناحية الموضوع كما في موارد الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى، حيث كان متعلق احد الحكمين عبارة عن ذات الشئ و متعلق الاخرهى الذات في الرتبة المتأخرة عن الشك بحكمه، و اما في فرض وحدة الموضوع و عدم تعدد الرتبة فيه فلا يكاد يفيد مجرد الطولية بين الحكمين في رفع محذور اجتماع الحكمين المتضادين او المثلين، لأن العقل كما يابى عن ورود حكمين عرضيين على موضوع وحدانى كذلك يابى عن ورود الحكمين الطوليين ايضاً كما هو واضح فتأمل.

لا يقال: بانه انما يتوجه المحذور المزبور بناء على تعلق الأحكام بالخارج اما بدواً او بتوسيط العناوين و الصور، و اما بناء على تعلقها بالعناوين و الصور الذهنية ولو بالنظر الذى ترى خارجية بلا سرايتها منها الى الخارج، فلا جرم يرتفع المحذور المزبور، من جهة تغاير المتعلقين حينئذ، لان لحاظ الجزء منفرداً لا في ضمن الغير و لحاظه في ظرف الانضمام بالجزء الآخر صورتان متغايرتان في الذهن غير صادقة احدهما على الاخرى، ومعه فلا بأس بتعلق الوجوب النفسى باحدى الصورتين والوجوب الغيرى بالاخرى.

فانه يقال: نعم و ان كان المتعلق في الاحكام و الارادات هى العناوين و الصور الذهنية فامكن تعلق الحكمين بالعناوين المتغايرين ولو مع اتحادهما بحسب المعنون

الخارجي، ولكن نقول: بانه انما يجدى ذلك في رفع محذور اجتماع المثلين في ظرف اختلاف العنواين بحسب المحكى و المنشأ ايضاً بنحو كان كل عنوان حاكياً عن منشأ غير ما يحكى عنه الاخر لا في مثل المقام الذى كان المحكى فيها واحداً بحسب المنشأ ايضاً. نعم لو كان المراد من اعتبار الأجزاء بشرط لا اعتبارها بشرط لاعن الانضمام في الخارج لكان لما افيد كمال مجال من جهة اختلاف العنواين حينئذ بحسب المحكى والمنشأ، و لكن الالتزام بذلك مشكل جداً، من جهة رجوعه حينئذ الى وجوب المقدمة بشرط عدم الايصال الى ذبها، لان اعتبارها بشرط لاعن الانضمام في الخارج عبارة عن اعتبارها بشرط عدم الايصال و هو كما ترى لا يمكن الالتزام به، و الا فبناء على ارادة اعتبارها بشرط لا في عالم عروض الوجوب، فلا جرم يلزمه اتحاد العنواين بحسب المحكى و المنشأ علاوة عن اتحادها بحسب المعنون الخارجي، و عليه يلزمه في صورة الانضمام في الخارج اجتماع الوجوبين في نفس تلك الاجزاء باعتبارين و هو كما ترى من المستحيل و انه لا يجدى في دفع المحذور مجرد تلك المغايرة الاعتبارية، كما هو واضح.

و حينئذ فعلى كل تقدير الاجزاء المعبر عنها بالمقدمات الداخلية تكون خارجة عن محل النزاع اما لعدم ملاك المقدمة فيها كما هو التحقيق او لامتناع اتصافها بالوجوب الغيرى بعد وجوبها بالوجوب النفسى .

ثم ان الثمرة بين القولين تظهر في باب الاقل و الاكثر الارتباطيين من جهة مرجعية البرائة او الاشتغال، فانه على القول بالوجوب الغيرى للاجزاء ربما يتعين الامر في تلك المسئلة في المصير الى الاشتغال نظراً الى وجود العلم الاجمالى بالتكليف و عدم صلاحية العلم التفصيلى بمطلق وجوب الاقل اعم من الغيرى و النفسى، للانحلال، لمكان تولده من العلم الاجمالى السابق عليه و تحقق التنجز في الرتبة السابقة. و اما على القول بعدم وجوب الاجزاء بالوجوب الغيرى اما من جهة انتفاء ملاك المقدمة فيها او من جهة محذور اجتماع المثلين فامكن القول بمرجعية البرائة في تلك المسئلة نظراً الى رجوع الأمر حينئذ الى علم تفصيلى بتعلق ارادة الشارع بذات الأقل ولو لا بحدده و هو الخمسة مثلاً و الشك البدوى في تعلقها بالزائد، و اما العلم الاجمالى فانما هو متعلق بحد التكليف و انه الأقل او الأكثر كالحظ الذى تردد حده بين الذراع او الذراعين، ومثل هذا العلم لا اثر له في التنجز لان المؤثر منه انما هو العلم الاجمالى بذات التكليف لا بحدده، و تنقيح الكلام بازيد من

ذلك موكول الى محله، فالمقصود في المقام مجرد الاشارة الى ثمره البحث.

### ومن التقسيمات تقسيمها الى العقلية والشرعية والعادية

فالعقلية هي التي يتوقف عليها الشيء عقلاً بنحو يستحيل تحققه بدونها. واما الشرعية فهي التي يتوقف عليها وجود الشيء شرعاً لا عقلاً كالطهارة للصلاة. والعادية هي التي يتوقف عليها وجود الشيء عادة و ان لم يتوقف عليها عقلاً ولا شرعاً، كتحصيل العلم في الازمنة المتتامة للبلوغ الى مرتبة الاجتهاد و نصب السلم للصعود على السطح. نعم في الكفاية اورد على التقسيم المزبور وادعى برجوع الجميع الى العقلية، بتقريب: انه بعد اعتبار الشارع شرطية شئ لشيء كالطهارة للصلوة او بعد اقتضاء العادة توقف شئ على شئ، لا محالة يصير التوقف عقلياً، من جهة استقلال العقل بعد توسيط الشارع او قضاء العادة باستحالة تحقق المشروط بدون شرطه و استحالة الصعود على السطح لغير الطائر بدون نصب السلم مثلاً هذا. و لكن نقول: بانه بعد توسيط جعل الشارع و اعتباره او قضاء العادة و ان كان الأمر كما ذكر من صيرورة التوقف عقلياً، إلا ان هذا المقدار لا يقتضى رجوع الشرعية و العادية الى العقلية، من جهة ان حكم العقل بالتوقف حكم و ارد على المقدمة فارغاً عن الاناطة التي هي مناط مقدمية الشيء .

و حينئذ نقول: بانّ محط النظر في هذا التقسيم انما هو في اصل تلك الاناطة من كونها تارة ذاتية محضة بلا توسيط شئ من جعل شرعي او قضاء عادي و أخرى شرعية محتاجة الى اعتبار الشارع اياها كالصلاة في ظرف الطهارة فان الاناطة بين الصلوة و الطهارة حينئذ لم تكن ذاتية و انما هي من جهة توسيط جعل الشارع اياها من جهة انه لولا جعل الشارع لم يكن اناطة بين الطهور و الصلوة بل كان العقل يجوز تحقق الصلوة بدون الطهارة، و مجرد دخلها في المصلحة ايضاً لا يقتضى اناطة الصلوة بها قهراً لا مكان ان لا يعتبرها الشارع فيها في مقام الأمر بها ولو من جهة مصلحة اخرى كمصلحة التسهيل على المكلفين. و هكذا الأمر في العاديات فانه لولا قضاء العادة لما كان اناطة بنظر العقل بينها بوجه اصلاً لتجويزه تحقق ذهابها بدونها كما في علوم المعصومين عليهم السلام حيث

انها كانت حاصلة لهم من غير اشتغالهم بتحصيل العلم في مرور الزمان. نعم بعد تحقق الاناطة بتوسيط جعل الشارع او بتوسيط قضاء العادة يكون التوقف عقلياً، لكن عرفت عدم كون محط النظر من التقسيم المزبور على ذلك و انما محطه في اصل الاناطة بين الوجود، و عليه فالتقسيم المزبور يكون في محله، كما هو واضح.

### ومن التقسيمات تقسيمها الى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة ومقدمة العلم

فالاولى هي ما يتوقف عليه وجود الشيء. و الثانية ما يتوقف عليه صحة الشيء بنحو يستحيل اتصاف الذات بها بدونها. و الثالثة ما يتوقف عليه العلم بالشيء كالصلاة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة. و لكن الظاهر عدم كون مقدمة الصحة قسماً برأسه لكونها اما راجعة الى مقدمة الوجوب او الى مقدمة الواجب، من جهة ان دخل الشيء اما ان يكون في اتصاف الذات بالوصف العنواني و اما ان يكون دخله في وجود المتصف فارغاً عن اصل الاتصاف فعلى الاول يرجع الى مقدمة الوجوب و سياتى ان شاء الله تعالى خروجها عن حرم النزاع و على الثاني يرجع الى مقدمة الواجب. و اما مقدمة العلم فقد يقال بخروجها ايضاً عن حرم النزاع، لانه ليس لنا مورد يكون تحصيل العلم واجباً شرعاً حتى ينازع في وجوب مقدماته، و هو كذلك في غير المعارف الاعتقادية المطلوب فيها المعرفة نفسياً كالعلم بوجود الصانع و صفاته الثبوتية و السلبية و معرفة النبي صلى الله عليه وآله و الأمة عليهم السلام و عقد القلب و الأنقياد لهم، و اما في الأحكام الشرعية فالأمر كما ذكر من خروج مقدمات العلم عن حرم النزاع بناء على التحقيق من عدم وجوب قصد الوجه و التميز شرعاً في الواجبات، اذ حينئذ لا يكون لنا مورد في الاحكام الشرعية كان العلم واجباً شرعاً حتى ينازع في وجوب مقدماته.

و ذلك اما في مقام فراغ الذمة عند العلم الاجمالي بالتكليف فواضح، لان وجوبه حينئذ لا يكون الا عقلياً محضاً ارشاداً منه الى عدم الوقوع في محذور مخالفة التكليف الثابت المنجز بمقتضى العلم الاجمالي.

و اما وجوب الفحص في الشبهات البدوية الحكيمة فكذلك ايضاً فان وجوبه ايضاً لا يكون الا عقلياً محضاً، اما من جهة عدم تحقق موضوع حكمه بالقبح لاختصاصه بالشك المستقر غير الزائل بالفحص عن وجود التكليف، او من جهة منجزية احتمال التكليف للواقع على تقدير وجوده و عدم معذورية المكلف لولا الفحص في رجوعه الى الأصول النافية، بل حينئذ لو ورد من الشارع حكم فيه بالوجوب لا يكون حكمه الا ارشاداً محضاً كما هو واضح.

و من ذلك ايضاً يظهر الحال فيما ورد من الأمر بوجوب التعلم كقوله: «هلاً تعلمت» فانه ايضاً لا يكون الا ارشادياً محضاً الى ما يحكم به العقل من وجوب التعرض للاحكام الصادرة من الشارع و الفحص عنها بالمقدار اللازم و عدم جواز الرجوع الى البرائة و الا يتوجه الجواب عنه ايضاً بانه: «ما علمت بوجوب تحصيل العلم بالاحكام الشرعية» كما اجيب عن عدم العمل بالاحكام الشرعية، فان انقطاع الجواب حينئذ كاشف عن ان وجوب تحصيل العلم من الارتكازات العقلية، هو عليه فلا يكون الأمر به الا ارشادياً محضاً لا شرعياً مولوياً.

و هكذا الكلام في بعض الشبهات الموضوعية الواجب فيها الفحص كما في باب الزكاة و مسألة الاختبار عند اشتباه الدم و ترده بين العذرة و الحيض، فان الفحص في الثاني انما هو من جهة العلم الاجمالي حينئذ باحدى الوظيفتين؛ اما وجوب الصلوة و الصوم عليها او حرمتها و حرمة الدخول في المسجد، اذ حينئذ يكون وجوب الفحص ايضاً واجباً ارشادياً لا مولوياً. و اما الفحص في الاول فهو و ان كان على خلاف القواعد الجارية في كلية الشبهات الموضوعية، و لكن نقول بان الامر بالتسيك حينئذ انما هو من جهة رفع احتمال التكليف نظراً الى منجزية الاحتمال المزبور حينئذ للواقع و عدم معذورية المكلف حينئذ لولاه في الرجوع الى الأصول النافية، كما ذكرنا تحقيق الكلام في ذلك في شبهات البرائة عند التعرض لوجوب الفحص عن الاحكام في صحة الرجوع الى البرائة، و عليه ايضاً لا يكون وجوب الفحص الا ارشادياً محضاً. و هكذا الكلام في الأوامر الواردة في الفحص عن الماء غلوة او غلوتين في جواز التيمم، فان ذلك ايضاً لا يكون الا ارشادياً محضاً الى حكم العقل باعتبار حكمه بمقتضى قاعدة الاشتغال بلزوم الفحص لرفع احتمال وجود الماء في الانتقال الى التيمم.

و حينئذ فبعد ما لا يكون في الشرعيات مورد يكون العلم واجباً شرعياً بالوجوب المولوى، فلا جرم لا يبقى مجال للنزاع في مقدمة العلم و البحث عن وجوبها شرعاً. نعم لو بنينا على وجوب نيّة الوجه و التميز في الواجبات فباعبار توقف الوجه و التميز على العلم بوجه المأمور به ربما يدخل مقدماته حينئذ في حريم النزاع، لكن بعد ان كان التحقيق هو عدم وجوبها شرعاً فلا محالة يخرج مقدمات العلم بقول مطلق عن حريم النزاع، كما لا يخفى.

### ومن التقسيمات: تقسيمها الى المقتضى والشرط والمانع

و قد عرفوا المقتضى و هو السبب و العلة في لسان الحكم بما يلزم من وجوده الوجود دائماً ذاتاً، و الشرط بما يلزم من عدمه العدم، و المانع بما يلزم من وجوده العدم. و هذا التعبير يقتضى اختلاف المقتضى مع الشرط و المانع في كيفية الدخول في وجود المعلول و تحققه و عدم كون الجميع على وزن واحد في ذلك و ان مناط دخل كل غير ما هو المناط في الاخر، و الا لما كان وجه للعدول في الشرط و المانع عن التعريف المزبور للمقتضى و هو كك، فان ملاك المقدمة في المقتضى عبارة عن حيثية المؤثرية، اذ هو في الحقيقة عبارة عن معطى الوجود لانه هو الذى يخرج المعلول من كونه و يستند اليه وجوده، كما في مثل النار و الاحراق، حيث يرى ان ما ينشأ و يتولد منه الاحراق أنّها هو النار خاصة، و هذا بخلافه في مثل الشرط و المانع، فان دخلها فيه لا يكون على نحو دخل المقتضى في كونه بنحو المؤثرية و المتأثرية بل و انما كان بمناط آخر غير المؤثرية كما ستعرف، كيف و لا اشكال بينهم في ان عدم المانع من المقدمات و من اجزاء العلة التامة حسب تفسيرهم اياها بالامور الثلاثة: المقتضى و الشرط و عدم المانع، و يكشف عنه ايضاً التزامهم بترشح الحرمة الغيرية نحو المانع في مثل الصلاة في غير المأكول و بنائهم على جريان (كل شئ لك حلال) في مشكوك المانعية عند الشك في كون اللباس من المأكول او غيره، بتقريب اقتضاء القاعدة حلية المشكوك ولو غيرياً و الترخيص في ايجاد الصلوة فيه.

مع انه من المستحيل ان يكون دخل عدم المانع في تحقق المعلول بنحو المؤثرية كما في

المقتضى، لضرورة انه لا سنخية بين الوجود والعدم، فكيف يمكن دخل العدم المزبور في وجود المعلول بنحو المؤثرية فلا محيص حينئذ اما من اخراج عدم المانع من المقدمات ومن اجزاء العلة التامة واما من الالتزام بوجه آخر في مناط مقدمية عدم المانع غير مناط المؤثرية، بدعوى مدخليته في قابلية المعلول و الأثر بلحاظ اضافته اليه للتحقق و الانوجد من قبل موجدته ومؤثره، و الاوّل كما ترى خلاف ما اطبقو عليه من كون عدم المانع من اجزاء العلة و من مقدمات وجود المعلول، فتعين الثاني بعد بطلان المؤثرية فيه.

و اما توهم ان ذلك انما هو بالنسبة الى العدم المطلق لا مطلقاً حتى بالنسبة الى العدم المضاف فان الثاني مما له شائبة من الوجود و من ذلك يتميز احد هما عن الآخر كعدم زيد في قبال عدم عمرو و الا فلا ميز بين الأعدام فدفوع بان مجرد اضافة العدم الى المهية لا يصير العدم المزبور وجوداً كيف و ان المضاف - و هو العدم - بنفسه نقيض الوجود و اما المضاف اليه و هو المهية فايضاً غير مقتضى للوجود لان حيثيتها حيثية عدم الاقتضاء للوجود و العدم، و لذا قيل: بان المهية من حيث هي ليس الا هي لا موجودة و لا معدومة، و حينئذ لا يبقى في البين الا نفس الاضافة التي هي من الأمور الاعتبارية و هي ايضاً غير مقتضية للوجود. و بالجملة ان اضافة العدم الى المهية ليس الا كاضافة ماهية الى ماهية اخرى فكما ان اضافة ماهية الى ماهية لا تقتضى وجوداً كذلك في اضافة العدم اليها، بل في اضافة المهية الى المهية ربما يكون الامر أهون، لكون الماهية بنفسها غير آبية عن الوجود بخلافه في العدم فانه بنفسه نقيض الوجود و طارده، نعم الاضافة المزبورة كما ذكر موجبة لتمييز الأعدام بعضها عن بعض كقولك: عدم زيد غير عدم عمرو، و لكن مجرد ذلك لا يقتضى موجوديته و مؤثرته في الوجود، كما هو واضح.

و من ذلك وقعوا في حيص و بيص في وجه دخل عدم المانع، فأفاد بعضهم ان مناط الدخل فيه انما هو من جهة منافاة وجوده مع تأثير المقتضى و حيلولته بينه و بين اثره، كما في رطوبة الخشب المانعة عن تأثير النار في الاحراق الفعلي. و لكن فيه ما لا يخفى، اذ نقول بان مرجع ذلك الى جعل المانع من اضداد تأثير المقتضى الذي هو الاثر المترتب عليه، من جهة ان تأثير الشيء عبارة عن عين اثره كالايجاد و الوجود و انما الفرق بينهما بالاعتبار بلحاظ اضافته الى الفاعل تارة و الى القابل اخرى، و مثل هذا المعنى كما ترى مناف مع مقدمية العدم المزبور، لان لازم مضاة وجوده مع تأثير المقتضى و اثره هو صيرورة وجوده في



رتبة تأثير المقتضى الذى هو اثره، و لازمه بمقتضى انخفاض الرتبة بين التقيضين هو صيرورة عدمه ايضاً فى تلك الرتبة و هو كما ترى مناف مع مقدمة عدم المزبور للأثر و كونه من اجزاء العلة التامة، فلا بد حينئذ فى حفظ المضادة المزبورة من اخراج عدم المانع عن المقدمات و الافع حفظ المقدمة فيه يستحيل ان يكون وجه دخله بمناط المضادة و المنافاة المزبورة، كما هو واضح.

و اضعف من ذلك جعل مناط دخل عدم المانع جهة منفاة وجوده مع مناط المطلوب و مصلحته، اذ نقول: بان مرجع ذلك ايضاً الى جعل وجود المانع من اعداد المصلحة المترتبة على المطلوب، و لازمه بمقتضى انخفاض الرتبة بين التقيضين ان يكون عدمه فى رتبة لاحقة عن المطلوب، و هو كما ترى من المستحيل اجتماعه مع فرض مقدمة عدم المانع للمطلوب لان مقتضى مقدمة عدم المزبور هو كونه فى رتبة سابقة على المطلوب بنحو يتخلل بينهما الفاء المزبورة، فكيف يمكن حينئذ جعله من اعداد مصلحة المطلوب نعم لهذا الكلام مجال بناء على عدم مقدمة عدم المانع، و لكن الالتزام بذلك ايضاً كما عرفت مناف لما تسالوا عليه من مقدميته و كونه من اجزاء العلة التامة بل و لاستدلالهم بدليل الحلية فى مشكوك المانعية فى مسألة غير المأكول لاثبات الحلية الغيرية و الترخيص فى ايجاد الصلوة فيه حتى من القائل المزبور.

و حينئذ نقول: بانه بعد ما لا يمكن ان يكون دخل عدم المانع فى المطلوب بمناط المؤثرية و المتأثرية لاختصاص مثل هذا الدخل بخصوص السبب و المقتضى و عدم تصوره فى الأعدام، و لا بمناط المنافاة و المزاخمة مع المطلوب او مصلحته، فلا محيص و ان يكون مناط الدخل فيه و كذا الشرائط بوجه آخر، و ليس ذلك الادعوى دخله فى قابلية العلول و الأثر للتحقق و الا نوجد من قبل موجد و مؤثره على معنى دخله فى تحدّد الطبيعة بحدّ خاص يكون بذلك الحد قابلاً للتحقق، بحيث لو لا ذلك الحد الخاص الناشى من اضافة الطبيعة الى عدم المزبور - ككون الشئ فى ظرف عدم كذا - لما كان قابلاً للتحقق من قبل موجد و مقتضيه، و مرجع هذا الدخل فى الحقيقة الى دخل طرف الاضافة فى الاضافة و دخل منشأ الاعتبار فى الأمر الاعتبارى، و من المعلوم ايضاً كفاية هذا المقدار من الدخل فى مقدمة عدم المانع بنظر العقل للمطلوب و تقدمه الرتبى عليه و صحة تخلل الفاء بينها فى قولك: و جد المانع فعدم المطلوب، و ذلك لما تقدم سابقاً بانه لا

يحتاج في صحة تخلّل الفاء المزبور بين الشئيين اعتبار المؤثرية و المتأثرية بينهما، ولذلك يصح هذا التخلّل فيما بين العارض والمعروض ايضاً مع انه لا يكون بينهما اعتبار المؤثرية و المتأثرية، بل وفيما بين عدم العلة و عدم المعلول في قولك: «عدم العلة فعدم المعلول» بل يكفي فيه مجرد التقدم الرتبي لأحد الأمرين على الآخر ولو كان ذلك بمنأى انخفاض الرتبة بين النقيضين كما في العلة و المعلول، فان وجود العلة لما كان في رتبة سابقة على وجود المعلول يكون عدمها ايضاً بمقتضى انخفاض الرتبة بين النقيضين في رتبة سابقة على عدمه فصحّ تخلّل الفاء بينهما مع انه لا تأثير بين الاعدام.

و حينئذ نقول في المقام ايضاً: بان العدم المزبور من حيث وقوعه طرفاً للاضافة و منشئته لتحديد الشئ يحد خاص ينال العقل جهة المقدمة منه ويرى كونه في رتبة سابقة على الحدّ المزبور بنحو يفصل الفاء المزبور بينهما الكاشف عن اختلاف الرتبة بينهما، كما كان ذلك ايضاً بالقياس الى بعض الأمور الوجودية ككون الشئ مثلاً في ظرف وجود كذا و في مكان كذا فانه قد يكون الشئ لا يكون فيه القابلية للوجود و التحقق ولو مع وجود مقتضيه و تماميته في مرحلة اقتضائه الا اذا كان محدوداً بحدود خاصة ناشئة تلك الحدود من اضافته الى بعض الأمور الوجودية و العدمية، و اما دخل مثل هذا الحدود في القابلية المسطورة فهو لا يكون إلا ذاتياً فلا يعلل بانه لم و بم، لان مرجع ذلك الى ان ما هو القابل للتحقق من الاول هو الشئ المحدود.

و من ذلك ايضاً يندفع بعض الاشكالات المتوهمة بالنسبة الى تأخر وجود الممكنات مع سعة فيض الباري عز اسمه و قدرته على كل شئ، اذ نقول: بان عمدة الوجه فيه انما هو من جهة عدم قابليته للوجود و التحقق باعتبار مدخلية بعض الأمور في قابليته للوجود كمرور الزمان و نحوه.

و من ذلك البيان ايضاً ظهر وجه دخل الشرائط و انه لا يكون دخلها الا كدخل عدم المانع في كونه من قبيل دخل منشأ الاعتبار في الأمر الاعتباري الراجع الى دخلها في قابلية الأثر للتحقق باعتبار كونها مما تقوم به الحدود الخاصة التي بها يكون الأثر قابلاً للتحقق لا بدونها، لا ان دخلها كان من قبيل دخل المقتضى بنحو المؤثرية و المتأثرية، و لذلك ايضاً لم يعرفوا الشرائط بما عرفوا به المقتضى بل عرفوه بما يلزم من عدمه العدم، يقال المقتضى الذي يلزم من وجوده الوجود ولو لذاته

ثم انه لا يفرق فيما ذكرنا بين ان يكون الشرائط راجعة الى مقام التأثير الفعلى وبين رجوعها الى مقام اصل الاقتضاء، فانه على كل تقدير لا دخل لها الا في حدود الشى غايته انه على الاوّل يرجع دخلها الى قابلية الأثر و المقتضى «بافتح» للتحقق، وعلى الثانى يرجع دخلها الى قابلية المقتضى فى اقتضائه للتأثير باعتبار ان ما هو المؤثر من الاوّل هو الوجود المحدود بالحدود الخاصة، و اما دخل هذه الحدود فى القابلية المزبورة فى المقتضى فهو كما عرفت لا يكون الا ذاتياً غير معلل بلم و بم.

و على ذلك فدخل الشرائط و كذا الموانع لا يكون الا كونها طرفاً للاضافة و محدّدة للشئ بحدود خاصة، و هذا المقدار من الدخل ايضاً كما عرفت يكفى فى نيل العقل جهة المقدمة منها و كونها فى رتبة سابقة على المحدود كما هو واضح، ولئن شئت فاستوضح ذلك بمثل الصلاة التى ورد انها قربان كل تقى و تنهى عن الفحشاء و ما اعتبر الشارع فيها من القيود الوجودية و العدمية ككونها عن طهور و كونها الى القبلة و فى حال الستر و كونها فى ظرف عدم امر كذائى، اذ لا اشكال حينئذ فى ان ما يترتب عليه النهى عن الفحشاء و الكمال و القرب ليس الا ذات الصلوة التى هى موضوع الأمر فى خطاب اقيموا الصلوة و ان دخل تلك القيود المعتبرة فيها من الطهور و القبلة و الستر و عدم التكتف و نحوها لا يكون الا فى حدود تلك الطبيعة الناشئة تلك الحدود من اضافة الصلاة الى الامور المزبورة ولو من جهة ان ما هو المؤثر فى كمال العبد من الاوّل هى الطبيعة المحدودة بالحدود الخاصة و الذات الواجدة للتقيد بالأمور الخاصة لا مطلق الطبيعة و لو فاقدة عن التقيدات و الاضافات المزبورة، اذ حينئذ يكون مرجع تلك القيود المعتبرة فيها الى تضيق فى دائرة الطبيعة المزبورة و اخراجها عما لها من الاطلاق ثبوتاً فى عالم مؤثريتها فى القرب و الكمال باعتبار تلك التقيدات الحاصلة للطبيعة من اضافتها اليها، و من ذلك تكون التقيدات و الاضافات طراً داخلية فى المطلوب، و القيود نفسها خارجة عنه و مقدمة للمطلوب باعتبار كونها مما تقوم به تلك التقيدات و الاضافات كما اشتهر بان التقيد جزء و القيد خارج، من دون فرق فيما ذكرنا بين الشرائط و الموانع، من جهة انه لا نغنى بالموانع الا ما اعتبر عدمه قيداً للمطلوب حسب ما عرفت آنفاً.

فعلى ذلك فجميع القيود من الشرائط و الموانع سواء كانت راجعة الى اصل اقتضاء الشىء او الى تأثيره الفعلى و اثره يكون مناط دخلها من باب دخل منشأ الاعتبار فى

الأمر الاعتباري ودخل ما به الاضافة والتقييد في التقييد، لا من باب المناقاة والمزاحمة مع المطلوب او مناطه .

نعم في العلل الخارجية قد يشتهب الامر بين الملازمات والشرائط وبين الاضداد و  
الموانع كما لعله هو العمدة في ذهاب من ذهب الى كون دخل عدم المانع من باب منافاة  
وجوده مع المطلوب و لكته بعد التأمل فيما ذكرنا في العلل والمعلولات الشرعية كالصلاة  
وما اعتبر فيها من القيود الوجودية والعدمية بالنسبة الى حيث القرب والنهي عن  
الفحشاء لا مجال لهذه التجسّمات اذ حينئذ يقطع بان دخل الشرائط والموانع لا يكون الا  
في الحدود والتقييدات و ان ما هو المؤثر لا يكون الا المقتضى خاصة، غايته بما انه محدود  
بحدود خاصة، ولكن لا يلزم من ذلك اى من اخذ التقييدات جزءاً تأثيرها في المعلول وفي  
الصلاح والفساد، كى يشكل بانها من جهة كونها اموراً اعتبارية غير صالحة للمؤثرية في  
الوجود فلا بد و ان يكون المؤثر هو منشأ اعتبارها، اذ حينئذ نقول: بان ما هو المؤثر والمعطى  
للوجود انما هو عبارة عن وجود المحدود، فمن قبل وجوده ينشأ وجود الأثر و من قبل حدّه  
ينشأ حدّ الأثر، فتدبر.

وقد يقرب وجه دخل الشرائط بأنه اما متمم للفاعل في فاعليته او متمم للقابل، و  
لكن نقول: بأنه على الاقوال من متممته للفاعل ان اريد دخله في حدود الفاعل وفي اصل  
الاقتضاء والفاعلية، ولو باعتبار انه لو لا تلك الحدود الخاصة للشئ لا يكون تاماً في  
اقتضائه في التأثير فهو و ان كان صحيحاً، ولكنه يرجع الى ما ذكرناه في وجه دخل  
الشرائط، فلا يكون ذلك البيان تقريباً آخر في وجه دخل الشرائط. و ان اريد من المتممة  
للفاعل دخلها في ترتب الأثر و بعبارة أخرى اريد من ذلك كونها من اجزاء المقتضى  
بحيث عند وجودها يترتب الأثر عليها وعلى المقتضى معاً، فعليه و ان كان دخلها حينئذ  
بنحو المؤثرية الا انه يلزمه وقوعها في عرض المقتضى لا من مقدماته وفي رتبة سابقة عليه  
فيلزمه حينئذ نفي المقدمية عن مثل الطهور والستر والقبلة ونحوها بالنسبة الى الصلاة  
التي هي مقتضية للنهي عن الفحشاء ونفي الوجوب الغيري لها من جهة انّ مقدمية  
الأمر المزبورة للصلاة تقتضى كونها في رتبة سابقة عن الصلاة، وهو كما ترى مناف لما  
عليه عاقبة الأصحاب من مقدمية الأمر المزبورة للصلاة بل مناف ايضاً لما يقتضيه لسان  
ادلة اعتبارها من نحو قوله عليه السلام: لا صلاة الا بطهور، ولا صلاة الا الى القبلة ونحو

ذلك، فان مثل هذه الادلة ينادى بان ما هو الواجب و المأمور به هو الصلاة المتقيدة بكونها عن ظهور و الى القبلة و في حال الستر و نحو ذلك و ان اعتبار الأمور المزبورة انما هو من جهة كونها مما تقوم به تلك التقييدات، كما هو واضح.

و اما على الثاني من متممية الشرائط للقبال، فنقول ايضاً: بانه ان اريد من القبال نفس ماهية الأثر فلا ريب في انه يرجع حينئذ الى ما ذكرناه من جهة ان قضية دخلها فيه حينئذ ليس الآ في استعداده و قابليته للتحقق عند وجود علته، فلا يكون دخلها حينئذ دخلاً تأثيرياً بل انما هو من قبيل دخل طرف الاضافة في الاضافة كما حققناه، و ان اريد من القبال المحل الذي يوجد فيه الأثر كالحشب الذي هو محل الاحراق و النفس التي هي معروضة الكمال بدعوى انّ اليبوسة مثلاً موجبة لاستعداد الحشب و قابليته لورود الاحراق عليه و كذا الطهور مثلاً موجب لا استعداد النفس و قابليتها لورود الكمال عليها من قبل الصلاة، فعليه و ان امكن دعوى كون الشرائط مؤثرات في الاستعداد و القبالية المزبورة نظراً الى كون القبالية حينئذ امراً وجودياً لكونها مرتبة من كمال الشيء، و لكنه حينئذ ينقل الكلام في دخل القبالية المزبورة في تحقق الأثر و انه هل هو بنحو المؤثرية او بنحو الدخل في حدوده، اذ حينئذ ما له الدخل في الاثر لا يكون الا القبالية المزبورة، و اما الشرائط الخارجية فانما هي مقدمة للقبالية التي هي الشرط في الحقيقة في تحقق الأثر، فلا محيص حينئذ بعد اللتياو التي من المصير الى كون دخل الشرائط في المعلول من قبيل دخل منشأ الاعتبار في الأمر الاعتباري و دخل ما تقوم به الحدود في الحدود لا من باب المؤثرية و المتأثرية، كما لا يخفى.

ثم انه مما ذكرناه من المناط في مقدمية الشرائط و الموانع يظهر لك اندفاع الاشكال المعروف في الشرائط المتأخرة و عدم لزوم انخزام قاعدة عقلية: من لزوم تحقق المعلول قبل وجود علته، اذ نقول: بان ذلك انما يرد اذا كان دخل الشرائط ايضاً كالمقتضى بنحو المؤثرية اذ حينئذ يتوجه الاشكال المزبور في شرطية الوجودات المتأخرة، و الآ فبناء على ما قرناه من كون دخلها من باب دخل منشأ الإعتبار في الأمر الاعتباري لا يكاد مجال للاشكال المزبور، حيث امكن حينئذ تصوير الشرطية للوجودات المتأخرة بعين تصويرها للوجودات المقارنة و المقدمة، اذ حينئذ كما يمكن ان يكون الشيء بوجوده المقارن محدداً للماهية بحد خاص تكون بذلك الحد قابلة للتحقق عند وجود مقتضيتها كذلك يمكن ذلك في الوجود

السابق المعدوم حال وجود الأثر و في الوجود المتأخره فيمكن ان يكون الشئ بوجوده السابق المعدوم حين الأثر دخيلاً في قابلية الأثر للتحقق او في تمامية المقتضى في اقتضائه في التأثير كما كان ان يكون الشئ بوجوده المتأخر دخيلاً في القابلية المزبورة نظراً الى مدخلية الحدود الخاصة للشئ الحاصلة من اضافته الى الأمر المتقدم او المتأخر في قابليته للتحقق و ترتب الغرض و المصلحة عليه. و اما دخل تلك الحدود في القابلية المزبورة فهو كما عرفت لا يكون الا ذاتياً لأن مرجع ذلك الى ان ما له القابلية للتحقق من الأزل هي الطبيعة المحدودة بالحدود الخاصة الناشئة من اضافتها الى امر كذائي مقارن او سابق او لاحق.

و حينئذ فلو ورد في لسان الدليل اناطة الشئ بامر متأخر زماناً عن الشئ كاناطة صحة الصوم للمستحاضة بغسل الليلة المتأخرة و اناطة صحة العقد و الملكية في عقد الفضولى باجازة المالك في الازمنة المتأخرة و اناطة الصحة في الصلاة بعدم العجب فيما بعدمئلاً كما كان مجال للاشكال عليه و رفع اليد عما يقتضيه ظاهر القضية من مدخلية الأمور المتأخرة في صحة الأمر السابق حين وجوده و ترتب الغرض و المصلحة عليه، مدعياً لاستحالة ذلك نظراً الى تلك القاعدة العقلية الفطرية: من توقف المعلول على وجود علته التامة التي منها الشرائط وعدم الموانع واستحالة تحقق المعلول قبل وجود علته التامة من المقتضى و الشرط و عدم المانع.

فتمام المنشأ في الاشكال المزبور حينئذ انما هو من جهة نخيل كون الشرائط ايضاً مؤثرات في عالم دخلها في الأثر وجعل مناط المقدمة فيها بعينه هو المناط المتحقق في طرف المقتضى، و لقد عرفت انه على هذا التوهم يستحيل تصور الشرطية للوجودات المتأخرة بل المقدمة المعدومة ايضاً، والا فبناء على ما عرفت من المناط في مقدمة الشرائط في مرحلة دخلها في المطلوب من كونه من قبيل دخل منشأ الاعتبار في الأمر الاعتباري كما في عدم المانع فلا باس بتصوير الشرطية للوجودات المتأخرة، اذ حينئذ كما يمكن ان يكون الشئ باضافته الى امر مقارن محدوداً بحد خاص قابلاً للتحقق بذلك الحد كذلك في اضافته الى امر سابق معدوم حين وجوده او اضافته الى امر لاحق موجود في موطنه و الجامع هو مدخلية وجود الشئ في موطنه مقارناً كان او سابقاً او لاحقاً في حدود الأثر حسب اضافته اليه في قابليته للتحقق و ترتب الغرض و المصلحة عليه، ومن المعلوم انه على ذلك

لا يكاد يلزم انخزام قاعدة عقلية اصلا من لزوم تحقق المعلول و الاثر قبل وجود علته و مؤثره، اذ لا مؤثرية و لا متأثرية حينئذ في البين حتى يتوجه المحذور المزبور و أنها غاية هو تأخر ما به الحدود زماناً عن الحدود و هو مما لا ضرير فيه بوجه اصلاً، كما لا يخفى .

و من ذلك البيان يظهر لك ضعف ما افيد ايضاً على بطلان الشرط المتأخر كما عن بعض الأعلام، من تقريب: ان تعلق التكاليف بمتعلقاتها في القضايا الطلبية انما هو على نحو القضايا الحقيقية التي يلزم في فعليتها فعلية متعلقاتها بما لها من الأجزاء و القيود التي لها دخل في تحققها، و حينئذ فلا بد اولاً من تحقق تلك القيود التي لها دخل في الموضوع حتى يتحقق الموضوع بما له من الحدود و الخصوصيات فيترتب عليه الوجوب و الحرمة و مثل هذا المعنى مناف عقلاً مع تأخر القيود المفروض دخلها فيه لضرورة اقتضائه لزوم مجئ الحكم قبل وجود موضوعه و متعلقه، لما ذكرنا من عدم تحقق الموضوع خارجاً الا بعد تحقق القيود التي لها دخل فيه، و هو كما ترى من المستحيل .

اذ نقول: بان ما افيد من لزوم تحقق الموضوع بما له من الأجزاء و التقييدات و الحدود قبل مجئ الحكم و ان كان صحيحاً، و لكن المدعى هو تحققه بجميع ما يعتبر فيه من الحدود و التقييدات فعلاً بمحض تحقق القيود في مواطنها مقارناً او سابقاً او لاحقاً نظراً الى كشف تحقق القيد في موطنه المتأخر في الواقع عن كون الأمر السابق محدوداً بالحدود التي بها يترتب عليه الأثر. و اما دعوى لزوم تحقق تلك القيود و ما به الحدود المزبورة ايضاً في فعلية الحكم فلا دليل يساعد عليه من جهة ان الذي يقتضيه البرهان المزبور انما هو توقف الحكم في فعليته على فعلية وجود موضوعه بما له من الحدود و الاضافات المأخوذة فيه. و اما توقفه على فعلية الموضوع بماله من الحدودات و ما به الاضافات و القيود فلا، لان ما هو الداخل في الموضوع لا يكون الا الحدود و التقييدات و اما ما به الحدود و التقييد فهي خارجة عن الموضوع و مع خروجها عنه لا يكاد يقتضى البرهان المزبور لزوم تحققها ايضاً في فعلية الحكم، كما هو واضح .

و حينئذ نقول: بان ما بعد ما امكن ثبوتاً شرطية الأمر المتأخر للسابق على ما ذكرنا من وقوعه طرفاً للاضافة للأمر المتقدم فلو ورد دليل يقتضى بظاهرة اناطة شئ بامر متأخر لا مجال للاستيحاش و صرف الدليل عن ظاهره الى شرطية التعقب بالأمر المتأخر يجعل التعقب نفسه الذي هو من الأمور المقارنة شرطاً كما عن بعض الأعلام تبعاً للفصول اذ

مثل هذا التكلّف ليس منشأه إلا تخيل انحصار ملاك المقدمة بما في المقتضى من المؤثرية و الغفلة عن ان في البين ملاكاً آخر متصوراً في المقدمة و هو كون الشئ طرفاً للاضافة و الحدود، كما كان ذلك قطعاً في مثل عدم المانع الذي يستحيل دخله بملاك المؤثرية، على ان في الالتزام بكون الشرط هو التعقب بالأمر المتأخر لا نفس الأمر المتأخر في موطنه ما لا يخفى فانه مضافاً الى منافاة ذلك لما عليه القائل المزبور من كون التقييدات باعتبار كونها اموراً اعتبارية غير قابلة للمؤثرية في الغرض و لتعلق الامر بها و ان الأمر و التكليف لا بد من تعلقه بما هو منشأ اعتبارها و هو الأمر المتأخر، نسئل عنه بان دخل ذلك الأمر المتأخر في موطنه في التقيد المزبور المعبر عنه بالتعقب هل هو بنحو المؤثرية او على نحو دخل منشأ الاعتبار في الامر الاعتباري فعلى الاول يعود مخذور انخزام القاعدة العقلية من لزوم تحقق الأثر قبل وجود المؤثر و على الثاني نقول بانه لا داعى حينئذ الى ارتكاب خلاف الظاهر في تلك القضايا، بل بعد ما امكن ان يكون الشئ بوجوده المتأخر في موطنه منشأ لتحقيق الاضافة و التقيد المزبور فمن الاول لم لا تجعل الشرط نفس الأمر المتأخر في موطنه و تجعل ظواهر الادلة على حالها في اقتضاها لكون المنوط به للأمر الفعلي هو الشئ بوجوده المتأخر و هل الالتزام بالتعقب المزبور حينئذ الا من قبيل الفرار من المطر الى الميزاب؟.

و حينئذ فلا محيص في حل الاعضال المزبور عن الشرائط المتاخرة في الواجبات الشرعية من المصير الى ما ذكرنا بجعل الشروط طراً طرفاً للاضافات و جعل دخلها في المشروط من قبيل دخل منشأ الاعتبار في الأمر الاعتباري، كما افاده في الكفاية باحسن بيان في شرح شرائط الواجب و ان خالف في شرائط الوضع و التكليف فجعل الشرط فيها عبارة عن الشئ بوجوده علمى اللحاظي الذي هو امر مقارن دائماً مع المشروط.

ثم انه مما ذكرنا ظهر حال شرائط الوجوب و التكليف و قيوده ايضاً، فان قيود الوجوب بعد ان كانت راجعة الى مقام الدخل في اصل الاحتياج الى الشئ و اتّصاف الذات بوصفه العنواني بكونه صلاحاً و محتاجاً اليه - كما يأتي بيانه في المبحث الآتي في شرح الواجب المشروط في مثال قيود الواجب الراجعة الى كون دخلها في تحقق المحتاج اليه و وجودها هو المتصف بالمصلحة و الصلاح فارغاً عن اصل الاتصاف بالوصف العنواني - فلا جرم يكون قضية دخلها ايضاً من باب دخل طرف الاضافة في الاضافة و دخل ما به التقيد في التقيد و معه امكن فيها ايضاً تصوير الشرطية للأمر المتأخر بالنسبة



الى التكليف، بداهة ان قضية كون الشيء شرطاً له حينئذ ليس الا كونه بحيث يحصل للشيء بالاضافة اليه خصوصية يكون بتلك الخصوصية متصفاً بكونه صلاحاً و مصلحة و هذا كما انه قد يكون بالنسبة الى المقارن كذلك قد يكون بالنسبة الى المتقدم و المتأخر فيمكن ان يكون الشيء بوجوده المتأخر منشأ لاضافة و خصوصية خاصة في الأمر السابق توجب اتصافه بتلك الخصوصية بكونه مصلحة و صلاحاً بحيث لو لا حدوث المتأخر في موطنه لما كان للسابق تلك الاضافة الموجبة لتعونه بالوصف العنواني المزبور و مع امكان ذلك فلا بأس في تصوير الشرطية في الأمر المتأخر بالنسبة الى الوجوب و التكليف غاية انه يحتاج حينئذ في فعلية الارادة و التكليف من القطع بتحقق المنوط به في موطنه حيث انه مع القطع المزبور يرى كون المتعلق متصفاً فعلاً بالصلاح و محتاجاً اليه فيتوجه اليه الارادة فعلاً من دون ان تخرج عن الاناطة ايضاً الى الاطلاق، كما نظيره في العرفيات في مثال شراء اللحم اليوم للضيافة لمن يرد عليه الضيف في الغد حيث انه ترى من نفسك مع العلم بورود الضيف عليك في الغد احتياجك فعلاً الى شراء اللحم و اتصافه بكونه محتاجاً اليه، و من ذلك تصوير بصرافة طبعك بصدد شرائه و هكذا في اكرامك اليوم من يكرمك في الغد فيما لو كان اكرامه ايتاك في الغد منشأ لاتصاف اكرامك اياه بالمصلحة و الصلاح حيث انه مع العلم بصدور الاكرام منه في الغد ترى احتياجك اليوم الى اكرامه لما ترى فيه حينئذ من الصلاح و المصلحة فمن ذلك يتوجه منك الارادة و الاشتياق فعلاً الى اكرامه منوطاً باكرامه الآتي الذي تعلم بتحقيقه في موطنه.

و على ذلك فيمكن المصير في شرائط التكليف ايضاً من المقارن و المتقدم و المتأخر الى كون المنوط به هو نفس الشرط بوجوده في موطنه مقارناً او متقدماً او متأخراً من دون احتياج الى جعل الشرط عبارة عن الشيء بوجوده العلمى للحاظى - كما افاده في الكفاية في التفصلى عن الاشكال المعروف حيث جعل الشرط في المتقدم و المتأخر مجرد لحاظه - اذ نقول: بان ذلك انما يتم بالنسبة الى مرحلة تعلق الارادة و فعليتها حيث كان ما له الدخل فيها هو الشيء بوجوده العلمى لا بوجوده الخارجى، كما هو الشأن ايضاً في كليات الغايات. و اما بالنسبة الى مقتضيات الأحكام من المصالح و الاغراض فلا شبهة في ان ماله الدخل فيها في اتصاف الشيء بالصلاح و المصلحة بنحو الشرطية او غيرها انما كان هو الشيء بوجوده الخارجى لا بوجوده العلمى و للحاظى، بل العلم و للحاظ في ذلك لا يكون الا

طريقاً محضاً و لذلك قد يتخطى عن الواقع فيكشف عدم تحققه عن فقد العمل المشروط للمصالح، و لذلك ترى المولى الذى يتصور فى حقه الخطأ كالمولى العرفية قد يحصل له البدم على فعله و طلبه بانه لم امر به مع كونه فى الواقع غير ذى المصلحة، فلو انه كان الدخيل فيها ايضاً هو الشئ بوجوده العلمى كما فى الارادة و الاشتياق لما كان وجه لانكشاف الخلاف و كشف فقد الشرط فى موطنه المتأخر عن فقد العمل للمصلحة و حينئذ فكان ذلك برهاناً تاماً على ان ماله الدخيل فى مقام المصالح و الأغراض هو الشئ بوجوده الخارجى و كون العلم و اللحاظ فيه طريقاً محضاً، و معه لا محيص فى حل الاعضال المزبور من المصير الى ما ذكرناه بجعل الشرائط طراً طرفاً للاضافات و جعل دخلها من قبيل دخل منشأ الاعتبار فى الأمر الاعتبارى.

و لعلّه الى ذلك ايضاً يرجع ما أفاده فى شرح شرائط الواجب و الأمور به فى مقام التفصى عن الاشكال المزبور، حيث ان كلامه ظاهر بل صريح فى ان دخل الشروط انما هو باعتبار وقوعها طرفاً للاضافات. و لكن الاستاد دام ظله نسب اليه القول بشرطية اللحاظ فى جميع القيود حتى الرجعة الى الواجب و الأمور به و لعلّه من جهة ما سمعه منه مشافهة فى درسه الشريف، و الافكلامه فى الكفاية ينادى بظاهره بالتفصيل بين شرائط الوجوب و الوضع و بين شرائط الواجب فلاحظ كلامه تعرف ما ذكرناه.

ثم ان هذا كله بناء على عدم ارجاع مثل هذه القيود ايضاً الى المتعلق كما يأتى بيانه ان شاء الله تعالى فى مبحث الواجب المشروط و اما بناء على رجوعها ايضاً الى المتعلق كما هو مبنى القول برجوع المشروطات الى المطلقات فالأمر اوضح، من جهة رجوعه حينئذ الى ما تقدم من دخل الأمر المتأخر فى حدود الموضوع و خصوصياته التى بها يكون منشأ للآثار و متعلقاً للغرض بنحو يكشف عدم وجوده فى موطنه المتأخر عن عدم كون السابق محدوداً بالحدود التى بها يكون منشأ للآثار. و اما توهم استلزام ذلك لوجود الحكم و فعليته قبل وجود موضوعه بما له من الحدود فقد عرفت الجواب عنه بمنع الاستلزام المزبور نظراً الى تحقق الموضوع حينئذ بماله من الحدود و الاضافات و التقييدات فعلاً بمحض تحقق ما به الحدود فى موطنه المتأخر. و ما أفاده من كون التكاليف الشرعية بنحو القضايا الحقيقية ايضاً لا يقتضى ازيد من لزوم فعلية الموضوع بما له من الحدود و الاضافات فى فعلية الحكم و تحققه.

و اما لزوم تحقق ما به الحدود و الاضافات ايضاً في فعلية الحكم، فلا يقتضيه البرهان المزبور بعد فرض خروج القيود بنفسها عن الموضوع و كون الداخل فيه هو التقيد بها، و لذلك لا شبهة في صحة التكليف الفعلي باكرام من يقوم في الغد او يموت في العام البعد بنحو خروج القيد و دخول التقيد ولو بنحو القضية الحقيقية و انه يجب على المأمور و المكلف فعلاً اكرامه اذا علم ولو باخبار المعصوم عليه السلام آياه بان زيداً يقوم في الغد او يموت في العام البعد و ليس ذلك الا من جهة فعلية الموضوع حينئذ بماله من الاضافة و التقيد الخاص بمحض تحقق القيد في الموطن المتأخر.

و حينئذ فالذى يقتضيه التحقيق في حل الاعضال الوارد على الشرائط المتأخرة سواء في شرائط التكليف او شرائط الواجب و المأمور به هو ما ذكرنا من اخراج الشرائط طراً عن كونها معطيات الوجود و مؤثرات وجعلها طرفاً للاضافات و التقيدات و المصير الى كون دخلها من قبيل منشأ الاعتبار في الأمر الاعتباري، فانه على ما ذكرنا يندفع الاشكال المزبور من رأسه فيما ورد من الأدلة المقتضية لشرطية الأمر المتأخر للتكليف أو الواجب و المأمور به، فامكن الاخذ حينئذ بظاهاها من الاناطة بالأمر المتأخر من دون احتياج الى صرف تلك الادلة عن ظاهاها و التكلف فيها بارجاعها الى الشرط المقارن تارة بالالتزام بان الشرط في الحقيقة عبارة عن تعقب الشيء الحالى بالأمر المتأخر لا نفس الأمر المتأخر بوجوده في موطنه المتأخر، و أخرى بان الشرط عبارة عن امر واقعي مقارن مع المشروط حقيقة و كان الكاشف عنه الأمر المتأخر، و ثالثة بان الشرط هو الأمر المتأخر لكن لا بوجوده الخارجى المتأخر بل بوجوده العلمى اللحاطي، و رابعة بان الشرط هو الأمر المتأخر لكن بوجوده الدهرى دون الزمانى و الالتزام بان تلك المتفرقات بحسب الزمان مجتمعات في وعاء الدهر، كما هو المنسوب الى العلامة الشيرازي «قدس سره» و ان كان نفي هذه النسبة عنه بعض الأعلام مدعياً بانى كنت سألته عن هذه النسبة شفاها فانكرها و بالغ في الانكار ثم قال بانى انما ذكرت ذلك في اثناء البحث احتمالاً لا مختاراً. و على كل حال فهذا كله في شرائط التكليف و الواجب و لقد عرفت بان تصوير شرط المتأخر فيها بمكان من الامكان.

### تصوير الشرط المتأخر في الاحكام الوضعية

و اما الاحكام الوضعية فهي باعتبار كونها من الاعتبارات الجعلية يكون امر تصوير الشرط المتأخر فيها اوضح ممّا في باب التكاليف. ولتوضيح المرام في المقام لابد من الاشارة الاجمالية الى حقيقة الأحكام الوضعية كالملكية و الزوجية ونحوهما، فنقول:

اعلم أنّ الأحكام الوضعية كالملكية و الزوجية و ان كانت من سنخ الاضافات و الاعتبارات و لكنها لا تكون من سنخ الاضافات الخارجية المقولية المحدثة لهيئة في الخارج التي قيل بان لها حظاً من الوجود و ان الخارج ظرف لوجودها، كالفوقية و التحتية و التقابل و نحوها من الاضافات و الهيئات القائمة بالامور الخارجية كالاضافة الخاصة بين ذوات اخشاب السرير المحدثة للهيئة السريرية في الخارج و ذلك لما نرى بالعيان و الوجدان من عدم كون الملكية كذلك و انه لا يوجب ملكية شئ لشخص احدث هيئة خارجية بينه و بين الشخص كما يوجب الاضافات الخارجية، اذ يرى ان المال المشتري بعد صيرورته ملكاً للمشتري بواسطة البيع كان على ما له من الاضافة الخارجية بينه و بين البايع قبل ورود الشراء عليه من دون ان يكون صيرورته ملكاً للمشتري منشأ لتغير وضع او هيئة بينها في الخارج اصلاً. نعم لا تكون ايضاً من سنخ الاعتبارات المحضة التي لا صقع لها الا الذهن و لا كان لها واقعية في الخارج، كالنسب بين الأجزاء التحليلية في المركبات العقلية كالانسان و الحيوان الناطق و كالكلية و الجزئية و كالوجودات الادعائية التنزيلية التي لا واقعية لها في الخارج و كان واقعيها بلحاظها و اعتبارها.

بل و أنّها تلك الأحكام سنخها متوسطة بين هاتين فكانت من الاضافات التي لها واقعية في نفسها مع قطع النظر عن لحاظ لاحظ و اعتبار معتبر في العالم و كان الخارج تبعاً لطرفها ظرفاً لنفسها و لولا لوجودها، نظير كلية الملازمات، فكما أنّ الملازمة بين النار و الحرارة ممّا لها واقعية في نفسها بحيث كان للحاظ طريقاً اليها لا مقوماً لها كما في الاعتبارات المحضة و لذا لو لم يكن في العالم لا حظ كانت الملازمة المزبورة متحققة كذلك الملكية و الزوجية و نحوهما ايضاً فانها ايضاً بعد تحقق منشأ اعتبارها الذي هو الجعل ممّا لها واقعية في نفسها حيث كانت ممّا يعتبرها العقل عند تحقق منشأ اعتبارها

بنحو كان اللحاظ طريقاً محضاً اليها لا مقوماً لها، كما هو الشأن في العلقة الوضعية الحاصلة بين اللفظ و المعنى من جهة تخصيص الواضع او كثرة الاستعمال فانها ايضاً مما لها واقعية في نفسها غير منوطة بلحاظ لاحظ و اعتبار معتبر بل كان اللحاظ و الاعتبار بعد تحقق منشأ اعتبارها الذي هو الوضع طريقاً اليها، و مع ابائك عن تسميتك هذه بالاضافة و تقول بان المصطلح منها هي الاضافات الخارجية، فسمها بالاضافة النحوية او بغيرها مما شئت، حيث لا مشاحة في الاسم بعد وضوح المعنى.

و بعد ذلك نقول: بان مثل هذه الاضافات النحوية لكونها خفيف المؤنة جداً يكفي في اعتبارها و تحققها تحقق منشأ اعتبارها فيتحقق بمجرد جعل الجاعل و اعتباره من دون احتياج الى مؤنة زائدة بوجه اصلاً، كما في قولك: المال لزيد، فانه بهذا التخصيص يتحقق الملكية له، كما كان هو الشأن ايضاً في العلقة الوضعية بين اللفظ و المعنى حيث كان تحققها بتحقيق منشأ اعتبارها الذي هو وضع الواضع او كثرة الاستعمال. و حينئذ فاذا كانت هذه الاضافات من الاعتباريات الجعلية التي قوام تحققها بالجعل، نقول: بانها لا محالة تكون تابعة لكيفية جعل الجاعل و اعتباره، و حينئذ فتى اعتبارا لجاعل يجعله الملكية السابقة او المتأخرة او المقارنة يلزمه تحقق الملكية و اعتبارها على نحو كيفية جعله و لا يمكن اعتبارها بوجه آخر غير ما يقتضيه الجعل.

فعلى ذلك نقول: بانه لو انيط اصل جعل الملكية برضا المالك و اجازته بمقتضى قضية «تجارة عن تراض» لا يلزمه ان يكون المَجْعول و المحكوم به و هو الملكية ايضاً من حين تحقق الرضا، نظراً الى وضوح كون المحكوم به حينئذ عارياً عن القيد المزبور كما هو الشأن في كلية شرائط الوجوب في الواجبات المشروطة— كما سنحققه من امتناع رجوعها الى الموضوع— بل لا بد حينئذ من لحاظ ان المَجْعول و المحكوم به في هذا الجعل هو الملكية المقارنة او الملكية المتأخرة او المتقدمة، فاذا كان المحكوم به هو الملكية من حين العقد ولو من جهة اقتضاء الاطلاق لاجرم يلزمه اعتبار الملكية من الحين بمعنى الحكم في ظرف الاجازة بتحقيق الملكية حقيقة من حين العقد، و لا يكون فيه محذور، من جهة ان غاية ما في الباب حينئذ انما هو اختلاف ظرف منشأ الاعتبار و هو الجعل مع ظرف المعتبر وهو الملكية زماناً، و مثل ذلك مما لا ضير فيه بعد عدم جريان المؤثرية و المتأثرية في الامور الاعتبارية بالنسبة الى مناشئها.

و على ذلك فيمكن لنا الالتزام بالكشف الحقيقي المشهورى من دون لزوم انخرام قاعدة عقليه اصلاً، فان مبنى الانخرام انما هو جعل دخل الشرائط دخلاً تأثيرياً، و الأفعلى ما ذكرنا من رجوعها الى مقام الدخل فى القابلية ولو من جهة محدديتها لدائرة الماهيات المنوط بها القابلية المزبورة، فلا مجال لدعوى انخرام القاعدة اصلاً، خصوصاً فى الاعتباريات الجعلية التى عرفت خروج شرائطها و اسبابها عن حيز المؤثرية و امكان اختلاف ظرف الجعل زماناً مع ظرف المَجْعول، كما فى المقام، حيث كان الكشف فيه كما عرفت من باب تقدم المَجْعول زماناً على الجعل الذى هو منشأ اعتباره.

ثم لا يخفى عليك ان هذا المعنى من الكشف غير مرتبط بالكشف على مذاق الفصول الذاهب الى شرطية التعقب بالا اجازه المتأخرة، اذ على ما ذكرنا يكون اصل الجعل حسب اقتضاء اناطة التجارة بالرضا فى ظرف الاجازة، ولكن المَجْعول و المحكوم به انما هو الملكية من حين العقد، على معنى انه فى ظرف الاجازة يتعلق الجعل بالملكية من حين العقد فيتحقق من حين الرضا حقيقة الملكية من حين العقد، و الاقبل الاجازة حيث لا تحقق للجعل كان المال باقياً على ملك البايع حقيقة، فكان الاجازة من حين وجودها موجبة لقلب الملكية السابقة التى كان للبايع الى ملكية اخرى للمشتري، لكن ذلك بخلافه على مشرب الفصول، اذ على مسلكه «قدس سره» كان اصل الجعل و اعتبار التجارة و المَجْعول الذى هو الملكية متحققة للمشتري من حين العقد على تقدير تحقق الاجازة فيما بعد، و من ذلك على مسلكه لو علم بتحقق الاجازة من المالك فيما بعد يجوز للمشتري التصرف فى المبيع باعتبار كونه ملكاً له حقيقة دون البايع، بخلافه على ما ذكرنا، فانه لا يجوز له ذلك ولو مع القطع بتحقق الاجازة من المالك فى الموطن المتأخر نظراً الى كونه بعد ملكاً للبايع. و من ذلك البيان ظهر الفرق بين ما ذكرنا و بين الكشف الحكيمى الذى هو مسلك الشيخ «قدس سره» فانه على الكشف الحكيمى يكون كل من الجعل و المَجْعول و هو الملكية من حين الاجازة - كما على النقل - الا انه تعبداً يترتب عليه احكام الملكية من حين العقد، بخلافه على ما ذكرنا، فانه عليه يكون ترتيب آثار الملكية من حين العقد، من جهة تحقق الملكية حقيقة بهذا الجعل المتأخر من حينه لا من جهة التعبد الشرعى و تنزيل ما لا يكون ملكاً بمنزلة الملك.

نعم على ما ذكرنا ربما يتوجه اشكال، و حاصله: هو لزوم ملكية العين المبيعة فى الأزمنة

المتخللة بين العقد و الاجازة على هذا المعنى من الكشف الحقيقى لمالكين و هما البايع و المشتري، بخلافه على الكشف الحكمى او الكشف الحقيقى بمذاق الفصول حيث لا يلزم منه هذا المحذور. و لكنه يندفع هذا المحذور ايضاً باختلاف الرتبة بين المالكيتين، حيث كان ملكية البايع للمبيع فى رتبة قبل الاجازة و ملكية المشتري لها فى الرتبة المتأخرة عنها، و مع هذا الاختلاف بحسب الرتبة لا مانع من ذلك كما لا يخفى.

ثم ان ذلك كله انما هو بحسب مقام الثبوت و نفس الأمر، و لقد عرفت ان كون الشئ شرطاً متأخراً للشئ سواه فى الاحكام التكليفية او الوضعية بمكان من الامكان بعد اخراج الشرائط عن حيز المؤثرية.

و اما بحسب مقام الاثبات و الدلالة ففما لم يكن فى البين قرينة واضحة على مدخلية الشئ المنوط به بوجوده المتأخر امكن استفادة الشرط المقارن بمقتضى ظهور الهيئة الكلامية فى اتحاد ظرف وجود المنوط به مع ظرف الاناطة، كما هو كذلك فى كلية العناوين الاشتقاقية وغيرها، و لذلك قلنا فى مبحث المشتق: بأنه لا بد فى استنتاج النتيجة المعروفة فى مثل كراهة البول تحت الشجرة المثمرة و وجوب اكرام العالم من اثبات ظهور الهيئة الكلامية فى اتحاد ظرف النسبة و هى اضافة البول الى الشجرة و الاكرام الى العالم مع ظرف جرى العنوان و تطبيقه على الذات الملازم لا تصاف الشجرة فعلاً بالثمرية فى حال اضافة البول اليه، و الافع قطع النظر عن ظهور الهيئة الكلامية فى ذلك لا مجال لانتاج النتيجة المعروفة بين القولين فى النزاع المعروف فى مدلول كلمة المشتق، من جهة احتمال كون الجرى فى الحكم بالكراهة فعلاً على المصداق المتلبس بالمبدء سابقاً او المصداق المتلبس به فيما ياتى من الزمان او المصداق الحالى. و حينئذ فى المقام ايضاً نقول بان طبع الاناطة بشئ و ان كان يلائم ثبوتاً مع التقدم و التقارن و التأخر من جهة ما ذكرنا من عدم اقتضاها الا تقدم المنوط به على المنوط رتبة لازماناً، الا انه فى مرحلة الاثبات ظهور الهيئة الكلامية فى اتحاد ظرف المنوط به مع ظرف الاناطة التى هى عبارة عن نسبة المنوط به الى الشئ يقتضى كون المنوط به شرطاً مقارناً، فبمقتضى هذا الظهور لا بد فى جميع الموارد من المصير الى استفادة كون المنوط به شرطاً مقارناً الا اذا كان هناك قرينة على خلاف الظهور المزبور تقتضى كونه شرطاً متقدماً او متأخراً.

نعم فى مثل الرضا و الاجازة فى بيع الفضولى يمكن ان يقال بعدم اقتضاء البيان المزبور

في اناطة التجارة بالرضا في قوله «تجارة عن تراض» الا كون الاجازة شرطاً مقارناً في اصل الجعل و اعتبار المبادلة و الحكم بثبوت التجارة التي هي مضمون عقده، و اما اقتضائه لكون المحكوم به و هو الملكية ايضاً من حين الاجازة و الرضا فلا، و حينئذ فاذا اقتضى العقد ثبوتها من حينه - و لو من جهة اعتبار العقد علة لوجودها المستتبع لتوجه القصد الى الملكية من حينه - فلازمه ليس الا الحكم في ظرف الرضا بثبوت الملكية و تحققها من حين العقد لا من حين الاجازة كما ذكرنا، و لازمه هو المصير في مثله الى الكشف الحقيقي دون النقل و دون الكشف الحكمي او الكشف الحقيقي بمذاق الفصول. نعم لو كان القيد و هو الرضا في قوله: «تجارة عن تراض» راجعاً الى المحكوم به و هو الملكية لا الى اصل اعتبار المبادلة و الحكم بثبوت التجارة، يتعين بمقتضى الظهور المزبور في الجملة الكلامية القول بالنقل اذا لم يكن في البين دليل على التنزيل في لزوم ترتب آثار الملكية من حين العقد، و الا فالقول بالكشف حكماً بمقتضى دليل التعبد. و لكنك عرفت عدم رجوعه الا الى اصل الجعل و ان المجمعول و هو الملكية كان عارياً عن القيد المزبور كما هو شأن جميع الواجبات المشروطة، و معه لا بد من القول بالكشف الحقيقي عند المشهور لا غير، فتدبر.

### تذييل

قد يظهر مما قد مناه سابقاً من اختلاف المقدمات في كيفية دخلها في المطلوب - من حيث كونها مؤثرات و معطيات الوجود تارة كما في المقتضى، و معطيات القابلية اخرى باعتبار محددتها للماهية المنوط بها القابلية المزبورة كما في الشرائط و الموانع طرأً - اختلافها لا محالة في مناط ترشح الوجوب الغيرى اليها ايضاً، فاذا كان للمطلوب حينئذ مقدمات عديدة راجعة بعضها الى مقام الدخل في التأثير و بعضها الى مقام الدخل في حدود الماهية و المطلوب - على اختلاف انحاء الحدود و الاضافات التي بها يكون المطلوب قابلاً للتحقق - فلا جرم يلزمها حينئذ اختلافها بحسب مناط الوجوب الغيرى الملازم لاختلافها بحسب الوجوب الغيرى المترشح اليها ايضاً، فيكون من تعلق الوجوب النفسى بالمطلوب يترشح وجوبات غيرية متعددة بالنسبة الى كل مقدمة وجوب مستقل بلحاظ ما فيها من



المناطق الخاص في قبال المقدمة الأخرى. نعم لو فرض تركيب مقامة من تلك المقدمات من اجزاء متعددة كالوضوء و الغسل فحينئذ تكون اجزاء هذه المقدمة واجبة بوجوب ضمنى غيرى لا بوجوبات غيرية مستقلة، نظراً الى ان دخل الجميع حينئذ نحو دخل واحد في المطلوب، فمن ذلك لا يترشح اليها وجوب واحد غيرى، و لازمه صيرورة كل واحد من الاجزاء واجبا بوجوب ضمنى غيرى لا بوجوب غيرى استقلالى، كما هو واضح.

و لا يخفى انه على ذلك البيان يندفع الاشكال المعروف على وجوب المقدمات من تقريب: ان مناط ترشح الوجوب الغيرى على المقدمة ان كان هو ترتب الوجود عليه مستقلاً يلزمه في فرض تعدد المقدمة عدم وجوب شىء منها باعتبار عدم كون هذه المقدمات شىء منها مما يترتب عليه الوجود، و ان كان مناط الوجوب الغيرى هو ترتب الوجود ولو على مجموع المقدمات في صورة تعددها فحينئذ يلزمه تعلق وجوب واحد بمجموع المقدمات و لازمه هو اتصاف كل واحد منها بوجوب ضمنى غيرى لا بوجوب غيرى مستقل، و هو ايضاً مما لا يمكن الالتزام به. لأن كل من قال بوجوب المقدمة قال بوجوب كل مقامة في صورة تعددها مستقلاً لا ضمناً. و ان كان مناط الوجوب الغيرى من جهة لزوم الانتفاء عند الانتفاء فعليه و ان كان يصحح هذا اللازم و لكنته يترتب عليه محذور آخر و هو لزوم وجوب كل واحد من اجزاء المقدمة بوجوب غيرى مستقل، لان الأجزاء كل واحد منها مما فيه المناطق المزبور و هو الانتفاء عند الانتفاء مع ان ذلك ايضاً كما ترى، فانه مضافاً الى عدم التزامهم به لعله يكون من المستحيل باعتبار استلزامه حينئذ لاجتماع المثليين فيها؛ احد هما الوجوب الضمنى الغيرى باعتبار تعلق الوجوب الغيرى بالمجموع، و الآخر الوجوب الغيرى المستقل باعتبار ما في كل واحد منها من الملاك المزبور.

و توضيح الدفع يظهر مما ذكرناه فانه على ما ذكرنا من اختلاف المقدمات في مناط الدخلى في المطلوب لا يكاد مجال لتوجه الاشكال المزبور، اذ نقول حينئذ: بان وجوب كل واحد من هذه المقدمات بوجوب غيرى مستقل اما هو باعتبار ما يخصه من الملاك الخاص المغاير مع الملاك الخاص في المقدمة الأخرى، لانه باختلاف تلك المناطق يختلف تلك الوجوبات الترشيحية ايضاً فيتعلق بكل مقدمة وجوب مغاير مع الوجوب المتعلق بالمقدمة الأخرى، و اما عدم وجوب اجزاء المقدمة الا بوجوب ضمنى غيرى فانما هو باعتبار قيام مناط خاص وحدانى بالمجموع و عدم تصور نحو دخل على حدة للاجزاء بوجوب ترشح

الوجوب الغيرى المستقل اليها، فتمام المنشأ حينئذ لتوهم الاشكال المزبور انما هو من جهة عدم التفرقة بين المقدمات فى مناط دخلها فى المطلوب و تخيل اتحاد الجميع فى كيفة الدخلى فى المطلوب الذى هو مناط ترشح الوجوب الغيرى اليها، والا فبناء على ما ذكرنا من اختلافها فى مناط الدخلى لا يكاد مجال لاصل الاشكال كما لا يخفى، كيف وانه لو اغمض عما ذكرنا لا يكاد يجدى ايضاً ما افيد فى التفصي عنه - كما فى التقريرات - من دعوى المغايرة باعتبار لحاظ الأجزاء منضماً تارة و مستقلاً اخرى، و وجهه يظهر مما قدّمناه سابقاً فى بيان امتناع اتصاف الاجزاء فى الواجبات النفسية بالوجوب الغيرى ولو مع تسليم ملاك المقدمة فيها، فراجع هناك تعرف.

### ومن التقسيمات: تقسيمها الى مقدمة الوجوب ومقدمة الواجب و تقسيم الثانى الى المعلق والمنجز

ولا اشكال بينهم فى خروج مقدمات الوجوب عن حريم النزاع و عدم وجوبها، وهو كذلك من جهة خروج مثل هذه القيود عن حيز الطلب بمباديه من الميل والمحبة ايضاً، كما ستطلع عليه.

و لتفحيح المرام فى المقام لابد من بيان مقدمة فى شرح اختلاف القيود فى كيفة دخلها فى المصلحة و عدم كونها على نمط واحد، فنقول: اعلم بان القيود فى دخلها فى المصلحة على ضربين: منها ما يكون راجعاً الى مقام الدخلى فى اصل الاحتياج الى الشىء، و اتصاف الذات بكونها صلاحاً و محتاجاً اليها بحيث لولاه لما كاد اتصاف الذات بكونه مصلحة و صلاحاً، و منها ما يكون راجعاً الى مقام الدخلى فى وجود المحتاج اليه و تحقق ما هو المتصف بالمصلحة و الصلاح فارغاً عن اصل اتصافه بالوصف العنوانى، كما يوضح ذلك ملاحظة الاسهال بالقياس الى وجود المرض و شرب الدواء و المسهل، حيث ترى ان دخل المرض فيه انما هو فى اصل اتصاف الاسهال بكونه صلاحاً و مصلحة بملاحظة ان اتصافه بكونه صلاحاً و محتاجاً اليه انما هو فى ظرف تحقق المرض و فوران الاخلاط و الا فى ظرف صحة المزاج و تعادل الاخلاط لا يكاد يكون فيه المصلحة بل ربّما كان فيه كمال المفسدة من جهة اوله الى تلف النفس، و هذا بخلافه فى شرب الدواء و المسهل

فان دخله في ظرف المرض لا يكون الا في وجود ما هو المتصف بكونه مصلحة ومحتاجاً اليه فارغاً عن اصل الاتصاف بالوصف العنواني، وحينئذ فكل واحد من المرض و شرب الدواء و المسهل و ان كان دخلياً في مصلحة الاسهال الا ان دخل كل على نحو يغير دخل الآخر، من حيث كون دخل احد هما في اصل الاحتياج و اتصاف الأثر بكونه صلاحاً و مصلحة مع قطع النظر عن تحققه في الخارج، و كون دخل الآخر في وجود ما هو المتصف بالمصلحة و الصلاح و تحققه فارغاً عن اصل اتصافه بالوصف العنواني المزبور.

و من ذلك البيان ظهر اختلاف مثل هذين القيدين بحسب المرتبة ايضاً باعتبار دخل الاوّل في اتصاف الذات بالوصف العنواني و الثاني في تحقق ما هو المتصف خارجاً فان في مثل ذلك لا محالة ما هو من قبيل الاوّل يكون في رتبة سابقة على ما كان من قبيل الثاني، من جهة انه بدونه لا يكاد يتحقق موضوع المتصف كى ينتهي الى مقام دخل قيود وجود المتصف، و لذلك ايضاً بدون قيود الاتصاف لا يكاد يصدق الانتفاء الا بنحو السلب بانتفاء الموضوع، بخلافه في فرض تحقق قيود الاتصاف، اذ حينئذ يكون انتفاء المصلحة بانتفاء قيود المحتاج اليه من قبيل السلب بانتفاء المحمول، نظراً الى تحقق الاتصاف بالوصف العنواني بمجرد تحقق قيود الاتصاف، كما هو واضح.

و بعد ما عرفت ذلك نقول: بانه بعد ان كان قيود الوجوب والتكليف من القيود الراجعة الى اصل اتصاف الذات بالوصف العنواني و بكونها صلاحاً و مصلحة قبال قيود الواجب الراجعة الى وجود ما هو المتصف فارغاً عن اصل الاتصاف بالوصف العنواني فلامحالة يلزمه عدم وجوب تحصيلها ايضاً نظراً الى خروجها حينئذ عن حيز الطلب والارادة بل و عن مبادئها من الاشتياق و المحبوبة ايضاً و صيرورة الارادة بمبادئها منوطة بفرض تحققها من باب الاتفاق، نظراً الى ما يقتضيه حينئذ جبلة النفس و فطرته من عدم كون الانسان بصدد تحصيل الاحتياج الى الشيء و جعل نفسه محتاجاً اليه، بل و عدم اشتياقه اليه ايضاً الا لأجل رفع احتياج اعظم و صيرورته من مقدمات وجود محتاج اليه آخر، كما يشهد لذلك المثال المزبور حيث ترى ان الانسان بمقتضى جبلة لا يكون بصدد تحصيل المرض كى به يتصف الاسهال بالوصف العنواني و يصير في حقه ذا مصلحة و صلاح، بل و لا كان له اشتياق و لا ميل اليه، بل و لعله يكون مبغوضاً عنده فضلاً عن

الميل و الاشتياق اليه، كما نظيره ايضاً في مثال العصيان بالنسبة الى الكفارة و عدم الاتيان بالصلوة في الوقت بالنسبة الى القضاء في خارج الوقت بناء على كونه بامر جديد، وهكذا نظائره في الشرعيات والعرفيات. وهذا بخلافه في قيود المحتاج اليه فارغاً عن اصل تحقق الاحتياج و اتصاف الذات بكونها صلاحاً و مصلحة فإنّ الانسان بمقتضى جبلته، كان بصدد تحصيلها، الا اذا كان القيد من القيود غير الاختيارية او من القيود التي اعتبر في مقدمتها وجودها من باب الاتفاق - كما سنذكرها ان شاء الله تعالى - فان مثل تلك القيود حينئذٍ و ان كانت خارجة عن حيز الارادة الا انها غير خارجة بالنسبة الى مبادئ الارادة من الاشتياق والميل و المحبة كما هو واضح.

و من هذا البيان ظهر ايضاً فساد توهم رجوع جميع القيود الى المتعلق و ارجاع جميع المشروطات الى المعلقات - كما عن التقريرات - بجعل منشأ الاختلاف في القيود في الخروج عن حيز الارادة اختلاف انحاء وجودها: من اخذ بعضها بنحو يترشح اليها الارادة و اخذ بعضها بنحو لا يترشح اليها الارادة اما لخروجها عن تحت الاختيار او من جهة دخلها بوجودها من باب الاتفاق او وجودها الناشئ عن سائر الدواعي غير دعوة الأمر مع اتحاد الجميع في كفيّة الدخّل في الغرض و المطلوب، توضيح الفساد يظهر ممّا قد منا من اختلاف انحاء القيود في كفيّة دخلها في الغرض و المصلحة، من حيث رجوع بعضها الى الدخّل في اصل الاحتياج و اتصاف الذات بكونها مصلحة و صلاحاً، و رجوع بعضها و هو قيود الواجب الى الدخّل في تحقق المحتاج اليه و المتّصف بالمصلحة و الصلاح فارغاً عن اصل اتصاف الذات بالوصف العنوّاني، اذ في مثله يكون قيود الواجب باعتبار دخلها في وجود المحتاج اليه و تحقق ما هو المتّصف بالوصف العنوّاني في رتبة متأخرة عن قيود اصل الاتصاف.

و معه كيف يمكن اخذ ما هو راجع الى اصل الاتصاف في ناحية الموضوع في عرض قيود المحتاج اليه، مع أنّك عرفت بخروج قيود الاحتياج و الاتصاف عن دائرة الارادة بمبادئها من الميل و المحبة و الاشتياق باعتبار ما يقتضيه جبلّة الانسان من عدم كونه بصدد تحصيل الاحتياج لولا وجود احتياج اعظم في البين، بل و عدم تعلق الميل و الاشتياق اليه ايضاً، بل و صيرورته مبعوضاً عنده، كما في مثال المرض و في النذر المترتب عليه و وجوب الوفاء بالمتنذور حيث كان اصل النذر الذي هو سبب للوجوب مكروهاً و كذا في

العصيان المترتب عليه وجوب الكفارة. و هذا بخلافه في قيود المحتاج اليه و المتصف بالمصلحة و الصّلاح فإنّها و ان امكن خروجها عن تحت الارادة اما لعدم كونها اختيارية او من جهة ان الدخيل في المطلوب هو وجودها من باب الاتفاق او وجودها الناشى عن سائر الدواعى غير دعوة الامر والارادة، الا أنّها غير خارجة عن مبادئها من الميل و المحبة و الاشتياق نظراً الى ما هو قضية الوجدان من اشتياق الانسان بمقتضى جبلته و فطرته بعد احتياجه الى الشىء و صيرورته في حقه ذا مصلحة و صلاح الى مقدمات وجوده و ان فرض كونها خارجة عن الاختيار، و من ذلك ترى أنّه يتمنى وجودها في الليل و النهار لكى ينال بها الى ما احتاج اليه و اتصف في حقه بالمصلحة و الصّلاح، و حينئذ فبعد هذا الاختلاف التام بين هذين القسمين من القيود كيف يمكن دعوى رجوع الجميع حتى ما كان منها دخيلاً في اصل اتصاف الذات بالمصلحة و الصّلاح الى الموضوع؟ كما لا يخفى.

### في تصوير الواجب المشروط على المختار

ثمّ انه بعد ما اتّضح وجه عدم وجوب تحصيل قيود الوجوب و التكليف لخروجها عن حيز الطلب و الارادة بنحو كان الطلب و الارادة بمبادئها منوطة بها يبقى الكلام في ان اناطة الطلب و الارادة بها هل تكون بوجودها خارجاً بحيث لا طلب ولا ارادة الا في ظرف وجود تلك القيود في الخارج، كما عليه المشهور، من حيث مصيرهم الى انتفاء الارادة حقيقة عند انتفاء تلك القيود خارجاً؟ او ان اناطة الطلب و الارادة فيها كانت بوجودها لحاظاً على نحو الطريقة للخارج و ان لم تكن متحققه في الخارج في الواقع؟ فيه وجهان. و في مثله نقول: بان الذى يقتضيه التحقيق هو الثانى من كونها تابعة فرض وجود تلك القيود في لحاظه و تصوّره على نحو الطريقة الى الخارج بنحو يلزمه فعلية الطلب و تحقّقه قبل تحقق المنوط به في الخارج غاية لا مطلقاً بل منوطاً بفرض وجوده و لحاظه، لا تابعة وجود تلك القيود في الخارج حتى لا يكون للطلب وجود الا في ظرف وجود القيود في الخارج. و تنقيح المرام يحتاج الى بيان مقدمتين:

الاولى: ما شرحناه آنفاً من اختلاف القيود في كيفية دخلها في الغرض و المصلحة، من رجوع بعضها الى مقام الدخيل في اصل اتصاف الذات بالوصف العنوانى و كونها صلاحاً و مصلحة مع قطع النظر عن مقام تحقق الموضوع المتصف في الخارج، و رجوع

بعضها الى مقام الدخيل في تحقق الموضوع المتصف في الخارج فارغاً عن اصل الاتصاف بالمصلحة، ولقد عرفت أيضاً بان كل ما كان من قبيل الاول يكون خارجاً عن حيز الارادة بمبائها من الميل والمحبة والاشتياق ويكون الطلب بمبائيه منوطاً بوجوده وان كل ما كان من قبيل الثاني يكون تحت الطلب بمبائيه الا اذا كان القيد من القيود غير الاختيارية او كان الدخيل هو وجوده الاتفاقي فيخرج حينئذ عن حيز الطلب والارادة لا عن مبائها من الميل والمحبة والاشتياق.

المقدمة الثانية: لا يخفى عليك ان قيود الاتصاف وان كان دخلها بالنسبة الى المصلحة بوجودها الخارجى حيث يستحيل اتصاف الذات بالمصلحة والصالح الا في ظرف تحقق هذا القيود في الخارج، إلا ان دخلها بالنسبة الى الارادة ومبائها من الميل والمحبة والاشتياق لا يكون الا بوجودها العلمى للحاظى لا بوجودها الخارجى، حيث ان الميل والمحبة وكذا الاشتياق والارادة انما تكون تابعة للعلم بكون المتعلق ذا مصلحة وصالح، فع العلم بكونه ذا صلاح ولو من جهة العلم بوجود قيود الاتصاف في الخارج لا محالة يتوجه نحوه الميل والاشتياق والارادة فيحدث في النفس تلك الحالة الانقداحية الموجبة لطلبه وبعثه وان لم يكن كذلك في الواقع ونفس الامر ولا يكون ذلك الشيء الا اذا مفسدة محضة، كما انه في صورة العكس والعلم بكونه غير ذى المصلحة او ذا مفسدة محضة لا محالة لا يكاد يتعلق به الميل والمحبة والشوق والارادة وان فرض كونه في الواقع ذا مصلحة محضة، وعلى ذلك فكم فرق بين المصلحة وبين الارادة والاشتياق، فان المصلحة باعتبار كونها من الاعراض التى ظرف عروضها واتصافها هو الخارج تحتاج في عروضها الى تحقق قيود الاتصاف في الخارج بخلاف الاشتياق والارادة ونحوهما مما كان ظرف عروضها هو الذهن حيث لا يكون دخل تلك القيود فيها الا بوجودها للحاظى دون الخارجى.

كما كان ذلك هو الشأن ايضاً بالنسبة الى معروض الارادة - كما سيجئ ان شاء الله تعالى - حيث لا يكون المعروض لها ايضاً الا العناوين والصور الذهنية دون الخارج، نظراً الى ان الخارج انما كان ظرفاً لسقوط الارادة لا لثبوتها، غاية انه لا بنحو يلتفت الى ذهنية تلك الصورة ومغايرتها مع الخارج بل بنحو يرى كونها في لحاظها ذلك عين الخارج بلحاظ طريقتية لحاظها الى الخارج من دون سرايتها منه الى الخارج، وبهذه

الجهة من الاتحاد و العينية بين تلك الصورة الذهنية و بين الخارج ايضاً ربما تكتسب تلك الصورة الذهنية لون المصلحة من الخارج فتتصف بكونها ذات مصلحة فيتعلق بها الارادة و الشوق، و كذا بالعكس فيكتسب الخارج لون المطلوبية و المرادية من تلك الصورة فيتصف بكونه مراداً و مطلوباً، و الا فالمصلحة لا يكاد تقوم الا بالخارج، و كذا الارادة لا تكاد تتعلق الا بالصورة الذهنية، كما هو واضح.

و حينئذ فبعد ان كان ذلك شأن الاشتياق و الارادة من كونها تابعة للعلم بالمصلحة في المتعلق و كونه ذا صلاح لا تابعة لكونه كذلك في نفس الأمر فكان العلم و اللحاظ مع كونه طريقاً الى الخارج له موضوعية بالنسبة الى مرحلة تعلق الاشتياق و الارادة نقول: بانه لا بد من لحاظ كيفية العلم بالمصلحة من حيث الاناطة و الاطلاق.

وفي ذلك نقول: بانه لا شبهة حينئذ في فرض اناطة المصلحة بشيء في اختلاف كيفية العلم بالمصلحة من حيث الاناطة و الاطلاق و انه كما انه مع العلم بوجود المنوط به و تحققه في الخارج و في موطنه يتحقق العلم الفعلي المطلق بالمصلحة في المتعلق و يتبعه ايضاً الميل و المحبة و الاشتياق و الارادة، كذلك يتحقق العلم الفعلي ايضاً في فرض لحاظ المنوط به طريقاً الى الخارج حيث انه بعد احراز اصل الملازمة و الاناطة يلزمه في فرض لحاظ المنوط به العلم بالمصلحة في المتعلق بنحو لو كان في مقام تشكيل القضية يشكلها بنحو القضية الشرطية فيحكم بالحكم التصديقي في فرض لحاظ المنوط به بتحقيق المصلحة في المتعلق ولو مع القطع بعدم تحقق المنوط به الى الابد الملازم للقطع بعدم تحقق التالي الى الابد، من دون ان يكون هذا القطع المنوط بفرض وجود القيد منافياً مع القطع المطلق فعلاً بعدم كما في مثال فساد العالم على تقدير تعدد الآلهة و تحقق التهار على تقدير طلوع الشمس، حيث انه بمقتضى الملازمة بين الوجودين يتحقق قطع منوط بوجود التالي في فرض وجود المقدم و تحققه، بنحو يوجب تشكيل القضية بنحو الشرطية، كما في قولك: لو كان فيها آلهة لفسدتا ولو كانت الشمس طالعة فالتهار موجود، فتحكم فعلاً بالحكم الجزمي بفساد العالم و بوجود النهار لكن لا مطلقاً بل منوطاً بفرض تحقق المنوط به و وجوده في الخارج ولو مع القطع الفعلي بعدم تحقق المنوط به للتالي من جهة ان هذا العلم المنوط لا يلزم العلم بتحقيق المنوط به في الخارج بل يجتمع ولو مع القطع بعدمه للتالي الملازم للقطع بعدم تحقق المنوط الى الابد و من ذلك قلنا بعدم المضادة و المنافاة بين هذا

العلم المنوط بفرض وجود المنوط به وبين العلم الفعلي المطلق بعدم تحقق المنوط في الخارج كما لا يخفى.

نعم قد يتصور في هذا الفرض ايضاً العلم الفعلي الغير المنوط بوجود المصلحة في الأمر الاستقبالي بنحو يتشكل القضية على نحو القضية الحملية، لكن مثل هذا العلم لا بد وان يكون في فرض القطع بتحقق المنوط به في الخارج وفي موطنه، اذ حينئذ يقطع بالقطع المطلق فعلاً بتحقق المصلحة في الأمر الاستقبالي، كما في القطع بوجود الحرارة في الغد الناشى من جهة القطع بتحقق النار فيه، ومن ذلك كان له ان يخبر بوجود الحرارة في الغد من دون الاناطة بشىء بنحو القضية الحملية كما كان له ان يخبر بوجوده منوطاً بنحو القضية الشرطية نظراً الى عدم اقتضاء القطع بتحقق المنوط به في الخارج لخروج القضية عن الاناطة كى لا يتصور فيه العلم المنوط. وهذا بخلافه في صورة عدم القطع بالانطباق في الخارج او القطع بالعدم فانه في هذا الفرض لا يكاد يتصور الا العلم المنوط ولازمه انحصار القضية بالقضية الشرطية، كما هو واضح.

و حينئذ فبعد ما اتضح لك هذه الجهة من تبعية الاشتياق والارادة للعلم بالمصلحة في المتعلق و فعلية العلم بالمصلحة ايضاً منوطاً بفرض القيد و لحاظه في الذهن على نحو الطريقة الى الخارج نقول: بانه لا مانع حينئذ من الالتزام بفعلية الاشتياق والارادة في الواجبات المشروطة قبل حصول شرطها في الخارج فانه بعد ما علم منوطاً بفرض القيد و لحاظه في الذهن بوجود المصلحة في المتعلق فقهاً بمقتضى التبعية المزبورة منوطاً بفرض القيد و لحاظه يتوجه نحوه الاشتياق والارادة ايضاً من دون حالة منتظرة في البين اصلاً كما لا يخفى. نعم فاعلية مثل هذه الارادة المنوطة و محركيتها نحو المراد لا تكون الا في ظرف تحقق القيد خارجاً الذي هو ظرف اتصاف المتعلق بالمصلحة، فيفكك بين فعلية الارادة و فاعليتها بجعل فعليتها في ظرف الانشاء و فاعليتها في ظرف تحقق القيد في الخارج الذي هو ظرف الاتصاف بالمصلحة، ونتيجة فعلية الارادة حال الانشاء انما هي لزوم تحصيل بعض المقدمات المفوتة التي لا يمكن تحصيلها في ظرف تحقق قيد المصلحة في الخارج. نعم لا بد في هذه المرحلة اى مرحلة فعلية الارادة و فاعليتها بالنسبة الى مقدماته المفوتة من القطع بتحقق القيد في موطن الخارج و الافع قطعه بعدم تحققه للتالى لا يكاد مجال لتحقق الارادة ولو منوطاً، من جهة انه في فرض القطع بالعدم يقطع بعدم اتصاف



الذات في الخارج بالمصلحة ومع قطعه ذلك يستحيل تحقق تلك الحالة الانقداحية الموجبة لطلبه وبعثه.

نعم لو كانت الارادة عبارة عن مجرد الاشتياق الى الشئ ولو لم يكن بالغاً الى حد الانقداح او كان لفرض القيد ولحاظه في الذهن موضوعية محضة ولم يكن طريقاً الى الخارج كما في قول الشاعر بالفارسية:

اگر عقلت منم بگذر از این کار  
که کار عاشقی کاریست دشوار

و بعبارة اخرى: ان كنت مولاك فافعل ذلك حيث جعل المنوط به في المثال نفس الفرض لأمكن دعوى فعلية الارادة المنوطة حتى مع القطع بعدم حصول القيد في موطن الخارج، ولكنها كما ترى مخالف للوجدان، وذلك اما الأول فواضح، واما الثاني فكذلك ايضاً لأن ما له الدخل في المصلحة بعد ان كان هو الوجود الخارجى لا محالة يكون الفرض و اللحاظ ايضاً طريقاً الى الخارج ومعه لا يكاد تعلق الارادة الفعلية بالشئ ولو منوطاً مع القطع بعدم تحقق المنوط به والقيد في موطن الخارج. نعم مع الشك في ذلك امكن تعلق الارادة به رجاء تحقق المنوط به في الخارج ولكن مثل هذا الفرض غير متصور في الأحكام الشرعية بالنسبة الى الشارع الذى لا يكاد يتصور في حقه الجهل.

و كيف كان فن التأمل فيما ذكرنا يظهر لك عدم تمامية ما عليه المشهور من المشروط في القضايا الشرعية الطلبية من عدم فعلية الارادة و الطلب الآ في ظرف تحقق المنوط به في الخارج.

و اما قياس الأحكام الطلبية بالاعراض الخارجية في مثل النار حارة في اناطة فعلية الحرارة بوجود النار وتحقيقها في الخارج فمدفوع بالفرق الواضح بين المقامين من حيث كون الخارج في القضايا الخارجية ظرف العروض و الاتصاف بخلافه في القضايا الطلبية فانه باعتبار كون المحمول فيها من الاوصاف الذهنية لا يكاد يكون ظرف العروض بل الاتصاف فيها الا الذهن و أنها كان الخارج ظرفاً لتطبيق ما هو المعروف و المتصف على الموجود الخارجى، وعلى ذلك فلا يرتبط القضايا الطلبية بالقضايا الخارجية كى يتم المقايسة المزبورة و يصير المنوط به للطلب هو الشئ بوجود الخارجى.

و عليه فلا محيص بمقتضى ما ذكرنا من المصير الى كون المنوط به للطلب و الارادة عبارة عن فرض القيد ولحاظه و الالتزام بفعلية الارادة و الطلب في ظرف فرض القيد و

لحاظه قبل تحقه في الخارج من دون حالة منتظرة في البين الى ظرف تحقق القيد في الخارج، و به ايضاً يجمع بين ظهور القضايا الشرطية الطلبية في رجوع القيد الى الهيئة و بين ظهور الهيئة فيها في الدلالة على فعالية الطلب. نعم محركية هذه الارادة وفعاليتها نحو المراد لا تكون الا في ظرف حصول القيد و المنوط به في الخارج الذي هو ظرف اتصاف الذات بالمصلحة، و لكن مثل هذه الجهة اجنبية عما هو مفاد الانشاء في الخطابات لانها عبارة عن مرتبة تأثير الخطاب بوجوده عند العقل في وجوب الامتثال لا مرتبة نفس الخطاب بمضمونه، كما هو واضح.

و مما ذكرنا ايضاً ظهر عدم صحة ما افيد - كما عن بعض الأعلام في تقريب عدم فعالية الارادة و الطلب في الواجبات المشروطة الا بعد حصول شرطها خارجاً - بأن الاحكام الشرعية في القضايا الطلبية سواء كان على نحو القضية الشرطية او الحملية انما هي من سنخ القضايا الحقيقية المترتب فيها الحكم على العناوين المقدرة وجوداتها فيحتاج حينئذ في فعالية الحكم فيها الى فعالية موضوعها بما له من القيود والاقبل وجود موضوعها لا يكاد يكون الا فرض الحكم لاحقيقته كما كان ذلك هو الشأن ايضاً في الأحكام الوضعية كالملكية مثلاً. كما في العقود التملكية كالوصية حيث ان حقيقة الملكية انما يكون تحققها وفعاليتها بعد تحقق الموت و الاقبل موت الموصى لا يكون الا فرض الملكية في المقام ايضاً كذلك فلا يكون مفاد الخطابات في القضايا المشروطة وغيرها من نحو الحج وغيره الا مجعولاً فرضياً بفرض وجود موضوعه الذي هو المستطيع، و لازمه هو اناطة الحكم في فعليته بفعالية وجود موضوعه خارجاً بما له من القيود كأناطة فرضه بفرضه.

اذ نقول: بان القضايا الحقيقية بالمعنى المصطلح الذي يلزم من فرض وجود الموضوع فرض الحكم و من فعالية الموضوع خارجاً فعالية الحكم اجنبية عن القضايا الطلبية، حيث نقول: بان القضية بالمعنى المصطلح انما تتصور بالنسبة الى الاعراض الخارجية التي كان الخارج ظرفاً لعروضها و اتصافها كما في النار حارة و كما في الاحكام الوضعية كالملكية و نحوها، فانها باعتبار كونها من الأمور التي كان الخارج ظرفاً لعروضها يوجب لا محالة فرض وجود الموضوع فيها فرض محموله و فعالية الموضوع فعالية محموله، و اما بالنسبة الى الارادة و نحوها من الصفات الذهنية التي كان ظرف عروضها الذهن و الخارج ظرف اتصافها، فلا يتصور فيها القضية الحقيقية بوجه اصلا حتى يناط فعالية الارادة فيها بفعالية

موضوعها، من جهة ان المنوط به و الموضوع كما ذكرنا لا يكون الا لحاظ الموضوع وفرضه لا وجوده الخارجى، غاية انه لا بد و ان يكون الملحوظ الذهني بنحو يرى خارجياً على وجه لا يلتفت الى ذهنيته، كما هو الشأن أيضاً في مثل القطع و الظن في تعلقها بالموضوع و ما انيط به. وحينئذ فبعد ان كان الموضوع للارادة و الاشتياق هو فرض وجود الموضوع و لحاظه طريقاً الى الخارج فلا جرم في ظرف فرض وجود الموضوع و فرض وجود المنوط به يتحقق حقيقة الاشتياق و الارادة، لا انه يتحقق من فرضه فرض الاشتياق و فرض الارادة، كما هو الشأن أيضاً في العلم بالمصلحة على ما بيناه.

و من ذلك البيان ظهر انه لا يفرق في ذلك بين اخذ القيود في الواجبات المشروطة في ناحية الموضوع ايضاً و بين عدم اخذها فيه كما هو المختار، فانه على الأول ايضاً نقول بأنه في ظرف فرض وجود الموضوع و لحاظه حيثما يعلم بوجود المصلحة فيه يتحقق حقيقة الاشتياق و الارادة لا فرضه، غاية ما هناك أنه لا يكون الاشتياق و الارادة على نحو الاطلاق كما في الواجبات المطلقة بل كان الاشتياق منوطاً بالفرض المزبور، كما في مثال الحج فانه اذا لا حظ الشارع الحج في ظرف لحاظ الاستطاعة طريقاً الى الخارج يقطع منوطاً بالفرض المزبور بكونه ذا مصلحة محضة و مع قطعه ذلك بمقتضى تبعية الارادة للعلم بالمصلحة يتوجه نحوه الميل و المحبة و الاشتياق فعلاً فيطلبه و يريده منوطاً بالفرض المزبور، كيف و ان الغرض من الانشاء بعد ان كان هو التوصل الى وجود المراد لا جهة مطلوبيته نفساً يكون نفس الانشاء الفعلي في الواجبات المشروطة كاشفاً قطعياً عن فعلية اشتياقه و ارادته للمطلوب بلحاظ تبعية الارادة الغيرية للارادة النفسية في الفعلية و الشأنية و عدم امكان التفكيك بينهما، وحينئذ فكان ذلك اقوى شاهد و اعظم برهان على ما ذكرنا من عدم اناطة الطلب في فعليته في القضايا المشروطة بسوجود المنوط به و هو الشرط خارجاً و اجنبية القضايا الطلبية شرطية كانت ام حلية عن القضايا الحقيقية التي يلزم من فرض الموضوع فرض الحكم فيها و من فعليته فعلية وجود الحكم، و الآ فعلى القول بعدم فعلية الطلب الا بعد حصول المنوط به في الخارج يلزم اما الالتزام بمطلوبية الانشاء المزبور نفسياً و اما الالتزام بالتفكيك بين الارادة الغيرية في المقدمات و بين ارادة ذبها في الفعلية، و هو كما ترى! فان الاول منها مخالف للوجدان وكذا الثاني لأن تبعية الارادة الغيرية للارادة النفسية في الفعلية و الشأنية في الوضوح كالنار على المنار و كالشمس في

رابعة النهار و انه لا يمكن فعلية الارادة الغيرية بدون فعلية الارادة النفسية لذنها باعتبار رجوعه الى تحقق المعلول بدون تحقق علته.

فلا يحصى حينئذ بمقتضى ما ذكرنا من الالتزام في جميع الواجبات المشروطة بفعلية الطلب فيها قبل حصول شرطها، غاية انه يفكك فيها كما ذكرنا بين الفعلية و بين الفاعلية فيجعل فاعلية الطلب في ظرف حصول المنوط به في الخارج الذى هو ظرف اتصاف الذات بالمصلحة.

فتمام المنشأ حينئذ لتوهم عدم فعلية الطلب في المشروطات قبل حصول الشرط في موطن الخارج و جعل القضايا الطلبية من سنخ القضايا الحقيقية بالمعنى المصطلح انما هو من جهة خلط هذه الصفات الذهنية من الارادة و الاشتياق و المحبة و غيرها بالاعراض الخارجية التى ظرف عروضها الخارج كالحرارة و البرودة و الاحكام المجعولة كالملكية و نحوها مما ظرف عروضها و اتصافها هو الخارج و مقايسة احدهما بالآخر، ولكنك بعد التامل فيما ذكرنا في هذه الصفات من عدم احتياجها في فعليتها الى وجود المتعلق خارجاً لكونها مما ظرف عروضها الذهن و ان الخارج ظرف اتصافها ترى اجنبية القضايا الطلبية بقول مطلق عن القضايا الحقيقية و انها ليست مما يوجب فرض وجود الموضوع فيها فرض الحكم كما في الاحكام الوضعية من نحو الملكية.

نعم لو قيل بان الأحكام التكليفية مجعولة بمحايقها كالأحكام الوضعية في المعاملات لا يمكن دعوى كونها من سنخ القضايا الحقيقية التى كان فرض وجود الموضوع موجباً لفرض محموله و فعلية وجود الموضوع لفعلية محموله، و لكن ذلك ايضاً فاسد جداً من جهة وضوح ان لب الأحكام التكليفية و روحها ليس الا عبارة عن الارادة الفعلية و ابرازها بانشاء او اخبار، و شئ منها لا يكون مجعولاً، من جهة كون احدهما من مقولة الكيف و الآخر من مقولة الفعل، فلم يكن حينئذ شئ يكون من الاعتبارات الجعلية حتى يتعلق به الجعل حتى يحتاج في فعليته الى فعلية وجود موضوعه في الخارج كما في الاحكام الوضعية في المعاملات من نحو الملكية و نحوها كما هو واضح. نعم الذى يحتاج الى فعلية وجود الموضوع خارجاً انما هو مرتبة فاعلية هذه الارادة المبرزة و محركتها بحيث يحتاج الى تطبيق الموضوع في الخارج، و لكن هذه المرتبة كما ذكرنا مرتبة تأثير الخطاب في حكم العقل بلزوم الامتثال لا مرتبة نفس الخطاب بضمونه فلا يقتضى حينئذ احتياج الارادة في مقام

مركبتها الى تطبيق الموضوع خارجاً اناطة اصل وجودها وفعاليتها بوجوده في الخارج. ثم ان الثمرة بين القولين تظهر في المقدمات الوجودية للواجب فانه على ما اخترناه من فعالية الارادة و التكليف في المشروطات يترتب عليه وجوب الاتيان بالمقدمات الوجودية المفوتة حالاً عند العلم بحصول المنوط به و الشرط في الخارج فيما بعد، لأنّ الوجوب النفسى بعد ان كان فعلياً بالنسبة الى ذبها لا جرم يقتضى على الملازمة ترشح الوجوب الغيرى الى مقدماته فيصير مقدماته الوجودية حينئذ واجبة من الحين بالوجوب الغيرى فيجب الاتيان بها مع العلم بحصول المنوط به و الشرط في الخارج. و هذا بخلافه على مسلك المشهور في المشروط فأنه على هذا المسلك لما كان لا يكون التكليف بالنسبة الى ذبها فعلياً الا بعد حصول المنوط به و الشرط في الخارج فلا مجال لدعوى وجوب مقدماته الوجودية من الحين بالوجوب الغيرى، فلا بد حينئذ اما من الالتزام بعدم وجوبها رأساً او الالتزام بكونها واجبة بالوجوب النفسى التيهى العقبى، و هذا و ان التزم به المشهور المنكرون لفعالية التكليف في المشروطات قبل حصول شرطها نظراً الى دعوى استقلال العقل في نحو هذه المقدمات بوجوب تحصيلها فراراً عن تفويت الواجب في ظرفه، ولكنه مع كونه التزاماً بما لا يلزم لا يخلو عن اشكال واضح، كما سيجئ ان شاء الله تعالى في تنبيهات المسئلة.

### في تصوير المعلق

ثم انه من التأمل فيما ذكرنا في الواجب المشروط على المختار يظهر لك امكان تصوير الواجب المعلق ايضاً و هو الذى يكون الوجوب فيه فعلياً مطلقاً غير منوط بشئ و لكن الواجب فيه مقيد بامر استقبالى غير اختيارى حتى في ظرفه ولو لكونه قهرى الحصول و التحقق في موطنه كالوقت مثلاً، كما في الحج في الموسم، او مقيداً بامر اختيارى لكن لا بمطلق وجوده بل بوجوده الاتفاقى الناشى من جهة غير اختيار المكلف، او بوجوده الناشى من قبل سائر الدواعى غير دعوة الأمر و التكليف، اذ نقول حينئذ بان مثل هذه القيود بعد ان كانت راجعة الى مقام الدخل في وجود المحتاج اليه و المتصف بالصلاح و المفسدة لا في اصل الاحتياج و اتصاف الذات بالمصلحة و الصلاح كما في قيود التكليف - كالاستطاعة بالنسبة الى الحج - فلا جرم تبعاً للعلم الفعلى بقيام المصلحة التامة المطلقة

بالمقيد المزبور يتعلق به الاشتياق الفعلي المطلق البالغ الى حد الانتداح المعبر عنه بالارادة ايضاً بلاحالة منتظرة في البين ولا اناطة لها في فعليتها بحصول القيود المزبورة في الخارج، بل ولا بفرضها ولحاظها ايضاً بوجه اصلاً.

نعم غاية ما هناك هو خروج القيود المزبورة من جهة عدم قابليتها لتعلق الارادة بها عن حيز التكليف بالايجاد محضاً لاعن مباديها ايضاً فكان جميع مبادئ الارادة من الميل والمحبة والاشتياق متحققة بالنسبة اليها، ولكتها من جهة عدم قابليتها لتعلق الارادة بها كانت خارجة عن حيز التكليف بالايجاد، ولكن مجرد خروجها عن حيز التكليف ايضاً غير مقتضى لاناطة اصل التكليف في فعليته بحصولها في الخارج - كما في قيود الوجوب في المشروطات على مسلك المشهور - بل ولا بفرضها ولحاظها ايضاً، كيف وان قضية كونها قيوداً للواجب ليست الادخل تقيدها في المطلوب بنحو الجزئية، وحينئذ فكما ان الأمر بالمركب من الاجزاء الخارجى لا يكون في فعليته بكل جزء منوطاً بوجود الجزء الآخر بل ولا بفرضه و لحاظه ايضاً بل كانت الأجزاء في عرض واحد في كونها متعلقاً للأمر والتكليف، غاية الأمر انه لا يكون للتكليف المتعلق بها اطلاق يقتضى مطلوبة المركب حتى في ظرف فقد بعض الاجزاء، وذلك ايضاً لمكان تومية الأجزاء في شموليتها للطلب ثبوتاً وسقوطاً ايضاً، كذلك المركب من الاجزاء التحليلية وهى التقيدات ففيها ايضاً لا يكون الأمر بالمقيد ببعض القيود منوطاً في فعليته بحصول قيوده في الخارج ولا بفرضها ولحاظها ايضاً من غير فرق في ذلك بين أن يكون القيد من القيود الاختيارية او من القيود الغير الاختيارية، غاية الأمر في فرض عدم اختيارية القيد او فرض كون الدخيل في الغرض هو وجوده الاتفاق ولو مع اختياريته يخرج القيد حينئذ عن حيز نفس التكليف بالايجاد، فلا يكون التكليف بالمقيد حينئذ مطلقاً بنحو يقتضى حفظ وجود المقيد على الاطلاق حتى من ناحية ما هو خارج عن اختيار المكلف او من ناحية ما كان دخله بوجوده من باب الاتفاق، لا أنه يوجب نفي التكليف الفعلي بالمقيد بقول مطلق قبل حصول قيده كما هو واضح، فيكون مرجع التكليف الفعلي بالمقيد حينئذ بعد كون قيده خارجاً عن الاختيار الى التكليف بسد باب عدمه فعلاً من ناحية ما هو تحت قدرة المكلف واختياره من المقدمات الوجودية والأضداد في ظرف العلم بانسداد عدمه من ناحية القيود الخارجة عن الاختيار ونتيجة ذلك انما هى لزوم حفظ المقيد فعلاً من قبل

مقدماته الوجودية الاختيارية عند العلم بانحفاظه من ناحية القيود الخارجة عن الاختيار كما هو واضح.

و على ذلك فحيثما امكن تصوّر الواجب المعلق ايضاً في قبال المشروط منه فلا جرم يكون الاقسام في الواجب ثلاثة لا انه ينحصر بالقسمين المطلق و المشروط كما قيل من امتناع المعلق واستحالته، وذلك لما عرفت بما لمزيد عليه من امكان تصوّر قسم ثالث للواجب ايضاً، وراء المطلق المنجز و المشروط، و هو الذى يكون الواجب امراً استقبالياً مقيداً بزمان الاستقبال و كان الوجوب فيه فعلياً مطلقاً غير منوط بشئ حتى في الفرض و اللحاظ، في قبال المشروط المشهور الذى يكون الوجوب فيه منوطاً بوجوب الشرط و المنوط به في موطن الخارج الملازم لعدم فعليته ايضاً قبل حصول شرطه في الخارج، و في قبال المشروط لدى المختار الذى يكون الوجوب فيه فعلياً لكن منوطاً بفرض الشئ و لحاظه لا مطلقاً كما هو واضح.

ثم انه قد يقرب وجه ابطال المعلق و استحالته و امتناع تعلق التكليف الفعلى بالأمر الاستقبالى قبل حصول ظرفه بان حقيقة الارادة بعد ان لم تكن عبارة عن مجرد الميل و المحبة و الاشتياق نحو الشئ بل كانت عبارة من تلك الحالة الانقداحية الحاصلة في النفس المستتعبة لتحريك العضلات نحو المراد فلا جرم تحتاج في فعليتها و تحققها الى ان تكون في ظرف الاشراف على المراد الذى هو ظرف القدرة عليه من جهة انه بدونه يستحيل تحقق تلك الحالة الانقداحية الخاصة الموجبة لتحريك العضلات، من غير فرق في ذلك بين الارادة التكوينية و التشريعية، فكما انه في الارادة التكوينية لا يتحقق حقيقة تلك الحالة الانقداحية المحركة للعضلات الا في ظرف اشراف المراد على العمل و في ظرف القدرة عليه كذلك ايضاً في الارادة التشريعية، ففيها ايضاً لا بد في تحقق الارادة و فعليتها من كونها في ظرف اشراف المأمور و المكلف على المراد و في ظرف القدرة عليه.

و محصل هذا التقريب انما هو دعوى احتياج الارادة في فعليتها و تحققها الى كون المراد مقدوراً بلا واسطة في ظرف الارادة و انه بدونه لا يكاد يتحقق تلك الحالة الانقداحية المعبر عنها بالارادة بوجه اصلا، فيقال حينئذ بان الأمر الاستقبالى لما كان غير مقدور للمكلف قبل حصول قيده او ظرفه فلا جرم يمتنع توجيه التكليف الفعلى ايضاً نحوه بالايجاد، فن ذلك لا بد من جعل التكليف الفعلى به منوطاً بحصول قيده الخارج عن

الاختيار في الخارج، ومعها يرجع تلك المعلقات الى المشروط اذ لا نغنى من المشروط الا ما كان الوجوب فيه منوطاً بوجود قيده في الخارج فيبطل حينئذ القول بالمعلق بواسطة امتناع تعلق الوجوب الفعلي بالامر الاستقبالي والمقيد ببعض القيود الغير الاختيارية، ومن أجل هذا البيان ايضاً قيل بلزوم المصير الى تدريجية فعلية التكليف بالاجزاء في المركبات التدريجية كالصلاة ونحوها وان فعلية التكليف بكل جزء من المركب انما هو في ظرف الاشراف عليه الذي هو ظرف الفراغ عن الاتيان بالجزء السابق عليه، لا ان التكليف بالجميع كان فعلياً من الاول، هذا

و لكنك خير بما في هذا التقريب، اذ نقول بانه وان كان لا بد في صحة توجيه التكليف الفعلي نحو الشيء من كونه مقدوراً للمكلف وبدون القدرة عليه لا يصح الطلب والبعث اليه فعلاً، ولكنه ممنوع اعتبار كونه مقدوراً له بلا واسطة في ظرف الارادة، بل نقول بانه يكفي في فعلية الارادة والتكليف بالعمل مطلق القدرة على ايجاده في ظرفه ولو بتوسيط مقدماته، لان قدرته الفعلية على المقدمات هي عين القدرة على ايجاد العمل في ظرفه، حيث انه كان له فعلاً حفظ المطلوب الاستقبالي بايجاد مقدماته الوجودية الاختيارية كما كان له عدم حفظه وتفويته بعدم ايجاد مقدماته الوجودية فعلاً، ومن المعلوم حينئذ انه يكفي هذا المقدار من القدرة الفعلية على المطلوب الاستقبالي في صحة توجيه البعث والتكليف الفعلي نحوه

كيف وان لازم البيان المزبور من اعتبار القدرة بلا واسطة على العمل في صحة البعث الفعلي هو الالتزام بعدم فعلية التكليف في الواجبات المطلقة ايضاً فيما كان منها يحتاج الى مقدمات عديدة لانها ايضاً غير مقدورة قبل حصول مقدماتها في الخارج، فلا بد وان يكون فعلية التكليف فيها ايضاً في ظرف حصول مقدماتها الذي هو ظرف الاشراف على المطلوب و ظرف القدرة عليه، ولازمه هو انكار الارادة الغيرية رأساً في كلية الواجبات بالنسبة الى المقدمات الوجودية لانه في ظرف عدم حصول المقدمات اذا لم تكن الارادة النفسية متحققة بالنسبة الى ذهاب ملاحظة عدم امكان الانبعاث نحوه فلا جرم يتمتع تصور الارادة الغيرية ايضاً بالنسبة الى مقدماته الوجودية، و حينئذ فلا بد من نفى الوجوب الغيري عن تلك المقدمات رأساً والالتزام بكونها واجبة بالوجوب النفسى التهيئي، وهذا وان التزم به بعض من سلك مثل هذا المسلك كصاحب تشريح الاصول



فما حكاه الاستاد دام ظله- ولكن مثل هذا الالتزام كما ترى لا يمكن المصير اليه وذلك لما فيه من مخالفة لما عليه اطباق العقلاء بل وبداهة الوجدان القاضى بغيرية تلك الارادة المتعلقة بالمقدمات الوجودية كما في ارادتنا التكوينية المتعلقة بمثل المشى الى السوق لشراء اللحم و الى الحمام للغسل من الجنابة و الى مسجد الكوفة للصلاة فيه و نحو ذلك ، و عليه فيتوجه عليهم الاشكال بانه اذا كانت تلك الارادة المتعلقة بالمقدمات الوجودية ارادة غيرية توصلية بالوجدان لا نفسية ولو تهئية فيستحيل انفكاكها عن فعلية الارادة بذاتها لأن تبعية الارادة الغيرية للارادة النفسية في الفعلية و الشأنية في الوضوح كالنار على المنار و كالشمس في رابعة النهار.

و حينئذ فبمقتضى هذا البرهان بعد قضاء الوجدان بكون الارادة المتعلقة بالمقدمات ارادة غيرية توصلية لا محيص من الالتزام بفعلية الارادة النفسية بالنسبة الى ذنها ايضاً قبل حصول مقدماته ، كى منها يترشح ارادة غيرية نحو مقدماته و المصير الى كفاية مطلق مقدورية العمل ولو بالواسطة في صحة توجيه التكليف الفعلى نحوه و عدم احتياجها اى الارادة في فعليتها الى اعتبار كون المعلق مقدوراً بلا واسطة في ظرف الارادة و التكليف كى تحتاج الى لزوم كونها في ظرف الاشراف على العمل ، كما هو واضح .

و على ذلك نقول بأنه اذا كان ذلك شأن الارادة في الواجبات المطلقة المنجزة و في الارادات التكوينية فامكن فعلية الارادة فيها قبل حصول المقدمات الوجودية فليكن كذلك في الواجبات المعلقة ايضاً ، فامكن فيها تعلق الارادة الفعلية حالاً بالمقيد بالمقيد الاستقبالى كالزمان قبل حصوله ، فلا تحتاج الى كونها في ظرف الاشراف على الواجب الذى هو ظرف حصول قيده ، كما كان يشهد لذلك ايضاً نفس الانشاء الصادر من المولى حيث انه بعد ان كان ذلك لأجل التوصل به الى وجود المراد البعدى لامن جهة مطلوبة الانشاء نفساً فلا محالة تكون الارادة المتعلقة به ارادة غيرية توصلية ، و معه بمقتضى عدم انفكاكها عن ارادة ذنها لا بد من الالتزام بكون الارادة المتعلقة بالفعل البعدى فعلية حال الانشاء كى منها يترشح ارادة غيرية الى الانشاء المزبور ، نعم غاية ما فى الباب ان محركية هذه الارادة لنفس المطلوب كانت فى ظرف الاشراف عليه الذى هو ظرف حصول قيده ، و اما قبل ذلك فلا تكون محركيتها الا لمقدماتها الوجودية كما هو الشأن ايضاً فى الواجبات المطلقة المنجزة التى تحتاج الى مقدمات عديدة ، حيث كانت الارادة بحدوثها محركة و

باعثة نحو مقدمات المطلوب و ببقائها الى حين حصول المقدمات محرّكة نحو نفس المطلوب، لا انه عند حصول المقدمات يحدث في النفس حالة اخرى توجب البعث نحو المطلوب، كما هو واضح.

وقد يقرب ابطال المعلق و استحالته بوجه آخر ولو مع تسليم كفاية مطلق المقدورية ولو بالواسطة في صحة التكليف الفعلي بالعمل و ذلك بتقريب ان المقيّد بالقيّد الغير الاختياري كالزمان مثلاً تبعاً لعدم اختيارية قيده قبل حصول قيده غير مقدور للمكلف بقول مطلق لا بالواسطة و لا بدونها، من جهة وضوح عدم قدرة المكلف و الأمور على الا تيان بالعمل البعدى قبل حصول قيده و ظرفه لا بالواسطة و لا بدونها، فان ما هو مقدور له حينئذٍ انما كان ذات المقيّد لا بوصف كونه مقيّداً، و ذات المقيّد لم تكن مما يترتب عليه الغرض و المصلحة، بل المترتب عليه الغرض و المصلحة هو المقيّد بوصف كونه مقيّداً فاذا كان ذلك غير مقدور له قبل حصول قيده في الخارج فلا جرم يستحيل تعلق التكليف الفعلي بايجاده و معه فلا محيص و ان يكون التكليف الفعلي به منوطاً بحصول قيده في الخارج. و من هذه الجهة ايضاً يندفع شبهة الانتقال المزبور بالواجبات المطلقة التي لها مقدمات وجودية حيث نقول بان صحة التكليف الفعلي في الواجبات المطلقة قبل حصول مقدماتها الوجودية مع كونه في الحقيقة من البعث الى امر متاخر انما هو من جهة كونه مقدوراً للمكلف ولو بواسطة القدرة على مقدماته، حيث انه من اجل ذلك يصير البعث الفعلي و الانبعاث اليه متصفاً بصفة الامكان بخلافه في الفعل المتقيد بامر غير مقدور كالمقيد بالزمان المتأخر، حيث انه باعتبار امتناع تحقّقه قبل حضور وقته و حصول قيده غير مقدور للمكلف على الاطلاق حتى بالواسطة، فن ذلك لا يكاد يصح البعث الفعلي نحوه الا بعد حضور وقته و حصول قيده، يجعل فعلية التكليف منوطة بوجود القيد في موطن الخارج و لا نعي من الشروط الا هذا.

وقد يقرب ذلك بعبارة اخرى و هي ان المعتبر في صحة البعث الفعلي نحو الشيء انما هو امكان انبعاث المكلف اليه وقوعياً علاوة عن الامكان الذاتي فيقال حينئذٍ بانه لا ريب في تحقق هذا المعنى حينئذٍ في فعل له مقدمات اختيارية غير حاصلة بالفعل، وذلك انما هو من جهة كونه في نفسه امراً ممكناً قابلاً للوقوع في كل آن ولو في زمان عدم وجود علته، كما في الاحراق، حيث انه امر ممكن قابل للتحقق في كل زمان حتى في زمان عدم حصول علته غير ان عدم

تحققه و امتناعه كان من جهة عدم حصول علتة لامن جهة امتناعه في نفسه بالامتناع الوقوعى ، و حينئذ فاذا كان الامكان الذاتى و الوقوعى محفوظاً فيه مع عدم حصول علتة و امتناعه بالغير فلا حرم امكن البعث الفعلى نحوه ايضاً، من جهة ان المعيار في صحة البعث الفعلى انما كان هو امكان الانبعاث اليه بالامكان الوقوعى، فاذا امكن الانبعاث اليه بالامكان الوقوعى امكن البعث الفعلى نحوه ايضاً، و هذا بخلافه في الفعل المتقيد بالزمان المتأخر فانه لما كان يمتنع تحققه في نفسه قبل حضور وقته و حصول قيده فلا يكاد اتصاف الانبعاث اليه بوصف الامكان الوقوعى و معه لا يكاد يصح البعث الفعلى نحوه ايضاً من جهة ما عرفت من الملاك في صحة البعث الفعلى نحو الشئ و انه امكان الانبعاث اليه بالامكان الوقوعى، فعلى ذلك الفرق بين فعل له مقدمات وجودية اختيارية غير حاصلة و بين الفعل المتقيد بامر غير مقدور كالتقيد بالزمان المتأخر- من حيث صحة البعث الفعلى في الاول و عدم صحته في الثانى الا بعد حصول الواجب- انما هو من جهة محفوظة الامكان الوقوعى في الاول و عدم محفوظيته في الثانى، باعتبار امتناع تحققه في نفسه قبل حضور وقته و حصول قيده، فن ذلك لا يحيص من جعل الطلب في نحو هذه الأمور منوطاً بحصول قيده في الخارج كما في المشروطات. هذا غاية ما افيد في وجه بطلان المعلق و في الفرق بينه و بين المطلق الذى له مقدمات اختيارية غير حاصلة بالفعل.

و لكنه كما ترى لا يكاد يجدى شيئاً، اذ نقول اولاً: بان ما افيد من الفرق المزبور بالملاك المسطور انما يفيد في مثل الاحراق و نحوه من الأمور التى لم يكن لها ما يمنع عن قابلية وقوعها في زمان علتها، لا في فعل كل ما له مقدمات اختيارية غير حاصلة بالفعل كالصلاة و نحوها مما اعتبر فيها الهيئة الخاصة المعهودة التى ينا فيها و يضادها بعض الامور فان مثل الصلاة باعتبار ما لها من الهيئة الاتصالية المعهودة لا اشكال في كونها مضادة مع فعل مثل الوضوء و الغسل و نحوهما كمضادتها مع سائر المنافيات من الافعال التى يوجب وقوعها في اثنائها خروج تلك الهيئة عن كونها هيئة صلاتية، و على ذلك نقول بانه من الواضح انه مع تلك المضادة لا يكاد اتصاف الصلاة بالامكان الوقوعى في كل زمان حتى في زمان عدم وجود مقدمتها التى عبارة عن الوضوء و الغسل، و حينئذ يتوجه شبهة الانتقاض بالواجبات المطلقة اذ يقال حينئذ بانه يكفى في امتناعها الوقوعى تلك المضادة الجائية من قبل ما اعتبر فيها من الهيئة الخاصة و ان كان في الفعل المتقيد بالزمان المتأخر

جهة اخرى زائدة وهى امتناع تحققه بذاته قبل حضور وقته .

و ثانيا نقول: بان امكان الانبعاث نحو المطلوب و ان كان مما لا بد منه عقلاً في صحة البعث الفعلى و لكن نقول: بانه لا دليل على اعتباره في ظرف التكليف بل يكفى فيه امكانه في ظرف العمل لانّ الذى يحكم العقل باستحالاته من التكليف بما لا يقدر عليه المكلف انما هو في مورد خروج الفعل عن المقدورية بقول مطلق حتى في ظرفه لا مطلقاً كما هو واضح .

و مع الغض عن ذلك نقول: بانه انما يجدى ذلك في ابطال المعلق اذا كان المقصود من اثبات المعلق اقتضاء البعث الفعلى نحو الفعل المتقيد بالزمان المتأخر لحافظية وجود المقيد بقول مطلق حتى من ناحية قيوده الخارجة عن الاختيار و لكنه ليس كذلك ، و الا لاقتضى هذا البيان عدم صحة البعث الفعلى نحوه حتى في ظرف حصول قيده من باب الاتفاق من جهة ان مجرد حصول القيد غير الاختيارى لا يوجب صيرورة المقيد بما هو مقيد اختيارياً بقول مطلق، بل المقصود اقتضاء التكليف المزبور للأمر بسد باب عدمه من قبل ما هو تحت اختيار المكلف من المقدمات في ظرف انسداد عدمه من ناحية القيود الخارجة عن الاختيار، و عليه نقول: بان ذلك كما انه يوجب صحة التكليف بالمقيد بعد حصول قيده في الخارج و كان مرجع التكليف به حينئذ الى التكليف بسد باب عدمه من ناحية بقية القيود الاخر الاختيارية كذلك يوجب صحة التكليف الفعلى نحوه ايضاً قبل حصول قيده في الخارج نظراً الى تمكنه فعلاً من هذا المقدار من الحفظ كتمكنه من عدم حفظه ايضاً بتفويت تلك المقدمات و عدم ابقاء قدرته الى ظرف حصول القيد الذى هو ظرف الواجب، و حينئذ فاذا فرض تمكنه فعلاً من حفظ المقيد بالوقت الاستقبالى من قبل المقدمات الاختيارية و كانت المصلحة ايضاً تامة في قيامها بالمقيد فعلاً فلا جرم قضية الاشتياق الفعلى الى المقيد المزبور البعث الفعلى نحوه فيوجب ذلك وجوب الاتيان بما له من المقدمات الاختيارية التى لولا تحصيلها في الحال لما كان له القدرة على تحصيلها في ظرف الواجب من جهة ترشح الوجوب الغيرى حينئذ الى تلك المقدمات و لا نعى من فعلية الوجوب في المعلق قبل حصول قيده الا هذا المقدار

فعلى ذلك لا يبقى مجال لانكار المعلق و المصير الى رجوعه الى المشروط و نفي التكليف الفعلى فيه قبل حصول قيده بمثل البيانات المزبورة، كيف و ان نفس صدور الانشاء من

المولى في هذه الموارد - بعد معلومية كونه لأجل التوصل الى وجود المراد البعدى لا من جهة مطلوبيته نفساً بمقتضى تبعية الارادة الغيرية للارادة النفسية في الفعلية والشأنية و استحالة الانفكاك بينهما - اقوى شاهد و اعظم برهان على فعلية ارادة المطلوب و تحققها ايضاً، كيف و ان كثيراً ما لا يكون للمولى ارادة فعلية في ظرف حصول قيد الواجب و ذلك لما يعرض عليه من الحالات المنافية معها كالنوم و الغشوة و الغفلة و نحو ذلك كما لو قال افعل غداً كذا مع كونه في الغدناًماً او مغشياً عليه، فعلى هذا المسلك يلزم القول بخلو هذا الانشاء عن الطلب و المصير الى عدم وجود شئ على المأمور في ظرف الغد، مع انه كما ترى، فانه لا شبهة في انه يجب عليه الاتيان بما امره المولى به في الغد و انه لو تركه يصح للمولى ان يعاقبه، و لا يصح له الاعتذار بانه لم يصدر من المولى طلب و لا بعث فعلى، لان الانشاء منه غير متكفل للبعث الفعلى و في ظرف الغد كان المولى نائماً غير مرید للفعل بارادة فعلية، و هكذا فيما لو علق المولى طلبه بما هو ضده كالنوم و الغشوة بقوله: «ان نمت فافعل كذا في حال نومي و ان غشى على فاصنع كذا واعط زيداً كذا و ان مت فافعل كذا» فانه على ما ذكرنا من عدم فعلية الارادة في ظرف الانشاء يلزم عدم وجود شئ على العبد في الأمثلة المزبورة من جهة عدم ملزم عليه في البين يقتضى وجود الاتيان بالمأمور به بعد فرض خلو الانشاء المزبور عن الطلب و انتفائه ايضاً بالوجدان في حال النوم و الغشوة، مع انه كما ترى، فان بداهة الوجدان قاض بوجود الاتيان عليه بما هو المأمور به في ظرفه و استحقاقه للعقوبة على الترك فيما لو خالف، و معلوم انه لا يكون له وجه الآ انشائه المتكفل لفعلية طلبه و من ذلك يصح للمولى ان يحتج عليه بذلك بقوله: «انى بعثتك نحو العمل و طلبته منك بقولى افعل كذا في الغد ان نمت او غشى على» كما هو واضح وحينئذ فكان ذلك كله من الموهنات للقول بانكار المعلق و ارجاعه الى المشروط فتدبر.

نعم لو كان لا بد من انكاره و ارجاعه الى المشروط، فكان الحرى حينئذ ارجاعه الى المختار من المشروط الذى لا ينافى مع فعلية الارادة كما صنعه بعض الاعلام في دره فيلتزم حينئذ بفعلية الارادة المنوطة بالفرض و اللحاظ - كما حققناه - المستتبعة لعدم محركيتها نحو المطلوب الا في ظرف تحقق الشرط و المنوط به في الخارج مع تأثيرها ايضاً في نفس المكلف فعلاً بالنسبة إلى المقدمات المفوتة، و ان كان ذلك ايضاً خلاف التحقيق، كما مر

سابقاً عند بيان اختلاف أنحاء القيود في كيفية دخلها في المطلوب وعدم كونها على نمط واحد، بان قيود المحتاج اليه غير راجعة الى الطلب كى يكون الطلب بمبادئه منوطاً بوجودها ولو في الفرض و اللحاظ، و انما كان ذلك شأن قيود الاحتياج حيث أنها كانت راجعة الى الطلب دون المتعلق، من غير فرق في ذلك بين أنحاء القيود من حيث الاختيارية و غير الاختيارية غاية انه في فرض عدم اختيارية القيدا و دخله بوجوده الاتفاقى تكون خارجة عن الطلب نفسه لا عن مبادئه ايضاً، و مجرد هذا المقدار من الخروج ايضاً عن حيز الطلب غير مقتضى لاناطة الطلب بوجوده ولو في الفرض و اللحاظ فضلاً عن الخارج، كما هو واضح.

و حينئذ فعلى التحقيق تكون الاقسام في الواجب ثلاثة: احدها الواجب المنجز، و ثانيها المعلق الذى يكون الوجوب فيه فعلياً مطلقاً غير منوط بشئ ولو في الفرض و اللحاظ و الواجب مقيداً استقبالياً، و ثالثها المشروط الذى يكون الوجوب فيه لدى المختار فعلياً منوطاً بفرض القيد و لحاظه و غير فعلى لدى المشهور الا بعد حصول الشرط في الخارج في قبال المعلق الذى عرفت فعلية الوجوب فيه و اطلاقه، فكان الفرق حينئذ بين المعلق و بين المختار من المشروط من جهة اطلاق الارادة و اناطته و الا فهما مشتركان لدى المختار في فعلية الوجوب و التكليف.

ثم انه بعد ان ظهر امكان كل من المعلق و المشروط ثبوتاً ببقى الكلام في مقام الاثبات في امكان كون القيد الواقع في حيز الخطاب من قيود الطلب و الهيئة او قيود المتعلق و عدم امكانه.

فنقول: الذى يظهر من جماعة منهم الشيخ «قدس سره» على ما في التقريرات هو المنع عن جواز كون الشرط من قيود الهيئة و الطلب، حيث منع عن جواز كونه من قيود الطلب و التزم بتعين رجوعه الى المادة و المتعلق ولو مع اقتضاء القواعد العربية خلافه، و لكن الظاهر بقريئة الاستدلال الآتى اختصاص المنع المزبور بما اذا كان الطلب منشأً لا بمادة الوجوب و الطلب بل بالهيئة محضاً كقوله «ان جاءك زيد فاكرمه» و الا ففي فرض انشائه بمادة الوجوب كقوله «ان جاءك زيد يجب عليك اكرامه او اطلب منك كذا» لا يتوجه المنع المزبور، كما هو واضح.

و على كل حال فعمدة ما افيد في تقريب امتناع كون الشرط من قيود الهيئة و

الطلب و لزوم كونه من قيود المادة و جهان: تارة بما اختاره الكفاية من المسلك في الحروف و الهيئات: من جعل معانيها معاني آلية لمترقاتها و جعل الفارق بينها و بين الأسماء من جهة اللحاظ الآلى و الاستقلالى بتقريب ان لازم آلية المعنى فيها و مرآيته هو عدم جواز تقييده نظراً الى اقتضاء التقييد لكونه ملحوظاً استقلالاً و استلزام ذلك لانقلاب المعنى عن كونه معنى حرفياً الى المعنى الاسمى بل و استلزامه لاجتماع النظرين ايضاً النظر الآلى و الاستقلالى، و اخرى بان معاني الهيئات كالحروف معان جزئية لكونها من قبيل الوضع العام و خاص الموضوع له، فلا اطلاق للفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشأ بالهيئة حتى يصح تقييده، مع ان تفرع تقييد الشئ على اطلاقه كالنار على المنار و كالشمس في رابعة النهار هذا.

و لكن يرد على الوجهين المزبورين المنع عن اصل المبنى فانه قد تقدم في محله ان الحروف و كذا الهيئات معانيها عبارة عن الاضافات الخاصة و الارتباطات القائمة بالطرفين، فكان الفرق حينئذ بينها و بين الأسماء من جهة نفس المعنى و الملحوظ لا من جهة اللحاظ الآلى و الاستقلالى كما عليه مسلك الكفاية، كما انه قد تقدم ايضاً عموم الموضوع له فيها كالوضع نظراً الى تحقق القدر المشترك بين الاضافات الخاصة من كل سنخ منها، و عليه فلا مانع عن ورود القيد على الهيئة بوجه اصلاً، على انه لو سلم كون المعنى فيها جزئياً و خاصاً فانما هو باعتبار الخصوصيات الذاتية، و هذا المقدار لا يقتضى خروج المعنى فيها عن الاطلاق و عن قابلية التقييد بالنظر الى الطوارى و العوارض اللاحقة، و لذلك ترى ان زيداً مع كونه جزئياً و خاصاً كان مطلقاً بالنظر الى الحالات و الطوارى العارضة عليه من نحو القيام و القعود و نحوهما.

نعم لو اريد من خصوصية المعنى فيه و جزئيته كونه خاصاً و جزئياً بقول مطلق على معنى اشتماله على جميع ما يفرض من الخصوصيات حتى الناشئة من الطوارى الخارجية بحيث كان انشاء مدلول الهيئة مساوق انشاء الطلب المقيد لكان لما ذكر من عدم قابلية المعنى في الهيئة للتقييد كمال مجال، و عليه ايضاً لا يكاد يتوجه اشكال الكفاية «قدس سره» بانه انما يمنع عن التقييد فيما لو انشأ اولاً غير مقيد لا ما اذا انشأ من الاول مقيداً بنحو الدالين و المدلولين فانه غير انشائه اولاً ثم تقييده ثانياً، اذ نقول بانه على هذا الفرض لا محالة يكون القيد المزبور من خصوصيات الطلب المدلول بالهيئة حيث كان

انشاء مدلول الهيئة مساوق انشاء الطلب المقيد ومعه لا يبقى مجال لتقيده بالقييد المزبور، كيف وانه على فرض عدم كون ذلك من خصوصياته لابد وان يكون المدلول في الهيئة هو الطلب المجامع مع الخصوصية تارة وغير المجامع معها اخرى فيلزم كونه مطلقاً من هذه الجهة و هو خلف بالفرض، لان المفروض هو كونه جزئياً غير قابل للتقييد. ومن ذلك ظهر عدم المجال لما افاده ايضاً من حديث تعدد الدال والمدلول لان ذلك انما يكون في فرض تجريد الهيئة عن تلك الخصوصية يجعلها عبارة عن الطلب المجامع معها تارة والمفارق عنها اخرى كى يكون الدال على ذات الطلب الهيئة وعلى الخصوصية القيد الخارجى و الافع عدم تجريد ها عنها- كما هو الفرض من اخذ الخصوصية فيها- لا جرم يكون الدال على الذات والخصوصية هو الهيئة فقط، كما هو واضح.

ولكن الذى يسهل الخطب هو بطلان اصل الفرض فان جزئية المعنى فى الحروف والهيئات لوقيل بها فانما هى باعتبار الخصوصيات الذاتية لا مطلقاً حتى بالنظر الى الخصوصيات الناشئة من الطوارى والعوارض الخارجية خصوصاً الناشئة منها من الجهات التعليلية كالعلة والشرط فانها مما لا يكاد يمكن اخذها فى ذات المعنى، ومن ذلك ترى الفرق الواضح بين مثل قوله: اكرم زيدا لعلمه او ان كان عالماً و بين قوله اكرم زيدا العالم من حيث كون تمام الموضوع للحكم فى الاول هو زيدا و فى الثانى زيدا المتقيد بالخصوصية بنحو خروج القيد ودخول التقيد بحيث كان زيد جزء الموضوع والجزء الآخر هو التقيد بالعلم والخصوصية، وعليه فلا يمنع مجرد جزئية المعنى فى الهيئة عن تقيدها و ارجاع الشرط اليها فامكن اثباتاً ايضاً كل من المعلق والمشروط.

واما ما افاده «قدس سره» من البرهان الآخر فى امتناع كون الشرط من قيود الطلب و لزوم كونه من قيود المتعلق فقد عرفت الجواب عنه سابقاً بانه من الخلط بين انحاء القيود بجعل دخلها فى المطلوب على نمط واحد وليس كذلك فراجع هناك تعرف. نعم لو اغمض عن ذلك لا يتوجه عليه اشكال الكفاية بان الشئ المقيد مع العلم بقيام الغرض به كما يمكن ان يبعث اليه فعلاً و يطلبه حالاً كذلك يمكن ان يبعث اليه و يطلبه استقبالاً و على تقدير تحقق شرط متوقع الحصول ولو لأجل مانع فى البين عن الطلب و البعث اليه فعلاً قبل حصوله و حينئذ فلا يكون طلبه و بعثه الفعلى الا فى ظرف حصول ذلك القيد الملازم لارتفاع المانع، اذ مضافاً الى منافاته مع ما يقتضيه ظهور القضايا



الشرطية في كون المنوط به للطلب هو نفس القيد و الشرط لا امرا آخر ملازما لوجوده كما يقتضى البيان المزبور من جعل الطلب من تبعات عدم المانع الذى هو ملازم لوجود القيد، نقول بانه مع تمامية المصلحة في المتعلق و هو المقيّد و عدم مزاحمتها مع مفسدة اهم وجوداً لا محالة يكون مجرد الالتفات الى تلك المصلحة غير المزاحمة مع المفسدة علّة تامة للاشتياق التام البالغ الى حدّ الارادة، و في مثله لا يكاد يمنع عنه ما ذكر من المانع و المفسدة المزبورة بعد عدم مزاحمتها وجوداً مع مصلحة المطلوب، و ذلك من جهة ان تلك المفسدة حسب ترتبها على الارادة و الطلب تكون معلولة للطلب و في رتبة متأخرة عنه فيستحيل حينئذ مانعيتها عن نفس الطلب فضلاً عن ممانعتها عن مصلحة المطلوب و المتعلق. و توهم ان المانع حينئذ عن الطلب حقيقة هو العلم بترتب المفسدة على الطلب لا نفس المفسدة فلا محذور مدفوع بان مانعية العلم انما تكون باعتبار كشفه عن معلومه فكان ما هو المانع بنظر العقل هو نفس المعلوم و المنكشف دون العلم و حينئذ يتوجه المحذور لمزبور بانه كيف يمكن مانعية ما هو معلول الشئ و في رتبة متأخرة عنه عن ذلك الشئ؟ و من ذلك ايضاً نقول بامتناع تبعية الاحكام لمصالح في نفسها و انها لا بد من كونها تابعة لمصالح في متعلقاتها فتصح الكلية المدعاة بان الواجبات الشرعية الطاف في الواجبات العقلية و ان كلّ ما حكم الشرع بوجوده يحكم العقل بحسنه.

و من ذلك البيان ظهر ايضاً عدم صحة ما افاده من المقايسة المزبورة بما في موارد الاصول و الأمارات المؤدية الى خلاف الواقع و في الاحكام التي لم يكشف عنها النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا الأئمة عليهم السلام فبقيت الى زمان القائم عجل الله فرجه الشريف اذ نقول بان عدم فعلية تلك الأحكام في الموارد المزبورة يمكن ان يكون من جهة مزاحمة مصالحها لمصالح اخرى اهم و لو كانت هي مصلحة التسهيل او لمفسدة كذلك بحسب الوجود، فلا يرتبط حينئذ بالمقام المفروض خلو المتعلق فيه عن المفسدة، و حينئذ نقول: بان المولى بعد ان لاحظ المقيّد و علم بان فيه مصلحة غير مزاحمة مع المفسدة لا جرم يحدث في نفسه الاشتياق التام فيريده فعلاً من دون حالة منتظرة اصلاً.

نعم ابراز تلك الارادة و اظهارها ربما يحتاج الى عدم المانع اذ لا يكفي فيه مجرد العلم بالمصلحة و لا الاشتياق التام نحوه، و من ذلك نرى بالوجدان ان الانسان ربما يشاقق الى الشئ بل يريده ايضاً من عبده بارادة فعلية و لكن مع ذلك لا يتمكن من ابراز الارادة و

اظهارها خوفا عما يترتب عليه من المفساد في نظره، كما لو فرض انه كان هناك عدو له يقتله بمحض اظهاره للارادة او يحسد عليه فيضره ونحو ذلك من المفساد، كما لعله من هذا القبيل ولاية ولي الله عليه السلام حيث كان عدم اظهار النبي صلى الله عليه وآله وسلم للولاية للناس من اول الامر لمكان خوفه صلى الله عليه وآله وسلم من ان يترد الناس عن دينهم لما يرى صلى الله عليه وآله وسلم من ثقل الولاية عليهم، فن ذلك أخرج اظهارها مدة متمادية مع ما فيها من المصالح اعلاها الى ان شدد عليه ونزل عليه الآية المباركة: «يا أيها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك»

نعم اذا كان عدم اظهار الارادة علة تامة لعدم تحقق الوجود في الخارج مع فرض قيام المصلحة به فحينئذ يستكشف من عدم اظهار الارادة عدم بلوغها الى مرتبة الفعلية من جهة كشفه إنآ عن ابتلاء المصلحة المزبورة فيه بمفسدة اخرى اهم وجوداً كما في الاحكام التي لم يكشف عنها النبي صلى الله عليه وآله و الأئمة المعصومون عليهم السلام و كما في موارد الامارات و الاصول المؤدية الى خلاف الواقع. ولكن مثل ذلك كما عرفت غير مرتبط بالمقام المفروض خلو مصلحة المتعلق عن الابتلاء بالمفسدة وجوداً خصوصاً مع تحقق الانشاء الفعلي ايضاً من المولى. و حينئذ فلا يكاد يجدى ذلك لدفع ما اورده الشيخ «قدس سره» في لزوم صرف القيود عن الهيئة و ارجاع المشروطات الى المعلقات ثبوتاً و اثبات كون الطلب في القضايا الشرطية منوطاً بحصول الشرط وتحقيقه في الخارج بحيث لا طلب ولا ارادة قبل حصول الشرط خارجاً، بل العمدة في الجواب عنه هو الذي ذكرناه من الفرق بين انحاء القيود في مقام دخلها في المطلوب وعدم كونها على نمط واحد فراجع تعرف.

و حينئذ فعلى التحقيق بعد ما امكن كل من المعلق و المشروط ثبوتاً و اثباتاً ايضاً برجوع القيد الواقع في القضية الى الهيئة تارة و المادة اخرى فلا جرم يكون المتبع في استفادة انه من اى القبيل هو لسان الدليل، و في مثله يفرق بين مثل قوله: ان جاءك زيد فاکرمه او يجب اكرامه او قوله: اكرم زيدا ان جاءك الظاهر في اناطة الوجوب بمادته بالجمي و بين قوله: اكرم زيدا الجائي بنحو القضية الوصفية الظاهر في اطلاق الوجوب و في كون الموضوع هو الذات المتقيدة و المتصفة بالوصف العنواني في قبال القضايا الشرطية الظاهرة في ان تمام الموضوع للحكم في القضية هو نفس الذات محضاً.

ثم انه يظهر من بعض الأعلام عدم صحة ما في التقريرات من لزوم صرف القيود عن الهيئة وارجاعها الى المادة لدى الشيخ «قدس سره» حيث قال نقلاً عن استاده السيد العلامة الشيرازي «قدس سره» بانه ليس المراد من تقييد المادة لدى الشيخ «قدس سره» ما يقتضيه ظاهر التقريرات بل المراد هو تقييد المادة من حيث ورود النسبة عليها وبعبارة اخرى المادة المنتسبة، لان الشئ قد يكون متعلقاً للنسبة الطلبية مطلقاً من غير تقييد وقد يكون متعلقاً لها حين اتصافه بقيد في الخارج، كما في الحج مثلاً فانه مطلقاً غير متصف بالوجوب بل المتصف بالوجوب هو الحج المقيد بالاستطاعة الخارجية فلم يوجد هذا القيد يستحيل تعلق الطلب الفعلي به و كونه طرفاً للنسبة الطلبية «انتهى»

اقول: و انت خبير بعدم اجداء مثل هذا الحمل ايضاً لدفع ما اورده من الاشكال على المشروط، فانه ان اريد بالمادة المنتسبة المادة المتقيّدة بمفهوم الانتساب الذي هو معنى اسمى لا حرفي فهو كما عرفت خارج عن محل الكلام - ومن ذلك خصصنا الاشكال من الاول بما اذا كان الطلب منشأً لا بمادة الوجوب و الطلب بل منشأً بالهيئة - و ان اريد بها المادة المتقيّدة بالنسبة بما هي معنى حرفي ولو بنحو خروج القيد و دخول التقييد فلا شبهة حينئذ في انه غير و اف حينئذ بدفع ما ذكر من الاشكال من حيث جزئية المعنى او مرآتيته فان النسبة بما هي معنى حرفي حيثما يكون جزئياً و مغفولاً عنه بالفرض تمنع عن جواز ارجاع القيد الى المادة المنتسبة و الا فن الاول ايضاً يجوز ارجاعه الى نفس الهيئة فلا يحتاج الى التجشم المزبور - كما هو واضح - و ان اريد بها المادة في حال كونها منسوبة الى الهيئة لا بما هي متقيّدة بالانتساب اليها بنحو دخول التقييد و خروج القيد فهذا غير ما ذكره التقريرات من جهة وضوح انه ليس المراد من تقييد المادة في كلامه تقييدها بما هي مطلقة و عارية عن ورود النسبة عليها بل المراد هو تقييدها في حال كونها تحت الهيئة لا مطلقة و لا مقيدة بالانتساب، كما لا يخفى.

**تنبيهان:**

**الأول:** لا ينبغي الاشكال في عدم وجوب تحصيل مقدمات الوجوب و قيوده في المشروط و خروجها عن حريم النزاع، وهكذا الحال في القيود الوجودية للواجب في المعلق

مما اخذ وجودها فيه من باب الاتفاق، فإنها أيضاً غير واجبة التحصيل ولو كانت مقدورة للمكلف، والسرف في ذلك واضح. وذلك اما بالنسبة الى قيود الوجوب في المشروط، فلما تقدم من خروجها عن حيز الارادة و الطلب بمباديه من الاشتياق و المحبوبة ايضاً، و اما بالنسبة الى القيود الوجودية للواجب في المعلق مما اخذ وجودها فيه من باب الاتفاق ولو مع مقدوريتها فكذلك ايضاً، وذلك اما على القول برجوعه ايضاً الى المشروط فظاهر، و اما على المختار فلانها حسب دخلها في وجود المتصف و المحتاج اليه و ان كانت غير خارجة عن حيز مبادئ الارادة من المحبوبة و الاشتياق حتى مع عدم مقدوريتها ولكن قضية اخذها بوجودها من باب الاتفاق توجب خروجها حينئذ عن حيز الطلب بنحو يستحيل ترشح التكليف اليها.

و اما سائر القيود الوجودية للواجب من المقدمات المفوتة التي لا يقدر على تحصيلها فيما بعد في زمان الواجب في المعلق و في ظرف حصول المنوط به و الشرط في المشروط، فلا اشكال فيها ايضاً في ثبوت الوجوب لها في الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها في الحال قبل حصول المنوط به و الشرط في الخارج. و هذا بناء على ما اخترنا سابقاً من فعلية الارادة و التكليف في المعلق و المشروط قبل حصول المنوط به و الشرط في الخارج في غاية الوضوح، لان مقتضى فعلية الوجوب و التكليف فيها حينئذ هو ترشح الوجوب الغيرى الى تلك المقدمات فتصير حينئذ واجبة بالوجوب الغيرى المسمى. و اما بناء على القول بعدم فعلية الارادة و التكليف بها قبل حصول القيد في الخارج ففيه اشكال، من جهة انه من المستحيل حينئذ ثبوت الوجوب الغيرى لتلك المقدمات في الحال مع عدم فعلية الوجوب بالنسبة الى ذبها، فعلى ذلك لوقيل بوجودها في الحال فلا بد و ان يكون بوجود نفسى ولو تهيتى لا غيرى مقدمة، و هو ايضاً مما يحتاج الى قيام دليل عليه بالخصوص من اجماع او غيره يقتضى وجوب تحصيلها بوجود نفسى تهيتى، و حينئذ فان قام في البين نص او اجماع على وجوب تحصيل تلك المقدمات تعبداً فهو و الا فمقتضى القاعدة - بعد عدم فعلية الوجوب و التكليف بالنسبة الى ذبها - هو عدم وجوبها و ان كان اذى تركها في الحال الى ترك الواجب في ظرفه عند حصول قيده و شرطه من جهة امتناع تحققه في ظرفه حينئذ به و ترك تلك المقدمات في الحال.

و اما ما افيد كما عن بعض الاعلام - من ثبوت الوجوب العقلى لها حينئذ بمناط تلك

القاعدة العقلية المسلمة، وهى قاعدة ان الامتناع بالاختيار لا ينافى في الاختيار عقاباً كما في السقوط الى الارض لمن التى نفسه بالاختيار من شاهق، بتقريب انه وان كان بترك تحصيل مقدمات الواجب قبل حصول شرط الوجوب يمتنع حصول الواجب في ظرفه وعند تحقق شرائط الوجوب، ولكن هذا الامتناع حيثما كان مستنداً الى سوء اختياره لتركه تحصيل مقدماته الوجودية في اول ازمته الامكان لا محالة يعاقب على ترك الواجب في ظرفه، فن ذلك يحكم بداهة العقل بوجوب تحصيل المقدمات في اول ازمته الامكان لتحصيل القدرة حتى لا يترتب على تركها فوت الواجب والملاك في ظرفه، فدفوع بان قضية الامتناع بالاختيار انما لا ينافى العقاب اذا كان الامتناع ناشياً عن سوء الاختيار لا مطلقاً ولو كان ناشياً عن حسن الاختيار بواسطة ترخيص شرعى او عقلى في البين على الترك، اذ حينئذ لا ينبغى الاشكال في انه ينافى فيه العقاب، كما يكشف ذلك موارد القطع بعدم حصول المنوط به و الشرط في الخارج مع مخالفة قطعه للواقع وحصول الشرط والمنوط به في الخارج، فانه حينئذ لا اشكال في انه لو ترك الا تيان بالمقدمات الوجودية المفوتة للواجب فامتنع بذلك الا تيان بالواجب في ظرفه لا يكاد يترتب عليه العقوبة بوجه اصلا، وهكذا في موارد الجهل باصل وجوب الأمر البعدى حيث لا يترتب العقوبة على تركه في موطنه بمجرد عدم اتيانه في الحال بالمقدمات الوجودية المفوتة كما هو واضح.

و حينئذ فاذا كان موضوع العقاب في القاعدة المزبورة عبارة عن الامتناع الناشى عن سوء الاختيار لا مطلق الامتناع ولولا عن سوء الاختيار نقول بانه لا بد حينئذ مع قطع النظر عن تلك القاعدة من اثبات وجوب تلك المقدمات عقلاً او شرعاً في الحال كى يترتب على ترك تحصيلها كون الامتناع امتناعاً عن سوء الاختيار فيترتب عليه الحكم باستحقاق العقوبة عليه بمقتضى القاعدة المزبورة، والا فلا يمكن اثبات وجوبها و كونه امتناعاً عن سوء الاختيار بمقتضى تلك القاعدة من جهة ما فيه من الدور الواضح. و حينئذ نقول بانه اذا لم يقيم دليل خاص من اجماع او غيره على كونها واجبة بالوجوب النفسى ولوالتهيئى و امتنع ايضاً كونها واجبة بالوجوب الغيرى الترشفى من جهة ما هو الفرض من انتفاء التكليف الفعلى بذاتها قبل حصول المنوط به و الشرط في الخارج فلا جرم تبقى المقدمات تحت الترخيص العقلى، و حينئذ فاذا ترك المقدمات المزبورة فامتنع الواجب في ظرفه لاجل تركه تحصيل المقدمات من الاول فلا جرم لا يكاد يكون الامتناع

المزبور امتناعاً عن سوء الاختيار حتى يترتب عليه بمقتضى القاعدة المزبورة الحكم باستحقاق العقوبة على التفويت، كما هو واضح. وحينئذ فن اين يمكن اثبات وجوب المقدمات المزبورة بمقتضى القاعدة المزبورة حتى امكن استكشاف وجوبها الشرعى ايضاً ولو بنحو متمم الجعل؟

و اما توهم كفاية العلم بتوجه التكليف الفعلى اليه فيما بعد و ابتلائه بغرض المولى بعد حصول الشرط في حكم العقل بلزوم تحصيل المقدمات من الحين و استحقاقه للعقوبة على تفويته بترك تحصيل مقدماته الوجودية من الحين، من جهة انتهاء امتناعه في ظرفه الى اختياره، كما يشهد عليه ضرورة الوجدان فيمن يعلم ابتلائه بعد ساعة بعطش شديد في بر لا يكون فيه ماء مع كونه قادراً في الحال على تحصيل الماء و حفظه لوقت احتياجه الى الشرب لرفع عطشه، فانه لا شبهة في انه يجب عليه تحصيل الماء في وقته و حفظه الى وقت احتياجه بحيث لو لم يحصل الماء و لم يحفظه فاصابه من العطش ما اصاب يكون مذموماً عند العقلاء على ما اصابه من العطش بواسطة عدم تحفظه و عدم تحصيله الماء عند تمكنه منه، و من المعلوم انه لا يكون له وجه الا وجوبه عليه من الأول

فمدفوع ايضاً بانه ان اريد بذلك كونه مكلفاً من الحين بحفظ الواجب فيما بعد من قبل مقدماته الوجودية الاختيارية فهو صحيح، ولكنه يرجع الى ما ذكرناه من فعلية الوجوب و التكليف في المعلق و المشروط قبل حصول المنوط به و الشرط في الخارج، من جهة انه لا نعى من فعلية الوجوب و التكليف فيها قبل حصول الشرط الا هذا المقدار و عليه ايضاً يكون وجوب المقدمات الوجودية وجوباً غيرياً ترشحياً لا نفسياً تهيئياً، و ان اريد انه لا يكون في الحال تكليف فعلى بالنسبة الى ذبها ولو بهذا المقدار و ان فعلية التكليف بقول مطلق انما يكون فيما بعد و في ظرف حصول المنوط به و الشرط في الخارج الآ ان مجرد العلم بحصول الشرط في الخارج و ثبوت التكليف فيما بعد موجب لوجوب تحصيل مقدماته الوجودية من الحين و استحقاق العقوبة على تفويت الواجب في ظرفه بترك تحصيل مقدماته الوجودية بلحاظ انتهاء فوت الواجب في ظرفه الى اختياره، فهو ممنوع جداً، حيث نقول بان ماهو المصحح للعقوبة على تفويت الواجب انما هو البيان في ظرف التكليف لا مطلقه ولو في القبل، كما هو الشأن ايضاً في طرف العكس حيث كان اللابيان الموضوع لقبح العقوبة هو خصوص اللابيان في ظرف التكليف لا مطلق عدم البيان ولو

مع انقلابه بالنقيض في ظرف التكليف، و من ذلك لو علم في الحال بانه يتوجه اليه تكليف من المولى في الغد لا بتلائه بغرض كذا و كذا ولكنه غفل في الغد عن التكليف فلم يأت بالمأمور به او انقلب علمه شكاً فأجرى البرائة عن التكليف لا يكاد يستحق العقوبة عليه، كما أنه في فرض العكس لوقطع بعدم التكليف في الغد ثم انقلب قطعه في الغد الى القطع بالوجود يستحق العقوبة عليه لو خالفه. و حينئذ نقول بانه اذا كان المدار في البيان وكذا اللابيان على البيان في ظرف التكليف فلا جرم بعد فرض عدم التكليف الفعلي بذاتها قبل حصول الشرط و المنوط به خارجا لا يكاد يجدى مجرد العلم بمحصل المنوط به و الشرط و فعلية التكليف و الغرض بذاتها بعد ذلك في وجوب تحصيل مقدماته الوجودية و استحقاق العقوبة على تفويت الواجب بوجه اصلا الا باثبات كونه مكلفاً من الحين بحفظ الواجب البعدى من قبل مقدماته الاختيارية و معه يرجع لا محالة الى ما ذكرناه، كما هو واضح.

ثم ان هذا كله في غير المعرفة من المقدمات، و اما هي فقد يقال - كما عن بعض الاعلام - بانها تكون واجبة بالوجوب الطريق لتنجز الواقع عند الاصابة كما في سائر الطرق بحيث كان العقاب على نفس المخالفة لا على ترك التعلم، ولكن التحقيق خلافه اذ نقول بان التعلم لا يخلو امره اما ان يكون تركه يؤدي الى الغفلة عن اصل التكليف في ظرفه، و اما ان لا يكون كذلك بل كان بعد احتمال وجود التكليف، و على الثاني اما ان يتمكن من الاحتياط في ظرفه بالجمع بين المحتملات و اما ان لا يتمكن من الاحتياط كما لو دار الأمر بين الوجوب و الحرمة في فعلٍ شخصي. فعلى الاول يكون حال التعلم حال المقدمات المعدة التي يلزم من عدم تحصيلها عدم القدرة على الواجب في ظرفه لانه بعد تادية تركه الى الغفلة عن التكليف يكون غير قادر على الا تيان بالواجب و معه يكون حكمه سائر المقدمات المفوتة، طابق التعل بالتعل. و اما على الثاني فلا وجه لوجوبه رأساً مع فرض تمكنه من الاحتياط و البناء على صحة عمل المحتاط التارك لطريق الاجتهاد و التقليد الا اذا فرض كونه غير معذور في هذا الجهل تكليفاً، و عليه يكون وجوبه ارشادياً محضاً لا طريقياً، و اما على الثالث فكذلك ايضاً حيث انه لا يكون وجوبه الا ارشادياً محضاً لاجل الفرار عن تبعة مخالفة التكليف الواقعي كما في موارد العلم الاجمالي بالتكليف في الجمع بين المحتملات. فعلى كل تقدير حينئذ لا معنى لدعوى

وجوب التعلم بالوجوب الطريقي كما في الطرق بل هو ممّا يدور امره بين كونه واجباً بملاك المقدمات المعدة التي يترتب على تركها عدم القدرة على الواجب في ظرفه وبين كونه بملاك الارشاد العقلي لاجل الفرار عن تبعة مخالفة التكليف كما في الجمع بين المحتملات في موارد العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة كما هو واضح.

وكيف كان فعلى ما اخترناه في المشروط والمعلق من فعلية الوجوب فيها قبل المنوط به والقيد في الخارج ووجوب المقدمات الوجودية قد يتوجه الاشكال بالنسبة الى بعض المقدمات الوجودية للواجب كالوضوء والغسل قبل دخول وقت الصلاة حيث يقال بان لازم القول بفعلية الوجوب والتكليف في المشروطات والمعلقات قبل حصول قيودها في الخارج هو لزوم اتصاف مثل هذه المقدمات بالوجوب الغيرى إما على التخيير فيما لو علم بتمكّنه من تحصيل الوضوء والغسل بعد دخول الوقت وإما على التعيين اذا يعلم بعدم تمكّنه من تحصيلها في ظرف الواجب لولا تحصيلها في الحال، ولازمه هو الالتزام بوجوب تحصيل الوضوء او الغسل قبل دخول وقت الصلاة بل ولزوم ابقائها الى ما بعد دخول الوقت اذا فرض كونه متطهراً قبل دخول الوقت، مع انه لا يكون كذلك من جهة قيام الاجماع منهم على عدم وجوب تحصيل الطهارة الحديثة قبل الوقت حتى مع العلم بعدم تمكّنه من تحصيلها في الوقت وعدم وجوب ابقائها ايضاً الى ما بعد دخول الوقت. ولكن الجواب عن ذلك انما هو بدعوى ان اصل وجوب الطهور كالصلاة كان منوطاً بدخول الوقت بمقتضى قوله عليه السلام: «اذا دخل الوقت وجب الصلاة والطهور» فكان عدم وجوب تحصيل الوضوء والغسل قبل دخول الوقت من جهة التعليق المزبور الظاهر في ان ما فيه ملاك المقدمة للصلاة هو الطهور بعد الوقت فلا اشكال حينئذ يرد على ما ذكرنا.

واما ما قد يقال: من اقتضاء ذلك حينئذ لعدم جواز الاكتفاء بالطهارة الحاصلة قبل الوقت لأجل غاية اخرى من الغايات اذا فرض بقاءها من باب الاتفاق الى ما بعد دخول الوقت مع انه ليس كذلك قطعاً، فمدفوع بان ما هو المقدمة انما هو الطهارة بعد الوقت ولو بوجودها البقائى فلا يعتبر فيها كونها حادثة ايضاً بعد الوقت وحينئذ فاذا فرض انه كان متطهراً قبل الوقت فبقيت من باب الاتفاق الى ان دخل الوقت يجوز الاكتفاء بها في الدخول في الصلاة، وبعبارة اخرى ما هو المقدمة هو الطهارة بعد الوقت بما هي جامعة بين وجودها الحدوثى او وجودها البقائى فيه من باب الاتفاق، ومن ذلك لو فرض بقاءها



الى حين دخول الوقت يجب عليه تخييراً او تعييناً في فرض الانحصار ابقائها وحفظها الى ان يأتي بالصلاة معها وحينئذ فلا اشكال يرد في البين من هذه الجهة ايضاً.

هذا بالنسبة الى نفس الوضوء والغسل ولقد عرفت ان عدم وجوبها قبل الوقت انما هو على قواعد التعليق المستفاد من ظاهر قوله عليه السلام: «اذا دخل الوقت وجب الصلاة و الطهور» و من قوله سبحانه: «فاذا قتم الى الصلوة فاغسلوا» الظاهر في اناطة الوجوب في الطهور كاصل الصلاة بدخول الوقت. و اما سائر مقدماته كتحصيل الماء و حفظه و نحوهما فلا بد من تحصيلها تخييراً او تعييناً اذا فرض العلم بعدم التمكن منه في الوقت لولا تحصيلها في الحال، و ذلك ايضاً على القواعد التي ذكرناها في كليات المقدمات الوجودية، و عليه ايضاً يكون ما ورد على وجوب حفظ الماء قبل الوقت من النصوص على طبق القواعد، لا انه كان ذلك حكماً تعبدياً من الشارع، كما هو واضح.

**الأمر الثاني:** لو شك بالشك البدوي في قيده شئ للوجوب او الواجب بنحو التعليق او التنجيز؛ فان كان القيد حاصلًا بالفعل فلا اشكال حيث لا ثمرة في البين يترتب عليه، و اما اذا كان غير حاصل بالفعل فمقتضى الاطلاق في جميع الصور هو ثبوت الوجوب، و في الثالثة عدم وجوب تحصيل المشكوك القيدية. و مع عدم الاطلاق فالبرائة نتیجتها التقييد في الاول و نتیجتها الاطلاق في الاخيرين. هذا اذا كان الشك في اصل تقييد الوجوب او الواجب.

و اما اذا علم باصل التقييد و لكنه دار الامر بين كونه قيداً للوجوب او الواجب، فاصالة الاطلاق تجرى في كل من الهيئة و المادة و بعد التساقط يكون المرجع هو الاصل العملي. و لا ينظر حينئذ في ترجيح احد الاطلاقين على الاخر الى حيث الاقوائية كما توهم، لأن ذلك انما يكون فيما لو كان التعارض بين الاطلاقين في نفسها لا في مثل المقام الذي كان التعارض بينهما لاجل العلم الاجمالي بعروض التقييد على احدهما، اذ حينئذ لا يكون مجرد اقوائية احد هما موجبا لارجاع القيد الى الآخر فتأمل. هذا اذا كان التقييد في دليل منفصل، و اما لو كان ذلك في دليل متصل فالامر اظهر، اذ حينئذ باتصال الكلام بذلك و صلاحيته للعروض على كل واحد منها لا ينعقد الظهور الاطلاقى لواحد منها، فلا بد حينئذ من الرجوع الى الاصل العملي، و مقتضاه هو البرائة عن وجوب تحصيل القيد فيما اذا كان الدوران بين المشروط و بين المطلق المعلق او المنجز. و اما اذا كان الدوران

بين المشروط وبين المعلق فلا ثمرة بالنسبة الى القيد لانه غير واجب التحصيل على كل تقدير. وكذلك الأمر بالنسبة الى نفس الواجب وذلك اما في فرض حصول القيد في الخارج فواضح من جهة وجوب الاتيان بالمأمور به والواجب حينئذ على كل تقدير، واما في فرض عدم حصوله فللعلم بعدم الفائدة. في الاتيان حينئذ إما لعدم وجوبه رأساً لو فرض رجوعه الى الهيئة والوجوب واقعاً وإما من جهة انتفاء قيده على فرض رجوعه الى المادة والواجب، فعلى كل تقدير يقطع بعدم الفائدة في ايجاده حينئذ، كما هو واضح. وعلته الى ذلك أيضاً نظر القائل بالعلم بتقييد المادة على كل تقدير من جهة استلزام تقييد الهيئة أيضاً لبطلان محل الاطلاق في المادة، لعدم انفكاكها حينئذ عن وجود قيد الهيئة فتدبر.

### ومن التقسيمات تقسيم الواجب الى النفسى والغيرى

فالغيرى هو الذى يكون الغرض من ايجابه التوصل به الى وجود واجب آخر، و النفسى ما لا يكون كذلك كالمعرفة بالله سبحانه والصلاة والصوم والحج ونحوها من العباديات والتوصليات.

ثم ان وجود هذين القسمين في الواجبات و ان كان وجدانياً غير قابل للانكار و لكن الظاهر هو كون الغرض من ذلك دفع ما يتوهم وروده من الاشكال من لزوم ترتب مثوبات و عقوبات كذلك على فعل واجب واحد له مقدمات عديدة نظراً الى تحيل ان المثوبة و العقوبة تابعتان لفعل مطلق الواجب و تركه، اذ يستشكل حينئذ بانه على الملازمة من وجوب المقدمة ايضاً يلزم ترتب مثوبات متعددة على فعل واجب واحد له مقدمات متعددة و عقوبات كذلك على تركه بما له من المقدمات، لانه ترك واجبات متعددة، فن اجل ذلك صاروا يصدد هذا التقسيم فقسّموا الواجب الى الغيرى و النفسى للتنبيه على انه ليس مطلق الواجب مما يترتب عليه فعلاً و تركاً استحقاق المثوبة و العقوبة حتى يتوجه الاشكال المزبور و ان الذى يترتب عليه ذلك انما هو خصوص الواجب النفسى و اما الواجب الغيرى فحيث انه كان وجوبه لاجل التوصل به الى وجود واجب آخر فلا يكاد يترتب عليه فعلاً او تركاً استحقاق المثوبة و العقوبة بوجه

اصلاً و حينئذ فلا ينافى القول بوجود المقدمة شرعاً وحدة المثوبة و العقوبة على فعل الواجب و تركه كى يكون مجال للاشكال المزبور، هذا.

اقول: و لكن لا يخفى عليك ما فى هذا الجواب و الاشكال المزبور، حيث انه مبنى على كون مدار استحقاق المثوبة و العقوبة على عنوان الاطاعة و المعصية بموافقة الامر النفسى و مخالفته، و الا فبناء على كونها من تبعات عنوان التسليم للمولى و عنوان الطغيان عليه بما انه ابراز للجرئة عليه و التمرد عن امره و نبيه الجامعين بين الانقياد و الاطاعة و التجرى و العصيان - كما هو التحقيق على ما حققناه فى مبحث التجرى - فلا مجال لهذا الجواب و لا موقع ايضاً للاشكال المزبور، نظراً الى امكان الحكم حينئذ بترتب المثوبة و العقوبة على موافقة الأمر الغبرى و مخالفته ايضاً مع الالتزام بعدم تعدد المثوبة و العقوبة عند تعدد المقدمات بلحاظ كونها تابعتين فى الوحدة و التعدد لتعدد التسليم و الطغيان و وحدتهما التابعتين لوحدة الغرض و تعدده، و ذلك انما هو من جهة وضوح انه كما يتحقق عنوان التسليم و الطغيان بموافقة الاوامر النفسية و مخالفتها كذلك يتحقق ايضاً بموافقة الأوامر الغبرية و مخالفتها، و من ذلك بمجرد كونه فى صراط الاطاعة و شروعه فى مقدمات المأمور به ترى أنه يمدحونه العقلاء و يحكمون باستحقاقه الاجر و الثواب من دون انتظار منهم فى المدح و حكمهم باستحقاق الأجر و الثواب الى وقت اتيانه بما هو المطلوب النفسى للمولى كما لا يخفى، و معلوم انه لا يكون له وجه الا ما ذكرنا من تحقق عنوان التسليم بموافقة الأمر الغبرى ايضاً كتحققه بموافقة الأمر النفسى، و الا لكان اللازم عدم الحكم باستحقاق الأجر و الثواب فعلاً الا بعد اتيانه بما هو المطلوب النفسى. و هكذا الامر فى طرف الطغيان فانه ايضاً مما يتحقق بمجرد شروعه فى مقدمات الحرام او تركه لما هو مقدمة الواجب حيث انه يصدق عليه بانه ممن أبرز الجرئة على المولى و صار بصدد التمرد عن امره و نبيه، و من اجل ذلك يصير مورداً للتوبيخ و الذم من العقلاء بلا حالة منتظرة ايضاً فى ذلك الى وقت فوت الواجب النفسى، كما فيمن رمى سهماً لقتل مؤمن مع كون السهم يبلغ اليه بعد ساعة فانه من الحين يصير هذا الرامى مورداً للذم عند العقلاء، كما هو واضح.

و على ذلك نقول: بانه اذا كان مدار المثوبة و العقوبة على عنوان التسليم و الطغيان لا على عنوان الاطاعة و المعصية بموافقة الأمر النفسى و مخالفته و كان التسليم ايضاً

يتحقق بموافقة الأمر الغيرى ومخالفته كتحققها بموافقة الأمر النفسى ومخالفته، فلا قصور في الحكم بترتب المثوبة والعقوبة على الواجبات الغيرية التوصيلية ايضاً بل وترتب القرب عليها ايضاً فيما لو كان الاتيان بها بداعى امرها، ومن ذلك قلنا سابقاً في مبحث قصد القربة باشتراك الواجبات التوصيلية مع التعبدية من جهة المقرية نظراً الى عدم انفكاك الأمر بها عن القربة وعدم اتصاف المأتى به فيها بعنوان المأمور به الآ باتيانها عن دعوة أمرها، وان تمام الفرق بين التوصلى والتعبدى انما كان من جهة مدخلية حيث القرب في سقوط الأمر وسقوط الغرض في العبادات وعدم مدخليته في التوصليات، من جهة سقوط امرها وحصول الغرض فيها بمحض حصول العمل وتحققه كيفما اتفق ولولا عن داع قرينى، كما هو واضح.

واما اشكال لزوم تعدد المثوبة والعقوبة في فعل واجب واحد له مقدمات وتركه بترك ما له من المقدمات، غير وارد، من جهة ما عرفت من ان وحدة المثوبة والعقوبة تابعة وحدة التسليم والطغيان وتعددهما التابعين لوحدة الغرض وتعدده، فاذا لا يكون الغرض حينئذ الآ واحداً لا يكون له الا تسليم واحد وطغيان كذلك، ومعه لا يكاد يترتب عليه الا مثوبة واحدة وعقوبة كذلك وان كان له مقدمات عديدة لا تخصى، وعلى ذلك فالتسليم وان كان يتحقق بمجرد شروع العبد في المقدمة ويستحق عليه المثوبة، ولكنه لما كان الغرض واحداً فلاحالة يكون التسليم ايضاً واحداً ويمتد هذا التسليم الواحد الى زمان الأتيان بنيتها الذى هو المطلوب النفسى، كما انه كذلك ايضاً في طرف الطغيان حيث انه يتحقق بمجرد الشروع في المقدمة ويمتد الى زمان تحقق الحرام في الخارج، لا انه يتعدد التسليم والطغيان بتعدد المقدمات حتى يلزمه تعدد المثوبة والعقوبة ايضاً كما هو واضح، كوضوح ان استحقاقه للمثوبة والعقوبة على التسليم والطغيان بشروعه في مقدمات الواجب او الحرام ايضاً انما يكون فيما اذا استمر على ذلك ولم يحصل له البداء بعد ذلك في العصيان او الاطاعة، و الا فلو حصل له البداء بعد ذلك وحصل منه الطغيان بترك الواجب يكون طغيانه ذلك بعكس التوبة من الحين رافعاً لما استحقه على تسليمه السابق بحيث كأنه لم يفعل شيئاً ولم يتحقق منه التسليم اصلاً مع صدور هذا الطغيان منه، كما انه في صورة العكس يكون الامر بالعكس. فاذا كان بصدد ترك الواجب أو فعل الحرام وأتى ببعض المقدمات ثم ندم و اتى بالواجب او ترك الحرام

يكون تسليمه ذلك باتيان الواجب وترك الحرام رافعاً لما استحقه على طغيانه من الحين بحيث كأنه لم يتحقق منه الطغيان أبداً، نعم لو كان عدم حصول الواجب و المأمور به لامن جهة حصول البداء له و طغيانه بل من جهة عدم تمكنه منه خارجاً لموت او مرض او غير ذلك مع كونه بصدد الامتثال و اتيان المأمور به يدخل ذلك حينئذ في الانقياد فيستحق المثوبة حينئذ على انقياده، كما انه في فرض العكس يكون الأمر بالعكس فيندرج في التجري، كما هو واضح.

و على كل حال فعلى ما ذكرنا من تبعية المثوبة و العقوبة و دورانها مدار عنوان التسليم و الانقياد للمولى و تبعيتهما ايضاً في الوحدة و التعدد مدار تعدد التسليم و الطغيان و وحدتها التابعين لوحدة الغرض و تعدده يظهر لك عدم المجال ايضاً لما افيد في دفع الاشكال المزبور من تخصيص المثوبة و العقوبة بموافقة الامر النفسي و مخالفته، اذ نقول بانه لا وجه حينئذ لهذا التخصيص بعد صدق عنوان التسليم و الطغيان على موافقة الامر الغيري و مخالفته ايضاً و ان مجرد وحدة المثوبة و العقوبة ايضاً على فعل واجب واحد و تركه غير مقتض للالتزام بكونها من تبعات خصوص موافقة الامر النفسي و مخالفته، بل يلتزم حينئذ بترتبها ايضاً على موافقة الأمر الغيري و مخالفته لمكان تحقق عنوان التسليم و الانقياد بذلك، و يدفع الاشكال المزبور من جهة وحدة التسليم و الطغيان و وحدة الغرض بما ذكرناه من البيان و يقال بعدم استحقاقه على فعل واجب له مقدمات الامثوبة واحدة و لا على تركه بترك ما له من المقدمات ما لا تخصى الا عقوبة واحدة، كما لا يخفى. و على ذلك فلو فرض انه يعطى على فعل كل مقدمة ثواباً مستقلاً فلا بد و ان يكون ذلك من باب التفضل لامن باب الاستحقاق، كما انه من ذلك ايضاً ما ورد في فضل زيارة مولانا ابى عبدالله الحسين روى و ارواح العالمين فداه بانه لكل قدم ثواب حج و عمرة، و ان الأمر بقصر الاقدام ايضاً انما هو من جهة ان تكثر المقدمات فيزداد بذلك مقام التفضل عليه باعطائه ذلك الاجر و الثواب العظيم الذى وعد الله زائريه، نسأل الله سبحانه ان يكتبنا من زوار قبره الشريف و يحشرنا معه و لا يسلب عنا مجاورة قبرايه عليه السلام.

و كيف كان فن التأمل فيما ذكرنا من قابلية الاوامر الغيرية لترتب المثوبة و العقوبة و قابليتها ايضاً للمقربة باتيان متعلقها بداعى امرها، يظهر لك اندفاع الاشكال المعروف

على الطهارات الثلاث التي ثبت عباديتها من بين المقدمات، من تقريب انه كيف المجال لمقربيتها ولترتب المثوبة عليها مع ان الامر الغيرى بما هو امر غيرى من جهة توصيلته لا اطاعة له ولا قرب في موافقته ولا مثوبة على امثاله، اذ نقول بان ذلك كله مبنى على تخصيص المثوبة والعقوبة والقرب والبعد بموافقة الأمر النفسى ومخالفته و الافعى ما ذكرنا من المدار في استحقاق المثوبة والعقوبة بكونه على عنوان التسليم للمولى و بالفارسى «فرمانبرداری از مولى و تن زير بار مولى دادن» فلا جرم يندفع تلك الاشكالات وذلك: اما اشكال ترتب المثوبة فمن جهة تحقق موضوعه وهو عنوان التسليم كما اوضحناه، و اما اشكال المقربية فكذلك ايضاً من جهة تحقق القرب حينئذ باتيانها بداعى محبوبيتها ومراديتها للمولى ولو بارادة غيرية.

و على ذلك لا يحتاج في التفصلى عن الاشكال الى الجواب عنه تارة بما افيد في الكفاية من كشف رجحان نفسى في هذه الطهارات بدعوى ان مقربيتها حينئذ انما هى لكونها في نفسها اموراً عبادية ومستحبات نفسية لا لكونها مطلوبات غيرية و ان الاكتفاء بأمرها الغيرى لمكان أنه لا يدعو الآ الى ما هو عبادة في نفسه، و اخرى بكشف عنوان بسيط يكون هو المأمور به - كما عن الشيخ - بدعوى انه ربما لا تكون تلك الحركات و السكنات محصلة لما هو المقصود منها من العنوان الذى صارت بهذا العنوان مقدمة وموقوفة عليها، فلا بد حينئذ في اتيانها بذلك العنوان من حيلة و هى قصد ذلك الأمر المقدمى و ذلك ايضاً لا من جهة اقتضاء الأمر الغيرى لذلك بل من جهة الاشارة الى ذلك العنوان نظراً الى عدم دعوة هذا الأمر الآ الى ما هو الموقوف عليه فالاتيان بالطهارات حينئذ بقصد امرها كان من جهة احراز العنوان الذى لاجله صارت تلك الحركات و السكنات مقدمة وموقوفة عليها، كى يورد عليه بما في الكفاية من امكان الاشارة الاجالية حينئذ الى ذلك العنوان البسيط بوجه آخر ولو بقصد امرها و صفا لا غاية و داعياً مع كون الداعى اليها شيئاً آخر من شهوة او غيرها، و عدم وفائه ايضاً بدفع اشكال ترتب المثوبة بلحاظ ان قصد الأمر لأجل احراز عنوان المقدمة لا لكون المأمور به مطلوباً على جهة التعبد به غير موجب لاستحقاق المثوبة عليه من جهة، و ثالثة بغير ذلك مما هو مذكور في التقريرات و غيره.

و بالجملة فهذه الأجوبة كلها كما ترى مبنية على عدم قابلية الاوامر الغيرية من جهة

توصليتها للمقربية ولاستحقاق المثوبة على موافقتها، و الا فعلى ما ذكرنا من قابليتها كالاوامر النفسية لكلا الأمرين لا يتوجه أصلاً هذا الاشكال حتى يحتاج الى تلك الاجوبة.

نعم قد يتوجه هنا اشكال آخر على الطهارات ولو مع البناء على قابلية الأمر الغيرى كالنفسى للمقربية ولاستحقاق المثوبة على موافقته وذلك انما هو بتقريب ان الأمر الغيرى انما يتعلّق بالمقدمة فارغاً عن كونها مقدمة وموقوفاً عليها، والمقدمة فى مثل الوضوء والغسل بعد ان كانت عبادة لا بد من عباديتها فى رتبة سابقة على الأمر حتى يتعلّق بها الأمر الغيرى، وحينئذ فاذا كانت مقدميتها بما هى عبادة- متوقفة خارجاً على هذا الأمر الغيرى يلزم الدور وهو محال. ولكن يدفع هذا الاشكال ايضاً بما دفعنا به فى مبحث قصد القربة عن كلية العبادات بالالتزام بأمرين يتعلّق هذا الأمر الغيرى بذات الوضوء وذات الغسل باعتبار كونها مما لها الدخل فى تحقق ذبيها ومما يتوقف عليها وجود الواجب ولو بنحو الضمنية لانها ايضاً مما يلزم من عدمها العدم مع الكشف ايضاً عن تعلق امر غيرى آخر بوصفها وهو اتيانها بداعى امرها المتعلق بها، فاذا اتى المكلف حينئذ بالوضوء فى الخارج بداعى امره الغيرى يتحقق الوضوء القربى الذى جعل مقدمة للصلاة. وعليه ايضاً لا يحتاج فى الجواب عنه الى كشف رجحان نفسى فى نفس هذه الطهارات كما صنعه فى الكفاية كما لا يخفى، خصوصاً مع ما يرد عليه على مسلكه من عدم اجداء تعدد الرتبة لمحذور اجتماع الحكيم المتماثلين احد هما الرجحان النفسى القائم بذات المقدمة فى رتبة سابقة على الامر الغيرى و ثانيها رجحانه الثابت فى رتبة متأخرة عن الأمر الغيرى فتأمل.

وكيف كان فقد يشكل على التقسيم المزبور بلزوم خروج اكثر الواجبات النفسية فى الشرعيات بل العرفيات ايضاً نظراً الى غيريتها بحيث لب الارادة من جهة انتهائها بالأخرة الى امر واحد هو غرض الاغراض الذى هو فى الشرعيات تكميل العباد وقربهم الى المبدء الأعلى وفى العرفيات استراحة النفس، كما يتضح ذلك فى امرك بشراء اللحم المعلوم كونه لاجل الطبخ الذى هو لغرض الاكل الذى هو لرفع الجوع الذى هو لغرض استراحة النفس، وهكذا سائر الواجبات العرفية حيث انها من جهة انتهائها بالأخرة الى استراحة النفس التى هى غرض الاغراض تكون الارادة المتعلقة بها ارادة غيرية.

وقد تصدى في الكفاية لدفع الاشكال، وقال ما حاصله: ان الفرق بينهما من جهة الداعى و الباعث فاذا كان الداعى و الباعث على طلب شئ و ارادته المصلحة الكائنة في نفس العمل فالواجب نفسى و ان كان فيه ايضاً ملاك المقدمية، و اما لو كان الداعى و الباعث على طلبه المصلحة المقدمة فالواجب غيرى و ان كان فيه ايضاً مصلحة مستقلة فانه يخرج حينئذ عن كونه نفسياً و يكون واجباً غيرياً. ولكنه كما ترى فانه لو فرض تصوّره في الشرعيات غير جار في الواجبات العرفية المتداولة بين انفسنا، و ذلك من جهة وضوح ان الداعى و الباعث في جميع الواجبات العرفية هو حيث مقدميتها و من ذلك ترى انه لو أمرت عبدك باتيان الماء فسألك عن انك لاى غرض أمرت باتيان الماء تقول بانه لغرض الشرب ولو سأل عن ذلك ايضاً تقول بانه اريد الشرب لغرض رفع العطش و هو لغرض استراحة النفس التى هى غرض الأغراض، و حينئذ فاذا كان لب الارادة في جميع الواجبات العرفية غيرياً يتوجه الاشكال المزبور بانه كيف الحال لهذا التقسيم.

وقد اجيب ايضاً عن الاشكال بان حقيقة الارادة التشريعية بعد ما كانت عبارة عن ارادة الفعل من الغير يكون الواجب النفسى عبارة عما كان مراداً من المكلف لا لاجل مراد آخر منه، و الواجب الغيرى ما كان مراداً لاجل مراد آخر منه ايضاً، فاذا اراد شراء اللحم من زيد لغرض الطبخ فان كان طبخه ايضاً مراداً منه يكون ذلك واجباً غيرياً و ان لم يكن طبخه مراداً منه يكون واجباً نفسياً، و عليه فمثل الصلوة و الصوم و الحج و نحوها مما لم يرد من المكلف مصالحها يكون من الواجب النفسى، فيرتفع حينئذ الاشكال المزبور. و لكن فيه ان الارادة التشريعية ليست الاعبارة عن ارادة وجود العمل بما انه فعل اختياري للمكلف و ان اضافة نشو كونه منه انما هو من جهة اقتضاء توجيه التكليف بالايجاد اليه، و ذلك ايضاً بلحاظ انه من جهة كونه فعله الاختياري غير قابل للتحقق الا من قبله و الا فلا يكون المراد بالارادة التشريعية الا نفس فعل الغير. و عليه نقول: بانه اذا لا يكون الامر بشراء اللحم من جهة مطلوبة الشراء نفساً مع قطع النظر عن الطبخ بل كان ذلك من جهة مقدميته لغرض الطبخ الذى هو لغرض الأكل فلا جرم لا تكون هذه الارادة الا غيرية، و معه يتوجه الاشكال المزبور من لزوم خروج اكثر الواجبات النفسية كما لا يخفى.



و حينئذ فالأولى فى الجواب انما هو بجعل التقسيم المزبور بلحاظ مقام التحميل و مرحلة البعث والا لزام لا بلحاظ لب الارادة و عليه يكون الواجب الغيرى هو الذى امر به لاجل التوصل به الى وجود واجب آخر ثبت وجوبه بتحميل مستقل، والواجب النفسى ما لا يكون كذلك، فيرتفع حينئذ الاشكال المزبور فى الواجبات النفسية فى مثل الصوم و الصلوة و الحج و نحوها فى الشرعيات، و مثل شراء اللحم و سقى الماء فى العرفيات، لانه فيها لما لم يثبت تحميل و ايجاب على ما يترتب عليها من الأغراض كان ايجابها ايجاباً نفسياً بحسب مقام التحميل، و ان كان غيرتاً بحسب لب الارادة على ما عرفت. و لا منافاة ايضاً بين غيرية الشئ و مقدميته بحسب لب الارادة و بين نفسيته بحسب مرحلة التحميل و الايجاب، اذ يمكن ان يكون الشئ مع كونه غيرتاً بحسب لب الارادة نفسياً بحسب مقام التحميل. ثم انه مما يشهد على ما ذكرنا ايضاً من كون التقسيم بلحاظ مقام التحميل لا بلحاظ لب الارادة تعريفهم الواجب الغيرى بما ذكرنا، بانه ما امر به لاجل التوصل الى وجود واجب آخر لا ما امر به لاجل التوصل به الى امر آخر ولو لم يرد تحميل بالنسبة اليه، كما هو واضح.

### ومن التقسيمات تقسيمه ايضاً الى النفسى والتهبى

والمراد من الواجب التهبى هو ما كان المقصود من ايجابه التوصل به الى ايجاب شئ آخر. وعمدة الغرض من هذا التقسيم انما هو الفرار عن شبهة المقدمات المفوتة للواجبات الموقته قبل وقتها، فانهم بعد ان بنوا على عدم فعليه التكليف بالموقت قبل حصول وقته اشكل عليهم وجوب مقدماته الوجودية قبل حصول الوقت، فن ذلك التزموا بوجوبها وجوباً تهبياً فراراً عن محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذبها، فصاروا فى مقام هذا التقسيم، و الافلى ما ذكرنا من فعليه الوجوب فى الموققات و المشروطات قبل حصول وقتها و شرائطها لا يحتاج الى مثل هذا التقسيم، و من ذلك ايضاً لم يكن لهذا القسم من الواجب عين و لا اثر فى كلمات القدماء، و انما حدث ذلك فى زمان المتأخرين من جهة شبهة وجوب المقدمات المفوتة فى الموققات و المشروطات قبل حصول وقتها و شرائطها. و على كل حال نقول: بان هذا التقسيم ايضاً كسابقه كان بلحاظ مقام التحميل و الايجاب المنتزع عن مرحلة ابراز الارادة و اظهارها، لا بلحاظ لب الارادة و الاشتياق، و الا فبحسب لب الارادة لا تخلو ارادة الشئ عن النفسية و

الغيرية، كما لا يخفى

### ومن التقسيمات أيضاً تقسيمه الى الاصلى والتبعي

فالاصلي هو ما كان ايجابه مقصوداً بخطاب مستقل كالصلاة والوضوء في مثل قوله عليه السلام: «اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور» والتبعي ما كان ايجابه لا بخطاب مستقل بل بتبع خطاب متعلق بامر آخر. والغرض من هذا التقسيم ايضاً انما هو الفرار عما يورد على القول بوجود المقدمة بانه كيف ذلك مع انه كثيراً ما تكون المقدمة غير ملتفت اليها بل وكثيراً ما يكون الآمر قاطعاً من باب الاتفاق بعدم مقدمية الشيء لمطلوبه، كما نظيره كثيراً في العرفيات في مثل الأمر بشراء اللحم مع الغفلة عن مقدمية المشي الى السوق لذلك، ومع هذه الغفلة كيف يمكن دعوى وجوب المقدمة بقول مطلق، فمن ذلك صار و ابصدد هذا التقسيم لبيان انه لا يلزم في وجوب الشيء غيرياً ام نفسياً ان يكون بايجاب اصلي و خطاب مستقل بل يكفي فيه كونه تبعاً لايجاب امر آخر عند ثبوت الملازمة بينهما، كما في المتلازمين في الحكم، حيث انه بعد ثبوت الملازمة بين الشيئين في الحكم يكون ايجاب أحدهما كافياً عن ايجاب الاخر وصيرورته موضوعاً لحكم العقل بوجود الامثال، بلا احتياجه الى خطاب على حدة. ففي المقام ايضاً نقول بانه بعد التلازم بين ارادة الشيء و ارادة مقدماته يكون نفس ايجاب الشيء قهراً مستتبعا لايجاب جميع ما يتوقف عليه الشيء من المقدمات بنحو الاجمال، فتكون كل واحدة من المقدمات حينئذ واجبة بعين ايجاب ذبها و ان لم يكن الأمر ملتفتاً اليها بنحو التفصيل و لا اوجبها بخطاب أصلي مستقل، و عليه فيرتفع الاشكال على وجوب المقدمات التي لم تقع بالاستقلال تحت خطاب اصلي مستقل. و من ذلك ظهر ايضاً ان هذا التقسيم كسابقه انما كان بلحاظ مقام التحميل ومرحلة الأيجاب المنتزع عن مقام ابراز الارادة لابلحاظ لب الارادة و لذلك يجري القسمان في الواجب النفسى ايضاً من حيث كون ايجابه و طلبه تارة اصلياً كالصلاة و الصوم و الحج و نحوها، و اخرى تبعياً كما في المتلازمين في الحكم، و الآ فبحسب لب الارادة لا مجال للتبعية و الاصلية بهذا المعنى، كما هو واضح.

### هل الواجب مطلق المقدمة ام لا

و كيف كان فبعد ان ظهر لك هذه الأمور يبقى الكلام في ان المقدمة بناء على وجوبها هل هي واجبة على الاطلاق بلا دخل حيث قصد الايصال الى ذبها و لا الى حيث ايصالها اليه خارجاً، او انها واجبة بشرط قصد التوصل بها الى ذبها اما بكون القصد

المزبور قيماً للوجوب او قيماً للواجب- كما هو ظاهر التقريرات- اما مطلقاً او في فرض انحصار المقدمة بالفرد المحرم كما في انقاذ الغريق المتوقف على التصرف في مال الغير و ارضه فيعتبر فيه قصد التوصل الى الواجب في وجوبها و وقوعها على صفة الوجوب دون غيره، او انها واجبة بشرط الايصال خارجاً الى ذهابها- كما عليه الفصول- و ذلك ايضاً اما بكونه اى الايصال قيماً للوجوب او للواجب، فيه وجوه و اقوال: أقوىها في النظر الوجه الاول و سيظهر وجهه من ابطال التفاصيل المزبورة ان شاء الله تعالى.

فنقول: اما عدم اعتبار حيث قصد التوصل و دخله في اتصافها بالوجوب فظاهر، بلحاظ ان ملاك الحكم الغيرى انما كان ثابتاً لذات المقدمة و حيثية القصد المزبور كانت اجنبية عن ذلك بالمرّة، و من ذلك لواتى بالمقدمة لا بقصد التوصل كان اتيانه ذلك محصلاً لما هو غرض الأمر بلا كلام، و حينئذٍ فع اجنبية القصد المزبور عن ذلك لا يكاد يترشح للوجوب الغيرى ايضاً الا على نفس ذات المقدمة و هو واضح، هذا اذا اريد من دخل قصد التوصل في الواجب دخل التقيد به في موضوع الوجوب، و اما ان اريد به اناطة موضوع الوجوب بكونه في ظرف القصد الى ذى المقدمة، نظير اناطة التجارة بكونها عن تراص الملازم ذلك لاعتبار الموضوع في عالم الجعل في رتبة متأخرة عن القيد و المنوط به ففساده أفحش بلحاظ استلزامه لكون المقدمة التي هي موضوع الوجوب الغيرى في الرتبة المتأخرة عن القصد المزبور التي هي رتبة وجود ذهابها، و هو كما ترى من المستحيل، فإن المقدمة لا بد من كونها في رتبة سابقة عن وجود ذهابها فيستحيل حينئذٍ اخذها في رتبة وجود ذهابها كما هو واضح، هذا كلّ، مضافاً الى ما عرفت من اجنبية القصد المزبور عن ذلك هذا كلّ فيما لو اريد كونه قيماً و شرطاً للواجب، و اما لو اريد كونه قيماً للوجوب فبطلانه اظهر من جهة استلزامه حينئذٍ لتوجه الايجاب نحو الشئ في ظرف ارادته للتوصل الملازم لارادة المقدمة، و مرجعه الى تعلق الأيجاب بالشئ في ظرف وجوده تكوينياً لانه في ظرف ارادة المقدمة يكون الوجود قهري الحصول و التحقق، و هو كما ترى من المستحيل، من جهة وضوح أنّ مثل هذا الظرف ظرف لسقوط الوجوب عنه، فيستحيل كونه ظرفاً لثبوته و هو ايضاً واضح

و حينئذٍ فعلى كل تقدير لا مجال لاخذ قصد التوصل قيماً و شرطاً لا للواجب و لا للوجوب، خصوصاً بعد ملاحظة سائر الواجبات الشرعية و العرفية التي تكون ارادتها

بحسب اللب غيرية للتوصل بها الى وجود ما هو المراد والمطلوب النفسى الذى هو غرض الاغراض و غاية الغايات، مع بدهة عدم اعتبار قصد التوصل فيها حتى فى العباديات منها و كفاية الا تيان بها بداعى أمرها فى وقوعها على صفة الوجوب و فى مقربيتها.

و من ذلك اندفع ما قيل فى تقريب اعتبار القصد المزبور فى الواجب فى وقوعه على صفة الوجوب، بأن ذلك لا يكون من جهة تقيد موضوع الوجوب بذلك بل و إنما هو من جهة اقتضاء الغرض الداعى الى ايجابه، بتقريب ان الغرض من الأمر بالمقدمة بعد ان كان هو التوصل بها الى ذبها لا مطلوبيتها فى ذاتها فالمطلوب الجدى الحقيقى قهراً بحكم العقل يكون عبارة عن نفس التوصل، و حينئذ فلا بد فى وقوعها على صفة الوجوب و صيرورتها مصداقاً للواجب بما هو واجب من الا تيان بها عن قصد التوصل بها الى ذبها، و الافع عدم الا تيان بها كذلك لا يكاد وقوعها على صفة الوجوب و مصداقاً له و ان كان يجتزى بها حينئذ و كانت محصلة لغرضه، فى الحقيقة كان قضية اعتبار القصد المزبور من جهة قصور الوجوب المتعلق بالمقدمة عن الشمول لها فى حال عدم اقترانها بقصد التوصل لا من جهة تقيد موضوع الوجوب بالقصد المزبور.

و جه الأندفاع يظهر مما عرفت فى اكثر الواجبات الشرعية و العرفية التى لا تكون ارادتها بحسب اللب الا غيرية مع وضوح عدم اعتبار قصد التوصل فيها، لافى وقوعها على صفة الوجوب و لا فى مقربيتها، على ان كون الغرض من المقدمة هو التوصل لا يقتضى اعتبار قصده فيها فى وقوعها على صفة الوجوب، و ان حصول القرب باتيانها عن قصد التوصل بها الى ذبها غير موجب لانحصار القرب بذلك، بل هو كما يتحقق بذلك يتحقق ايضاً باتيانها بداعى أمرها و مراديتها للمولى، و من ذلك نقول بان شأن الاوامر الغيرية كلية انما كان هو التوسعة فى مقام التقرب باتيان متعلقه عن دعوته، و عليه فلا مجال ايضاً لاثبات اعتبار قصد التوصل فى المقدمة فى وقوعها على صفة الوجوب بمثل هذا البيان ايضاً كما هو واضح.

ثم انه من هذا البيان ظهر ايضاً حال ما اذا كانت المقدمة منحصرة بالفرد المحرم مع تقديم جانب الوجوب بمقتضى اهمية مصلحة الوجوب من مفسدة الحرمة كانقاذ الغريق المتوقف على المشى فى الارض المغصوبة حيث نقول فيه ايضاً بان الواجب حينئذ لا يكون الا ذات المقدمة قصد بها التوصل الى ذبها ام لم يقصد لعدم دخل حيث قصد

التوصل في وقوعها على صفة الوجوب و صيرورتها مصداقاً للواجب بما هو واجب، وحينئذٍ (فما أفيد) كما عن بعض الأعلام من لزوم قصد التوصل في مثل هذا الفرض مع بناءه على عدم لزومه في غيره بتقريب أن اذن الشارع حينئذٍ في الغضب مع كونه مبعوضاً ذاتاً من جهة اهمية مصلحة الانقاذ من مفسدة فعل الغضب انما يوجب الاذن في الغضب على الاطلاق و لولا بدون قصد التوصل اذا لم تكن في البين مزية راجحة في الفرد المشتمل على الخصوصية بالنسبة الى الفرد الفاقد لها، و الا فلا بد من الاقتصار في مقام الضرورة على خصوص ما فيه المزية الراجحة من جهة ان الضرورة انما تتقدّر بقدرها فاذا كانت الضرورة تدفع بما فيه تلك المزية الخاصة لا مجال لاختيار الفرد الآخر الذي لا يكون فيه تلك المزية، و حينئذٍ ففي المقام الغضب المقصود به التوصل الى الانقاذ و الغضب غير المقصود به التوصل اليه وان كانا متساويين من جهة ملاك المقدمة للانقاذ الواجب، و لكن القسم الاول لاشتماله على الخصوصية لما كان فيه مزية زائدة على القسم الثاني فقهرأً بحكم العقل يكون هو المتعين في مقام دفع الضرورة و يكون غيره على حرمة (منظور فيه) اذ نقول بان ذلك لو تمّ فاتنا هو في مثل الكلي المتواطئ الذي يشتمل كل فرد منه على حصة من الطبيعي غير الحصة المأخوذة في الفرد الآخر كما قيل بان الطبيعي مع الافراد كالأباء مع الاولاد في انه مع كل فرد أب من الطبيعي غير الأب الذي يكون مع الفرد الآخر اذ حينئذٍ بانضمام الخصوصيات يتعدّد الحصص و الافراد حقيقة و مع تعددها يتوجه الاشكال بان اهمية مصلحة الانقاذ لا تقتضى الا مطلوبة الجامع بين الفردين والحصتين و هو انما يقتضى تخيير المكلف بين الفردين اذا لم تكن هناك لاحد الفردين باعتبار الخصوصية المأخوذة فيه مزية راجحة على الفرد الاخر و الآ يتعين خصوص ما فيه المزية الراجحة، لا في مثل المقام الذي هو من قبيل التشكيكات اذ في مثله لا يكاد اقتضاء الخصوصية لتغير في الذات بحيث تباين الذات في حال عدم وجدانها للخصوصية فتكون هناك حصتان و فردان احدهما واجد للخصوصية و الآخر فاقد لها كما في افراد المتواطئ بل الذات حينئذٍ حال وجدانها للخصوصية بعينها هي تلك الذات حال فقدانها و انما كان الاختلاف محضاً في الوجدان و فقدان

و على ذلك نقول بانه اذا اقتضى اهمية الانقاذ في المثال مطلوبة شخص هذه الذات المحفوظة بين الحالتين و هو الغضب و مغلوية مفسدته فلا جرم بعد هذه المغلوية لا يفرق

بين حال وجدانها لخصوصية قصد التوصل وبين حال فقدانها لها، ومعه فلا يتعين عليه قصد التوصل بها الى الواجب، بل كان له الخيار حينئذ بين الاتيان بها مقرونة بقصد التوصل وبين الاتيان بها غير مقرونة بذلك كما هو واضح، على انه مع الاغماض عن ذلك وتسليم كون المقام من قبيل الكلي والجامع المتواطى لامن قبيل الجامع التشكيكي نقول بانه انما يتعين ويجب عليه قصد التوصل اذا كان تلك المزية القائمة بالخصوصية في نفسها بنحو من الأهتمام بحيث تمنع عن النقيض وتمنع عن تأثير المفسدة في المبعوضة اذ حينئذ يتعين عليه اختيار الفرد الواحد للخصوصية بحكم العقل جمعاً بين الغرض القائم بالجامع وبين الغرض القائم بالخصوصية والافاذا لم تكن المزية بالغة الى مرتبة المنع عن النقيض وعن تأثير المفسدة في المبعوضة فلا جرم كان مقتضى اهمية مصلحة الأنقاذ وتأثيرها في مطلوبة الجامع بين الفردين هو التخيير بينهما، نعم غاية ما هناك حينئذ هو استحباب اختيار الفرد الواحد للخصوصية لا انه يتعين عليه ذلك.

ومن هذا البيان ظهر بطلان مقايسة المقام بصورة وجود فرد مباح وعدم انحصار المقدمة بالحرام في لزوم اختيار الفرد المباح، اذ نقول بان لزوم اختيار الفرد المباح هناك انما كان من جهة اقتضاء تلك المفسدة غير المزاحمة القائمة بالخصوصية فانها من جهة خلوها عن المزاحم لما كانت مؤثرة في المبعوضة الفعلية في الخصوصية كان العقل يحكم بمقتضى الجمع بين الغرضين بتعين خصوص الفرد المباح وتطبيق الجامع عليه، وهذا بخلاف المقام الذي لا يوجد فيه فرد مباح، اذ فيه بعد لابدية الأتيان باحد الفردين بمقتضى اهمية الانقاذ فقهرأ يكون نتيجة الأمر بالجامع فيها بعد عدم بلوغ رجحان الخصوصية الى مرتبة المنع عن النقيض هو التخيير بينهما، كما هو واضح.

كما انه من ذلك البيان ظهر ايضاً عدم صحة المقايسة بمسألة المتوسط في الأرض المغصوبة التي لها طريقان للخروج عنها احدهما اقرب من الآخر من حيث تعين اختيار الاقرب منها بحكم العقل، اذ نقول بان حكم العقل هناك بلزوم اختيار سلوك الاقرب منها في مقام الخروج انما هو من جهة استلزام غيره لزيادة التصرف في مال الغير التي هي محرمة شرعاً فلا يرتبط حينئذ بالمقام الذي لا يكون الأمر فيه كذلك كما لا يخفى.

فلا محيص حينئذ ولو على البناء بكون المقام من قبيل الجامع المتواطى من المصير الى التخيير بين الفردين وعدم تعين الفرد الواحد للخصوصية فيسقط القول باعتبار قصد

التوصل و لزومه على كل تقدير، هذا كله بالنسبة الى قصد التوصل .

و اما نفس الايصال الخارجى فعدم اعتباره ايضاً واضح لو اريد دخله بنحو القيدية للوجوب او الواجب كما هو ظاهر الفصول، و ذلك اما عدم اعتباره و دخله فى الوجوب فظاهر من جهة ان حيثية الايصال و الترتب نظير عنوان الموضوعية انما كانت منتزعة عن رتبة متأخرة عن وجود ذى المقدمة، و حينئذ فاناطة الوجوب المتعلق بها بالوصف المزبور تكون ملازمة لا ناطته بوجود موضوعه، وهو من المستحيل، من جهة كونه حينئذ من تحصيل الحاصل، من دون فرق فى ذلك بين ان نقول بمقالة المشهور فى الواجب المشروط او بما ذكرنا بجعل المنوط به هو الشئ بوجوده العلمى للناظرى طريقاً الى الخارج، فانه بعد ما لا بد فى مقام الايجاب والاناطة من لحاظه فى ظرف لحاظ قيده فقهرأ فى هذا الظرف اى فى ظرف القيد يرى كون الوجود متحققاً اذ يرى كونه ظرفاً لوجود المقدمة الذى هو ظرف سقوط الأمر عنها، و معه يستحيل كونه ظرفاً لثبوت الأمر بها كى امكن البعث نحوها بالايجاد، كما هو واضح، هذا كله بناء على احتمال كونه قيداً للوجوب

و اما بناء على احتمال كونه قيداً للواجب لا للوجوب كما لعله ظاهر الفصول فلا يخلو اما ان يراد من اعتبار الايصال و دخله كونه على نحو الظرفية للواجب، بجعل موضوع الوجوب الغيرى عبارة عن ذات المقدمة لكن فى ظرف الايصال و ترتب ذبها عليها الملازم لاعتبار الذات فى عالم معروضيتها للوجوب فى رتبة متأخرة عن القيد المزبور نظير قوله تجارة عن تراض الظاهر فى ان موضوع الحكم فى جواز التصرف و نحوه هو التجارة الناشئة عن تراضى الطرفين، و اما ان يراد من اعتبار الايصال دخله فى موضوع الوجوب بنحو خروج القيد ودخول التقييد كما فى سائر المقيدات، بحيث كان معروض الوجوب و موضوعه عند التحليل مركباً من امرين احد هما ذات الموضوع و الاخر حيثية التقييد بقيد الايصال الى ذبها، فكان الفرق حينئذ بين ذلك و سابقه انه على الاول يكون معروض الوجوب الغيرى عبارة عن نفس الذات محضة و كان حيث الايصال و الترتب المزبور من جهة اخذه ظرفاً-مقدمة لنفس الذات بلحاظ انه بدونه لا يكاد يتحقق ما هو موضوع الحكم اعنى الذات الخاصة بخلافه على الوجه الاخير فانه عليه كان موضوع الوجوب الغيرى عبارة عن الذات مع وصف التقييد فكان حيث الترتب و الايصال مقدمة بالنسبة الى اجزاء الموضوع وهو التقييد لا بالنسبة الى تمام الموضوع حتى حيثية الذات ايضاً.

و على اتى حال نقول: بانه ان كان المراد من اعتبار حيث الأيصال و دخله في الواجب بنحو القيدية اعتباره فيه على الوجه الاول فبطلانه ظاهر من جهة استلزامه لاخذ موضوع الوجوب الغيرى في رتبة متأخرة عن وجود ذيها، و هو كما ترى من المستحيل، حيث انه ينافى جداً مقدمية الذات لوجود ذيها، و ترتب مثل هذا المحذور عليه انما هو من جهة اقتضاء الترتب المزبور بنحو الظرفية للذات تقدمه عليها الملازم لتاخر المقدمة رتبة عنه و عن وجود ذيها ايضاً و هذا كما عرفت مناف لمقدمية الذات لوجود ذيها و كونها في رتبة سابقة عليه كما هو واضح، و ان كان المراد من اعتبار الايصال دخله في الواجب على الوجه الثانى فعليه و ان يسلم عن هذا الاشكال بلحاظ عدم اقتضائه حينئذ الا تقدمه على حيث و صف التقييد لا على نفس الذات، فكانت الذات حينئذ محفوظة في رتبة سابقة على ذى المقدمة و على حيثية وصف الايصال و الترتب، الا انه يتوجه عليه كونه مخالفاً لما يقتضيه الوجدان اذ بداهة الوجدان قاض بانه لا مدخلية لعنوان الايصال و الترتب فيما هو معروض الوجوب الغيرى و ان ما هو المعروض للوجوب الغيرى لا يكون الا ذات المقدمة لا هى مع التقييد بوصف الايصال الى ذيها و ان حيثية الايصال انما كانت من الاغراض الداعية الى ايجابها فكانت من الجهات التعليلية لا من الجهات التقييدية كما لا يخفى.

ثم انه اورد عليه ايضاً بوجه آخر لم يتعرض لها الاستاذ:

منها استلزامه محذور اتصاف ذى المقدمة مع كونه واجباً نفسياً بالوجوب الغيرى بيان ان اخذ التقييد بالايصال المنتزع عن مرحلة ترتب ذى المقدمة على المقدمة في موضوع الوجوب يقتضى كونه مشمولاً للوجوب الغيرى فيجب حينئذ تحصيله كوجوب تحصيل ذات المقدمة، و لازمه هو صيرورة ذى المقدمة بلحاظ مقدمية التقييد المزبور متصفاً بالوجوب الغيرى، فيلزمه اجتماع الوجوبين فيه: احد هما الوجوب النفسى و الاخر الوجوب الغيرى بملك مقدميته للمقدمة، و هو كما ترى من المستحيل، خصوصاً في مثل المقام الذى يستلزم سراية الوجوب من ذى المقدمة بتوسيط مقدمته الى نفسه.

و منها لزوم اتصاف المقدمة بالوجوب بعد وجود ذيها و هو من المحال، من جهة ان مثل هذا الصقع هو صقع سقوط الأمر عن ذيها الملازم لسقوطه عنها ايضاً فلا يمكن ان يكون صقعاً لثبوته



و منها استلزامه لمحدور تقدم الشيء على نفسه و تأخره عنه رتبة نظراً الى ما هو المفروض من مقدمية المقيّد لوجود ذى المقدمة و مقدمية ذى المقدمة لتحقق التقيّد المزبور. و لكن يمكن ان يدفع هذه المحاذير، و ذلك: اما المحذور الاول فبدعوى قصور الوجوب الغيرى حينئذ في سرايته و عوده الى ذى المقدمة بعد سرايته منه الى المقدمة اذ حينئذ و ان كان ملاك المقدمة متحققاً في ذى المقدمة و لكنه بعد قصور الوجوب الغيرى و عدم قابليته لا يكاد اتصاف ذى المقدمة الا بوجوب واحد و هو الوجوب النفسى .

و اما المحذور الثانى فدفعه انما هو بدعوى ان معروض الوجوب الغيرى، انما كان هو المقيّد لكن بالنظر التصورى الذى لا يقتضى المفروغية في الوجود الخارجى كما في القضايا التقييدية في المركبات الناقصة كزيد القائم الذى يحمل عليه الوجود تارة و العدم اخرى، كقولك زيد القائم موجود او معدوم، لا بالنظر التصديقى الذى يقتضى مفروغية موضوعه في الخارج كما في القضايا التصديقية في المركبات التامة كزيد قائم و عمر و قاعد، و الاشكال المزبور انما يتوجه على الوجه الثانى دون الاول فانه بعد عدم اقتضائه مفروغية الموضوع في الخارج في لحاظه بشهادة صحة حمل الوجود عليه تارة و العدم اخرى لا يترتب عليه كون صقع وجود ذى المقدمة الذى هو صقع سقوط الأمر عن المقدمة حتى يتجه الاشكال المزبور، و من ذلك ايضاً يتضح الفرق بين هذا الفرض و بين فرض كونه قيّداً للوجوب الذى قلنا باستحالته لمثل هذا المحذور فان عدم امكان اخذه قيّداً لاصل الوجوب انما هو من جهة احتياج شرائط الوجوب و قيوده لدخلها في اتصاف الموضوع بالمصلحة و الصلاح الى لحاظها بالنظر التصديقى الذى يقتضى مفروغية وجودها في الخارج في مقام البعث و التكليف نظراً الى انه لولا لحاظها كذلك لا يرى اتصاف الموضوع بكونه صلاحاً و مصلحة كى يطلبه و يريده، و هذا بخلافه في قيود الواجب التى لا يكون دخلها الا في وجود المتّصف فارغاً عن اصل الاتصاف فانها حينئذ لا تحتاج في مقام معروضيتها للوجوب الا الى اللحاظ التصورى

اما الاشكال الثالث فله وجه بل لا محيص عنه لو قيل بمقدمية التقيّد ايضاً كذات المقدمة لما هو الواجب و المطلوب النفسى، و لكنه ليس كذلك بل و لا يظن ايضاً التزام القائل بدخل حيث الايصال و الترتب في الواجب به، و ذلك من جهة وضوح ان تمام همّه من اخذ الايصال قيّداً في الواجب انما هو اثبات ان موضوع الوجوب الغيرى و

معروضه هي الذات الخاصة دون الذات المجردة عن القيد المزبور مع تسليمه لان ما هو المقدمة وما فيه ملاك الوجوب الغيرى عبارة عن ذات المقدمة، لا هي مع وصف التقيد بالايصال بحيث كان للوصف المزبور دخل في تحقق الواجب كما هو واضح

و حينئذ فالعمدة في الاشكال عليه هو الذى ذكرنا من مخالفته لمقتضى الوجدان باعتبار ان ترشح الوجوب الغيرى انما يكون على ما فيه ملاك المقدمة و التوقف، وما فيه الملاك المزبور بعد، لا يكون الا ذات المقدمة لا هي مع وصف التقيد بالايصال فلا جرم لا يترشح الوجوب ايضاً الا على ذات المقدمة كما لا يخفى

ثم انه قد يقرب القول المزبور ايضاً بوجه آخر؛ وهو ان الغرض من مطلوية المقدمة و ايجابها حيثما كان هو التوصل بها الى وجود ذبها في الخارج فلا جرم يقتضى ذلك تخصيص الوجوب بخصوص المقدمة الموصلة ولا نعى من اعتبار الايصال الى الواجب في المقدمة و في موضوع الوجوب الغيرى الا هذا المعنى من عدم تعدى الوجوب عن المقدمة الموصلة الى غير ها، و لكن فيه ما لا يخفى، اذ نقول بان الغرض من الامر بكل مقدمة ليس الا ما يترتب على وجودها من الملاك و حينئذ فاذا كان دخل كل مقدمة من حيث كونها سادة لباب من ابواب عدم ذبها في الخارج فلا جرم لا يكاد يكون الغرض من ايجاب كل مقدمة الا ذلك، و في مثله يستحيل كونه هو التوصل الى الوجود و ترتب الواجب عليها، كيف و انه بعد مدخلية الارادة ايضاً في تحقق الواجب يستحيل كون الترتب المزبور من آثار مجموع المقدمات فضلاً عن كل واحدة منها، و حينئذ فاذا لم يكن دخل كل مقدمة الا كونها سادة لباب من ابواب عدم ذبها و لا كان الغرض من ايجاب كل مقدمة ايضاً الا ما يترتب عليها من الحفظ من جهتها لا ترتب الوجود، فلا محيص بمقتضى البيان المزبور من الالتزام بان الواجب هو نفس ذات المقدمة لا هي بما انها موصلة نظراً الى وضوح ترتب مثل هذا الغرض حينئذ بمحض تحقق المقدمة في الخارج و ان لم يتحقق بقية المقدمات و لم يترتب عليها ذوها في الخارج اصلاً كما لا يخفى

نعم لنا مسلك آخر في تخصيص الوجوب الغيرى بخصوص المقدمة الموصلة لكن لا بمناط تقييد الواجب بالايصال الى ذبها، كما يقتضيه ظاهر الفصول، بل من جهة قصور الوجوب الغيرى في نفسه عن الشمول للمقدمة الا في حال الايصال الى ذبها، نظير ما ذكرناه غير مرة في الاوامر الضمنية المتعلقة بالاجزاء في المركبات الارتباطية في

اختصاص شمولها لكل جزء من المركب بحال انضمام بقية الاجزاء ايضاً و قصورها بنفسها لضمنيتها عن الشمول لجزء عند عدم انضمام بقية الأجزاء، وذلك انما هو بتقريب ان دخل كل مقدمة و ان لم يكن الاسد باب عدم ذبها من قبلها و في ذلك ايضاً لا يفرق بين حال انفكاكها عن بقية المقدمات الملازم لعدم الايصال الى ذبها و بين حال عدم انفكاكها عنها، من جهة انه بتحقيق كل مقدمة يترتب عليها لا محالة الحفظ من جهة و سد باب العدم الذي هو ملاك وجوها الغيرى، انضمت اليها بقية المقدمات ام لا، ترتب عليها وجود ذبها في الخارج ام لم يترتب، الا ان التكاليف المتعلقة بكل واحد من السدود المزبورة حيثما كان تكليفاً انحلالياً ضمناً - حسب انحلال التكاليف بالواجب الى تكاليف متعددة متعلقة بالسدود المزبورة - و كان من جهة ضمنيتها في تعلقه بالسد من هذه الجهة و تلك الجهة قاصر الشمول لحال عدم تحقق بقية السدود و عدم انخفاض المطلوب من الجهة الاخرى على ما هو شأن كلية التكاليف الضمنية في المركبات الارتباطية فلا جرم نقصها و قصورها ذلك يوجب كون الطلب الغيرى المترشح منها الى المقدمات الموجبة للسدود المزبورة ايضاً طلباً ناقصاً غير تام بنحو يقصر في تعلقه بكل مقدمة عن حال انفرادها عن بقية المقدمات الاخر اذ لا يمكن حينئذ ان يكون هذا الطلب الغيرى الناشى من الطلب الضمنى طلباً مستقلاً تاماً في حد نفسه و قابلاً للامثال على الاطلاق حتى في ظرف عدم تحقق بقية المقدمات للتالى، مع كون الطلب المترشح منه هذا الطلب الغيرى طلباً ناقصاً غير تام في نفسه، و في ذلك ايضاً لا يفرق بين ان نقول بكون المقدمات باجمعا تحت تكليف واحد او تحت تكاليف متعددة بصيرورة كل مقدمة تحت تكليف غيرى مستقل، فانه على كل تقدير لا يكون المترشح الا تكليفاً غيرياً ناقصاً و ذلك: اما على الاول فظاهر لانه بعد خروج الارادة التي هي من المقدمات عن حيز التكاليف فقهرأ يكون التكاليف المتعلقة ببقية المقدمات تكليفاً ناقصاً غير تام و اما على الثانى فكذلك لكونه مقتضى ضمنية الطلب المتعلقة بالسدود المزبورة

و على ذلك نقول: بانها اذا كان التكاليف المتعلقة بكل مقدمة تبعاً للتكاليف النفسى الضمنى المترشح منه ناقصاً غير تام في حد نفسه بنحو يقصر عن الشمول لحال عدم تحقق بقية المقدمات فلا جرم يوجب نقصه و قصوره ذلك تخصيص المطلوب ايضاً بما لا يكاد انفكاكه عن بقية المقدمات التي منها الارادة الملازم ذلك مع الايصال الى وجود ذبها في

الخارج، ومعه يكون الواجب قهراً عبارة عن خصوص ما هو ملازم مع الايصال بنحو لا يكاد انفكاكه في الخارج عن وجود الواجب لا مطلق وجود المقدمة ولو في حال الانفكاك عن الايصال وعن ترتب الواجب عليها، وعليه فالواجب بما هو واجب وان لم يكن مقيداً بقيد الايصال ولكنه لقصور في حكمه عن الشمول لحال الانفكاك عن بقية المقدمات لا يكون مطلقاً ايضاً بنحو يشمل حال عدم الايصال الى وجود ذيه فهو اى الواجب حينئذ عبارة عن ذات المقدمة بما انها توأمة و ملازمة مع الايصال وترتب ذيا عليها، لا بشرط الايصال - كما هو مقتضى كلام الفصول - ولا لا بشرط الايصال - كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة مطلقاً - كما لا يخفى

ومن ذلك البيان ظهر ان مجرد تمامية المقدمة بذاتها فيما هو ملاك الوجوب الغيرى و هو الحفظ من جهة غير مقتضى لا تصافها بالوجوب على الاطلاق ولو في حال انفكاكها عن سائر المقدمات الاخر و عدم ايصالها الى ذياها، اذ نقول بانه انما يقتضى ذلك لولا ما في حكمها من القصور الناشى من قصور الأمر الضمنى عن الشمول للسّد من جهة ولومع عدم تحقق بقية السدود و الافع مثل هذا القصور في الحكم لا يكاد اتصافها بالوجوب ايضاً الا في ظرف اجتماع بقية المقدمات الاخر.

كما انه من ذلك ظهر حال الغرض الداعى الى الأمر بالمقدمة ايضاً فان الغرض من الأمر بكل مقدمة و ان كان هو جهة وفائها بما يخصها من سدّ باب عدم ذيا من قبلها الا انه من جهة ضمنيته باعتبار تعلقه بمجموع السدود يكون قاصر الشمول في تعلقه بالسّد من هذه الجهة عن حال عدم تحقق بقية السدود، فمن ذلك لا يكاد اقتضائه لا يجاب المقدمة الآ في حال تحقق سائر المقدمات الملازم لتحقيق بقية السدود من الجهات الاخر ايضاً، و الآ لا يقتضى وجوب الاتيان ولو بمقدمة واحدة عند عدم التمكن من الاتيان بسائر المقدمات نظراً الى تمامية تلك المقدمات حينئذ و وفائها بما هو ملاك وجوبها الغيرى، مع انه ليس كذلك قطعاً فتأمل

وعلى ذلك فلا يبقى مجال لا ثبات وجوبها مطلقاً كما افيد في الكفاية من دعوى انه من المعلوم بدهاء سقوط التكليف عن المقدمة بمجرد الاتيان بها من دون انتظار ترتب ذيا عليها في ذلك بحيث لا يبقى مع الاتيان بها الا طلبه و ايجابه بالنسبة الى ذياها كما لو لم تكن هذه بمقدمة او كانت حاصلة من اول الأمر، و حينئذ فلو اعتبر في اتصافها بالوجوب ترتب

ذها عليها خارجاً لما كاد يسقط عنها التكليف بمجرد الاتيان بها، مع ان سقوط التكليف عنها حينئذ في الوضوح كالنار على المنار و كالشمس في رابعة النهار، كوضوح ان سقوطه عنها ايضاً انما كان من جهة الموافقة لا من جهة ارتفاع الموضوع او العصيان و المخالفة فسقوط التكليف عنها حينئذ و عدم الامر بها ثانياً بعد الاتيان بها كاشف قطعي عن وقوعها على صفة الوجوب و عدم دخل حيث الايصال الى ذها في ذلك

اذ نقول بمضافاً بالنقض باجزاء المركبات الارتباطية و المشروطات بالشرط المتأخر المعلوم فيها ايضاً عدم وجوب الاتيان ثانياً بالجزء الماتى به من المركب ما دام على صلاحيته للانضمام ببقية الاجزاء مع معلومية عدم سقوط الأمر عنه الا بعد لحوق الجزء الأخير من المركب بلحاظ توأمية الأوامر الضمنية المتعلقة بالاجزاء ثبوتاً و سقوطاً ان عدم وجوب الأتيان بالجزء الماتى به هناك و بالمقدمة في المقام انما هو من جهة سقوط الأمر حينئذ عن المحركية و الفاعلية لا من جهة سقوطه بالمرّة، فحيث انه لم يكن قصور في طرف الماتى به اوجب اتيانه سقوط امره عن الفاعلية و المحركية نحو الاتيان ثانياً و ثالثاً و لكن الأمر و التكليف لقصور فيه قد بقى على فعليته الى حين لحوق بقية الاجزاء في المركبات و تحقق بقية المقدمات في المقام، و من ذلك لو فرض خروج الماتى به عن القابلية بالمرّة يجب الأتيان به ثانياً بنفس التكليف الاوّل، و ليس ذلك الا من جهة بقاء التكليف به بعد ذلك على فعليته و كون الساقط مع الاتيان هو مرتبة محركيته لا مرتبة فعليته، و لا تنافي ايضاً بين فعلية الأمر و التكليف و عدم فاعليته حيث امكن التفكيك بينهما و من ذلك ايضاً فككنا نحن بين فعلية التكليف و فاعليته فيما تصورناه من الواجب المشروط، و عليه فلا مجال للكشف عن وجوب المقدمة على الاطلاق بمحض سقوط الأمر بها عن المحركية و الفاعلية باتيان ذات المقدمة.

بل لا محيص، بمقتضى ما ذكرنا من المصير الى ان الواجب من المقدمات هو خصوص ما يلازم خارجاً مع الايصال و ترتب ذها في الخارج عليها، فيكون حيثية الايصال على ذلك حينئذ من قبيل العناوين المشيرة الى ما هو الواجب بانه عبارة عن الذات الخاصة التوأمة مع الايصال بنحو لا يكاد انفكاكها في ظرف التطبيق على الخارج عن وجود ذها و كان اخذه في الموضوع ايضاً في قولنا: «الواجب هو المقدمة الموصلة» لمحض كونه معروفاً لما هو الواجب لا من جهة كونه قديماً له كما يقتضيه ظاهر كلام الفصول «قدس سره» كما

هو واضح.

نعم قد يقال حينئذ بعدم انفكاك هذا القول عن القول باعتبار قصد التوصل نظراً الى دعوى احتياج امثال الأمر الغيرى حينئذ الى تطبيق عنوان الواجب على المأتى به و احتياج التطبيق المزبور الى قصد التوصل بالمقدمة الى ذبيها او قصد ذبيها، من جهة انه بدون القصد المزبور لا يكاد تطبيق عنوان الواجب على المأتى به حتى يصح اتيانها بداعى امرها، فن ذلك لا يكاد انفكاك القول بوجود المقدمة الموصلة عن القول باعتبار قصد التوصل، و لكنه مدفوع اذ نقول بان المحتاج اليه في مقام تطبيق عنوان الواجب على المقدمة انما هو العلم بترتب ذبيها عليها خارجاً فيكفي حينئذ مجرد العلم بتحقق الواجب فيما بعد في تطبيق الواجب على المأتى به و ان لم يكن من قصده التوصل بالمقدمة الى ذبيها ولا كان ايضاً قاصداً و يريد أليذبيها حال الا تيان بها بوجه اصلاً كما لا يخفى.

### بقى الكلام فى بيان الثمرة بين القولين

**فنقول :** قد يقال كما فى الفصول: بظهور الثمرة بين القولين فى الضد العبادى الذى يتوقف على تركه فعل الواجب بناءً على مقدمة ترك الضد لفعل الضد الواجب كما فى الصلاة بالنسبة الى الا زالة، فانه على القول بوجود مطلق المقدمة تقع العبادة فاسدة لا محالة من جهة كون فعلها حينئذ نقيضاً للترك الواجب و صيرورتها حراماً و مبغوضاً بمقتضى النهى عن النقيض، و اما على القول بوجود المقدمة الموصلة فلا تبطل بل تصح من جهة خروج فعلها حينئذ عن كونه نقيضاً للترك الواجب، نظراً الى ان الواجب بعد كونه عبارة عن الترك الخاص فنقيضه لا يكون الا رفعه الذى هو ترك الترك الخاص دون الفعل المطلق، بشهادة امكان ارتفاع كل من الفعل المطلق و الترك الموصلى بالترك المجرد غير الموصلى كماكان ارتفاع كل من الترك الموصلى و الترك المجرد بالفعل المطلق، مع وضوح امتناع ارتفاع النقيضين كاجتماعهما، و حينئذ فاذا لم يكن الفعل المطلق نقيضاً للترك الموصلى بل كان مما يقارن ما هو النقيض، من رفع الترك الخاص المجمع معه تارة و مع الترك المجرد اخرى، فلا جرم لا يجرم ايضاً بمقتضى وجوب الترك الموصلى، و معه تقع صحيحة لا محالة بلحاظ عدم سراية حرمة الشئ الى ما يلازمه و يقارنه، هذا.

وقد اورد عليه بانه يكفي في فساد العبادة وبطلانها حينئذ مقدمة فعلها لترك الضد الواجب، فان مقتضى مبغوضية الترك المزبور حينئذ انما هو مبغوضية ما هو علته، فاذا فرض ان العبادة كانت مقدّمة و علة لترك الواجب فلا جرم تقع مبغوضة و معه تقع فاسدة من هذه الجهة، فلا يحتاج حينئذ الى اثبات كون فعلها نقيضاً للترك الواجب كى يشكل بما فيد بان الفعل المطلق لا يكون نقيضاً للترك الخاص و انما كان مقارناً لما هو النقيض من رفع الترك الخاص المجامع معه تارة و مع الترك المجرد اخرى، و لا يقتضى حرمة شئ ايضاً حرمة ما يلزمه و يقارنه اذ على كلّ تقدير تقع العبادة حينئذ فاسدة سواء على القول بوجوب مطلق المقدّمة او القول بوجوب خصوص المقدّمة الموصلة .

و لكن فيه انه مبنى على مقدّمية فعل الضد لترك الضد الاخر، و هو في محل المنع، فان القائل بمقدّمية الضد انما يدعى فعليّة التوقف من طرف الوجود خاصة لا مطلقاً حتى من طرف العدم ايضاً، و من ذلك يمنع استناد الترك المزبور الى وجود ضده بل يسنده الى الصارف و عدم تحقق مقتضيه و هو الأرادة، و حينئذ فاذا كان الترك مستنداً الى الصارف و عدم الأرادة لا الى وجود ضده فلا جرم تكون الثمرة المزبورة على حالها، حيث لا موجب في البين حينئذ يقتضى حرمة العبادة على القول بالمقدّمة الموصلة حتى تقع فاسدة، كما هو واضح .

و حينئذ فالأولى في الاشكال عليه هو المنع عن كون الفعل ممّا يقارن النقيض و انه بنفسه نقيض للترك الواجب بدعوى ان نقيض المقيّد بعد انحلاله الى جزئين احد هما ذات الترك و الاخر التقيّد بالخصوص يتحقق باحد الأمرين: اما بقلب ذات الترك او بقلب التقيّد، فنقيض الترك كان هو الفعل و نقيض القيد هو عدم التقيّد، و حينئذ فاذا تحقق أحد الأمرين لا محالة ينطبق عليه النقيض و يصير مبغوضاً، كما هو ذلك ايضاً في كليات المركبات، و من ذلك اشتهر ان المركّب كما ينتفي بانتفاء مجموع الاجزاء كذلك ينتفي بانتفاء احد اجزائه، و على ذلك نقول بانه اذا تحقق الفعل الذى هو نقيض ذات الترك فبتحققه ينطبق عليه اول نقيض و بذلك يصير مبغوضاً، فيصير فاسداً لا محالة اذا كان عبادة .

و اما الاشكال عليه بانه بعد معلوميّة انه لا يكون لوجود واحد الا نقيض واحد فلا بد من اعتبار جامع في البين يكون هو النقيض حقيقة، و هو غير متصور في المقام، نظراً الى

عدم تصوّر الجامع بين الوجود و العدم، فلا بد حينئذ من جعل النقيض عبارة عن رفع الترك الخاص الملازم للوجود والغاء الفعل بالمرّة عن كونه نقيضاً للترك الخاص ومعه تتم الثمرة المزبورة، فدفوع بانه كذلك اذا كان وحدة الموضوع ذاتية و الا فلو كانت اعتبارية كما في المقام و في كلية المركبات فلا جرم حسب تكثر الوجودات يتكثر النقيض ايضاً حقيقة، غاية انه من جهة ان المجموع تحت امر واحد لا يتصف بالمبغوضية الا احد النقااض المنطبق عليه اول نقيض، من جهة خروج البقية بعد ذلك عن دائرة المحبوبة الضمنية بقلب وجود واحد منها بالنقيض.

و لئن شئت قلت: بان المركبات كما ان وحدتها ليست الا بالاعتبار و الالفهى متكثرات حقيقة كذلك الأمر في نقيضها فوحدتها ايضاً لا تكون الا بالاعتبار، و قضية ذلك كما عرفت هي مبغوضية احد النقااض المنطبق عليه اول نقيض من جهة خروج البقية بعد ذلك عن دائرة المبغوضية من غير فرق في ذلك بين المركبات الخارجية كالصلاة و الحج و الوضوء و الغسل و بين المركبات التحليلية كالمقيدات من جهة انه و ان لم يكن للمقيد في الخارج الا وجود واحد و لا كان لحيثية التقيد ما بازاء في الخارج الا ان تعدد الجهات و الحيثيات فيه لما كانت توجب انحلال الأمر به الى الاوامر المتعددة تكون لا محالة كالمكثرات الخارجية فيكون لكل حيثية نقيض مستقل غير انه كان المتّصف بالمبغوضية هو اول نقيض من جهة خروج بقية الحيثيات الاخر بعد ذلك عن دائرة المطلوبية، و عليه نقول في المقام ايضاً بان نقيض ذات الترك الذي هو احدى الحيثيات المأخوذة في الموضوع بعد ان كان رفعه المساوق للوجود الذي هو الفعل فقهرأ يصير الفعل بمقتضى النهى عن النقيض مبغوضاً و منهيأ عنه، و معه يقع لا محالة باطلاً اذا كان عبادة، فيرتفع حينئذ الثمرة المزبورة، من جهة بطلان الضدّ العبادي حينئذ على كل تقدير

ثم ان هذا كنهه على مسلك اخذ الأيصال قيداً للواجب كما عليه ظاهر الفصول «قدس سره» و اما على ما سلكناه في تخصيص الوجوب بالمقدمة الموصلة من جعل الموضوع عبارة عمالا يكاد انفكاكه عن بقية المقدمات الاخر الملازم قهراً مع الايصال و ترتب وجود ذبها في الخارج فلا بأس باستنتاج النتيجة المزبورة في تصحيح الضدّ العبادي، اذ نقول حينئذ بان الوجوب المتعلق بالمقدمة بعد كونه ناقصاً غير تام بنحو لا يكاد يشمل الا الترك في حال ارادة الضدّ الواجب فلا محالة يكون البغض الناشى من



هذا الوجوب الناقص بالنسبة الى النقيض وهو الفعل ايضاً بغضاً ناقصاً غير تام بحيث لنقصه وقصوره لا يشمل الا الفعل في حال ارادة الضد، لا مطلق وجوده ولو في ظرف الصارف وعدم ارادة الواجب، وحينئذ فاذا خرج الفعل في ظرف الصارف وعدم الارادة عن دائرة المبعوضية لاختصاص البغض بالفعل في حال ارادة الواجب ولم يتمكن ايضاً من الفعل الا في ظرف الصارف وعدم ارادة الضد الواجب من جهة امتناع اجتماع ارادة الواجب مع فعل ضده وهو الصلوة فلا جرم يقع الفعل منه غير مبغوض فيقع صحيحاً، ومعه يتجه النتيجة المزبورة

نعم لو كان نتيجة تعلق الوجوب الناقص بالمقدمة هو البغض التام في طرف النقيض بحيث يقتضى مبعوضية النقيض على الأطلاق لا تجبه الاشكال المزبور فتنفى الثمرة المزبورة، ولكنه في محل المنع جداً، فانه كما عرفت لا يكاد اقتضاء تعلق الوجوب الناقص بشئ بالنسبة الى النقيض الا البغض الناقص، وحينئذ فلا يبقى في البين الا جهة مقدمة الوجود لترك الضد الواجب الذي هو مبغوض بالبغض التام، وهذا ايضاً مما قد عرفت الجواب عنه باستناد الترك حينئذ دائماً الى الصارف وعدم وجود المقتضى وهو الارادة لا الى وجود الفعل، فان صحة استناد عدم شئ الى عدم وجود الشرط اولى وجود المانع انما يكون في ظرف وجود مقتضيه وتحققه، والافق ظرف عدم تحقق المقتضى لا يكاد استناد عدم الآ الى عدم المقتضى، ومن ذلك ترى انه مع عدم وجود النار لا يكاد صحة استناد عدم الاحراق الى وجود المانع وهو الرطوبة مثلاً او الى عدم تحقق شرطه، بل وانما الصحيح استناده الى عدم وجود المقتضى وهو النار وليس ذلك الا من جهة سبق المقتضى رتبة على بقية اجزاء العلة من الشرط والمانع، كما سيحى زيادة تحقيق لذلك ان شاء الله تعالى في مبحث الضد، وحينئذ فحيث ان الفعل مسبوق دائماً بالصارف وعدم ارادة الضد الواجب فلا جرم يكون عدم الضد مستنداً الى الصارف دون الفعل ومعه يقع الفعل العبادى قهراً غير مبغوض فيقع صحيحاً، هذا.

وقد تظهر الثمرة ايضاً بين القولين في ضمان الأجرة على المقدمة فيما لو امر بالحج او الزيارة عنه و اخذ المأمور بالمشى فبات قبل الوصول الى المقصد، فانه على القول بوجود مطلق المقدمة يستحق المأمور الأجرة على ما اتى به من المقدمات من جهة أن الأمر بالحج عنه امر بمقدماته التي منها المشى وطى الطريق وبذلك يستحق عليه الاجرة على المقدمة،

و اما على القول بوجود المقدمة الموصلة فلا استحقاق له للاجرة على المقدمة نظراً الى عدم كون الماتى به من المقدمات مأموراً به حتى يقتضى ذلك تضمين الأمر للاجرة عليه، وذلك من جهة فرض اختصاص امره بخصوص المقدمة الموصلة و مجرد تخيل المأمور و اعتقاده بكون المقدمة الماتى بها واجبة و مأموراً بها ايضاً غير مقتضى لضمان الامر، و الا لاقتضى تضمينه في غيره من الموارد الاخر كما لو اعتقد بان زيداً امره بكنس داره فككنس داره بموجب هذا الأمر الزعمى، مع أنه كما ترى لا يظن من احد الالتزام به.

و تظهر الثمرة ايضاً في فرض انحصار المقدمة بالفرد المحرم كالمشى في الارض المغصوبة لانقاذ الغريق، فانه على القول بوجود مطلق المقدمة يكون المشى المزبور واجباً و ان لم يترتب عليه الإنقاذ، و اما على المقدمة الموصلة يقع المشى المزبور حراماً مع عدم الايصال، سواء قصد به الايصال ايضاً ام لم يقصد، غايته انه مع قصد الايصال يكون منقاداً كما انه مع عدم قصد الأيصال يكون واجباً اذا كان ترتب عليه الانقاذ الواجب غايته انه يكون متجرباً حينئذ في فعله كما هو واضح...

### ثمره اصل المسألة

و اما ثمره اصل المسألة فقد يقال بظهورها في موارد: منها في مسألة النذر فيما لو نذر ان ياتي بواجب من الواجبات فانه على القول بالملازمة ووجوب المقدمة يحصل البرء باتيان المقدمة بخلافه على القول بعدم وجوبها. ومنها حصول الفسق بترك واجب له مقدمات متعددة نظراً الى صدق الاصرار على الحرام الموجب للفسق. ومنها عدم جواز اخذ الاجرة على المقدمة بناءً على الملازمة بلحاظ خروجها حينئذ عن ملكه و عن حيطة سلطانه من حيث الفعل و الترك فكان اخذ الأجرة عليها اكلالاً للمال بالباطل.

ولكن لا يخفى عليك ما في الوجوه، وذلك:

اما الاول فلمنع كونه ثمره اصولية، اذ هو انما يكون ثمره لمسألة فرعية لانه من تطبيق كبرى فرعية و هي كبرى وجوب الوفاء على المورد و اين ذلك و المسئلة الاصولية التي من شأنها وقوع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعى الكلى؟ و بالجملة نقول بان المسئلة الاصولية عبارة عما وقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعى الكلى لا في طريق

تطبيق الحكم الشرعى الكلى على المورد ومسألة: بزّ النذر انما كانت من قبيل الثانى لا من قبيل الاوّل فلا تكون حينئذ ثمرة لمسألة اصولية كما هو واضح.

و اما الثانى فلانه بترك مقدمة واحدة يحصل العصيان للواجب، اذ لا يتمكن معه بعد من الواجب، ومع يخرج بقية المقدمات عن حيز الوجوب كى يكون تركها حراماً فيتحقق الإصرار الموجب لحصول الفسق، مضافاً الى ما عرفت سابقاً بأن تعدد العصيان انما يكون تابعاً لتعدد الغرض، فاذا لا يتحقق من ترك الواجب بما له من المقدمات العديدة الا فوت غرض واحد لا يكاد يترتب عليه الاعصيان واحد.

و اما الثالث فلوضوح عدم اقتضاء مجرد وجوب شئ على المكلف عيناً أم كفاية لخروجه عن المالية بحيث لا يجوز له أخذ الأجرة بازائه ما لم يعتبر كونه على نحو المجانية، و من ذلك ترى جواز اخذ الأجرة على كثير من الواجبات كالصناعات الواجبة عيناً أم كفاية و كموارد المخصصة التى امر فيها ببذل الأموال، فان ذلك كله شاهد عدم اقتضاء مجرد الامر ببذل الاعمال و الاموال و وجوب اتلافها لخروجها عن المالية رأساً بحيث كان اخذ العوض بازائه من اكل المال بالباطل، و حينئذ فيحتاج حرمة أخذ الأجرة عليه الى قيام دليل بالخصوص يقتضى ايجاب بذله على نحو المجان كما ورد فى مثل الاذان و القضاء و نحوهما، و الا فلو كنا نحن و مجرد وجوب العمل عليه عيناً أم كفاية فلا يقتضى هذا المقدار خروجه عن المالية حتى يحرم عليه اخذ الاجرة بازائه كما هو واضح.

و حينئذ فالأولى جعلها اى الثمرة التوسعة فى التقرب، فانه بناء على الملازمة كما يتحقق القرب باتيان المقدمة بقصد التوصل بها الى ذبها كذلك يتحقق باتيانها بداعى امرها و مطلوبيتها لدى المولى ولو غيرتاً بناء على ما عرفت من صلاحية الامر الغيرى ايضاً للمقربية، و اما على القول بعدم الملازمة فلا يكاد يصح التقرب بالمقدمة الا باتيانها بقصد التوصل بها الى ذبها.

و ربّما يجعل من الثمرة ايضاً اجتماع الوجوب و الحرمة عند كون المقدمة محرمة مع عدم الانحصار نظراً الى اندراجها على الملازمة حينئذ فى مسألة اجتماع الامر و النهي، فيبتنى على الخلاف فى تلك المسألة، فعلى القول بجواز اجتماع الأمر و التهى له الأتيان بالمقدمة بداعى كونها مرادة للمولى بخلافه على القول بعدم فانه لا يندرج فى باب الأتتماع حتى يبتنى على الخلاف فى تلك المسألة. و اورد عليه فى الكفاية بالمنع عن اندراجها فى مسألة

الاجتماع على الملازمة بدعوى ان الواجب بعد كون عنوان المقدمة من الجهات التعليلية لا التقييدية - عبارة عما هو بالحمل الشايع مقدمة لا عنوانها، وحينئذ فعلى الملازمة يكون المقام من باب النهي عن العبادة او المعاملة لا من باب الاجتماع كى يكون مبنياً عليه . ولكن فيه أنّ المقدمة و ان كانت من الجهات التعليلية لا التقييدية ولكن الواجب بعد كونه في المقام عبارة عن الجامع بين الفردين والخصوصيتين، فلا محالة يندرج في مسألة الاجتماع حيث يصير الفرد المحرم حينئذ مجمع العنوانين فكان بأحد العنوانين وهو الجامع المنطبق عليه متعلقاً للحكم الوجوبى وبالعنوان الآخر متعلقاً للحكم التحريمى، لا في مسألة النهي عن العبادة او المعاملة الذى ملاكه توارد الحكيم على موضوع واحد من جهة واحدة، وهذا واضح بعد معلومية عدم سراية مصلحة الجامع الى الخصوصية ولا مفسدة الخصوصية الى الجامع المزبور ووقوف كل منها على نفس متعلقه، فانه في مثله ينحصر التزام بين الملاكين في عالم الوجود محضاً و الا ففى مقام التأثير في الحبّ و البغض لا يكون بينهما مزاحمة اصلا كما لا يخفى .

### تأسيس الاصل في المسألة

بقى الكلام فى تأسيس الاصل فى المسألة عند الشك فى الملازمة ووجوب المقدمة و ليعلم بأنّ الشك فى وجوب المقدمة و ان كان يتصور على وجوه: تارة من جهة الشك فى اصل مقدمية شئ للواجب، و اخرى من جهة الشك فى وجوب ذبها مع العلم باصل المقدمة و اصل الملازمة، و ثالثة من جهة الشك فى اصل ثبوت الملازمة بين وجوب شئ و وجوب مقدمته، الاّ ان الجهة المبحوث عنها فى المقام انما هى خصوص الجهة الأخيرة التى يكون الشك محضاً فى اصل ثبوت الملازمة نظراً الى خروج ما عداها عن مفروض الكلام فى المقام فنقول حينئذ:

اما نفس الملازمة بين وجوب المقدمة و وجوب ذبها فلا اشكال فى أنّه لا اصل فيها، فانها من جهة كونها ازيلية وجوداً و عندما لاحالة سابقة لها حتى يجرى فيها الاستصحاب، و حديث الرقع ايضاً غير جارٍ فيها لعدم كونها امرأً شرعياً و لا موضوعاً ايضاً لأثر شرعى، لأنّ ترتب فعلية الوجوب عليها حينئذ ترتب عقلى لا شرعى، كما هو واضح و اما نفس وجوب المقدمة فهو و ان كان مسبقاً بالعدم حيث يكون حادثاً بحدوث

وجوب ذى المقدّمة الآ أنه من جهة عدم قابلية المورد لا يجرى فيه الاصل ايضاً، لأن جريان مثل هذه الاصول انما كان في مورد قابل للوضع والرفع، ومع كون فعلية الوجوب على الملازمة من اللوازم القهرية لوجوب ذى المقدّمة لا يكون المحل قابلاً للرفع كى يجرى فيه الاصل فيقتضى عدم فعلية وجوبها، ولئن شئت قلت بالعلم التفصيلي حينئذ بعدم جريان الأصل فيه، اما لعدم وجوبها واقعاً على تقدير عدم ثبوت الملازمة واما لعدم قابلية المورد للرفع على تقدير ثبوت الملازمة كما هو واضح، نعم لو اغمض عن ذلك وقلنا بجرى الاصل في طرف الوجوب فلا مجال للاشكال عليه من جهة انتفاء الاثر العملي بدعوى انه بعد حكم العقل بلا بديّة الأتيان بالمقدّمة لا يترتب على نفي وجوبها ثمرة أصلاً من حيث الحركة والسكون، وذلك لا مكان للجواب عنه بعدم انحصار الأثر حينئذ بحيث الحركة والسكون وانه يكفي فيه التوسعة في التقرب باتيان المقدّمة بداعى مراديتها حيث انه بنفي وجوبها حينئذ يترتب نفي هذا الأثر فيتضيق بذلك دائرة التقرب. واما توهم عدم كون مثل هذا الأثر حينئذ شرعياً لأنه من كفيات الأطةاعة التي هي من الآثار العقلية فلا يكاد يمكن اثباتها بمثل هذه الاصول التعبدية، فدفع بان كنفس الاطاعة من لوازم مطلق وجوب الشئ ولو ظاهراً، هذا.

ولكن مع ذلك كله يشكل الاكتفاء بمثل هذا الأثر في جريان الأستصحاب ينشأ من عدم كونه اثرأ للمستصحب حتى يجرى الأستصحاب بلحاظه و كونه من آثار نفس الحكم الأستصحابي، اذ حينئذ جريان الأستصحاب بلحاظ مثل هذا الأثر لعله من المستحيل، فلا بد حينئذ من التماس اثر في البين للمستصحب حتى يكون جريان الأستصحاب بلحاظه، وحيث لا يكون في البين اثر عملي يترتب على المستصحب فلا مجال لجريانه بوجه اصلاً كما لا يخفى.

### ادلة الاقوال في وجوب المقدّمة

واذ عرفت ذلك فلنشرع في الاستدلال على وجوب المقدّمة، فنقول:

انه يكفي دليلاً على وجوبها الوجدان بان من يريد شيئاً و يطلبه يريد بالجبلة مقدماته ايضاً بحيث لو التفت الى المقدمية تفصيلاً يجعلها في قالب الطلب و يطلبها ايضاً يطلب مستقل مولوى بقوله ادخل السوق واشتر اللحم، كما أنه يوضح ذلك ايضاً لحاظ الارادات

التكوينية حيث ترى انه متى تريد شيئاً تريد بالجلبة مقدماته ايضاً فتي تعلق ارادتك بشرب الماء لغرض هو رفع العطش تقصد تحصيله فتصير بصدد تحصيله بشراء ونحوه و اذا كان تحصيله يتوقف على المشي الى مكان تقصد المشي الى ذلك المكان، وهكذا غيره من المقدمات، بخلاف ما لا يكون مقدمة من الملازمات القهرية كالمشي تحت السماء ونحوه فانها وان كانت ممّا لا بد منه عقلاً الا انها غير مقصودة ولا مرادة في مشيك بوجه اصلاً، وحينئذ فاذا كان ذلك شأن الارادات التكوينية المتعلقة بالاغراض كذلك تكون مثلها الارادات التشريعية، حيث لا فرق بينها الا في كون الاولى محرّكة لنفس المرید والثانية للمأمور نحو المراد، ففي الارادات التشريعية ايضاً يلزم ارادة الشيء والبعث نحوه البعث نحو مقدماته بحيث مع الالتفات الى مقدميتها يجعلها في قالب طلب مثله فيطلبها ويأمر بايجادها، بل قد عرفت سابقاً بان ذلك مقتضى اكثر الواجبات في العرفيات والشرعيات حيث كان وجوهاً بحسب اللب وجوباً غيرياً من جهة انتهائها بالأخرة الى امر واحد يكون هو المراد والمطلوب النفسى، و عليه ففي نفس هذا الوجدان والارتكاز غنى و كفاية في اثبات الوجوب الغيرى للمقدمات عن الاستدلال على وجوهاً بل ولعله هو العمدة في الباب.

و الافع الغض عنه لا يكاد يتم الاستدلال على وجوهاً بالبرهان المعروف عن البصرى بانه لو لم تجب لجاز تركها و حينئذ فان بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق و الاخرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً.

و ذلك لما فيه بانه ان اريد من التالى فى الشرطية الاولى الاباحة الشرعية فعليه و ان صدق الشرطية الثانية حيث لا يمكن بقاء الواجب على وجوبه مع ترخيص الشارع فى ترك مقدمته الا ان الملازمة حينئذ ممنوعة نظراً الى عدم اقتضاء مجرد عدم وجوب المقدمة للترخيص فى تركها، و ان اريد به مجرد عدم المنع الشرعى عن الترك من جهة عدم اقتضائه فيه للالزام فهو و ان كان صحيحاً ولكنه ممنوع حينئذ صدق احدى الشرطيتين و هو لزوم التكليف بما لا يطاق او خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً، فأنه بعد عدم اقتضاء مجرد عدم المنع الشرعى عن الترك لخروج الواجب عن القدرة نقول ببقاء الواجب حينئذ على وجوبه و لزوم الأتيان به بايجاد مقدماته بمقتضى اللابدية العقلية هذا بناء على ارادة الجواز و عدم المنع الشرعى عما اضيف اليه الظرف فى قوله «و حينئذ» ، و اما لو

اريد منه نفس الترك فعليه بعد تقييده بما اذا كان الترك في آخر الوقت بحيث لا يتمكن معه من الواجب نقول بانّ الواجب و ان لم يبق على وجوبه حينئذ الا انه حينئذ كان ذلك بالعصيان و سوء الاختيار فلا محالة يستحق عليه العقوبة من جهة تمكنه من الاتيان بالواجب و حكم عقله بلزوم اتيان المقدمة من باب اللابديّة أرشاداً الى ما في تركها من العصيان المستتبع للعقوبة.

نعم لو اريد من الجواز اللاحرجية في الفعل و الترك شرعاً و عقلاً يترتب عليه احد المحذورين و هو لزوم خروج الواجب عن وجوبه و لكنك عرفت بالمتع حينئذ عن الملازمة من جهة عدم اقتضاء مجرد عدم الوجوب شرعاً جواز تركها شرعاً حتى ينافى مع التكليف بالواجب بل و انما غايته هو عدم كونها محكومة بحكم شرعى و حينئذ فيكفى في لزوم الاتيان بها حكم العقل باللابديّة كما هو واضح .

و من ذلك البيان ظهر الجواب ايضاً عما افاده بعض لا ثبات وجوبها بانّها لو لم تجب بايجابه يلزم ان لا يكون تارك الواجب المطلق عاصياً و مستحقاً للعقوبة مع ان التالى باطل قطعاً فالمقدم مثله، اذ نقول بانه كذلك لو لا كون الترك عن سوء اختياره و حكم عقله بلابديّة الأتيان ارشاداً الى ما في الترك من العصيان المتتبع للعقوبة كما لا يخفى و حينئذ فالعمدة في اثبات وجوبها هو ما ذكرناه من قضية الوجدان و الارتكاز في الواجبات العرفيّة و في الأرادات التكوينية للإنسان المتعلقة بما له مقدمات، و عليه ايضاً لا يفرق في المقدمات بين السبب و غيره من جهة ان ملاك ترشح الوجوب الغيرى انما هو كونها ممّا لها الدّخل في المطلوب و في حصول الغرض، فاذا كان الشئ ممّا له الدّخل في حصوله و تحقّقه سواء كان بنحو المؤثريّة كما في المقتضى او بنحو الدّخل في القابلية او غير ذلك يترشح اليه الأرادة الغيرية فيصير واجباً بالوجوب الغيرى.

و عليه فلا وجه لما ذكره من التفصيل تارة بين السبب و غيره بتقريبين تارة بان القدرة لما كانت غير حاصلة على المسببات و حدها الا في حال انضمام اسبابها اليها فلا جرم لا بدّ و ان يكون الأسباب ايضاً ملحوظة للآمر حال التكليف بالمسببات، من جهة بعد اختصاص التكليف حينئذ بالمسببات و خروج الأسباب بالمرّة عن حيز التكليف، و اخرى بان التكليف لما كان لا يمكن تعلقه الا بامر مقدور للمكلف و لا يكون المقدور الا الاسباب دون المسببات لأنّها من الآثار المترتبة على الاسباب فلا بد من صرفه عنها

الى الأسباب. و اخرى: بين الشرائط الشرعية وغيرها بدعوى وجوب الشرايط الشرعية دون غيرها من تقريب انه لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً حيث أنه ليس مما لابد منه عقلاً او عادة.

اذ فيه ما لا يخفى، اما التفصيل الاول: فان أريد من عدم اختصاص التكليف بالمسبب في التقريب الأول تعلق التكليف بمجموع المسبب و السبب ففساده واضح حيث لا يقتضى مجرد عدم القدرة على الشئ الا في حال انضمام اسبابه كون اسبابه ايضاً ملحوظة للامر حال التكليف بحيث يكون تكليفه بمجموع السبب و المسبب، مع انه على ذلك يكون السبب واجباً بالوجوب النفسى الضمنى لا بالوجوب الغيرى الذى هو محل البحث. و ان اريد به اقتضاء التكليف بالمسبب حينئذ لتعلق تكليف غيرى ايضاً بسببه لكونه مما يتوقف عليه وجود المسبب و بدونه لا يكاد تحققه في الخارج فهو مما لا يفرق فيه بين السبب و غيره، فيجرى في جميع المقدمات كانت من معطيات الوجود او من معطيات القابلية و اما التقريب الثانى للتفصيل المزبور فهو مع كونه انكاراً للتفصيل حقيقة من جهة رجوعه الى تعلق الامر النفسى بدوياً في هذه الموارد بالسبب، نقول بان المسبب حيثما كان مقدوراً للمكلف ولو بسببه يكفى هذا المقدار في صحة التكليف به، فانه لا يعتبر في صحة التكليف بالشئ ازيد من القدرة عليه، كانت بلا واسطة او معها، ومعه لا وجه لصرف التكليف عن المسبب و ارجاعه الى سببه كما هو واضح.

و اما ما قيل بان العلة و المعلول اما ان يكون لكل منهما وجود ممتاز عن الاخر في الخارج كما في شرب الماء و رفع العطش حيث كانا امرين ممتازين وجوداً في الخارج و اما ان يكونا عنوانين لفعل واحد غاية طولياً لا عرضياً، كاللقاء و الاحراق المتصف بهما فعل المكلف في الخارج حيث كان صدق عنوان اللقاء متقدماً على صدق عنوان الاحراق. فان كانا من قبيل الاول ففي مثله يتعلق الإرادة الفاعلية بالمعلول اولاً لقيام المصلحة به ثم تتعلق بعلة و سببه لتوقفه عليها، و نحوه الإرادة التشريعية الآمرية فانها ايضاً تتعلق اولاً بالمعلول و المسبب ثم بعلة و سببه فيصير سببه واجباً بالوجوب الغيرى المقدمى. و اما ان كانا من قبيل الثانى كما في الألقاء و الأحرار و عنوان الغسل و التطهير و نحوهما فيلزمه كون الامر بالمسبب و المعلول عين الأمر بسببه و علة و الأمر بالسبب عين الامر بالمسبب، لانه في تعلق الأمر بالمسبب يكون السبب مأخوذاً فيه لا



محالة كما انه في تعلقه بالسبب يكون معنوياً بالمسبب، فعلى كل تقدير يكون الأمر بكل منها امراً بالآخر وفي مثله لا يكاد اتصاف السبب بالوجوب الغيرى بوجه اصلاً كما لا يخفى، فمدفوع بان مثل عنوان اللقاء والاحراق عنوانان ممتازان وجوداً كل منهما عن الآخر حيث كان اللقاء الذى هو فعل المكلف سبباً لملاصقة الخشب مع النار التى هى سبب لتحقق الحرقه فى الخارج، فالحرقه حينئذ لها وجود مستقل فى قبال الألقاء الذى هو من فعل المكلف، نظير حركة اليد و حركة المفتاح اللتين هما وجودان من الحركة احديهما معلولة للآخرى، نعم غاية ما هناك انه ينتزع من وجود المعلول عنوانان: احد هما عنوان الأحرار بالاضافة الى الفاعل و الآخر عنوان الحرقه بالاضافة الى نفسه، نظير اليجاد و الوجود، و لكن مجرد ذلك لا يقتضى صدق عنوان الاحراق و انطباقه حقيقة على الألقاء الذى هو فعل المكلف. و عليه فاذا كان العنوانان كل منهما ممتاز وجوداً عن الآخر فى الخارج فلا محالة يكون حالهما حال شرب الماء و رفع العطش فى اتصاف اللقاء بالوجوب الغيرى عند تعلق الامر بالاحراق و عدم كون الامر بالاحراق امراً حقيقة باللقاء كما هو واضح .

ثم ان هذا كله اذا كان المسبب و المعلول من آثار فعل المكلف خاصة على معنى كون فعله علة تامّة لتحقيقه بحيث لا يكون لفعل الغير ايضاً و اختياره دخل فى ترتب المسبب و المعلول و تحقيقه .

و اما اذا كان لفعل الغير و اختياره ايضاً دخل فى تحقيقه كعنوان حقيقة البيع مثلاً الذى هو مترتب على مجموع ايجاب البايع و قبول المشتري فقد يقال حينئذ بأن التكليف بالمسبب - و هو البيع - حقيقة تكليف بسببه - و هو الأيجاب - من جهة خروج المسبب حينئذ بعدم خلية قبول المشتري عن حيز قدرة البايع حتى بالواسطة، فمن ذلك لو ورد امر بشخص ببيع داره لاجرم لا بد بعد خروجه عن حيز قدرته من صرفه الى سببه و هو ايجابه الناشئ منه من جهة امتناع بقائه على ظاهره فى التعلق بعنوان البيع، و لكنّه ايضاً مدفوع بانه كذلك اذا كان قضية الأمر بالبيع امراً بايجاده على الإطلاق و اما اذا كان امراً بحفظ وجوده من قبل ما هو تحت قدرته و اختياره فلا يلزم ارجاعه و صرفه عنه الى سببه، بل يجعل الأمر فى تعلقه بالمسبب على حاله حينئذ و يقال بأن الواجب هو حفظ وجوده من قبل ما هو تحت اختياره، كما هو الشأن ايضاً فى كلية المقيدات ببعض القيود غير الاختيارية،

اذ كان مرجع التكليف بها ايضاً الى التكليف بسدّ باب عدمه و حفظه من قبل ما هو تحت الاختيار في ظرف انخفاضه من قبل سائر القيود غير الاختيارية و حينئذ فاذا كان الواجب هو حفظ وجود المعلول و المسبب من قبل ما هو فعل اختياري للمكلف و هو ايجابه و كان هذا المقدار من الحفظ بتوسيط القدرة على الأيجاب تحت قدرته و اختياره فلا جرم يكون الأيجاب الذي هو سبب لهذا المقدار من الحفظ متصفاً بالوجوب الغيرى لا بالوجوب النفسى كما توهم فتدبر هذا كله في التفصيل الأول

و اما التفصيل الثانى بين الشرائط الشرعية و غيرها: بدعوى انه لولا وجوبها لما كان شرطاً، ففيه ايضاً انه ان اريد كون التكليف و الأمر من قبيل الواسطة في الثبوت بالنسبة الى الشرطية و المقدمية بحيث لولا امر الشارع لما كان مقدمة و شرطاً ففساده واضح من جهة بدها ان الأمر الغيرى انما يتعلق بما هو مقدمة الواجب و شرطه فلو كان مقدميته متوقفة على الامر الغيرى بها لدار. و ان اريد كون التكليف و الأمر من قبيل الواسطة في الأثبات بالنسبة الى المقدمية و الشرطية بحيث يكشف امر الشارع به عن كونه مقدمة و شرطاً في الواقع، ففيه مع انه كثيراً ما يكون دليل الشرطية بغير لسان التكليف كما في قوله: «لا صلاة الا بطهور، و لا صلاة الا الى القبلة» نقول بأنه لا يكون ذلك تفصيلاً في المسألة لان مقتضاه حينئذ هو وجوب كل ما يتوقف عليه الواجب بالوجوب الغيرى ولو كان الطريق الى المقدمية غير امر الشارع كما هو واضح. ثم ان هذا كله في مقدمة الواجب

### مقدمة المستحب والمكروه والحرام

واما مقدمة المستحب: فحكمها حكم مقدمة الواجب، طابق النعل بالنعل، كما ان مقدمة المكروه حكمها حكم مقدمة الحرام كما سنحرره.

واما مقدمة الحرام: فلا اشكال بينهم في أنه على الملازمة لا يكون وزانها وزان مقدمة الواجب في اتصاف كل مقدمة من المقدمات بالحرمة الفعلية. كما في مقدمة الواجب، و ان ما هو المحرم لا يكون الا العلة التامة او الجزء الأخير منها الذى لا يبقى معه الاختيار على ترك الحرام، و لعل هذا التفكيك بين مقدمة الواجب و الحرام انما هو من جهة ان المطلوب في الواجب انما كان هو الوجود و هو ما يتوقف تحققه على حصول جميع المقدمات بحيث بانعدام واحدة منها ينتفى المطلوب فمن ذلك يسرى

المحبوبية الى كل واحدة من المقدمات، بخلافه في طرف الحرام، فانه بعد ان كان المبعوض فيه هو الوجود يكون المطلوب فيه هو الترك وحيث ان الترك يتحقق بترك احدى المقدمات فلا يكون الواجب الا احد التروك تخييراً، فيتعين ذلك حينئذ في المقدمة الأخيرة التي لا يبقى معها اختيار ترك الحرام، فاذا وجب ترك المقدمة الأخيرة حينئذ فقد حرم فعلها بمقتضى النهى عن التقيض، ولكن ذلك ايضاً في مثل الافعال التوليدية التي لا يحتاج في اختياريتها الا الى ارادة سابقة على المتولد منه، والآفي غيرها مما يحتاج بعد تمامية المقدمات الى ارادة محرّكة للعضلات نحوه كالصلوة مثلاً فلا محالة تكون المقدمة الأخيرة فيها هي تلك الارادة التي هي خارجة عن حيز التكليف، اذ تكون العلة التامة للحرام حينئذ مركبة من الارادة وغيرها، وفي مثلها لا يكاد اتصاف شئ من المقدمات بالحرمة بمقتضى البيان المزبور اذ كان استناد الحرام حينئذ الى الارادة وعدم الصارف عنه التي هي اسبق رتبة من غيرها. ومن ذلك نقول ايضاً بعدم حرمة ترك مقدمات الواجب بمقتضى النهى عن التقيض نظراً الى استناد ترك الواجب دائماً ولو في ظرف ترك بقية المقدمات الى وجود الصارف وعدم الارادة من جهة سبقها رتبة على غيره كما سنحققه ان شاء الله تعالى.

ثم ان هذا كله بناء على مسلك المشهور من وجوب مطلق المقدمة. واما على ما ذكرنا من تخصيص الوجوب بالمقدمة الموصلة اما بنحو التقييد كما عليه ظاهر الفصول واما على ما اخترناه من جعل الواجب ولو بلحاظ قصور في امره عبارة عن الذات التامة مع وجود بقية المقدمات الملازمة للايصال قهراً. فلا اشكال في البين في مثل المقام اذ حينئذ تكون مقدمات الحرام حالها كحال مقدمات الواجب فتكون كل مقدمة من مقدماته متصفة بالحرمة الغيرية في ظرف انضمامها بقية المقدمات الملازم لترتب الحرام عليها. و من ذلك ايضاً نقول بانه لو اتى بمقدمة الحرام ولو لا بقصد التوصل بها الى المحرم بل بقصد التوصل بها الى امر واجب واتفق بعد ذلك ترتب الحرام عليها كان ما اتى به حراماً فعلياً في الواقع، كما انه لو اتفق عدم ترتب الحرام عليها لا يكون ما اتى به حراماً وان كان من قصده التوصل به الى الحرام. فالمدار حينئذ في اتصاف المقدمة بالحرمة وعدم اتصافها بها على ترتب الحرام عليها وعدمه

ثم ان الثمرة بين المسلكين تظهر في التوضي في المصب الغصبي بالماء المباح مع تمكنه

من المنع عن وصول ماء الوضوء الى المصب ولو يجعل كفه مانعاً عنه، فانه على المشهور من تخصيص الحرمة بالجزء الأخير يقع وضوئه صحيحاً من جهة ان الجزء الأخير من العلة حينئذ اما هو عدم ايجاد الحائل عن وصول الماء الى المصب الغصبي الذي هو امر اجنبي عن وضوئه فيكون هو المحرم و المنهى عنه دون وضوئه، فن ذلك يقع وضوئه صحيحاً من غير فرق بين علمه بذلك من الاول و بين صورة عدم علمه به، و لكن ذلك بخلافه على ما اخترناه، اذ عليه في ظرف عدم منعه عن وصول الماء الى المصب يقع اصل وضوئه حراماً و منهيّاً عنه فيقع باطلاً اذا كان من نيته عدم ايجاد المانع عن وصول الماء الى المصب. نعم لو لم يعلم بذلك من الاول كما لو كان بانياً من الاول على احداث المانع عن وصول ماء وضوئه اليه فاتفق بعد ذلك وصول الماء اليه ولو من جهة حصول البداء له عن احداث المانع يقع وضوئه صحيحاً و ان كان حراماً في الواقع، نظراً الى وضوح عدم اقتضاء مجرد وقوع وضوئه على وجه الحرمة في الواقع لفساد وضوئه و بطلانه كما هو واضح فتدبر

## المبحث الخامس في الضدّ

قد اختلفوا في ان الأمر بالشئ هل يقتضى النهى عن ضده ام لا؟ وقبل الخوض في المرام ينبغي بيان امرين:

الأول: الظاهر ان المسألة انما هي من المسائل الأصولية من جهة رجوعها الى البحث عن الملازمة بين وجوب الشئ و حرمة ضده فتكون كالبحث عن سائر الملازمات فكان ذكرها حينئذ في مباحث الالفاظ مع كونها من المسائل العقلية لمحض المناسبة، و يمكن ايضاً ان تكون من المبادئ الاحكامية الراجعة الى البحث عن لوازم وجوب الشئ و انه هل من لوازمه هو حرمة ضده ام لا، فانه بعد الفراغ عن دلالة الصيغة على الوجوب اقتضت المناسبة البحث عن لوازمه بانه هل من لوازم وجوب الشئ هو حرمة ضده ام لا او وجوب مقدمته ام لا كما تقدّم. واما احتمال كونها من المسائل الفرعية نظير ما قيل في مقدّمة الواجب فبعيد جداً، حيث انه لا يكاد يناسب ذلك عنوان البحث المزبور، بخلاف مسألة وجوب المقدّمة فانه يتطرق فيها احتمال كونها مسألة فرعية بمقتضى عنوان البحث، مضافاً الى ما عرفت في المسألة السابقة من عدم انطباق ميزان المسألة الفرعية عليها و حينئذ فيدور الأمر بين كونها من المبادئ الاحكامية او من المسائل الاصولية العقلية و لكل منها وجه، و ان كان الا وجه هو الثاني

الأمر الثاني: في تحرير مفردات عنوان البحث من الامر و النهى و الشئ و الاقتضاء و الضدّ، فنقول: اما الأمر و التّهى فالظاهر أنّ المراد بهما يعم النفسى و الغيرى و الاصلى و التبعى، كما ان المراد بالشئ ايضاً هو ما يعمّ الفعل و الترك كما في تروك الصوم لا انه

عبارة عن خصوص الفعل كما يتوهم. واما الثالث فالمراد به هو الاقتضاء في مرحلة اصل الثبوت لا الاقتضاء في مقام الكشف و الدلالة و الاثبات، و لذلك يجرى هذا النزاع في الاوامر المستكشفة من الاجماع و العقل ايضاً. و اما الرابع و هو الضد فالظاهر ان المراد به هو مطلق المعاند الشامل للنقيض ايضاً فانه تارة يطلق و يراد به معناه الأخص و هو المعاندة بين الشئيين على نحو لا يمكن اجتماعهما في محل واحد مع جواز ارتفاعهما كالسواد و البياض، و اخرى يطلق و يراد به مطلق المعاند الشامل للنقيض ايضاً بنحو لا يجوز ارتفاعهما ايضاً، فكان اطلاقه في المقام بمعناه الاعم الشامل للنقيض لا بمعناه الاخص، نعم ذلك بمعناه الأخص ايضاً لا يختص بالوجوديين كما توهم بل يعمه و ما لو كان احد هما امرأ عديماً كالترك الخاص بالنسبة الى الفعل المطلق بل و ما اذا كانا معاً عديمين كما في صوم يومين مع فرض عدم قدرة المكلف خارجاً الا على احد الصومين و اذ عرفت ذلك فاعلم بان الكلام يقع في مقامين: تارة في الضد الخاص، و اخرى في الضد العام بمعنى الترك

اما المقام الثاني فسيجيئ انه لا اشكال فيه في اقتضاء الامر بالشئ للثبوت عن ضده بمعنى الترك و النقيض، و اما الكلام فيه بانه اى الاقتضاء بنحوالعينية او التضمن او الألتزام، و سيجيئ تحقيق الكلام فيه ان شاء الله تعالى و اما المقام الاول ففي اقتضاء الأمر بالشئ للثبوت عن ضده الخاص اشكال بين الاعلام، و البحث فيه في الاقتضاء و عدمه يقع من جهتين:

الاولى: من جهة مقدمة ترك احد الضدين لوجود الآخر كما عليه مبنى كثير منهم حيث بنوا على حرمة الضد المأمور به بمناط مقدمة تركه لفعل الضد الواجب. الثانية: من جهة مجرد التلازم بين وجود احد الضدين و ترك الآخر بدعوى اقتضاء هذا التلازم للتلازم بين حكميها و صيرورة ترك الضد واجباً ايضاً و اقتضاء وجوب الترك بمقتضى النهى عن النقيض لحرمة فعله

و لا يخفى عليك حينئذ ان النزاع من الجهة الأولى يكون صغرياً محضاً، فانه بعد الفراغ عن الكبرى- و هى التلازم بين وجوب الشئ و وجوب مقدمته- كان الكلام في اثبات الصغرى و هى مقدمة ترك احد الضدين لوجود الآخر، بخلافه في النزاع من الجهة الثانية فانه يكون في اصل كبرى لزوم اتحاد المتلازمين في الحكم، و الا فاصل

الصغرى- وهو التلازم بين وجود احد الضدين و ترك الآخر- مما لا كلام فيه، فهاتان الجهتان حينئذ متعاكستان في الجهة المبحوث عنها، و بعد ذلك نقول:

اما الجهة الأولى فتقريب الاقتضاء انما هو من جهة قضية المنافرة و المعاندة بين الوجودين و عدم اجتماعهما في التحقق، بدعوى اقتضاء تلك المنافرة و المعاندة لمقدمة عدم الضد لوجود الضد الآخر نظراً الى وضوح كون عدم المانع من المقدمات و من اجزاء العلة التامة للشئ، فاذا ثبت حينئذ مقدمة عدمه لوجود الضد الواجب فلا جرم يجب بوجود مقدمى غيرى بمقتضى كبرى التلازم بين وجوب الشئ و وجوب مقدمته و مع وجوبه يقع فعله لا محالة بمقتضى النهى عن النقيض حراماً و منهيماً عنه، هذا

و قد اورد عليه بمنع المقدمة نظراً الى انتفاء السخية بين الوجود و العدم و استحالة كون العدم من مقدمات وجود الشئ و من اجزاء علته، و لكن فيه ما تقدم سابقاً من ابتناء هذا الاشكال على اتحاد المقدمات طراً في كيفية الدخل في وجود المعلول و رجوع دخل الجميع الى المؤثرية و المتأثرية كما في المقتضى، فانه على هذا المبني لا محيص من اخراج عدم المانع بقول مطلق عن المقدمات و عن كونه من اجزاء العلة التامة نظراً الى انتفاء السخية بين الوجود و العدم و امتناع تاثير العدم في الوجود، و الا فبناء على اختلاف المقدمات في كيفية الدخل في المعلول و رجوع بعضها الى كونها معطيات الوجود كما في المقتضى و رجوع بعضها الاخر الى كونها معطيات الحدود للوجود و القابلية كما في الشرط و عدم المانع- على ما شر حناه سابقاً- فلا مجال للمنع عن مقدمة عدم الضد بالبيان المزبور

و حينئذ فالاولى هو المنع عن المقدمة بما في الكفاية: من دعوى عدم اقتضاء مجرد المعاندة و المنافرة بين الضدين و عدم الاجتماع في الوجود لمقدمة عدم احد هما لوجود الاخر و للتوقف الموجب لتخلل الفاء بينهما الكاشف عن اختلافهما بحسب الرتبة بل و ان غاية ما يقتضيه ذلك انما هو التلازم بين وجود احد هما مع عدم الآخر، كما هو الشأن ايضاً في النقيضين، حيث لا يكاد اقتضاء المنافرة بينها لمقدمة ارتفاع احد هما لثبوت الاخر، كيف و انه لو اقتضى مجرد هذه المنافرة و المعاندة التوقف الموجب لمقدمة عدم احد الضدين لوجود الضد الاخر لاقتضى مقدمة عدم الضد الاخر ايضاً لوجود هذا الضد، من جهة ان المعاندة و المنافرة كانت من الطرفين، فكما ان هذا الضد لا يكاد يتحقق الا في

ظرف عدم ضده كذلك ذلك ايضاً لا يتحقق الا في ظرف عدم ذلك ، و هو واضح الاستحالة، من جهة استلزامه لكون الشيء في رتبتين، و بيان ذلك انا لو فرضنا في مثل الصلوة و الازالة مثلاً توقف الازالة على عدم الصلاة توقف الشيء على عدم مانعه، فلانم التوقف و المقدمة هو تقدم العدم المزبور على وجود الازالة، و لازم ذلك بمقتضى حفظ الرتبة بين النقيضين تقدم وجود الصلاة ايضاً على الازالة، نظراً الى كونها في رتبة عدمها الذى هو مقدم رتبة على وجود الازالة، فاذا فرضنا حينئذ بمقتضى المعاندة المزبورة توقف الصلاة ايضاً على عدم الازالة توقف الشيء على عدم مانعه يلزمه لا محالة بمقتضى حفظ الرتبة بين النقيضين تقدم الازالة ايضاً وجوداً و عدماً على وجود الصلاة، و لازم حينئذ صيرورة كل من الصلاة و الازالة في رتبة متأخرة عن الاخر الملائمة لكون كل منها في رتبتين، و هو كما ترى مقطوع استحالته، و حينئذ فكان ذلك برهاناً قطعياً على استحالة ما ادعى من المقدمة بين الضدين كما هو واضح، هذا.

و قد اورد على المقدمة ايضاً من جهة محذور الدور، بتقريب انه كما يتوقف وجود احد الضدين على عدم الضد الاخر توقف الشيء على عدم مانعه كذلك يتوقف العدم المزبور ايضاً على وجود هذا الضد توقف عدم الشيء على وجود مانعه، لبداهة ثبوت المعاندة من الطرفين و المطاردة من الجانبين، و هو دور واضح، من جهة توقف كل منها حينئذ على الاخر.

و اجيب عن الدور المزبور بان فعلية التوقف انما كانت من طرف الوجود خاصة لا من طرف العدم، بدعوى ان عدم الشيء انما يستند إلى وجود المانع في ظرف ثبوت المقتضى له مع شراشر شرائطه، و الآ فى ظرف عدم وجود المقتضى لا يكاد استناده الآ الى عدم ثبوت المقتضى له لا الى وجود المانع، و من ذلك ترى عدم صحة استناد عدم الأحرار الى وجود الرطوبة مع عدم وجود النار او عدم تحقق شرطه الذى هو المماسّة و المحاذاة الخاصة، بخلافه في ظرف وجود أصل النار و تحقق المحاذاة الخاصة و مماسّة الجسم مع النار اذصح حينئذ استناد عدم الأحرار الى وجود المانع و الرطوبة، و على ذلك فحيث أنه تحقق الصارف في المقام عن الوجود فلا جرم في مثله يكون عدم الضد مستنداً الى عدم الارادة و الصارف الذى هو أسبق رتبة من المانع لا الى وجود الضد حتى يلزم الدور، كما هو واضح، هذا.



وقد أورد عليه الاستاذ في الدورة السابقة بأنه بعد ان كان المعلول استناده في طرف الوجود الى مجموع اجزاء العلة من المقتضى و الشرط وعدم المانع في عرض واحد بتخلل فاء واحد بينها في قولك : «وجدت العلة بأجزائه فوجد المعلول» لا بتخلل فائين بقولك : «وجد فوجد فوجد المعلول» والا يلزمه خروج مثل عدم المانع عن كونه من أجزاء العلة التامة في التأثير في تحقق المعلول، فلا جرم بمقتضى حفظ الرتبة بين النقيضين لا بد و ان يكون عدمه ايضاً عند انتفاء العلة باجزائها مستنداً الى انتفاء الجميع في عرض واحد بنحو تخلل فاء واحد على نحو استناد وجوده الى مجموع اجزاء العلة لا الى خصوص بعض اجزائها وهو عدم المقتضى، فيبطل حينئذ ما ادعى من الترتب و الطولية بين اجزاء العلة التامة من المقتضى و الشرط و المانع في مقام التأثير الفعلي في وجود المعلول، و ان ما يرى من عدم صحة استناد عدم الاحراق في المثال المزبور عند عدم وجود النار و تحقق المحاذاة الخاصة الى الرطوبة و وجود المانع فانما هو فيما اذا اريد استناده الى خصوص المانع، و الآ فصحة استناده حينئذ الى عدم المجموع مما لا ريب فيه، كما هو واضح. و اما صحة استناده الى خصوص عدم المقتضى مع انتفاء الشرط و وجود المانع ايضاً فلعله من جهة اقوائية المقتضى حينئذ من بين اجزاء العلة عند العرف في استناد عدمه اليه، و الا فبحسب الدقة لا يكون عدمه الا مستنداً الى عدم وجود علته التامة التي من اجزائها الشرط و المانع، و من ذلك ربما يكون الامر بالعكس في استناد عدم عرفاً الى شئ كما في الخشبة التي تحت البحر، حيث صح استناد عدم احراقه الى وجود الماء عند كونه تحت البحر عرفاً، و لا يصح استناده الى عدم وجود النار، بل و لئن علل عدم احراقه الى عدم وجود النار و الحال هذه ترى بانه يضحك عليه العرف.

و حينئذ فاذا لا يكون اجزاء العلة التامة في عالم التأثير في المعلول الا في عرض واحد و مرتبة واحدة بنحو لا يتخلل بينه و بين المجموع الالفاء واحد نقول في المقام ايضاً بان العلة التامة لوجود الصلاة اذا كانت هي الارادة و ترك ضدها الذي هو الازالة حسب ما هو المفروض من مقدمية الترك للوجود و لم يكن بينها في مقام التأثير في الأثر ترتب و طولية، بل كان استناده الى مجموع الأمرين في عرض واحد بتخلل فاء واحد كقولك : «وجدت الارادة و ترك الازالة فوجدت الصلوة» فلا جرم في طرف عدمه ايضاً بمقتضى حفظ الرتبة بين النقيضين لا يكونان الا في مرتبة واحدة، فاذا قلب حينئذ كل من الارادة و

الترك الى النقيض بقلب الارادة الى عدمها و الترك الى الفعل فقهرأ يكون العدم مستنداً الى مجموع الأمرين من وجود الصارف و فعل الضد الذى هو المانع، لا انه مستند الى خصوص الصارف و عدم الارادة، و عليه يتوجه محذور الدور المزبور نظراً الى فعلية التوقف حينئذ من الطرفين، كما هو واضح، هذا.

و لكن الاستاذ (دام ظله) اجاب عن ذلك اخيراً، و بنى على الترتب و الطولية بين اجزاء العلة التامة من المقتضى و الشرط و المانع، و التزم بتقدم المقتضى على الشرط و المانع رتبة بمقتضى ما بنى عليه من اختلاف اجزاء العلة فى كيفية الدخلى فى وجود المعلول برجوع بعضها كالمقتضى الى كونها مؤثرات و معطيات الوجود، و رجوع بعضها الى كونها معطيات الحدود للوجود كالشرط و عدم المانع، فانه عليه يكون المقتضى باعتبار كونه مؤثراً و معطياً لأصل الوجود مقدماً رتبة على ما يكون دخله فى حدوده ولو بنحو دخل منشأ الأعتبارى فى الامر الاعتبارةى، كتقدم ذات الوجود على حده العارض عليه رتبة، و حينئذ فعند انتفاء المقتضى و وجود المانع لا جرم يكون العدم مستنداً الى عدم ثبوت المقتضى، و لا مجال لاستناده الى وجود المانع او عدم شرطه الا فى ظرف ثبوت اصل المقتضى للوجود، و حينئذ فى المقام ايضاً حيثما كان عدم الارادة و الصارف اسبق رتبة من الشرط و المانع بمقتضى حفظ الرتبة بين النقيضين فقهرأ يكون العدم عند عدم الارادة مستنداً الى الصارف لا الى وجود المانع و هو الضد حتى يتوجه محذور الدور المزبور، و هو واضح.

و حينئذ فالعمدة فى الاشكال على المقدمة هو ما ذكرنا من لزوم كون الشئ فى رتبتين نظراً الى مقدمية ترك كل واحد من الضدين بعد كون المطاردة من الطرفين لوجود الضد الآخر، بل ذلك ايضاً لازم للاشكال الثانى ايضاً نظراً الى بقاء غائلة الدور و هو لزوم كون الشئ فى رتبتين بعد على حاله و ان اندفع فعلية التوقف بالبيان المزبور، كما هو واضح.

و حينئذ فبعد ان ظهر بطلان مقدمية ترك الضد لوجود الضد الاخر فلا جرم لا يبقى فى البين الا مجرد التلازم بين وجود أحد الضدين و ترك الاخر، و فى مثله نقول بان من الواضح ايضاً عدم اقتضاء مجرد التلازم بين الشيين التلازم بين حكميها ايضاً بحيث لا بد و ان يكون محكوماً بحكم ملازمه كى بعد اثبات وجوب الترك بالمناط المزبور يحكم بجرمة نقيضه و هو الفعل بمقتضى النهى عن النقيض، و ذلك لان غاية ما يقتضيه الملازمة

المزبورة انما هو عدم كون احد هما محكوماً بما يصاد حكم الاخر لا وجوب كونه محكوماً بحكمه، كيف و ان دعوى سراية الحكم من احد المتلازمين الى الاخر مما يحكم بخلافها بدهاء الوجدان والارتكاز عند طلب شئ و الأمر به، من حيث وضوح وقوف الطلب و الامر و الحب والبغض على نفس متعلقه و عدم سرايتها منه الى ما يلازمه من الأمور الاخر بوجه اصلاً.

و عليه فلا مجال لا ثبات حرمة فعل الضد حتى يترتب عليه فساده اذا كان عبادة، لا بمناط التلازم و لا بمناط المقدمة، خصوصاً على ما تقدم متافى المبحث المتقدم من تخصيص الوجوب بالمقدمة الموصلة، فانه على المقدمة ايضاً حينئذ لا يكاد اتصاف فعل الضد المقرون بوجود الصارف بالحرمة الفعلية من جهة خروجه حينئذ عن دائرة ما هو نقيض الواجب، من غير فرق في ذلك بين ان يكون الضدان مالمها ثالث بحيث يمكن تركهما معاً ام لا كما هو واضح.

و حينئذ فبعد ان ظهر عدم اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن ضده الخاص لا بمناط الملازمة وجداناً و لا بمناط المقدمة برهاناً نقول:

فاعلم ان الضدين اما ان يكونا متساويين بحسب الملاك و المصلحة و اما لا، بل يكون لاحدهما مزية على الاخر بحسب الملاك و على التقديرين لا يخلوان من كونها مضيقين او موسعين او مختلفين فهذه صور عديدة و ينبغي التعرض لكل واحدة من الصور بما يختصها من الحكم فنقول:

اما اذا كانا متساويين في الملاك و المصلحة و كانا ايضاً مضيقين، فان لم يكن لهما ثالث كما في الحركة و السكون و النوم و اليقظة فلا اشكال في ان الحكم فيها هو التخيير عملاً بمعنى اللاخرجية نظير التخيير بين الفعل و الترك في النقيضين، لا التخيير الشرعي بمعنى الالتزام باحد الفعلين فانه بعد عدم تمكن المكلف من الجمع بينهما و لا من تركهما معاً فقهرأ في مثله بعد تساوى الملاكين يحكم العقل فيها بالتخيير و عدم الحرج في الفعل و الترك، و معه لا يكاد مجال لالزام شرعي في البين و لو تخيرى بوجه اصلا لانه في ظرف ترك احد الضدين يكون الضد الاخر قهري الحصول و معه لا يبقى مجال اعمال الجهة المولوية بالأمر بها تحييراً، كما هو واضح. و لئن شئت قلت بان الأمر التخييري بشيئين بعد أن كان مرجعه الى المنع عن ترك المجموع فلا جرم يختص بما اذا تمكن

المكلف من ترك كلا الأمرين كما في ضدّين لها ثالث، و الا في مثل المقام المفروض عدم تمكن المكلف من ترك كلا الأمرين لا يكاد مجال للامر التخييري و اعمال الجهة المولوية لا بالنسبة الى ترك المجموع ولا بالنسبة الى احد الفعلين نظراً الى امتناع الاول في نفسه و قهرية حصول احد الفعلين، كما هو واضح. هذا اذا كان الضمة ان مما ليس لها ثالث.

و اما اذا كان الضدّان مما لها ثالث بحيث يتمكن المكلف من ترك كلا الامرين معاً كما في الامر بانقاذ الغريقين و كما في مثل الصلاة و الازالة ففي مثله لا اشكال في انه ليس له ترك كلا الأمرين معاً و انه يجب عليه الأتيان باحد الأمرين مخيراً بينهما لا بمجرد التخيير بينهما عملاً كما في الصورة الاولى بلا الزام شرعى او عقلى في البين، و ذلك من جهة ان المنوع حينئذ انما هو وجوب كل واحد منها عليه بالزام تعيينى على الاطلاق بنحو يقتضى المنع عن جميع انحاء تروكه حتى الترك في حال وجود الاخر، و اما وجوب كل واحد منها عليه تخييراً فلا مانع يمنع عنه بعد فرض تمكن المكلف من اتيان احد الأمرين و تمكنه ايضاً من ترك الجميع، فانه حينئذ يكون كمال المجال لاعمال الجهة المولوية بالامر بها تخييراً، و هذا بخلافه في الصورة الأولى فانه فيها من جهة عدم تمكن المكلف من ترك كلا الأمرين و قهرية حصول احد الأمرين عند ترك الاخر لا جرم لا يبقى في مثله مجال الأمر المولوى باحد الامرين ولو بنحو التخيير بوجه اصلا فهذا مما لا اشكال فيه و لا كلام، و انما الكلام فيما ينتهى اليه مرجع هذا التخيير و انه هل هو راجع الى تقييد الطلب في كل من الأمرين بعدم الاخر و عصيانه؟ و اراجع الى غير ذلك؟ بل مثل هذا الكلام لا يختص بالمقام فيجربى في كلية التخييرات الشرعية.

فنقول: ان المتصور في ذلك هو امور:

احدها: رجوعه الى تقييد الطلب في كل من الواجبين بعدم الاخر اما بعد مه المحفوظ قبل الأمر و اما بعده المتأخر عن الامر المنتزع عنه عنوان العصيان الذى هو نقيض الإطاعة.

و ثانيها: رجوعه الى تقييد الواجب في كل منهما بعدم الاخر مع اطلاق الطلب فيهما، و ذلك ايضاً اما باخذ القيد في كل منهما مطلق عدم الاخر بنحو يقتضى وجوب تحصيله و اما باخذه عبارة عن العدم الناشى من قبل سائر الدواعى غير دعوة الأمر و الطلب بحيث

لا يقتضى الطلب وجوب تحصيله .

و ثالثها: رجوعه الى وجوب كل واحد منها على التعيين و لكنه لا بايجاب تام بنحو يقتضى المنع عن جميع انحاء تروكه حتى الترك الملازم مع وجود ضده بل بايجاب ناقص مقتضاه عدم المنع الا عن بعض انحاء تروكه وهو الترك في حال ترك الاخر الراجع الى ايجاب حفظ الوجود في كل منها من قبل سائر الجهات في ظرف انحفاظ وجوده من قبل بديله و عدم ضده من باب الاتفاق، اذ الشئ بعد ان كان له انحاء من العدم بالاضافة الى فوت كل مقدمة من مقدماته و وجود كل ضد من اضداده تبعاً لحدود وجوده الحاصلة بالقياس الى وجود مقدماته و عدم اضداده، فلا جرم بعد خروج احد تلك الأعدام من حيّز التكليف- اما لعدم القدرة او لغير ذلك كما في المقام من فرض عدم تمكن المكلف من الجمع بين الوجودين- لا يكون قضية التكليف بالايجاد حينئذ الا وجوب سد بقية الأعدام في ظرف انسداد عدمه من باب الاتفاق من قبل بديله و ضده، و مرجعه الى كونه امراً بتمتم الوجود لا بالوجود على الاطلاق بنحو يقتضى وجوب سد جميع الأعدام حتى العدم الملازم مع وجود ضده، و مرجع ذلك بالاخرة الى تخصيص الواجب في كل منها بما يكون ملازماً مع عدم الآخر من دون ان يكون ذلك من جهة تقييد في الواجب ولا في الوجوب، بل من جهة قصور الوجوب في نفسه حينئذ عن الشمول لغير ذلك، هذا كله بحسب مقام التصور .

و اما بحسب مقام التصديق فلا ينبغي الاشكال في ان المتعين منها هو الوجه الاخير، و ذلك لما في غيره من عدم خلوه عن المحذور و ذلك :

اما الوجه الاول من فرض تقييد الطلب في كل منها بعصيان الاخر او بعدمه من باب الاتفاق المحفوظ قبل الأمر فواضح، اذ الشقّ الثاني منه غير دافع لمحذور المطاردة بين الأمرين، من جهة بقاء المطاردة بينهما بعد على حاله، بملاحظة تحقق ما هو الشرط فيها قبل الاتيان بواحد منها، و اما الشقّ الاول فهو و ان اندفع به محذور المطاردة، نظراً الى وقوع تاثير كل منها في رتبة سقوط الآخر الآ انه يتوجه عليه حينئذ محذور طولية الامرين و تأخر كل منها عن الاخر برتبتين حسب اناطة كل منها بعصيان الاخر .

و اما الوجه الثاني من فرض تقييد الواجب في كل منها بعدم الاخر فهو ايضاً بشقيّه كذلك، لان مقتضى الاناطة حينئذ هو تأخر كل من الواجبين رتبة عن عدم الاخر، و

لازمه بمقتضى حفظ الرتبة بين النقيضين هو تأخر كل من الوجودين عن الآخر و هو ملازم لكون كل منهما فى رتبتين، و هو كما ترى من المستحيل، خصوصاً مع مايرد على الشق الاول منه من لزوم وقوع المطاردة بين الامرين، بلحاظ اقتضاء اطلاق الأمر فى كل منها لزوم ترك الضد الآخر من باب المقدمة و اقتضاء الأمر به عدم تركه و لزوم ايجاده، اذ حينئذ يصير كل واحد منها وجوداً و عدماً مورداً للتكليف الالزامى و هو محال.

و عليه فبعد بطلان الوجوه المزبورة يتعين الوجه الاخير الذى عرفت رجوعه الى وجوب كل واحد منها على التعيين، لكنه لا بايجاب تام كى يقتضى النهى عن جميع انحاء تروكه حتى الترك الملازم مع وجود الاخر بل بايجاب ناقص بنحو لا يقتضى الا المنع عن بعض انحاء تروكه و هو الترك فى حال الترك الراجع فى الحقيقة الى ايجاب متمم الوجود لا ايجاب الوجود على الاطلاق، و فى مثله يرتفع المطاردة بين الأمرين، حيث لا تنافى بين هذين الامرين بالضدين بعد كونها من قبيل متمم الوجود و عدم اقتضائهما لوجوب الحفظ على الأطلاق كما فى الأمرين التامتين كما هو واضح. و عليه ايضاً لا داعى الى رفع اليد عن الامرين على الاطلاق و المصير الى الزام عقلى تخيبرى فيها بل يؤخذ حينئذ بوجوب كلّ منها على التعيين غاية انه من جهة محذور المطاردة و الوقوع فى ما لا يطاق يرفع اليد عن اطلاق الأمرين و اقتضائهما للحفظ على الاطلاق و يصار الى وجوب كل منها بايجاب ناقص راجع الى ايجاب حفظ المرام من سائر الجهات فى ظرف انخفاضه من قبل ضده من باب الاتفاق، من دون ان يكون ذلك من جهة تقييد فى الطلب او المتعلق بوجه اصلا كما لا يخفى.

و من ذلك البيان ظهر الحال فى كلية التخييرات الشرعية ايضاً اذ نقول برجوع الأمر التخيبرى فى جميع الموارد الى ايجاب كلّ واحد من الفردين او الافراد لكن بايجاب ناقص بنحو لا يقتضى الا المنع عن بعض انحاء تروكه و هو الترك فى حال ترك الاخر مع كون الترك فى حال وجود الاخر تحت الترخيص كما صنعه صاحب الحاشية (قدس سره) فى تعريف الواجب التخيبرى حيث عرّفه بانّه طلب الشئ مع المنع عن بعض انحاء تروكه فى قبال الواجب التعيينى الذى مرجعه الى ايجابه و طلبه مع المنع عن جميع انحاء تروكه الراجع فى الحقيقة الى كون الواجب فى كل واحد من الفردين التخيبريين هى الحصّة الملازمة مع عدم الاخر لا مطلق وجودهما على الاطلاق، لا الى وجوب الجامع بين الفردين

كما افاده بعضهم، ولا الى وجوب احد الفردين بلا عنوان او احد هما المعين عند الله وهو الذى يختاره المكلف لعلمه سبحانه ازلاً بما يختاره في مقام الایجاد، وذلك لان الاول - مع انه غير متصور في كثير من الموارد كما في فرض الدوران بين فعل شئ وترك الاخر وفي الضدين كالصلاة و الازالة مثلاً - مخالف لظواهر الادلة الآمرة بكل واحد من الفردين، من جهة وضوح ظهورها في وجوب كل واحد من الفردين بخصوصيتها لا بما ان الوجودين كل منهما مصداق لما هو الواجب وهو الجامع كما هو واضح. واما الثاني فلما فيه ايضاً بان عنوان احد الفردين بلا عنوان امر عرضى انتزاعى لا يكون له ما بازاء في الخارج ولا كان قابلاً لقيام المصلحة به فلا يمكن ان يكون مورداً للالزام واما مصداق احد الفردين و الخصوصيتين على نحو النكرة فهو و ان كان قابلاً لان يقوم به المصلحة و يصير مورداً للالزام ولكنه ايضاً مناف لما يقتضيه ظواهر الادلة الآمرة بكل واحد من الوجودين. و اما الثالث فهو ايضاً كذلك اذ يكون منافياً لما اقتضته الادلة الآمرة بكل واحد من الوجودين من جهة ظهورها في وجوب كل واحد من الوجودين بخصوصيته، نعم لا يرد عليه حينئذ محذور لزوم عدم اتصاف الوجودين بالوجوب في ظرف عصيان المكلف وعدم اختياره لواحد منهما، وذلك من جهة وضوح ان اختيار المكلف حينئذ طريق الى ما هو الواجب عند الله لا انه يكون له موضوعية و هو واضح.

و حينئذ فبعد بطلان الوجوه المزبورة يتعين قهراً ما ذكرنا، اذ عليه تبقى الادلة على ظاهرها في وجوب كل واحد من الفردين بخصوصيته غايته انه رفع لليد عما يقتضيه ظهور الوجوب في كل منهما في الوجوب التام و ايجاب حفظ الوجود على الاطلاق بارجاع الوجوب فيها الى ايجابين ناقصين على نحو لا يقتضى كل منهما بمقتضى النهى عن النقيض الا المنع عن تركه في حال ترك الآخر وذلك ايضاً لا من جهة تقييد في الطلب او المتعلق بل من جهة قصور في نفس الوجوبين حينئذ في اقتضاء حفظ الوجودين على الاطلاق حتى في حال وجود الاخر وهذا القصور ايضاً ناش من جهة ما بين ملاكهما من التضاد الموجب لخروج احد الوجودين عن كونه ذا مصلحة عند تحقق الأخر، ونتيجة ذلك كما عرفت هو حرمة ترك كلا الوجودين ووجوب الاتيان باحدهما كما هو واضح.

و كيف كان فمن التأمل فيما ذكرنا في الضدين المتساويين ظهر ايضاً حال ما اذا كان احدهما اهم و الاخر مهمماً فانه فيها ايضاً امكن بالتقريب المزبور الجمع بين

الأمرين في رتبة واحدة، امر تامّ بالأهمّ وأمر ناقص بالمهمّ على نحو كان مقتضاه لزوم حفظ المهم من سائر الجهات في ظرف انخفاضه من باب الاتفاق من قبل ضده الأهمّ، إذ نقول بان عمدة المحذور في عدم جواز الامر بالضدّين كما عرفت انما هو محذور لزوم ايقاع المكلف فيما لا يطاق بلحاظ اقتضاء كل واحد من الأمرين ولو بتوسيط حكم العقل بلابدية الاطاعة والامتثال لصرف القدرة نحو متعلقه، إذ حينئذ بعد ان لا يكون للمكلف الا قدرة واحدة ولا يتمكن من الجمع بين الاطاعتين ربما يقع المكلف من ناحية اقتضاء الأمرين في محذور ما لا يطاق وحيث ان ذلك ينتهي بالاخرة الى الشارع والمولى ربما يصدق ان المولى هو الذى اوقع المكلف في ما لا يطاق، ولكن نقول بانه من المعلوم ان هذا المحذور انما يكون اذا كان الأمران كل واحد منها تاماً بنحو يقتضى حفظ متعلقه على الاطلاق حتى من ناحية ضده، والا فاذ لم يكونا كذلك بل كانا ناقصين كما تصوّرناه في المتساويين او كان احدهما تاماً والاخر ناقصاً غير تام بنحو لا يقتضى الاحتفاظ متعلقه من قبل مقدماته و سائر اضداده غير هذا الضدّ فلا محذور اصلاً، حيث لا يكون مطاردة بين الأمرين في مرحلة اقتضائهما حتى يكون منشأ لتحجير العقل ويصدق ان المولى من جهة امره اوقع المكلف في ما لا يطاق، وذلك لان الامر بالأهمّ حسب كونه تاماً وان اقتضى حفظ متعلقه على الاطلاق حتى من ناحية ضده فيقتضى حينئذ افناء المهمّ ايضاً، ولكن اقتضائه لافناء المهمّ انما هو بالقياس الى حدّه الذى يضاف عدمه اليه لا مطلقاً حتى بالقياس الى بقية حدوده الاخر التي لا تضاد وجود الاهم و حينئذ فاذا لا يكون الامر بالمهم حسب نقصه مقتضياً لحفظ متعلقه على الاطلاق حتى من الجهة المضافة الى الاهم بل كان اقتضائه للحفظ مختصاً بسائر الجهات والحدود الاخر غير المنافية مع الأهم في ظرف انخفاضه من باب الاتفاق من قبل الاهم. وبعبارة اخرى كان قضية الأمر بالمهم من قبيل متمم الوجود الراجع الى ايجاب حفظ المهم من قبل مقدماته و سائر اضداده في ظرف انخفاضه من قبل الضدّ الاهم من باب الاتفاق فلا جرم يرتفع المطاردة بينهما، حيث ان الذى يقتضيه الأمر بالأهم من افناء المهم بالقياس الى الحدّ المضاف عدمه اليه لا يقتضى الامر بالمهم خلافه، وما اقتضاه الامر بالمهم من ايجاب حفظ متعلقه من سائر الجهات الأخر لا يقتضى الامر بالأهم افنائه من تلك الجهات فامكن حينئذ الجمع بين الامرين في مرتبة واحدة من دون احتياج الى الترتب المعروف، كما هو واضح.



ولئن شئت فاستوضح ذلك بما اذ الم يكن في البين الا امر واحد بشئ لكن في ظرف تحقق بعض مقدماته او انعدام بعض اضداده من باب الاتفاق، كما لو امر بايجاد شئ كذائى في ظرف تحقق المقدمة الكذائية، فانه لا شبهة حينئذ في ان ما اقتضاه مثل هذا الأمر انما هو لزوم حفظ الشئ من قبل سائر المقدمات و الاضداد غير تلك المقدمة الكذائية، لا لزوم حفظه على الاطلاق، ومن ذلك لا يكاد يكون مثل هذا الأمر الا امرأ بتمم الوجود و لازمه قهراً هو خروج الواجب ببعض حدود وجوده عن حيز الالتزام و صيرورته بالقياس الى الحد المضاف الى المقدمة الكذائية تحت الترخيص الفعلى بحيث يجوز له تفويت المأمور به من قبل تلك المقدمة كما لو انيط وجوبه بتحقيق تلك المقدمة، وعليه نقول: بانه كما لا منافاة بين هذا الالتزام و بين الترخيص فى الترك بالقياس الى الحد المضاف الى المقدمة الكذائية مثلاً و امكن ان يكون الشئ ببعض حدود وجوده تحت الالتزام و ببعض حدود وجوده تحت الترخيص كذلك لا منافاة بين هذا الالتزام و بين الالتزام على الترك بالقياس الى الحد المضاف الى ضده بتبديل الجواز هنا بالالتزام فامكن حينئذ ان يكون المهم بالقياس الى حده الملازم مع عدم الاهم تحت الالتزام بالترك، و بالقياس الى سائر حدود وجوده الحاصلة بقياسه الى سائر المقدمات و عدم بقية الأضداد تحت الالتزام بالفعل فى ظرف انخفاض وجوده من قبل عدم الاهم من باب الاتفاق، اذ فى مثل ذلك لا يكاد مجال المطاردة بين الأمرين فى مرحلة اقتضائهما فى صرف القدرة نحو متعلقه، بل و لا المطاردة ايضاً بين الاطاعتين، بلحاظ انه فى ظرف اطاعة الاهم لا موضوع لاطاعة الامر بالمهم اذ كان اطاعته خارجاً رافعة لعنوان الاطاعة عن المهم لا لوجودها فارغاً عن الاتصاف، وفى ظرف اطاعة المهم كان اطاعة الامر بالأهم منطرداً لما منع سابق كالشهوة مثلاً لا ان اطاعة المهم كانت طاردة لاطاعة الأمر بالأهم، و معه لا وجه لدعوى سقوط الأمر عن المهم بقول مطلق فى ظرف ثبوته للاهم بمحض اقتضاء الأمر بالأهم افناء المهم، بصرف القدرة نحو متعلقه، كى نحتاج فى اثبات الامر بالمهم الى الترتب المعروف و الطولية بين الامرين، بل لنا حينئذ بمقتضى البيان المزبور اثبات الامر بالمهم فى عرض ثبوت الأمر بالأهم و فى رتبته.

نعم لو كان قضية الأمر بالأهم حينئذ هو لزوم افناء المهم بقول مطلق حتى من قبل حدوده المضافة الى سائر المقدمات و عدم سائر الاضداد كان اللازم هو المصير الى سقوط

الأمر عن المهم على الإطلاق و عدم الأمر به ولو ناقصاً، ولكنه ليس كذلك قطعاً لما عرفت بان القدر الذى يقتضيه الامر بالأهم من طرد المهم وافنائه انما هو طرده بالقياس الى الحد الذى يضاف عدمه اليه لا مطلقاً حتى بالنظر الى بقية الحدود المضافة الى مقدماته و عدم سائر أصداده، لانه بالقياس الى بقية حدوده الاخر لا يكون مزاحماً مع الأهم حتى يقتضى طرده و افنائه، و حينئذ فاذا فرضنا خروج المهم بمجده المضاف الى عدم الاهم عن حيز التكليف بالحفظ و لا يقتضي أمره الناقص الاحفظه و سد باب عدمه بالقياس الى بقية حدوده الأخر غير المزاحمة للاهم فلا جرم لا يبقى مجال المطاردة بين مقتضى الأمرين كى بالجمع بينها يصدق بأن المولى اوقع المكلف بأمره فى ما لا يطاق، فصح حينئذ الالتزام بثبوت الامر بالمهم فى رتبة الامر بالاهم .

لا يقال بانه كذلك اذا كان قضية الأمر بالمهم هو مجرد سد باب عدمه المضاف الى مقدماته و سائر أصداده و لو لم ينضم الى تلك السدود السد من قبل الضد الاهم، و ليس كذلك قطعاً من جهة وضوح عدم انتاج هذا المقدار لوجود المهم فان المهم لابد فى تحققه و وجوده و ان ينسد جميع ابواب عدمه حتى عدمه الملازم مع وجود ضده و الافيدونه لا يكاد انتهاء مجرد السد من بقية الجهات الى وجوده بوجه اصلا، و عليه فلا بد و ان يكون مقتضى الأمر بالمهم على نحو يوجب و صل بقية السدود بالسد المضاف الى الاهم كى بذلك يتحقق الوجود، و حيث أن ذلك يلزم قهراً الحفظ من قبل الحد المضاف إلى الاهم، فقهراً يعود محذور المطاردة بين الامرين اذ يكون قضية الأمر بالمهم حسب اقتضائه لتتحقق صفة الوصل المزبور هو حفظه من ناحية حده الملازم للأهم، و قضية الأمر بالأهم حينئذ هو عدم حفظه بالقياس الى ذلك الحد بل وجوب افنائه فيقع بينها المطاردة .

فانه يقال نعم ان المطلوب بالمهم و ان كان هو الحفظ من بقية الحدود الملازم مع الحفظ من جهة الاهم، ولكنه بعد خروج الحفظ من تلك الجهة عن حيز أمر المهم لرجوع امره الى الامر بمتّم الوجود الراجع الى ايجاب الحفظ من بقية الجهات فى ظرف انخفاضه من الجهة المزبورة من باب الاتفاق فقهراً يرتفع بينها المطاردة و المزاحمة اذ حينئذ يصير المطلوب بالمهم هو الذات الواجدة للملازمة مع عدم الاهم من باب الاتفاق، و فى مثله ايضاً ربما يكون وصف الوصل بالملازم به من قبل المهم قهري الحصول فى ظرف فعلية الامر، من جهة كونه حينئذ من اللوازم القهرية للحفظ من قبل بقية الحدود كما هو واضح

وعليه فلا بأس بالجمع بين الأمرين في الضدين على نحو ما عرفت أمر ناقص بالمهم وأمر تام بالأهم، حيث نقول بأن القدر الذي يقتضيه الأهم من عدم الأمر بالمهم بمقتضى المطاردة انما هو عدم الأمر به مطلقاً على نحو يقتضى حفظ المهم على الاطلاق ومن جميع الحدود لا عدم الأمر به بقول مطلق ولو ناقصاً كما هو واضح.

و من ذلك البيان ظهر ايضاً عدم الحاجة الى التشبث بالترتب و الطولية في اثبات الامر التام بالمهم باناطة امره بعصيان الأهم، و ذلك لآته و ان كان هذا التقريب ايضاً بنفسه تقريباً تاماً نفيساً و يرتفع به محذور المطاردة بين الأمرين بلحاظ صيرورة الأمر بالمهم حسب اناطته بعصيان الأهم في رتبة متأخرة عن سقوط امر الاهم الا أنه غير محتاج اليه بعد امكان الجمع بين الأمرين في مرتبة واحدة و اندفاع محذور المطاردة بينها يجعل الامر بالمهم أمراً ناقصاً غير تام، بل و لئن تدبرت ترى كون مثل هذا التقريب في طول التقريب الذي ذكرناه و عدم وصول النوبة الى الأمر التام بمقتضى الترتب الآ في فرض عدم امكان تأثير مصلحة المهم في الأمر الناقص في رتبة الامر بالأهم، و ذلك من جهة أنه بعد تأثير المصلحة في الامر الناقص و صيرورة امره في رتبة الامر بالأهم قهراً يلزمه كون سقوطه ايضاً في رتبة سقوط الاهم، و حينئذ فاذا سقط الأهم بالعصيان يلزمه سقوطه عن المهم ايضاً و مع سقوطه لا يبقى مجال للأمر التام بالمهم من جهة عدم المقتضى له في هذه الرتبة، فن ذلك لا بد اما من تأثير المصلحة في رتبة سابقة في الامر الناقص فقط او بقاءه بلا تأثير في الرتبة السابقة و تأثيره في الامر التام في رتبة متأخرة عن العصيان، و في مثله من المعلوم أنه عند الدوران يكون المتعين هو الأول، فان عدم تأثير المصلحة في الامر الناقص في رتبة الأهم و بقاءها الى المرتبة المتأخرة مما لا وجه يقتضيه بعد قابلية المحل و عدم المانع عن التأثير، بخلافه في تأثيره في الامر التام فان عدم تأثيره فيه اما في مرتبة الأهم فن جهة المحذور العقلي و اما في مرتبة عصيانه فن جهة عدم المقتضى له مع فرض تأثيره سابقاً في الامر الناقص الساقط في مرتبة سقوط الأهم، ففي الحقيقة يكون مرجع الدوران بينها من قبيل الدوران بين التخصيص و التخصص، اذ كان عدم تأثير المصلحة في الأمر الناقص من باب التخصيص و في الامر التام في الرتبة المتأخرة بعد تأثيره او لا في الامر الناقص من باب التخصص، و في مثله من المعلوم ان المتعين هو الثاني من جهة أولوية التخصص من التخصيص.

## الكلام في الترتب

نعم لو اغمض عن ذلك كان هذا التقريب في نفسه تقريباً نفيساً تاماً في اثبات الامر التام بالمهمّ و في رفع محذور المطاردة بين الامرين، وتوضيح ذلك يحتاج الى ذكر امور:

الاول ان النسبة الواقعة في القضايا على مامر متا غير مرة على ضربين، فانه تارة تلاحظ النسبة من حيث خروجها من كتم العدم الى الوجود و اخرى تلاحظ من حيث ثبوتها و وقوعها فارغاً عن اصل ايقاعها، فهي بالاعتبار الاول تعبر عنها بالنسبة الايقاعية و بالاعتبار الثاني بالنسبة الوقوعية، كما ان القضية باعتبار اشتمالها على النسبة الاولى تكون من القضايا التامة الملحوظ فيها ايقاع النسبة بين الموضوع و المحمول او بين المبدء و الفاعل، كقولك زيد قائم و زيد ضرب، و باعتبار اشتمالها على النسبة بالمعنى الثاني تكون من القضايا التقييدية و المركبات الناقصة، و حيث ان النسبة بالمعنى الاول تكون مقدّمة على النسبة بالمعنى الثاني بملاحظة تفرع الثبوت و الوقوع دائماً على الايقاع كانت القضايا التقييدية التوصيفية باعتبار اشتمالها على النسبة الثابتة الوقوعية في رتبة متأخرة عن القضايا التامة و نتيجة لها.

الأمر الثاني لا اشكال في أنّ مقام عروض الارادة و تأثيرها، انما هو مرحلة النسبة الايقاعية، حيث انه كان طلب الشئ بعثاً نحو الشئ و ارسالاً للفاعل نحو المبدء بايجاده و اخراجه من كتم العدم الى الوجود لا مرحلة النسبة الثابتة الوقوعية، لوضوح ان مثل هذه المرحلة مرحلة وجود المراد الذي هو مرحلة سقوطه فلا يمكن ان يكون ذلك ظرفاً لعروض طلبه و ثبوته، كيف و انه مضافاً الى كونه حينئذ من طلب الحاصل يلزمه كون طلبه في مرتبة وجود مراده، و هو كما ترى من المستحيل، من جهة استحالة أن يكون للشئ سعة و اطلاق يشمل مرتبة وجود معلوله و بالعكس، بل بعد ان يكون نسبة الارادة الى المراد نسبة العلية و المعلولة فقهرأ مقتضى تخلل الفاء بينها هو محدودية كل منها بمحدّد خاص غير متجاوز عن ذلك الحدّ، فيكون مرتبة الارادة في رتبة قبل الفاء و المراد في رتبة بعد الفاء، و في مثله لا يكاد يكون اقتضاء الارادة و تأثيرها إلا في مرتبة ذاتها التي هي رتبة قبل الفاء دون مرتبة بعد الفاء التي هي رتبة وجود المراد بل كان مثل هذه الرتبة رتبة سقوطها عن التأثير كما هو واضح.

الأمر الثالث لا اشكال في أنّ عنوان الاطاعة انما كان منتزعا عن مرتبة وجود المراد

والمقتضى - بالفتح - المتأخر عن رتبة الأمر و الإرادة، ومثله أيضاً عنوان العصيان حيث ان انتزاعه أيضاً إنما كان عن مرتبة وجود المقتضى - بالفتح - لأنه نقيض للطاعة فيكون ذلك أيضاً في رتبة متأخرة عن الامر و الإرادة، ولازم ذلك كما عرفت هو عدم شمول الأمر و الإرادة لمرتبة اطاعته التي هي مرتبة وجود المراد ولا لمرتبة عصيانه، من جهة تأخر رتبتهما عن رتبته، ومن ذلك يكون اقتضائه للتأثير دائماً في مرتبة قبل العصيان، نعم قضية تقارن العلة زماناً مع المعلول إنما هو وجود الأمر في زمان الطاعة و العصيان، ولكن مع ذلك كل في رتبة نفسه، كما في حركة اليد و حركة المفتاح، حيث أتت مع تقارنهما زماناً يكون كل منهما في رتبة نفسه احديهما قبل الفاء و الاخرى بعده، وهو واضح.

واذ عرفت ذلك نقول: بان مقتضى اناطة امر المهم بعصيان الأهم قهراً وقوع امره حسب الاناطة المزبورة في رتبة متأخرة عن العصيان المتأخر عن الامر بالأهم، ومعه يرتفع لا محالة محذور المطاردة بين الأمرين حيث انه في مرتبة اقتضاء امر الأهم لا امر بالمهم حتى يزاحم مع الأهم في اقتضائه، من جهة أنّ أمره إنما كان في رتبة متأخرة عن العصيان الذي هو متأخر عن الأمر بالأهم، و في مرتبة ثبوت الأمر للمهم و اقتضائه في التأثير لا وجود للأمر الأهم ولا اقتضاء له في التأثير حيث كان مثل هذه المرتبة مرتبة سقوطه عن التأثير دون ثبوته، و عليه فما اجتمع الأمران في مرتبة واحدة حتى يقع بينهما المطاردة و المزاحمة في مرحلة اقتضائهما في التأثير.

واما ما قيل - كما في الكفاية - بأن طلب المهم و ان لم يكن في مرتبة طلب الأهم فلا يلزم في تلك المرتبة اجتماع طلبها الا أنه في مرتبة طلب المهم كان اجتماع لطلبها من جهة فعلية الأمر بالأهم أيضاً في تلك المرتبة بملاحظة عدم سقوطه بعدما لم يتحقق المعصية، و معه يتوجه محذور المطاردة و المزاحمة في تلك المرتبة، فمدفوع بما عرفت في المقدمة الثالثة من استحالة أن يكون لكل امر اطلاق وسعة يشمل مرتبة اطاعة نفسه و عصيانه، كيف و أنه اذا فرض أنه لا يكون الأمر بالمهم في مرتبة الأمر بالأهم لكونه في رتبة متأخرة عن العصيان المتأخر عن الامر بالأهم فكيف يمكن ان يكون الامر بالأهم في مرتبة الأمر بالمهم، و مجرد وجود أمر الأهم و فعليته في زمان العصيان أيضاً لا يقتضى وجوده و فعليته في مرتبته، فضلاً عن كونه في المرتبة المتأخرة عن العصيان التي هي رتبة الامر بالمهم، كما عرفت نظيره في مثل حركة اليد و المفتاح، حيث أتت مع كونها

مقارنتين زماناً متفاوتتان بحسب المرتبة بنحو يتخلل بينها الفاء في قولك وجدت فوجدت، و عليه فلا يبقى في البين الا مجرد مقارنة الأمرين زماناً و اجتماعها في زمان واحد، و لكته بعد اختلافهما بحسب الرتبة و كون المدار في التأثير على الرتبة لا الزمان كما في كلية العلل و المعلولات لا يكاد يضر حيث اجتماع طلبها بحسب الزمان، اذ كان اقتضاء كل واحد من الامرين و تأثيره حينئذ في مرتبة نفسه، فكان تأثير الامر الأهم في رتبة قبل العصيان و تأثير المهم في رتبة بعد العصيان، فتدبر.

ثم إنه مما ذكرنا ظهر لك حال بقية الشقوق و الصور من فرض كونها موسعين او مختلفين ايضاً، فعلى ما ذكرنا من امكان الجمع بين الأمرين بالضدين إما بنحو ما ذكرنا او بنحو الترتب لا بأس باتيان ما هو الموسع منها بداعي أمره، فاذا كان الموسع عبادة كان للمكلف التقرب بها باتيانها بداعي أمرها بلا احتياج في تصحيحها الى حيث رجحانها الذاتي، نعم لو بنينا على مسلك من يقول باستحالة الجمع بين الأمرين ولو في رتبتين ايضاً لكان المتعين حينئذ في تصحيحها هو حيث رجحانها الذاتي، من جهة أنه بمزاومة هذا الفرد مع المضيق فقهرت بحكم العقل يخرج عن دائرة الطبيعة المأمور بها، و مع خروجه عنها لا جرم يختص الأمر ايضاً بغيره من الافراد الاخر، فلا يبقى مجال تصحيحها حينئذ باتيانها بداعي أمرها.

و اما توهم أنّ الفرد المزاحم مع المضيق بعد كونه كالأفراد الباقية في الوفاء بالعرض و عدم كون خروجه من باب التخصيص الكاشف عن خلوه عن المصلحة والوفاء بالعرض رأساً فأمكن التقرب به باتيانه بقصد الأمر المتعلق بالطبيعة و الجامع، فدفوع بأنّ داعوية الأمر في التكاليف بعد ان كانت عبارة عن كون الأمر علة فاعلية للايجاد فلا جرم بخروج هذا الفرد عن دائرة الطبيعة المأمور بها يتضيق دائرة الطبيعي المأمور به بما عدا هذا الفرد، و معه لا يكاد اقتضاء للأمر المتعلق بالطبيعة بالنسبة اليه في الداعوية حتى يصح جعله داعياً و محركاً نحوه بالايجاد، و هذا هو الذي اشتهر بينهم بأنّ الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه من جهة أنّ داعوية الأمر أنّها هي باقتضائه للايجاد فع عدم اقتضاء فيه بالنسبة الى هذا الفرد يستحيل داعويته نحوه كما هو واضح.

ثم انّ هذا كله فيما يتعلق بالضد الخاص.

و اما الضد العام بمعنى الترك فلا إشكال فيه في اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عنه

كما تقدّم، و أنّها الكلام و الاشكال في أنّه هل هو بنحو العينيّة أو التضمن أو من جهة الالتزام حيث إنّ فيه وجوها، و في مثله كان المتعيّن هو الأخير من كونه على نحو الالتزام دون العينيّة و التضمن.

وذلك اما عدم كونه بنحو العينيّة فواضح، فإنّه لاوجه له الآ توهم ان حقيقة النهى عبارة عن طلب الترك قبال الأمر الذى هو عبارة عن طلب الوجود و أنّ ترك الترك في المقام بعد ان كان عبارة اخرى عن الوجود الذى هو طارد لعدم قهراً كان طلب الوجود ايضاً عبارة اخرى عن النهى عن النقيض الذى هو عبارة عن طلب ترك الترك ، و مقتضاه حينئذ هو عينيّة الأمر بالشئ مع النهى عن النقيض بحسب المنشأ و ان لم يكن كذلك بحسب المفهوم، ولكنه فاسد جداً، و ذلك لما سيحجى من ان حقيقة النهى عن الشئ ليس الآ عبارة عن الزجر عن الوجود في قبال الامر الذى هو الارسال و البعث نحو الوجود لا أنّه عبارة عن طلب الترك كي يلزمه اشتراكه مع الأمر في جزء المدلول و هو الطلب فيلزمه عينيّتها في المقام بحسب المنشأ، و عليه فن الواضح المغايرة التامة بين مدلوليها علاوة عمّا كان بين مفهوميهما من المغايرة، كما هو واضح.

و اما عدم كونه بنحو التضمن و الجزئية فظاهر ايضاً، من جهة ابتناء القول بالجزئية على تركيب الوجوب من طلب الفعل مع المنع عن الترك ، و الآ فعلى التحقيق من بساطة حقيقة الوجوب و عدم تركبه لا يبقى مجال دعوى كون الاقتضاء المزبور من جهة التضمن.

و حينئذ يتعيّن الأمر بكونه على نحو الالتزام ، نظراً إلى ما هو الواضح من الملازمة التامة بين ارادة الشئ و كراهة تركه بحسب الارتكاز بحيث لوالتفت الى الترك ليبغضه و يمنع عنه، نعم لا بأس بدعوى العينيّة بينها بحسب الانشاء بلحاظ كونه مبرزاً عن مبغوضيّة الترك كابراره عن محبوبيّة الوجود و مطلوبيّةه فتدبر.

## المبحث السادس

قد اختلفوا في جواز امر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه و عدم جوازه على قولين، وقد نسب القول بالجواز الى الاشاعرة، ولكن الظاهر ان المراد من الشرط المنتفى انما هو شرط وجود المأمور به لا شرط نفس الأمر، لان ذلك مما لا مجال للنزاع فيه، اذ لا ينبغي الاشكال في عدم جوازه حتى من الاشاعرة المنكرين للتحسين و التقبيح العقليين، نظراً الى رجوعه حينئذ الى البحث عن جواز تحقق المعلول بدون علته التامة، و هو كما ترى لا يتوهم من له ادنى شعور، هذا اذا اريد من الانتفاء بقول مطلق، و اما لو اريد انتفاء شرط بعض مراتب الأمر فهو ايضاً مما لا ينبغي الاشكال في جوازه، فانه اذا كان للامر مراتب من حيث الانشاء و الفعلية و التنجز امكن لا محالة الامر به بمرتبة انشائه مع انتفاء شرطه بالنسبة الى مرتبة فعليته او مرتبة تنجزه او الأمر به بمرتبة فعليته مع انتفاء شرط مرتبة تنجزه، اذ لا محذور عقلاً يترتب عليه كى يصار لاجله الى عدم جوازه و امتناعه، كيف و ان الدليل على امكانه حينئذ هو وقوعه في العرفيات و الشرعيات كما في موارد الاصول الامارات المؤدية الى خلاف الواقع، بل و لعل كثيراً من الاحكام بعد واقفة على مرتبة انشائها و لم تصل الى مرتبة فعليتها الى ان يقوم الحجة عجل الله تعالى فرجه كما لعله من ذلك ايضاً قوله عليه السلام: «ان الله سبحانه سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسياناً الخ» و حينئذ فيتعين ارادة انتفاء شرط وجود المأمور به، و عليه ايضاً ينبغي تخصيص مورد النزاع بالانتفاء الموجب لسلب قدرة المأمور على الامتثال و اتيانه و اجداً لشرطه لا مطلق الانتفاء ولو المستند الى اختيار المكلف مع تمكنه من تحصيله، فان ذلك ايضاً مما لا



بجال للنزاع فيه، اذ لا اشكال في جواز ذلك كما في تكليف الجنب بالصلوة عند دخول الوقت مع تمكنه من تحصيل الطهارة، و من ذلك كان الواجب عليه حينئذ تحصيل شرطها الذي هي الطهارة، فانه لولا وجوب الصلاة عليه لما كان الواجب عليه تحصيل الطهارة، و هو واضح بعد وضوح كون وجوب الطهارة عليه وجوباً غيرياً ترشحياً من وجوب ذبها.

و عليه فيرجع هذا النزاع الى النزاع المعروف بين الأشاعرة وغيرهم من جواز تعلق التكليف بالمحال وعدم جوازه من جهة رجوع التكليف بالمشروط حينئذ مع انتفاء شرط المأمور به وعدم تمكن المكلف من تحصيله الى التكليف بالمحال وبما لا يقدر عليه المكلف، فيندرج حينئذ في ذلك النزاع الذي اثبته الاشاعرة حسب زعمهم الفاسد من انكار التحسين و التقييح العقليين و تجويزهم على الله سبحانه تكليف عباده بما لا يقدرن عليه. وربما يتنى ذلك ايضاً على النزاع المتقدم في مسألة وحدة الطلب و الارادة و تغايرهما، يجعل الطلب عبارة عن معنى قابل للتعلق بالمحال مع كونه موضوعاً لحكم العقل بوجود الامثال، كما هو ظاهر استدلالهم بالمغايرة، اذ حينئذ على القول بالاتحاد كما هو التحقيق يكون عدم جوازه من جهة كون التكليف بنفسه محالاً لا من جهة انه تكليف بالمحال، نظراً الى وضوح استحالة تعلق الارادة الفعلية بالمتنع، بخلافه على القول بالمغايرة فان المحذور فيه اما هو من حيث كونه تكليفاً بالمحال وبما لا يقدر عليه المكلف، و في مثله نقول بانه على القول بالمغايرة و تسليم هذا المبني الفاسد لابس بالقول بالجواز في المقام، و لكن الذي يسهل الخطب هو فساد اصل المبني لما عرفت في محله من اتحاد حقيقة الطلب و الارادة و انه لا يتصور معنى آخر يكون هو الطلب في قبال الارادة بحيث كان موضوعاً للحكم بوجود الامثال و كان قابلاً ايضاً للتعلق بالمحال، و عليه فكان التحقيق في المقام هو عدم جوازه من جهة ما عرفت من كون مثل هذا التكليف بنفسه محالاً، كما هو واضح.

## المبحث السابع

### (في انه هل الأمر والطلب متعلق بالوجود والطبيعي)

وقبل الخوض في المرام ينبغي بيان ما هو مركز التشاجر والكلام بتمهيد مقدمتين:  
فنقول:

المقدمة الاولى: لا اشكال في انه على كلا القولين في المسألة لابد عند طلب شئ و الأمر به من لحاظ موضوع الطلب و تصوّره و احضاره في الذهن، كى بذلك يتمكن من طلبه و البعث اليه و الا فبدونه يستحيل تحقق الطلب و البعث اليه و هو واضح.

الثانية: ان من المعلوم ان لحاظ الطبيعة يتصور على وجوه: منها لحاظها بما هي في الذهن و محلاة بالوجود الذهني، و منها لحاظها بما هي شئ في حد ذاتها، و منها لحاظها بما هي خارجية بحيث لا يلتفت الى مغايرتها و اثنييتها مع الخارج و لا يرى في هذا للحاظ التصوري الآ كونها عين الخارج و متحدة معه بحيث لو سئل بانه اى شئ ترى في هذا للحاظ يقول بانه ما ارى الا الخارج و ان كان بالنظر التصديق يقطع بخلافه فيرى كونها غير موجودة في الخارج.

و في ذلك نقول: بان من الواضح ايضاً انه ليس المقصود من تعلق الأمر بالطبيعي عند القائل به هو الطبيعي بما هو موجود في الذهن من جهة وضح انه بهذا الاعتبار مع كونه كلياً عقلياً غير قابل للصدق على الخارج لا يكون مما تقوم به المصلحة حتى يتعلق به الامر و الطلب، فلا يتوهم احد حينئذ تعلق الطلب و الأمر به بهذا الاعتبار كما لا يخفى، كوضوح عدم كون المقصود ايضاً هو الطبيعي بالاعتبار الثاني من جهة وضح ان الطبيعة بهذا الاعتبار ليست الآ هي فلا تكون هي ايضاً مركب المصلحة حتى يتعلق بها الأمر و الطلب، بل و انما المقصود من ذلك عند القائل به هو الطبيعي بالاعتبار الثالث الذي يرى كونها عين الخارج.

و عليه فركز النزاع بين الفريقين في انّ معروض الطلب و موضوعه هو الطبيعة او الوجود انما هو في الطبيعي بالاعتبار الثالث فالقائل بالطبيعي يدعي تعلق الطلب و الأمر بنفس الطبيعي و العناوين بما هي ملحوظة كونها خارجية لا بمنشأ انتزاعها و هو الوجود

لا بدواً ولا بالسراية، والقائل بالوجود يدعي عدم تعلقه الا بالمعنون الخارجى الذى هو منشأ انتزاع العناوين والصور الذهنية.

واذ عرفت ذلك نقول: ان الذى يقتضيه التحقيق هو الاول من تعلق الامر والطلب بنفس الطبيعة لكن بما هى مرآة الى الخارج وملحوظة بحسب اللحاظ التصورى عين الخارج لا بالوجود الخارجى كما كان ذلك هو الشأن فى سائر الكيفيات النفسية من المحبة والاشتياق بل العلم والظن ونحوها ايضاً، كما يشهد لذلك ملاحظة الجاهل المركب الذى يعتقد بوجود شئ بالقطع المخالف للواقع فيطلبه ويريده او يخبر بوجوده وتحققه فى الخارج، اذ نقول بأنه لو لا ما ذكرنا من تعلق الصفات المزبورة بالعناوين والصور الذهنية بما هى ملحوظة خارجية يلزم خلو الصفات المزبورة عن المتعلق فى مثل الفرض المزبور، فانه بعد مخالفة قطعه للواقع لا يكون فى البين شئ تعلق به تلك الصفات، مع ان ذلك كما ترى من المستحيل جداً، لوضوح أنّ هذه الصفات من العلم والظن والمحبة والاشتياق والارادة كما كان لها اضافة الى النفس من حيث قيامها بها كذلك لها اضافة ايضاً الى متعلقاتها بحيث يستحيل تحققها بدونها، بل وقد يقطع الانسان ويدعن بعدم تحقق شئ كذائى فى الخارج الى الابد ومع ذلك يشاق اليه غاية الاشتياق ويتمنى وجوده كقولك «يا ليت الشباب لنا يعود» فان ذلك كله كاشف تام عن تعلق تلك الصفات المزبورة بنفس العناوين والصور الذهنية لا بمنشأ انتزاعها والمعنون الخارجى وهو الوجود، غايته بما هى ملحوظة بحسب النظر التصورى عين الخارج لا بما انها شئ فى حيال ذاتها بحيث يلتفت عند لحاظها الى مغايرتها مع الخارج، ولئن شئت فاستوضح ما ذكرنا بالرجوع الى الاكاذيب المتعارفة بين الناس فى ألسنتهم ليلاً ونهاراً فإنه لا شبهة فى ان الذى يخبر كذباً بثبوت القيام لزيد فى قوله زيد قائم مثلاً لا يلاحظ ولا يرى من زيد والقيام والنسبة بينهما فى لحاظه ونظره الا زيدا والقيام الخارجيين والنسبة الخارجية بينهما، لا المفهوم منها بما انه شئ فى قبال الخارج، ولا الوجود الحقيقى الخارجى، لأنه حسب ادعائه وتصديقه مما يقطع بخلافه والآ يخرج اخباره بقيامه عن كونه كذباً كما هو واضح. وعلى ذلك فلا محيص من المصير فى كلية تلك الصفات من العلم والظن والحب والبغض والاشتياق والارادة ونحوها الى تعلقها بنفس العناوين والصور الذهنية، غايته بما هى حاكية عن الخارج كما شرحناه، لا بمنشأ انتزاعها والمعنون الخارجى لا بدواً ولا

بالسراية بتوسيط العناوين و الصور، كيف و ان الخارج بعد كونه ظرفاً لسقوط الارادة و الطلب يستحيل كونه ظرفاً لثبوتها، فيستحيل حينئذ تعلق الارادة و الطلب بالمعنون الخارجى ولو بالسراية بتوسيط العناوين و الصور، من جهة رجوعه حينئذ الى طلب الحاصل المحال كما هو واضح. و ارجاعه - كما في الكفاية - الى ارادة صدور الوجود من المكلف و جعله بسيطاً بنحو مفاد كان التامة الذى هو عبارة عن ايجاده و افاضته لا الى طلب ما هو صادر و ثابت في الخارج حتى يكون من طلب الحاصل المحال، كما ترى، فانه بعد ان كان الایجاد و جعل الشئ بسيطاً معلولاً للطلب و في رتبة متأخرة عنه بنحو يتخلل بينها الفاء الكاشف عن اختلافها بحسب الرتبة كقولك اردت ايجاد الشئ فوجدته يستحيل وقوعه موضوعاً للطلب و متعلقاً له

فعلى ذلك لا يبقى مجال جعل المتعلق للطلب في الاوامر عبارة عن الوجود او صرف الایجاد و افاضته بمعنى جعله بسيطاً - كما في الكفاية و الفصول - من اشراب الوجود في مدلول الهيئة مع جعلهم المادة عبارة عن نفس الطبيعة من حيث هي، و ذلك لما عرفت ما فيه من امتناع تعلق الطلب بالخارج و بالوجود ولو بمعنى جعله بسيطاً لا بدواً و لا بالسراية بتوسيط العناوين و الصور، خصوصاً مع ما يلزمه من لزوم تجريد الهيئة عن الوجود في نحو قوله أوجد الصلوة نظراً الى ما هو الواضح من عدم انسباق الوجود في المثال مرتين في الذهن تارة من جهة المادة و اخرى من جهة الهيئة، و الالتزام فيه بالمجاز ايضاً كما ترى

و لعمري ان عمدة ما دعاهم الى مثل هذا الالتزام انما هو لحاظهم الطبيعى بما آتته شئ في حيال ذاته و في الخارج و عدم تصوّرهم اياه مرآة الى الخارج بنحو ما ذكرنا، فن ذلك اشكل عليهم بان الطبيعة من حيث هي ليست الا هي فلا يمكن ان يتعلق بها الأمر و الطلب و لأنّ الطلب انما يتعلق بما يقوم به الأثر و المصلحة و الاثر و المصلحة بعد ان لم تكن قائمة الا بالوجود و الماهية الخارجية لا يتعلق الطلب ايضاً الا بالوجود و الماهية الخارجية فالتجأ و امن هذه الجهة الى اشراب الوجود في مدلول الهيئة و جعلوه متعلقاً للطلب فراراً عن الاشكال المزبور، و الآ فعلى ما ذكرنا من الاعتبار الثالث للطبيعة و هو لحاظها خارجية لا يكاد مجال لهذا الاشكال حتى يحتاج في التفصي عنه الى اشراب الوجود في الهيئة، اذ عليه نقول بأنّ المصلحة حسب كونها من الاعراض الخارجية و ان لم تكن قائمة الا بالخارج الا ان الطبيعى بهذا الاعتبار بعد ما لم يكن مغايراً مع الخارج بل

كان بينها الاتحاد والعينية بالاعتبار المزبور يلزمه قهراً صيرورة كل من الخارج والصور الذهنية متلوتا بلون الآخر في مرحلة الاتصاف، فن ذلك تتصف الصور الذهنية بلحاظ الاتحاد المزبور بكونها ذات مصلحة، كاتصاف الخارج ايضاً بالمرادية والمطلوبية، نظير باب الالفاظ بالنسبة الى معانيها من حيث سراية صفات كل منها الى الآخر لأجل ما كان بينها من الاتحاد، ففي الحقيقة كان هذا الاتحاد موجباً لنحو توسعة في دائرة النسبة في مقام الاتصاف في صدق المطلوبية والمرادية على الخارج وصدق ذي الأثر والمصلحة على الصور الذهنية، والآ في مرحلة العروض لا يكون المعروض للطلب الا العناوين والصور الذهنية كما انه في طرف المصلحة ايضاً لا يكون المعروض لها الا الوجود والمهية الخارجية

بل وعلى هذا البيان ايضاً امكن المصالحة بين الفريقين بارجاع القول بالوجود الى الطبيعة بالاعتبار الثالث الملحوظة خارجية في قبال الاعتبار الثاني لها وهو لحاظها بما هي شئ في حيال ذاتها، اذ على هذا الاعتبار لما كان لا يرى من الطبيعة في ذلك اللحاظ الا الوجود ولا يرى بينها المغايرة صح ان يقال بان الأمر متعلق بالوجود لا بالمهية من حيث هي بارادة هذا الوجود الزعمي التخيلي لا الوجود الخارجي ولو يجعله بسيطاً، فيتحد القولان من جهة رجوعها حينئذ الى امر واحد ولكن ذلك ايضاً بالنسبة الى كلمات السابقين الذين لم يتعرضوا لتفصيل المسألة وأوكلوها الى ما هو المرتكز في الأذهان، والا ففي كلمات المتأخرين المتعرضين لتفصيل المسألة كصاحب الفصول والكفاية (قدس سرهما) على ما عرفت من مصيرهم الى اشراب الوجود في مدلول الهية في الاوامر لا يجري هذا التوجيه، ولكن قد عرفت ايضاً سخافة اصل المبنى في نفسه وعدم امكان المصير الى تعلق الطلب بالوجود الخارجي الذي هو نتيجة الطلب ولو بمعنى جعله بسيطاً بنحو مفاد كان التامة الذي هو عبارة عن ايجاده وافاضته على حسب ما تقدم بيانه مفصلاً.

نعم لو كان المقصود من الوجود الذي جعلوه متعلقاً للطلب في الاوامر هو مفهوم الوجود مرآة الى الخارج على نحو ما قلناه في الطبيعي لا مصداقه وحقيقته الخارجية لكان يسلم عن هذه الاشكال، اذ لا يترتب عليه حينئذ محذور طلب الحاصل ولا محذور تعلق الطلب والامر بامر متأخر عنه رتبة، ولكن نقول بانه مع بعد ذلك في نفسه لا داعي

حينئذ الى مثل هذا الالتزام بل من الاول يصار الى ان المتعلق هو الطبيعي غايته بما هو مرآة الى الخارج، كيف وانه ليس في البين ما يقتضى المصير الى الالتزام المزبور لا من طرف المادة، كما هو واضح، ولا من طرف الهيئة ايضاً لأنها على ما تقرر في محلّه لا تدل الا على نسبة ارسالية بين المبدء والفاعل او طلب ما تدل عليه المادة فاين حينئذ مفهوم الوجود اين الدال عليه؟ خصوصاً مع ما يرد عليه من لزوم تكرّر الوجود و انسباقه مرتين في الذهن في مثل قوله او جد الصلوة تارة من جهة المادة و اخرى من ناحية الهيئة، مع انه كما ترى! و الالتزام في مثل ذلك بالتجريد او هن، لوضوح انه لا يكاد يرى فرق في مدلول الهيئة بين قوله صلّ و بين قوله او جد الصلاة، على انه كثيراً ما يكون العنوان المأخوذ في حيز الطلب من العناوين العرفية الانتزاعية كما في المثال من قوله او جد الصلوة وقوله اعدم الطبيعة و نحو ذلك مما لا يمكن فيها اشراب حيث الوجود من الهيئة، كما هو واضح

و عليه فلا محيص من الغاء الوجود عن البين بالمرّة و المصير الى ان المتعلق للطلب و الامر هي نفس العناوين و الصور الذهنية بما انها ملحوظة خارجية دون المعنونات الخارجية، من غير فرق في ذلك بين كون العنوان من العناوين الانتزاعية او من الطبايع المتأصلة كالصلاة و الصوم و نحوهما

و من ذلك نقول ايضاً بأنّ حق تحرير عنوان البحث هو تحريره بانه اذا تعلق الأمر بعنوان هل يسرى منه الى منشأ انتزاعه الذى هو المعنون الخارجى او انه يقف للطلب و الامر على نفس العنوان و لا يتعدى عنه الى المعنون الخارجى، لا تحريره بما هو الشايع بان الطلب متعلق بالوجود او الطبيعي من جهة ما عرفت بانه كثيراً ما يكون المتعلق من العناوين الانتزاعية التي لا يمكن فيها اشراب الوجود في الهيئة كما في الطبايع المتأصلة، كما هو واضح.

## المبحث الثامن

في أنّه اذا تعلق الأمر بعنوان فهل يسرى الى افراده و مصاديقه على نحو يكون الأفراد بما لها من الحدود الفردية و الخصوصيات الشخصية تحت الطلب و الأوامر لا و على الثاني من عدم سرايته الى الخصوصيات الفردية فهل يسرى الى الحصص المقارنة لخواص

الافراد كما في الطبيعة السارية ام لا بل الطلب و الأمر يقف على نفس الطبيعي و القدر المشترك بين الحصص؟

و توضيح المرام هو أنه لا اشكال في ان الطبيعي اذا كان له افراد يكون كل فرد منه مشتملاً على مرتبة من الطبيعي غير المرتبة التي يشتمل عليها الفرد الآخر و من ذلك يتصور للطبيعي مراتب عديدة حسب تعدد الافراد مغايرة كل مرتبة منه باعتبار محدوديتها بالحدودات الفردية مع المرتبة الاخرى، كما في الانسان حيث أنه كان الانسانية الموجودة في ضمن زيد بملاحظة محدوديتها و تقارنها لخواصه غير الانسانية الموجودة في ضمن عمرو و المقارنة لخواصه، فهما حصتان و مرتبتان من الانسانية انسانية قارنت خواص زيد و انسانية قارنت خواص عمرو، و هكذا، من غير ان ينافي ذلك ايضاً اتحاد تلك الحصص بحسب الذات و الحقيقة و كون الجميع تحت جنس واحد و فصل فارد من حيث صدق حيوان ناطق على الجميع و على كل واحدة من الحصص كما لا يخفى، و من ذلك ايضاً قيل و اشتهر بأن الطبيعي مع الافراد كنسبة الآباء مع الاولاد، لا كنسبة الأب الواحد مع الاولاد و ان مع كل فرد ابا من الطبيعي غير ما يكون مع الابن الآخر مع اتحاد تلك الآباء على اختلافها و تباينها بحسب المرتبة بحسب الحقيقة و الذات و اندراج الجميع تحت جنس واحد و فصل فارد و بهذه الجهة ايضاً ترى اشتمال هذه الحصص كل واحدة منها على جهات و حيثيات شتى ينتزع بها منها عناوين مقوماتها العالية كالجوهرية و الجسمية و النامية و الحساسة و الحيوانية، كما في زيد الذي هو فرد الانسان حيث يشتمل على جميع حدود مقوماته العالية من الجوهرية و الجسمية الى ان يبلغ الى جهة الانسانية التي هي جهة مشتركة بينه و بين عمرو و خالد مع زيادة جهة اخرى فيه التي بها امتيازه عن عمرو و خالد، و كذلك الانسان بالنسبة الى الحيوان و الجسم النامي و المطلق و الجوهر، و هكذا كل سافل بالنسبة الى عاليه فإنه لابد من اشتماله على جميع مقوماته العالية مع زيادة جهة فيه بها امتيازه عن سائر الحصص المشاركة معه في جنسه و فصله القريبين، و هو معنى قولهم بان كل ما هو مقوم للعالي مقوم للسافل ايضاً و لا عكس، و عليه ايضاً اعتبارهم في التعريف الحقيقي للشئ بلزوم الأخذ بجميع مقوماته من الداني و العالي و الاعلى.

و اذ عرفت ذلك فلنرجع الى المقصود من سراية الأمر من الطبيعي الملحوظ فيه صرف

الوجود الى أفرادهِ ومصاديقهِ وعدم سرايته، وفي ذلك نقول بان التحقيق في المقام هو القول الثاني من وقوف الطلب على نفس الطبيعي وعدم سرايته لا الى الخصوصيات الفردية ولا الى الحصص الموجودة في ضمن الأفراد المقارنة لخواصها، اذ نقول بأنه يكفي في الدليل لذلك الوجدان عند طلب شئٍ و الأمر به كما في طلبك الماء للشرب، فانه قاض بداهة بأنه لا يكون المطلوب الا صرف الطبيعي والقدر المشترك بين الحصص من دون مدخلة في ذلك للحصص، فضلاً عن الخصوصيات الفردية كما الكوز والجرة و الحبّ ونحو ذلك، ولذلك لو عرض عليك تلك الحصص وهذه الخصوصيات لكنت تنفي الجميع وتقول بأن المطلوب أنّها كان صرف الطبيعي والقدر المشترك دون الحصص دون خصوصيات الافراد، كيف وأنّ الطلب حسب معلوليته للمصلحة لا يتعلق الا بما تقوم به المصلحة فع قيام المصلحة بصرف الطبيعي والجامع وعدم سرايتها الى الحدود الفردية ولا الى الحصص المقارنة لخواصها يستحيل سراية الطلب الى الحدود الفردية او الحصص المقارنة لخواصها، على ان لازم ذلك هو صيرورة كل واحد من الافراد و الحصص واجباً تعيينياً لكونه مقتضى سراية الطلب اليها، وهو كما ترى، لا يظن توهمه من احد و حينئذ فيكون ذلك كله برهاناً تاماً على وقوف الطلب حسب تبعيته للمصلحة على نفس الجامع وعدم سرايته الى الحصص الفردية فضلاً عن سرايته الى الحدود الفردية، كما هو واضح.

ثم انّ ما ذكر من عدم سراية الطلب الى الحصص و خروجها عن دائرة المطلوبية انما هو خروجها بالقياس الى الحيثية التي بها امتياز هذه الحصص الفردية بعضها عن البعض الاخر المشارك معها في الجنس و الفصل القريبين، واما بالنسبة الى الحيثية الأخرى التي بها اشتراك هذه الحصص و امتيازها عن افراد النوع الآخر المشاركة معها في جنسها القريب، و هي الحيثية التي بها قوام نوعيتها، فلا بأس بدعوى السراية اليها، بل ولعلّه لا محيص عنه، من جهة ان الحصص بالقياس الى تلك الحيثية و اشتمالها على مقومها العالی ليست الاعين الطبيعي والقدر المشترك، ومعه لا وجه لدعوى خروجها عن المطلوبية كما لا يخفى، فعلى ذلك تكون الحصص المزبورة كل واحدة منها بالقياس الى بعض حدودها و هي حدودها الطبيعية تحت الطلب و الأمر و بالقياس الى حدودها الخاصة تحت الترخيص و خارجه عن دائرة المطلوبية، لا أنّها على الاطلاق تحت الطلب و الامر كما في



الطبيعة السارية ولا خارجة كذلك عن دائرة الطلب و نتيجة ذلك هو رجوع التخيير بين الحصص و الافراد ايضاً الى التخيير الشرعى لا العقلى كما قيل، اذ بعد ان لم تكن قضية عدم السراية على ما يتناه الا خروج الحصص عن دائرة الطلب بالقياس الى حدودها الخاصة والجهة التى بها امتياز بعض هذه الحصص عن البعض الاخر المشارك معها فى جنسها و فصلها القريين، لا مطلقاً حتى بالقياس الى حدودها الطبيعية التى هى القدر المشترك بينها، بل كانت الحصص بالقياس الى هذه الجهة تحت الطلب والامر، فقهرأ يلزمه صيرورتها مورداً للوجوب التخييري، حيث أنه كانت الحصص حينئذ ببعض حدودها تحت الالزام الشرعى و ببعض حدودها الأخرى تحت الترخيص، و مرجع ذلك على ما يتناه مراراً الى وجوب كل واحدة منها بايجاب ناقص بنحو لا يقتضى الا المنع عن بعض انحاء تروكه، و هو الترك فى حال ترك البقية، مع كون الترك فى حال الوجود تحت الترخيص، و مقتضاه هو تحقق الاطاعة و الامتثال بايجاد فرد واحد منها والعصيان بترك الجميع.

و على ذلك فلا يبقى مجال للالتزام بخروج الافراد عن تحت الالزام الشرعى و المصير فيها الى التخيير العقلى كما فى الكفاية وغيرها، بل لا بد من ارجاع التخيير فيها الى التخيير الشرعى، نعم لو قلنا بوقوف الطلب فى تلك الواجبات على نفس الطبيعى و صرف الجامع و عدم سرايته الى الحصص الفردية حتى بالقياس الى حدودها الطبيعية التى هى القدر المشترك بينها لآتجه القول فيها بالتخيير العقلى اذ لا يبقى مجال حينئذ لدعوى وجوب الحصص و الافراد بالوجوب الشرعى، و لكن عمدة الكلام فيه حينئذ فى اصل المبني، و الوجه فيه هو ما عرفت من أن الحصص من حيث حدودها الطبيعية لا تكون الا عين الطبيعى و القدر المشترك بينها، غاية انها كانت محفوظة فى ضمن الافراد نظير ما تصورناه فى مبحث الوضع من القسم الآخر فى تصور عموم الوضع و الموضوع له، و معه لا وجه لدعوى خروجها عن حيز الطلب، كما لا يخفى.

و اما ما قيل بأن الطلب بعد تعلقه بالعناوين و الصور الذهنية لا بالمعنونات الخارجية يستحيل سرايته الى الحصص الفردية من جهة ان الحصص بصورها الذهنية حينئذ مباحة مع الطبيعى ولو كانتا ملحوظتين خارجيتين فهما حينئذ صورتان متباينتان فى الذهن و مع تباينها يستحيل سراية الطلب من احدهما الى الاخرى، فدفوع بانه كذلك

اذا لا يكون الطبيعي مأخوذاً لا بشرط و الآققضيته بعد لحاظها خارجيتين و اتحادهما خارجياً بحسب المعنون والمنشأ كانت هي السراية لا محالة .

كاندفاع ما قيل ايضاً بان صرف الطبيعي بعد ما كان انطباقه على خصوص اول وجود فلا جرم في ظرف الانطباق لا مجال لدعوى السراية بلحاظ كونه ظرف سقوط الطلب لا ثبوته، و اما في ظرف قبل الانطباق فكذلك ايضاً من جهة انه حينئذ كما يكون قابلاً للانطباق على اول وجود كذلك يكون قابلاً ايضاً للانطباق على ثاني الوجود و ثالثه، و في مثله لا مجال لدعوى السراية الى واحد منها. وجه الاندفاع: هو اننا نفرض الكلام في ظرف قبل الانطباق و نقول بان كل واحد من هذه الافراد اذا فرضناه غير مسبوق في وجوده بفرد آخر فقهرأ ينطبق عليه أول وجود و في مثله يسرى اليه الطلب من جهة انطباق الطبيعي عليه حينئذ من دون احتياج في سراية الطلب الى الانطباق الفعلي عليه في الخارج حتى يتوجه المحذور المزبور، و عليه لا يبقى مجال التشكيك في سراية الطلب الى الحصص من حيث حدودها الطبيعية بمثل هذه البيانات، كما هو واضح .

و اما الانتقاض حينئذ بمورد العلم الاجمالي من حيث وقوف العلم مع كونه ايضاً من صفات النفس كالارادة على نفس الجامع و عدم سرايته الى الخصوصيات، بشهادة الشك التفصيلي الوجداني بالنسبة الى كل واحد من الطرفين، فمدفوع ايضاً بأنه ان اريد بذلك عدم سرايته الى الطرفين بخصوصيتها فهو مسلم و لكتته غير ضائر بما نحن بصدده، اذ نحن ايضاً نسلّم و نقول بخروج الحصص الفردية بحدودها الخاصة التي بها امتياز بعض تلك الحصص عن البعض الآخر، فلا يتوجه حينئذ الانتقاض المزبور. و ان اريد بذلك عدم سراية العلم الى الطرفين على الاطلاق حتى بحدودها الجامعي فهو ممنوع جداً، بل نقول فيه ايضاً بالسراية الى الطرفين لكن بحدودها الجامعي على نحو ما عرفت في الطبيعي و افراده، فتأمل .

و على ذلك فالطلب المتعلق بالطبيعة ان لوحظ بالقياس الى نفس الطبيعة الالابشرطية التي هي القدر المشترك بين الحصص يكون طلباً تعينياً، و ان لوحظ بالقياس الى الحصص المقارنة مع الخصوصيات يكون طلباً تخييرياً و مرجعه على ما عرفت الى تعلق طلب ناقص بكل واحدة من الحصص الفردية بنحو لا يقتضى الا المنع عن بعض أنحاء تروكه، و هو الترك من ناحية حدودها الطبيعية التي بها اشتراك هذه الحصص بعضها مع

بعض آخر، وحيث ان الترك من هذه الجهة ملازم مع ترك بقية الحصص صح ان يقال بان ترك كل واحدة من الحصص في ظرف ترك البقية كان تحت المنع وفي ظرف وجود حصّة منها كان تحت الترخيص، ونتيجته على ما عرفت هو تحقق الاطاعة والامتثال بايجاد فرد واحد وتحقيق العصيان بترك جميع الافراد

بل وعلى ما ذكرنا ايضاً امكن المصالحة بين الفريقين بارجاع القول بالسراية الى الحصص الى السراية اليها بمحدودها المقومة لنوعها، لا مطلقاً حتى بمحدودها الخاصة التي بها امتياز حصّة عن اخرى، وارجاع القول بعدم السراية ايضاً الى عدم السراية الى الحصص لكن بمحدودها الخاصة، لا مطلقاً حتى بالقياس الى حدودها المقومة لنوعها اذ عليه يتوافق القولان ويرتفع النزاع من البين، كما هو واضح، فتأمل.

## المبحث التاسع

### في أنه اذا نسخ الوجوب يبقى الجواز لا

و الظاهر ان المراد بالجواز المتنازع فيه هو خصوص الجواز الاقتضائي الذي هو في ضمن الوجوب والاستحباب والاباحة لا الأعمّ منه والجواز اللا اقتضائي الناشى من عدم المقتضى للشئ فعلاً ام تركاً، من جهة وضوح أنّ مثل هذا المعنى من الجواز بعد ورود الدليل على وجوبه مما يقطع بارتفاعه فلا معنى حينئذ للنزاع في بقاءه بعد نسخ الوجوب، كما هو واضح. واذ عرفت ذلك نقول بأنّ الكلام في المقام في بقاء الجواز وعدمه يقع تارة في اصل امكان بقاءه ثبوتاً، واخرى فيما يقتضيه الأدلة اثباتاً فهنا مقامان:

اما المقام الاوّل: فلا ينبغي الاشكال في أنه لا ملازمة بين ارتفاع الوجوب وبين ارتفاع جوازه، وذلك من جهة انه بعد ان كان له مراتب عديدة من حيث اصل الجواز والرجحان الفعلي وحيث الالتزام والمنع عن النقيض فلا جرم امكن ان يكون المرتفع لاجل دليل النسخ هو خصوص جهة الزامه ومنعه عن النقيض مع بقاء رجحانه الفعلي غير المانع عن النقيض على حاله، كما كان ارتفاعه حتى بمرتبة رجحانه الفعلي ايضاً مع بقاءه على الجواز بمعنى تساوى فعله وتركه، كما كان ارتفاعه حتى بمرتبة جوازه ايضاً، وحينئذ فامكن ثبوتاً بقاء كل واحد من هذه المراتب بعد ارتفاع الوجوب بدليل النسخ من

غير ان يكون برهان عقلي على امتناعه بوجه اصلاً، وعلى هذا البيان ايضاً لا يحتاج في اثبات الرجحان الفعلي عند ارتفاع حيث المنع عن النقيض الى تكلف اقامة الدليل على قيام الفصل الاستجابي مقامه، من جهة أنه بعد كونه من قبيل التشكيكيات فلا جرم بذهاب مرتبة منه يلزمه تحدده قهراً بالمراتب الباقية نظير مرتبة خاصة من الحمرة الشديدة التي اذازالت مرتبة منها باجراء الماء عليها تبقى مرتبة اخرى منها محدودة بحد خاص، و عليه فيكفي ذهاب خصوص جهة منعه عن النقيض في الحكم ببقاء رجحانه واستجاباه من دون احتياج الى قيام دليل عليه بالخصوص بوجه اصلاً، كما لا يخفى.

وحينئذ فاذا امكن ثبوتاً بقاء اصل جوازه و رجحانه الفعلي ولم يقم دليل عقلي على امتناعه يبقى الكلام في المقام الثاني في انه هل قضية دليل النسخ رفع الوجوب بجميع مراتبه او بخصوص مرتبة الزامه و جهة منعه عن النقيض كي يلزمه بقائه بمرتبة رجحانه الفعلي غير المانع عن النقيض؟

و في مثله قد يقرب الثاني بدعوى ان القدر المتيقن الذي يقتضيه دليل الناسخ انما هو رفع خصوص جهة الزامه ففيما عداه يؤخذ حينئذ بدليل المنسوخ و يحكم بمقتضاه باستجاباه، نظير ما اذا ورد دليل على وجوب شئ و دليل آخر على عدم وجوبه فكما انه هناك يجمع بينها فيؤخذ بظهور دليل الوجوب في مطلق الرجحان ويرفع اليد عن ظهوره في الالزام و جهة المنع عن النقيض كذلك في المقام ايضاً فاذا لم يكن لدليل النسخ دلالة على ازيد من رفع الوجوب فلا جرم يؤخذ بظهور دليل المنسوخ في مطلق رجحانه و بذلك يثبت استجاباه، حيث لا نغني من الاستحباب الا ذلك.

و لكن فيه ان هذا الجمع انما يصح في غير الحاكم و المحكوم و اما فيهما فلا يتأتى مثل هذا الجمع بل لا بد من الاخذ بدليل الحاكم و رفع اليد عن دليل المحكوم و ان كان ظهوره اقوى بمراتب من دليل الحاكم. و في المقام بعد ان كان دليل النسخ ناظراً بمدلوله اللفظي الى مدلول دليل المنسوخ بلحاظ تعرضه لرفع الحكم الثابت بدليله فلا جرم بمقتضى نظره و حكومته هذه لا يبقى مجال لملاحظة دليل المنسوخ و اقوائية ظهوره من ظهوره بل في مثله لا بد من الاخذ بدليل الناسخ و رفع اليد عما يقتضيه دليل المنسوخ و ان كان ظهوره اقوى بمراتب من ظهوره، و عليه ايضاً لا يبقى مجال استفادة الاستحباب بمثل البيان المزبور بل لا بد حينئذ من التماس دليل آخر في البين، كما هو واضح. و لعل مثل ذلك هو

العمدة ايضاً في عدم ملاحظتهم لقاعدة الجمع المزبور في المقام مع بنائهم على اعمالها كثيراً في الفقه بنحو صار من الجموع المتعارفة، هذا.

اللهم الا ان يقال بمزاخمة المحكوم في المقام مع اصل حكومة دليل الناسخ و مقدار نظره حيث يصرفه الى خصوص جهة الالزام و حيث المنع عن الترك و في مثله لا يتأق ما ذكر من لزوم تقديم دليل الحاكم ولو كان اضعف ظهوراً، من جهة ان ذلك انما هو في ظرف ثبوت اصل حكومته و قوة نظره، بل لا بد حينئذ من لحاظ التعارض بينها و حينئذ اذا فرضنا اقوائية دليل المنسوخ في مطلق الرجحان من ظهور دليل الناسخ في النظر الى جميع المراتب فلا جرم توجب مثل هذه الاقوائية لصرف دليل الناسخ الى خصوص مرتبة الالزام و جهة المنع عن التقيض.

و حينئذ فلئن خودش في ذلك فلا بد من الخدشة في اصل المطلب بدعوى قوة ظهور دليل الناسخ في نظره الى رفع جميع مراتب الحكم، كما لعله ليس ببعيد ايضاً لظهوره في رفعه لاصل الحكم الثابت بدليل المنسوخ بما له من المراتب. و عليه لا يبقى مجال للاخذ بظهور دليل المنسوخ في مطلق الرجحان لا ثبات الاستحباب، نعم لو فرضنا اجمال دليل الناسخ في نفسه و تردده بين رفع خصوص جهة الزامه او رفعه حتى بمرتبة رجحانه و جوازه ففي مثله لا بأس بدعوى الرجوع الى دليل المنسوخ لا ثبات مطلق الرجحان لولا دعوى سراية اجماله اليه ايضاً، فتدبر.

و اما الاستصحاب فيبيني جريانه على ان يكون المشكوك عرفاً من مراتب ما هو المتيقن سابقاً بحيث على تقدير بقاءه يعدّ كونه عرفاً بقاءً لما علم بتحقيقه سابقاً لا كونه امراً مباحثاً معه و حادثاً غيره، و الا فلا مجال لجريان الاستصحاب ايضاً من جهة عدم اتحاد القضية المتيقنه مع المشكوكه عرفاً، فتدبر.

## المبحث العاشر

اذا تعلق الأمر بأحد الشئيين او الأشياء على وجه التخيير فالمرجع فيه كما عرفت الى وجوب كل واحد منها لكن بايجاب ناقص بنحو لا يقتضى الا المنع عن بعض انحاء تروكه و هو الترك في حال ترك البقية، من غير فرق في ذلك بين ان يكون هناك غرض

واحد يقوم به كل واحد منها ولو بملاحظة ما هو القدر الجامع بينهما او اغراض متعدّدة بحيث كان كل واحد منها تحت غرض مستقل وتكليف مستقل وكان التخيير بينهما من جهة عدم امكان الجمع بين الغرضين اما من جهة التضاد بين متعلقيهما كما في المتزاحمين، او من جهة التضاد بين نفس الغرضين في عالم الوجود بحيث مع استيفاء احد الغرضين في الخارج لا يبقى مجال لاستيفاء الآخر، او في مرحلة اصل الاتصاف بحيث مع تحقق احد الوجودات و اتصافه بالمصلحة لا تتصف البقية بالغرض و المصلحة، حيث أنّ مرجع الجميع الى تعلق وجوب ناقص بكل واحد من الوجودات بنحو لا يقتضي الا المنع عن بعض انحاء تروكه و هو الترك في حال ترك البقية، لا تعلق الوجوب التام بكل واحد منها مشروطا بعدم الآخر، ولا وجوب احد الوجودات لا بعينه، او احدها المعين عند الله نعم غاية ما هناك من الفرق بين الصور المزبورة انما هو من جهة وحدة العقوبة و تعددها عند ترك الجميع، حيث انه في بعضها كالصورة الاولى و الأخيرة لا يترتب على ترك الجميع الا عقوبة واحدة، و في بعضها الآخر كالصورة الثانية و الثالثة تترتب عقوبات متعدّدة حسب وحدة الغرض و تعدده.

لا يقال بأنّه مع المضادة المزبورة لا يكاد يستند الى المكلف عند تركه للجميع الافوت احد الاغراض، من جهة فوات البقية عليه على كل تقدير، و معه كيف يمكن استحقاقه للعقوبات المتعددة، و بعبارة اخرى ان استحقاق العقوبة لا بد و ان يكون على ما هو تحت قدرة المكلف و اختياره فاذا لم يكن للمكلف حينئذ بمقتضى المضادة المزبورة بين المتعلقين او الغرضين في عالم الوجود- الا القدرة على تحصيل احد الغرضين لا جرم لا يترتب على تركه للجميع ايضاً الا عقوبة واحدة

فانه يقال نعم و ان كان لا قدرة للمكلف على الجمع بين الغرضين ولكن مجرد ذلك لا يمنع عن استحقاقه للعقوبات المتعددة عند ترك الجميع، من جهة تمكّنه حينئذ من الاتيان بأحد الوجودين و اخراج البقية عن حيز الوجوب الفعلي، فتأمل .

لا يقال على ذلك في الصورة الأخيرة ايضاً لا بدّ من الالتزام بتعدد العقوبة فما وجه التفرقة بينها و بين غيرها؟.

اذ يقال بان عدم الالتزام فيها بتعدد العقوبة انما هو من جهة عدم صدق ترك المتّصف بالمصلحة الا على احد التروك نظراً الى ما كان بينها من المضادة في اصل

الاتصاف بالمصلحة، وبالجملة ان ترتب العقوبة انما هو على ترك الشئ في ظرف الفراغ عن اتصافه بكونه تركاً لما فيه الغرض والمصلحة، ومثل هذا المعنى انما يصدق في الصورة الثانية والثالثة، واما في الصورة الأخيرة فلا يكاد يصدق ترك المتصف الاعلى أجد التروك فمن ذلك لا يكاد يترتب على تركه للجميع الا عقوبة واحدة، فتأمل.

**بقي الكلام في التخيير بين الأقل والاكثر حيث انه قد يقال بامتناعه واستحالته** نظراً الى أنه باتيان الأقل وجوده ولو في ضمن الاكثر يتحقق الواجب لا محالة ويحصل الغرض ومع حصول الغرض وتحقق الواجب به يكون الزائد عليه لا محالة زائداً عن الواجب فيكون خارجاً عن دائرة الوجوب فلا يمكن حينئذ تعلق الوجوب به، ولكن فيه انه كذلك اذا كان الأقل مأخوذاً بنحو الابل بشرط من جهة الزيادة وليس كذلك بل نقول بأنه مأخوذ على نحو بشرط لا بحيث كان لحدّه ايضاً دخل في الواجب وفي حصول الغرض، وعليه فيرتفع الاشكال المزبور حيث لا يكون الآتي بالأكثر حينئذ آتياً بالأقل بحده في ضمنه حتى يتوجه الاشكال المزبور، من غير فرق في ذلك بين ان يكون للأقل الكائن في ضمن الاكثر وجود مستقل بحيث كان هناك تخلل سكون في البين كما في التسيبحات ام لا كما في مثل الخط الطويل الذي رسم دفعةً، وذلك من جهة أنه بالتجاوز عن حد الأقل الذي فرض كونه تسيبحة واحدة او نصف ذراع من الخط مثلاً ينتفي الأقل ويكون المأتي به من أوله الى آخره امثالاً للأمر بالأكثر دون الأقل، كما هو واضح.

نعم قد يشكل على ما ذكرنا ايضاً بأن الأكثر بعد ان أخذ لا بشرط من طرف الزيادة وقد وجب الاتيان بذات الأقل ايضاً على كل تقدير فلا جرم لا يبقى طرف التخيير الآت نفس الحدين وهما الوقوف على الأقل او التعدي والتجاوز عنه وحينئذ فحيث أنه مع الاتيان بذات الأقل لا محيص له من احد الحدين ولا يمكنه ترك كليهما يندرج لا محالة في التخيير العملي العقلي بمناط اللاأخرجية نظير التخيير بين النقيضين او الضدين اللذين ليس لهما ثالث لا في التخيير الشرعي من جهة عدم المجال حينئذ لاعمال المولوية بالأمر التخييري نحو الحدين، لما ذكرنا غير مرة بان مرجع الامر التخييري بأحد الأمرين انما هو الى النهي عن تركهما معاً وهو انما يصح في مورد يتمكن المكلف من ترك كلا الأمرين و الا فعدم تمكنه من ذلك ولا بدية اتيانه بأحد الأمرين عقلاً يكون الأمر باتيان أحد

الفردين لغوا محضاً، فعلى ذلك حينئذ يتسجل الاشكال بانه كيف المجال للتخيير الشرعى بين الأقل والاكثر مع كون ذات الاقل واجبة الايتان على كل تقدير و كون التخيير بين الحدين ايضاً عقلياً محضاً بمناط اللاحرجية، هذا.

و لكن يمكن التفصى عن هذا الاشكال ايضاً بانّ ما هو طرف التخيير حينئذ انما كان هو الأقل بما هو متقيد بحدّ الأقلية، فكان لحيث التقيد ايضاً دخل في موضوع الوجوب و في مثله معلوم بدهاة كمال المجال لتعلق الامر المولوى التخييرى بأحد الأمرين اما الأقل او الأكثر، و حينئذ فتمام الخلط انما هو من جهة الغاء حيث التقيد بحدّ الأقلية عن موضوع الوجوب و لحاظ ذات الأقل عارية عن التقيد المزبور فن ذلك استشكل بان ذات الأقل حينئذ بعد ان كانت واجبة الايتان على كل تقدير لا على تقدير دون تقدير فلا جرم لا يبقى في البين الا نفس الحدين الذين عرفت بانه لا يكون التخيير فيها الآ تخييراً عقلياً بمناط اللاحرجية، والآ فبناءً على ملاحظة مجموع الذات مع التقيد المزبور لا يبقى مجال للاشكال المزبور اصلاً، من جهة وضوح ان الأقل حينئذ بوصفه لا يكون واجب الايتان على كل تقدير، كما هو واضح. و على ذلك فن اخذ الأقل بشرط لا و محدداً بحدّ الأقلية يرتفع تلك الاشكالات باجمعها على التخيير بين الاقل و الأكثر، نعم على ذلك يكون مرجع التخيير المزبور الى التخيير بين المتبائنين نظراً الى مبائنة الأقل حينئذ ولو بحدّه مع الأكثر، فتدبر.

### المبحث الحادي عشر في الواجب الكفائي

و هو سنخ من الوجوب متعلق بفعل كل واحد من آحاد المكلفين، و مرجعه كما في الواجب التخييرى الى تعلق وجوب ناقص بفعل كل واحد من المكلفين بنحو لا يقتضى الا المنع عن بعض انحاء تروكه، و هو تركه في حال ترك بقية المكلفين، غير ان الفرق بينها هو توجه التكليف هناك الى المكلف بكلا شقى التخيير من جهة كونه نتيجة التكليف التعيينى بالجامع بخلافه في المقام حيث انه بعد عدم قدرة شخص مكلف واحد على كلا الشقين لا يكاد يصح توجيه التكليف التعيينى اليه بالجامع بمعناه الاطلاقى القابل للانطباق على فعل نفسه و فعل غيره، و من ذلك لا يكون التكليف المتوجه الى



كل مكلف الا تكليفاً ناقصاً متعلقاً بشق واحد ولا يكون امره الناقص الا امرأ واحداً بل و لئن تأملت ترى جريان الشقوق المتصورة في الواجب التخييري في المقام ايضاً من حيث تعلق غرض وحداني تارة بجامع فعل المكلفين القابل للانطباق على فعل كل واحد من آحادهم، و اخرى تعلق اغراض متعددة بفعل كل واحد من المكلفين مع كونها بنحو لا يكاد حصول الغرض في واحد مع حصوله و تحققه في الاخر نظراً الى ما كان بين تلك الأغراض حينئذ من المضادة اما في مرحلة الوجود و التحقق و اما في مرحلة اصل الاتصاف بالغرض و المصلحة، حيث ان مرجع الجميع كما عرفت الى تعلق وجوب ناقص بفعل كل واحد من المكلفين، ففي جميع الصور كان المكلفون كل واحد منهم مكلفاً بالايجاب و لكن بتكليف ناقص بنحو لا يقتضى الا المنع عن الترك في حال ترك البقية و نتيجة ذلك انما هو سقوط التكليف بفعل بعضهم عن الجميع و استحقاقهم جميعاً للعقوبة عند اخلاهم بالامثال مع امثال الجميع ايضاً و استحقاقهم للمثوبة لو أتوا بالأمور به دفعة واحدة، نعم هذا الأخير مخصوص بالفرض الأول و هو فرض قيام الغرض الوحداني بالجامع فان قضيته حينئذ هو تحقق الامثال بفعل الجميع فلا يجرى في بقية الفروض لانه فيها حسب مضادة تلك الأغراض القائمة بأفعالهم اما بحسب الوجود او الاتصاف لا يكاد انتهاء النوبة الى امثال الجميع مع اتيانهم دفعة واحدة حتى يترتب عليه استحقاقهم اجمع ايضاً للمثوبة بل و مقتضى بطلان الترجيح بلا مرجح حينئذ هو عدم حصول الغرض و عدم تحقق الامثال من واحد منهم ايضاً، كما لا يخفى، هذا.

و لكن الذي يسهل الخطب هو ان ما ذكرناه من الفروض الأخرى في الواجب الكفائي مجرد فرض و بيان امكان جريان فروض الواجب التخييري في الكفائي ايضاً، و الآفا هو الواقع في الواجبات الكفائية طراً انما هو خصوص الفرض الاول، و عليه فكما أنه باخلاهم بالامثال يستحق الجميع العقوبة كذلك باتيانهم جميعاً للمأمور به دفعة واحدة يتحقق الامثال من الجميع و يستحق الجميع المثوبة، نعم على فرض وقوع ماعدا الفرض الاول فيها ايضاً يبقى الكلام في أنه هل يمكن فيها تصوير اناطة التكليف بكل واحد منهم بعدم اتيان البقية كى يلزمه المصير الى كون التكليف المتوجه الى كل مكلف تكليفاً تاماً منوطاً بعدم اتيان البقية ام لا يمكن فينحصر تكليفهم - كما في الواجب التخييري - بالتكليف الناقص حسب ما عرفت، و في ذلك كان التحقيق هو الثاني، و ذلك فانه ان اريد من

الاناطة اناطة كل واحد من التكاليف بعضيان البقية فعدم امكانه واضح، من جهة ما يلزمه حينئذ من تأخر كل واحد من هذه التكاليف عن الآخر برتبتين، و هو من المستحيل كما عرفت، و ان اريد اناطة كل واحد منها بعدم البقية اى العدم السابق على الأمر و التكاليف فكذلك ايضاً، اذ حينئذ و ان لم يرد عليه المحذور المتقدم من جهة وقوع التكاليف حينئذ في رتبة واحدة الا انه بعد تحقق المنوط به بالنسبة الى الجميع يلزمه ان يكون كل واحد منهم مكلفاً بتكليف فعلى تام بالايجاد، و مثل هذا المعنى بعد فرض مضادة تلك المصالح و الأغراض و امتناع اجتماعها في الوجود و التحقق يكون من المستحيل، لاستحالة البعث الفعلى التام نحو امور يتمتع اجتماعها في التحقق، فن ذلك لا محيص في المقام أيضاً- كما في الواجب التخييري- من ارجاع تلك التكاليف الى التكاليف الناقص بجعل التكاليف المتوجه الى كل مكلف تكليفاً ناقصاً على نحو لا يقتضى الا المنع عن الترك في حال ترك بقية المكلفين و نتيجة ذلك كما عرفت انما هو سقوط التكاليف عن الجميع بفعل البعض منهم مع استحقاق الجميع للعقوبة عند اخلاهم جميعاً بالواجب و الأمور به، كما هو واضح.

### المبحث الثاني عشر، في الواجب الموقت

و هو الذى كان للزمان دخل فيه شرعاً، و في قبالة غير الموقت و هو الذى لا يكون للزمان دخل فيه شرعاً و ان كان مما لا بد منه فيه عقلاً  
ثم ان قضية دخله فيه شرعاً تارة تكون من جهة كونه قيداً للهيئة و للطلب و اخرى من جهة كونه قيداً للمادة و للمتعلق الراجع الى مقام الدخل في وجود المحتاج اليه و المتصف فارغاً عن اصل الاتصاف و الاحتياج، حيث انه يجرى فيه كلا الاحتمالين كما في غيره من القيود الاخر، نعم لو بيننا على عدم امكان المعلق و استحالته في نفسه لكان المتعين في المقام هو ارجاعه عقلاً بقول مطلق الى الهيئة و الطلب ولو كان بحسب ظاهر القضية راجعاً الى المتعلق و المادة حتى في مالو كان دخله في المصلحة من قبيل الدخل في وجود المتصف و المحتاج اليه، غير ان الفرق حينئذ بينه و بين سائر المشروطات من جهة الاناطة حيث كان اناطة الطلب به في المقام عقلية و في سائر المشروطات شرعية. و أما

بناءً على المختار من امكان المعلق ايضاً كالمشروط فيجربى فيه كلا الاحتمالين كما في غيره من القيود، فيكون قيماً للهيئة وللطلب تارة وللمتعلق اخرى  
ثم ان الزمان الماخوذ في الواجب ظرفاً ان كان بقدر الواجب لا اوسع فضيق كالصوم مثلاً، و ان كان اوسع منه فوسع و امثله كثيرة كالصلوات اليومية و صلاة الكسوف و الحسوف و نحوها. و اما كونه اضيق من الواجب فغير ممكن من جهة امتناع التكليف بما لا يسعه وقته و ظرفه مع ارادة ايجاد الواجب بتمامه في ذلك الوقت و هو واضح، نعم لا باس به لو اريد ايجاده فيه ولو ببعض اجزائه لا بتمامه و لكن ذلك حينئذ خارج عن الفرض نظراً الى ان الموقت حينئذ انما هو الواجب ببعض اجزائه لا بتمامه ومن أوله الى آخره. و اما الاشكال في امكان الموسع ايضاً فمدفوع بما عرفت من وقوعه الذي هو اادل على امكانه، كالأمثلة المزبورة، و مرجعه الى مطلوبيّة الكلى الجامع بين الافراد التدريجيّة المنتجة للتخير بين الافراد المزبورة. و في كون مثل هذا التخير عقلياً او شرعياً و جهان اوجهها الثاني، كما تقدم بيانه مفصلاً، فراجع.

نعم يبقى الكلام حينئذ في اقتضاء الأمر بالموقت مع الاخلال به في الوقت لوجوبه في خارج الوقت وعدمه، و في ذلك نقول: ان مجمل الكلام فيه ان قضية دليل الموقت اما ان تكون على نحو وحدة المطلوب بحيث يستفاد منه كون التقييد بالوقت بلحاظ اصل المطلوب لا بلحاظ تمامه، و اما ان تكون على نحو تعدد المطلوب بحيث يستفاد منه كون التقييد به بلحاظ تمام المطلوب لا اصله، و اما ان لا يستفاد منه شئ من الوجهين بل كان مجملاً من هذه الجهة و مردداً بين التقييد في اصل المطلوب او تمامه.

فان كان من قبيل الاول فلا اشكال في عدم اقتضاء الأمر بالموقت لوجوب الاتيان به في خارج الوقت مع الاخلال به في الوقت، لولا دعوى اقتضائه لعدم وجوبه.

كما انه على الثاني ايضاً لا اشكال في اقتضائه وجوب الاتيان به في خارج الوقت بعكس القسم الاول من غير فرق في ذلك بين ان يكون التوقيت بدليل متصل او منفصل و اما ان كان من قبيل الثالث فان كان بدليل متصل بالكلام فلا اشكال ايضاً في عدم اقتضاء دليل الواجب لوجوبه في خارج الوقت، من جهة انه باتصاله به يوجب اجماله اجمالاً لدليل الموقت ايضاً، و معه لا يبقى له ظهور حتى يصح التمسك به لاثبات الوجوب بعد انقضاء الوقت، نعم لو كان التوقيت حينئذ بدليل منفصل و كان لدليل

الواجب ايضاً اطلاق بان فرض كونه في مقام البيان من هذه الجهة لا في مقام اصل المشروعية لكان قضية اطلاقه حينئذ هو ثبوت الوجوب في خارج الوقت ايضاً ولكن ذلك ايضاً مجرد فرض، اذ نقول أولاً بظهور دليل التوقيت في وحدة المطلوب وفي كون التقييد به بلحاظ اصل المطلوب لا بلحاظ تمامه وعلى فرض عدم ظهوره و اجماله من تلك الجهة لا يكون لدليل العبادة في تلك الموقفات من نحو قوله: «اقيموا الصلاة» اطلاق يصح التمسك به لاثبات الوجوب في خارج الوقت لانها طراً على ما حقق في محله في مبحث الصحيح و الأعم كانت واردة في مقام اصل المشروعية لا في مقام البيان من تلك الجهات، وعليه فلا يبقى مجال التمسك بدليل الموقفات في العبادات لاثبات الوجوب في خارج الوقت، بل لا بد حينئذ من قيام دليل عليه بالخصوص و الا فلو كنا نحن و نفس تلك الادلة لا يمكننا اثبات الوجوب به بعد انقضاء الوقت كما هو واضح.

نعم لو شك ولم يعلم من دليل الموقت بان التقييد بالوقت كان بلحاظ اصل المطلوب او بلحاظ تمام المطلوب ربما كان مقتضى الأصل و هو الاستصحاب بقائه في خارج الوقت ايضاً اذ حينئذ يشك عند ذهاب الوقت في ذهاب اصل المطلوبية او ذهاب مرتبة منه مع بقائه ببعض مراتبه الاخر فيستصحب حينئذ بقائه ولو ببعض مراتبه، نظير الاستصحاب الجارى في اللون الخاص اذا شك في ذهابه من رأسه او ذهابه ببعض مراتبه مع بقائه ببعض مراتبه الاخر، و معه فلا يجرى فيه اصالة البرائة عن الوجوب، هذا.

و لكن الذى يسهل الخطب هو ما عرفت من ظهور الأدلة في وحدة المطلوب و في كون التقييد بالوقت بلحاظ اصل المطلوب لا تمامه و حينئذ فلا بد في اثبات وجوب القضاء في خارج الوقت وفاقاً للمحققين من قيام دليل عليه بالخصوص و الا فلا يكفي نفس الامر الاول، كما هو واضح.

نعم ربما ينافى ما ذكرنا ظهور مادة القضاء في التدارك المقتضى لوفاء المأتي به في خارج الوقت ببعض مراتب مصلحة الموقت، حيث ان لازمه هو قيام المصلحة من الاول بالجامع بين الفرد الواقع في الوقت و الفرد الواقع في خارجه، و لازمه هو تعلق الأمر الاول ايضاً من الاول بالجامع بين الفردين لا بخصوص الفرد الواقع في الوقت، و لازمه ايضاً ان يكون وجوب الاتيان به في خارج الوقت بنفس الامر الاول لا بامر جديد، ولكنه يندفع ذلك بانه و ان كان الامر كذلك الا انه نقول بان فردية المأتي به في خارج الوقت للجامع

لما كانت في طول الافراد الواقعة في الوقت و في رتبة متأخرة عن سقوط الأمر و التكليف عنها، فقهرأ مثل هذه الطولية توجب تضييقاً في دائرة الطبيعة المأمور بها بالأمر الاقول بنحو يخرج عنها مثل هذا الفرد، فن ذلك يحتاج في اثبات وجوبه بعد عدم شمول الأمر الأول له الى امر آخر يقتضى وجوبه في خارج الوقت، و عليه فلا تنا في بين القول بان القضاء بامر جديد و بين ما يقتضيه ظهور مادة القضاء في الوفاء ببعض مراتب مصلحة الموقت، كما لا يخفى.

### المبحث الثالث عشر

في انه هل الامر بالامر بشىء امر بذلك الشىء حقيقة ام لا

و تحقيقه ان يقال بان كلا الوجهين ثبوتاً امر ممكن، حيث انه يمكن ان يكون الأمر بالامر بشىء لا لأجل التوصل به الى وجود ذلك الشىء في الخارج بل لأجل مطلوية امر الأمر الثاني نفسياً كما انه يمكن ان يكون ذلك لاجل التوصل الى وجود ذلك الشىء في الخارج فحيث انه كان ذلك الشىء مطلوباً له أمر بالأمر به، الا انه في مقام الاثبات كان الظاهر من نحو تلك القضايا ولو بملاحظة قضية الارتكاز هو الثاني من كون الأمر بالأمر بشىء لمحض التوصل الى الوجود، لا من جهة مطلوية أمر الأمر الثاني نفسياً و ان لم يترتب عليه الوجود في الخارج.

و على ذلك فلا بأس باستفادة شرعية عبادة الصبي مما ورد من أمر الأولياء بأمر الصبيان باتيان العبادات، نعم هذا المقدار من الشرعية ايضاً لا يفي باثبات وفاء المأتي به حال الصغر بمصلحة الواجب كى يلزمه الاجتزاء به عن فعل الواجب فيما لو كان بلوغه بعد الفراغ عن العبادة او في اثنائها، من جهة ان القدر الذى يستفاد من قضية الأمر بالأمر انما هو كون فعلهم في حال عدم البلوغ مشروعاً و واجداً للمصلحة، و اما كون هذه المصلحة من سنخ تلك المصلحة الملزمة الثابتة في حال البلوغ فلا، و من هذه الجهة ايضاً تشبث بعضهم للاجتزاء به و عدم وجوب الاعادة بعد البلوغ باثبات المشروعية من جهة نفس الخطابات الأولية، و حاصله انما هو دعوى شمول اطلاق الخطابات في التكاليف مثل أقيموا الصلاة و نحوها للصبي الذى يبلغ بعد يوم او نصف يوم او ساعة، حيث ان

دعوى انصرافها عن مثل هذا الصبيّ ايضاً كما ترى بعيدة غاية، اذ لا يكاد يفرق العرف في شمول تلك الخطابات بين البالغ سنّه الى خمس عشرة سنة كاملة وبين من نقص سنّه من ذلك بيوم او نصف يوم او ساعة واحدة، بل كان العرف يرى شمول تلك الخطابات لكل منها وحينئذ فاذا شمل تلك الخطابات لمثل هذا الصبيّ يتعدى عنه بمقتضى عدم الفصل الى من هو دون ذلك في العمر الى ان يبلغ في طرف القلّة الى ستّ او سبع سنين فيستفاد من ذلك حينئذ انّ الصبيّ المميّز والمراهق كالبالغ في كونه ممن شرع في حقه العبادة على نحو مشروعيتها في حق البالغين من حيث اشتمال عباداته على المصالح الملزمة، غاية الامر بمقتضى دليل «رفع القلم» يرفع اليد عن جهة الزام التكليف ويقال بانه غير مكلف بالايجاد بتكليف لزومى في حال عدم بلوغه، ونتيجة ذلك انما هو سقوط التكليف عنه بالايجاد لو فرض بلوغه في اثناء العبادة او بعد الفراغ عنها، نظراً الى استيفائه بفعله حينئذ قبل البلوغ لتلك المرتبة من المصلحة الملزمة الداعية على الامر و التكليف هذا. و لكن فيه انه لا قصور في هذا التقريب لاثبات المشروعية بالمعنى المزبور لولا دعوى كون اعتبار البلوغ في اذهان المتشرعة بمقتضى دليل «رفع القلم» ونحوه في الارتكاز بمثابة يكون من القرائن الخاصة الموجبة لصرف الخطابات الى خصوص البالغين، كما لعله ليس ببعيد ايضاً و الا فلا مجال لاثبات مثل هذا النحو من الشرعية ايضاً حتى يترتب عليه الاجتزاء به عن فعل الواجب بعد البلوغ فيما لو كان بلوغه في اثناء العبادة او بعد الفراغ عنها، كما لا يخفى.

### المبحث الرابع عشر

اذا ورد امر بشئ بعد الأمر به قبل امتثاله كقوله: صلّ، صلّ، ففي كون الأمر الثاني تأكيداً للأمر الأوّل فلا يجب الا الاتيان بالشئ مرة واحدة او تأسيساً فيجب الاتيان به متكرراً و جهان، بل قولان، مقتضى اطلاق المادة في صرف الطبيعى هو الحمل على التأكيد فانه من جهة عدم قابليته للتكثير غير قابل لتعلق الطلب التأسيسى به مرتين الامع التقيد بوجود ثم وجود، كما ان مقتضى اطلاق الهيئة هو كونه للتأسيس الموجب للاتيان به متكرراً، فيدور الامر حينئذ بين رفع اليد عن أحد الاطلاقين اما عن اطلاق المادة في

صرف الطبيعى بجملة على الطبيعة المهمة او وجود ووجود واما من رفع اليد عن اطلاق الهيئة و ظهورها فى التأسيس مع ابقاء اطلاق المادة فى صرف الطبيعى على حاله، وفى مثله قد يقال بلزوم الحمل على التأكيد ترجيحاً لاطلاق المادة على الهيئة باعتبار كونها معروضة للهيئة وفى رتبة سابقة عليها، اذ يقال حينئذ بجريان اصالة الاطلاق فيها فى رتبة سابقة بلا معارض. و لكن يدفعه ان المادة كما كانت معروضة للهيئة وفى رتبة سابقة عليها كذلك الهيئة ايضاً باعتبار كونها علة لوجود المادة فى الخارج كانت فى رتبة سابقة عليها فقطضى تقدمها الرتبى عليها حينئذ هو ترجيح اطلاقها على اطلاق المادة. وبالجملة نقول: بأنه بعد ان كان لكل من الهيئة والمادة نحو تقدم على الآخر فلا وجه لملاحظة حيث تقدم المادة عروضاً و ترجيح اطلاقها على اطلاق الهيئة، بل لنا حينئذ دعوى تعين العكس بحسب انظار العرف نظراً الى عدم اعتنائهم بحيث تقدم المادة على الهيئة فى مقام العروض بعد ما يرون كون الهيئة علة لوجود المادة فى الخارج وفى رتبة سابقة عليها، اذ حينئذ يجرى فيها اصالة الاطلاق فى رتبة سابقة فلا بد معه حينئذ من التصرف فى المادة برفع اليد عما هو قضية اطلاقها فى الطبيعة الصرفه، هذا. و لكن مع ذلك لا تخلو المسألة من اشكال ينشأ من جهة ما عرفت من وجود ملاك التقدم حينئذ فى كل واحدة منهما نعم مع الشك و عدم ترجيح احد الاطلاقين على الآخر كان مقتضى الأصل هو التأكيد لاصالة البرائة عن التكليف الزائد.

ثم ان هذا كله اذا لم يكن هناك ذكر شرط او سبب فى البين والا فقطضى قوة ظهور الشرط فى السببية التامة على الاستقلال ربما كان هو لزوم الإتيان بالشىء مكرراً، كما سيجيى ان شاء الله تعالى فى مبحث المفاهيم.

## المقصد الثاني في النواهي

وفيه أيضاً مباحث،

### المبحث الأول

الظاهر ان مفاد الهيئة في النهى عبارة عن الزجر عن الطبيعة المعبر عنه بالفارسية بـ «بازداشتن» قبال الأمر الذى يكون مفاد الهيئة فيه عبارة عن البعث الى الطبيعة والارسال نحوها، مع كون مفاد المادة فيها عبارة عن صرف الطبيعة لكنه بما هى ملحوظ كونها خارجية لا بما هى ولا بما هى موجودة في الذهن كما عرفت بيانه مفصلاً وبهذا الاعتبار- اى: اعتبار الطبيعة خارجية ايضاً - صح اضافة كل منها الى الوجود يجعل الأمر عبارة عن الأرسال والبعث الى الوجود والنهى عبارة عن الزجر عن الوجود، والآ فمتعلقهما في الحقيقة لا يكون الا الطبيعة، كما تقدم بيانه. وعليه تكون الهيئة في كل من الأمر والنهى مغايراً مع الآخر بتمام المدلول حيث كان مدلول الهيئة في الأمر عبارة عن البعث والأرسال الى الوجود وفي النهى عبارة عن الزجر عن الوجود، لا انه كان التغاير بينها في بعض المدلول وجزئه، كما يقتضيه كلام الفصول حسب اشرابه الوجود في مدلول الهيئة في الأمر والترك في مدلول الهيئة في النهى، وجعله مدلول الهيئة في الأمر عبارة عن طلب وجود الطبيعة وفي النهى عبارة عن طلب ترك الطبيعة. اذ ذلك مضافاً الى ما عرفت سابقاً من عراء الهيئة في الاوامر ايضاً عن هذه الجهة وعدم دلالتها الا على النسبة الارشالية بين المبدء والفاعل، نقول بان ذلك مخالف لما هو مقتضى الوجدان والأرتكاز ايضاً فان في مثل قوله: «لا تضرب» لا يكاد ينسب من الهيئة فيه الا الزجر والمنع عن الضرب و ايجاده في الخارج، لا انه ينسب منها طلب ترك



طبيعة الضرب، كما هو واضح.

وعليه ايضاً لا يبقى مجال للأشكال المعروف في الترك : بان الترك و مجرد ان لايفعل لكونه امراً عدمياً خارج عن تحت قدرة المكلف واختياره فلا يصح ان يتعلق به البعث والطلب وان كان فيه مافيه ايضاً يظهر وجهه من جهة ان كون الترك كك ازلاً لا يوجب خروجه عن تحت المقدورية بقول مطلق حتى بحسب البقاء والاستمرار الذى عليه مدار التكليف و حينئذٍ فاذا كان الترك بحسب البقاء تحت قدرته حيث كان له في كل آن قلبه بالتنقيض وهوالفعل فامكن لا محالة تعلق الطلب والبعث به، كما هو واضح.

ثم لا يخفى عليك انه كما ان لحاظ الطبيعى في الاوامر يتصور على وجهين: تارة على نحوالسرمان في ضمن الافراد المنتج لمطلوبية الحصص الفردية كلها وانحلال التكليف المتعلق بالطبيعى الىالتكاليف المتعددة حسب تعدد الحصص واخرى لحاظه بنحو صرف الوجود المنتج لمطلوبية اول وجودالطبيعى، كك تصوراً يتاقى هذان الوجهان في النواهي ايضاً ففيها ايضاً قد يكون المأخوذ في حيزالتهى الطبيعة بما هي سارية في ضمن الافراد وقد يكون المأخوذ فيه هو صرف وجودها المنطبق على اول وجودها كما يتصور ذلك في العرفيات في مثل النهى عن اكل القوم لاجل مافيه من الرائحة الكريهة الموجبة لتنفّر طباع العامة واشمئزازهم حيث أنه في مثله ربما يتحقق تمام المبعوض في الوقعة الواحدة بصرف الوجود منه المنطبق على اول وجودالاكل منه ويخرج ثانياً وجودالأكل منه في تلك الوقعة عن تحت المبعوضية اذا فرض عدم كونه سبباً لازدياد تلك الرائحة الكريهة، نعم قل مايتفق وجودهذاالقسم في النواهي النفسية في الشرعيات بل العرفيات ايضاً ولئن لوحظ وتأمل يرى عدم وجود هذاالقسم في النواهي خصوصاً في الشرعيات حيث ان المبعوض فيها طراً انما كان من قبيل الوجود السارى لاصرف الوجود، ومن ذلك لايسقط التكليف بعصيان واحد او بالأضطرار الى المخالفة مرة واحدة ولو عنداطلاقها حتى انه اوجبت هذهالجهة ظهوراً ثانوياً لها في الحمل عليها عند اطلاقها بخلافه في الأوامر فان المنصرف منها عند اطلاقها انما كان هو صرف الطبيعى دون الوجود السارى منه.

ومن اجل ذلك وقعوا في حيص وبيص بانه كيف هذاالتفكيك بين الأوامر والنواهي وانه ان كان الحمل على صرف الوجود كما في الاوامر من جهة اقتضاء مقدمات الحكمة فكيف لا توجهه في النواهي ايضاً حيث يحمل فيها على الوجود السارى ولو مع اطلاقها؟

وان كان الحمل على الوجود السارى من جهة خصوصية فى النواهى تقتضى الحمل على ذلك على خلاف ما اقتضته الحكمة، فهى منفية بالفرض من جهة وضوح ان قضية النهى لا تكون الا الزجر عن تلك الطبيعة التى تعلق بها الأمر مقيدة كانت او مطلقة ومجرد الاختلاف بينها بالايجاب والسلب ايضاً غير موجب للفرقة المزبورة، كما لا يخفى،

وقد اجيب عن ذلك بوجه غير نقيه عن الاشكال: منها ان منشأ الحمل على الوجود السارى فى النواهى من جهة كون طبع المفسدة فى القيام بالشىء كلية قيامها به بوجوده السارى فى ضمن تمام الافراد بخلافه فى الاوامر حيث ان طبع المصلحة فى قيامها بالشىء قديكون بصرف وجوده وقد يكون بوجوده السارى، وفيه مالا يخفى فانه بعد ما يتصور فى العرفيات قيام المفسدة ايضاً بصرف وجود الشىء كما فى اكل الفوم واكل الأشياء المضرة التى لا يفرق فيها بين القليل والكثير والدفعة والدفعات لاجمال لدعوى هذه الكلية حيث امكن فى النواهى الشرعية ان تكون المفسدة فيها على نحو صرف الوجود.

ومنها: دعوى كونه من جهة الغلبة حيث ان كل ما يرى من النواهى يرى كونه من قبيل الوجود السارى دون صرف الوجود، وفيه ايضاً انه وان كان لا سبيل الى انكار ذلك الا ان الكلام فى ذلك النهى الصادر فى بدوالشريعة بانه ماوجه حمله عند الاطلاق وعدم القرينة على الوجود السارى على خلاف الاوامر.

ومنها: ان الحمل على الوجود السارى فى النواهى انما هو من جهة اقتضاء الأطلاق ومقدمات الحكمة، نظراً الى دعوى اختلاف نتيجة مقدمات الحكمة باختلاف خصوصيات الموارد وعدم كونها على حد سواء فى الجميع، وانّ من الخصوصيات الموجبة لاختلاف نتيجة الاطلاق خصوصية المورد بحسب الايجاب والسلب فتوجب هذه الخصوصية للحمل على صرف الوجود فى الاوامر وعلى الوجود السارى فى النواهى.

وفيه ان ما ذكر من اختلاف نتيجة الأطلاق والحكمة بحسب اختلاف خصوصيات الموارد متين جداً ولكنه ليس منه الاختلاف بحسب الايجاب والسلب جداً، فان مثل هذه الجهة لا توجب اختلافاً بينها فيما هو قضية الاطلاق فى المتعلق الواحد فى مثل قوله اضرب وقوله لا تضرب، كما هو واضح.

ومنها: ان الحمل على الوجود السارى فى النواهى انما هو من جهة كونه مقتضى اطلاق الهيئة والطلب فيها، بدعوى ان مقتضى اطلاق الهيئة والطلب فى كل من الامر والنهى

انما كان هو الارسال الموجب لبقاء الطلب بعد الايجاد ايضاً الا ان الاكتفاء بايجاد واحد في الأوامر انما كان من جهة تقديم اطلاق المادة فيها في صرف الوجود على قضية اطلاقها وذلك ايضاً بملاحظة ما يلزمه من فرض العكس - بعد عدم تعيين مرتبة خاصة - من التكرار الموجب للوقوع في محذور العسر والخرج، وهذا بخلافه في النواهي فانه فيما لَمَّا لا يلزم هذا المحذور قدم فيها اطلاق الهيئة - ولو بملاحظة كونها علة لوجود المادة في الخارج - على اطلاق المادة في صرف الوجود، وفيه ان مجرد لزوم العسر والخرج لا يقتضى تقديم اطلاق المادة على اطلاق الهيئة في الأوامر والاكتفاء بايجاد واحد في تحقق الامثال وسقوط التكليف و ذلك من جهة امكان التحديد حينئذ بما يرتفع معه العسر والخرج المزبوران وحينئذ فاذا فرض تقدم اطلاق الهيئة على اطلاق المادة من جهة قضية عليتها لوجود المادة في الخارج يلزمه تقديم اطلاقها على اطلاقها في الاوامر ايضاً والمصير الى لزوم الايجاد متكرراً الى ان يبلغ حد العسر والخرج.

ومنه ان لزوم التكرار والدوام والأستمرار في النهى انما هو من جهة انه لا يكاد يصدق ترك الطبيعى عقلاً والانزجار عنه الا بترك جميع افراده الدفعية والتدرجية، اذ حينئذ لا بد في مقام الاطاعة وامثال النهى من ترك الطبيعى بما له من الافراد الدفعية والتدرجية والا فمع تحقق فرد واحد لا يكاد يصدق الامثال والطاعة بل يصدق العصيان والمخالفة وهذا بخلافه في الأوامر فانه بعد ما كان وجود الطبيعى بوجود فرد واحد يكتفى في مقام الاطاعة بايجاد فرد واحد من جهة تحقق تمام المطلوب وهو الطبيعى بوجود واحد. وفيه انه ليس الكلام في مقام الاطاعة اذ لاشبهه في انه لا بد في مقام امثال النهى عن الطبيعى من ترك جميع افراده الدفعية والتدرجية، بل وانما الكلام في طرف العصيان والمخالفة في اقتضاء النهى لزوم ترك بقية الافراد حتى بعد العصيان نظراً الى اقتضائه لكون المبعوض هو الوجود السارى دون صرف الوجود و حينئذ فلا يفيد ما ذكر لدفع الاشكال المزبور كما هو واضح، هذا.

وقد تصدى شيخنا الاستاد دام ظله لدفع الاشكال بوجه آخر حيث افاد بما حاصله ان مبنى الاشكال واصله انما نشأ من جهة توهم كون مقتضى الاطلاق و قرينة الحكمة هو الطبيعة الساذجة الصرفة الغير القابلة للانطباق الا على اول وجود، اذ حينئذ يتوجه الاشكال بانه اذا كان طبع الاطلاق في الاوامر عند عدم التقيد بالسريان ونحوه يقتضى

مطلوبية صرف الطبيعي المنطبق على اول وجود وبذلك يكتفى في مقام الاطاعة و سقوط الامر بايجاد فرد واحد من جهة انطباق تمام المطلوب وهو الطبيعي الصرف عليه كك طبع الاطلاق في النهي عند عدم التقيد بالسريان ونحوه يقتضى ايضاً كون المبعوض هو صرف الطبيعي المنطبق على اول وجود، ولازم ذلك هو عدم لزوم ترك بقية الافراد عند العصيان والمخالفة بايجاد فرد واحد بلحاظ انطباق ما هو تمام المبعوض عليه مع انه ليس كك ، فواجه التفرقة حينئذ بين الأمر والنهي؟ والآ فبناء على كون مقتضى الاطلاق و قرينة الحكمة عند عدم التقيد في كل من الأمر والنهي هو الحمل على الطبيعة المهملة التي هي مدلول اللفظ بما هي جامعة بين الطبيعة الصرفة والطبيعة السارية لا يكاد يتوجه الاشكال المزبور، اذ حينئذ يكون الفرق بين الامر والنهي في اقتضاء الأول للأكتفاء بايجاد فرد واحد واقتضاء الثاني لعدم ايجاد شىء من الافراد واضحاً، حيث ان الاكتفاء بفرد واحد في الأوامر انما هو من جهة تحقق ما هو تمام المطلوب وهو الطبيعة المهملة بوجود فرد واحد فن ذلك يسقط الامر ويتحقق الامثال بذلك .

واما في التواهي فعدم الاكتفاء بذلك انما هو من جهة اقتضاء طبع الاطلاق المزبور لعدم ايجاد الطبيعة المهملة مطلقاً ولو في ضمن ثاني الوجود و ثالثه . ومن ذلك حينئذ يستفاد ان ما هو المبعوض وما فيه المفسدة هو الطبيعي بوجوده السارى لا بصرف وجوده المنطبق على اول وجود ولازم ذلك ايضاً هو لزوم الانزجار عن جميع افراد الطبيعي ولومع العصيان والمخالفة .

اقول: وفيه نظر ينشأ من ان الاكتفاء في الأوامر بايجاد فرد واحد في سقوط الأمر و تحقق الأمثال ان كان من جهة انطباق ما هو المطلوب وهو الطبيعة المهملة عليه يلزمه القول به في طرف النهي ايضاً فلا بد فيه ايضاً من المصير الى عدم لزوم ترك بقية الوجودات عند المخالفة بلحاظ تحقق ما هو تمام المبعوض وهو الطبيعة المهملة بمجرد العصيان والمخالفة بايجاد فرد واحد، والا فلا وجه للاكتفاء بايجاد فرد واحد في الأوامر ايضاً بل لا بد فيه ايضاً كما في النواهي من دعوى مطلوية الطبيعة المهملة على الاطلاق ولو في ضمن ثاني الوجود و ثالثه، فتأمل .

## المبحث الثاني: في اجتماع الأمر والنهي

قد اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في وجود واحد بجهتين ولكونه مجمع العنوانين على اقوال ثالثها الجواز عقلاً والامتناع عرفاً وتوضيح المقصد يقتضى رسم امور: **الأول:** لا يخفى عليك ان المسألة حيث كانت نتيجتها مما تقع في طريق الاستنباط تكون من المسائل العقلية الاصولية، لامن مبادئها الاحكامية، فانه مضافاً الى بعده لايناسب ايضاً ظهور عنوان البحث وهو جواز الاجتماع وعدم جوازه والآ لاقتضى تحرير عنوانه بالبحث عن لوازم الوجوب والحرمة، ولا من المسائل الكلامية ايضاً، اذ ذلك مضافاً الى ما عرفت من النتيجة نقول بان المهم عند الفريقيين بعد ان كان في سراية النهي الى متعلق الأمر وموضوعه عند وحدة المجمع وجوداً وعدمه يكون مرجع البحث الى البحث عن اصل اجتماع الحكيم المتضادين وعدمه في موضوع واحد ومن المعلوم حينئذ عدم ارتباط ذلك بمسئلة التكليف بالمحال كى يندرج بذلك في المسائل الكلامية المتنازع فيها بين الاشاعرة وغيرهم، اذ حينئذ على السراية يكون التكليف بنفسه محالاً حتى بمبادئه من الاشتياق والمجوبية باعتبار كونه من اجتماع الضدين في موضوع واحد لا انه تكليف بالمحال وبما لا يقدر عليه المكلف، كما لا يخفى. واما احتمال كونها من المسائل الفرعية فبعيد غايته عن ظاهر عنوان البحث المزبور حيث لا يكاد مناسبته مع كونها مسئلة فرعية. وهذا بخلاف مسئلة مقدمة الواجب فان الجهة المبحوث عنها في تلك المسئلة حيث كانت وجوب مقدمة الواجب شرعاً امكن فيها اندراجها في المسئلة الفرعية وان كان التحقيق في ذلك المقام ايضاً خلافه كما عرفت.

ثم انه مما ذكرنا ظهر ايضاً كون المسئلة عقلية محضة حيث كانت من الملازمات العقلية الغير المستقلة فكان ذكرها في المقام حينئذ لمحض المناسبة لانها لفظية كما رجا يوهمه التعبير بالامر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول ولذلك يجرى هذا لنزاع فيما لو كان ثبوت الوجوب والحرمة بغير اللفظ من اجماع ونحوه ايضاً، واما القول بالامتناع العرفي فليس المقصود منه دلالة اللفظ على الامتناع بل المقصود منه هو كون الواحد ذى الوجهين واحداً بنظر العرف وان كان اثنين بحسب الدقة العقلية كما هو واضح.

## الثاني من الأمور

المراد من الواحد المبحوث عنه في العنوان هو مطلق ما هو مندرج تحت العنوانين اللذين تعلق باحدهما الأمر وبالآخر النهي وان كان كلياً كالصلوة في المغصوب حيث انها باعتبار صدقها على كثيرين تكون كلياً ومع ذلك يكون ذاوجهين وجمعاً للعنوانين لا الواحد السنخى الذى لا يكون جمعاً للعنوانين كما في السجود لله وللشمس والقمر ونحو ذلك مما تعدد فيه متعلق الامر والنهي وجوداً.

بل ولئن تأملت ترى اختصاصه ايضاً بالواحد الكلى وعدم شموله لما يعمه والشخصى كشخص الصلوة الواقعة في هذا الغصب، اذ ذلك ايضاً وان كان جمعاً للعنوانين ولو بتوسيط كلى عنوان الصلوة في الغصب الا ان المناسب للمسئلة بعد كونها اصولية لافقهية هو خصوص الكلى دون ما يعمه والشخصى، كما هو واضح. نعم لو قيل بكونها اى المسئلة من المبادئ الاحكامية لامن المسائل الاصولية لامكن دعوى بعميم المراد لما يعم الكلى والشخصى، ولكن ذلك ايضاً لولا دعوى انصراف العنوان الى ما هو مجمع العنوانين ومصداق لها بلا واسطة، فان مصداقية شخص هذه الصلوة الواقعة في الغصب للكليين بعد ان كان بتوسيط كلى الصلوة في الغصب فقهرأ بمقتضى الانصراف المزبور يختص الواحد المبحوث عنه في العنوان بالواحد الكلى ولا يكاد يعمه والواحد الشخصى كما لا يخفى، بل قديقال حينئذ بعدم امكان شمول العنوان ولو مع قطع النظر عن الانصراف لما يعم الكلى والشخصى نظراً الى عدم امكان كون الواحد الشخصى مصداقاً للجامع في عرض الكل فتدبر.

## الثالث من الأمور

لا يخفى عليك ان عمدة النزاع بين الفريقين في هذه المسئلة انما هو في سرية النهى الى موضوع الأمر ومتعلقه عند وحدة المجمع وجوداً او عدمه، فكان القائل بالجواز يدعى عدم السرية والقائل بالامتناع يدعى السرية، ومن هذه الجهة يكون تمام البحث بين

الفريقين صغروياً محضاً والياً فعلى فرض السراية المزبورة لا يكاد يظن من احدا الالتزام بالجواز، كما انه في فرض عدم السراية وتعدد المتعلقين في المجمع لا يظن من احد الالتزام بالامتناع، ومن ذلك ترى ان القائل بالجواز تمام همّه اثبات عدم السراية اما بنحو مكثرية الجهات او من جهة تعدد حدود الشيء او غير ذلك، وحيث كان كك نقول: ان مدرك القول بالجواز على ما يأتي بيانه مفصلاً تارة يكون من حيث مكثرية الجهات بنحو يكون الوجود الواحد مجمع الجهتين ومركز الحيتين فيكون احدى الجهتين معروض الأمر والاخرى معروض النهى غايته انه كان المركز ان موجودين بوجود واحد من غير فرق عنده بين كون متعلق الامر صرف وجود الشيء او الوجود السارى ولا بين كون متعلقه هو الطبيعى او الأفراد بدوياً او بتوسيط السراية اليها من الطبيعى.

واخرى يكون مبنى الجواز من جهة وقوف الامر على نفس الطبيعى وعدم سرايته الى الفرد ولا الى الوجود خارجاً وان لم يكن اختلاف بين العنوانين بحسب المنشأ ولا كان تكثر جهة في البين اصلاً كما على المسلك المتقدم.

وثالثة يكون من جهة اختلاف انحاء حدود الشيء الواحد بنحو ينتزع من مراتب وجود شيء واحد من كل حد ومرتبة عنوان غير ما ينتزع من المرتبة الأخرى منه كما عرفت تحقيقه في مبحث الواجب التخييري حيث قلنا فيه بإمكان ان يكون الشيء الواحد مع وحدته وجوداً ومهية ببعض حدوده تحت الالتزام وبعض حدوده تحت الترخيص فيكون الشيء على هذا المسلك مع وحدته وجوداً وجهة ببعض حدوده تحت الأمر وبعض حدوده الآخر تحت التهى.

واذ عرفت ذلك نقول بانه بعد هذا الاختلاف في مسالك الجواز وتعدد المشارب المزبورة فيه، لا وجه لتحديد مركز النزاع في عنوان المسئلة بصورة اختلاف العنوانين حقيقة وتباينها منشأ.

كما انه لا وجه ايضاً لتحرير المسئلة باجتماع الامر والتهى الظاهرين في الفعلية في وجود واحد ولو بجهتين، حيث ان ذلك مما لا يكاد يصح على شيء من المشارب المزبورة. وذلك: اما على مشرب مكثرية الجهات فظاهر لوضوح ان تكثر الجهة أنّها كان يجدى في رفع محذور اجتماع الضدين لاني رفع محذور التكليف بالمحال ومالا يطاق فلا يكاد يمكن حينئذ اجتماع الامر الفعلى ولو بجهة مع النهى الفعلى بجهة اخرى في المجمع مع كون

الجهتين متلازمتين وجوداً، وذلك من غير فرق بين كون متعلق الأمر هو الوجود السارى المنتج لوجوب الحصص الفردية كل واحدة منها على التعيين او صرف الوجود المنتج للوجوب التخييري في الأفراد، اذ كما انه لا يمكن الامر التعييني بالمجمع ولو بجهة مع النهى عنه بجهة اخرى ملازمة معها وجوداً من جهة كونه من التكليف بالمحال وبما لا يطاق كك ايضاً لا يمكن الامر التخييري به مع النهى المزبور الموجب لمبغوضية الوجود من جهة ان مرجع التخيير كما عرفت انما هو الى كون ترك هذا المجمع بلا بدل منهيّاً عنه ومثل هذا المعنى لا يكاد يجامع النهى عنه الموجب لمبغوضية وجوده المستتبع لمحبووية تركه ولو، لا الى بدل، واما الالتزام باشتراط المندوحة حينئذ في تصحيح فعليه الامر والنهي فهو كما ترى حيث لا يكاد يجدى وجود المندوحة حينئذ في تصحيحها على مثل هذا المسلك بل انما يجدى ذلك على مسلك من سلك الجواز من جهة عدم سراية الامر من الطبيعي الى الفرد.

ومن هذا البيان ظهر لك الحال ايضاً على مسلك مكثرية حدود الشيء واختلاف انحاء حفظ وجوده فانه على هذا المسلك ايضاً لا يكاد يمكن اجتماع الامر والنهي الفعليين في شيء واحد باختلاف انحاء حدوده من جهة استلزامه للتكليف بالمحال وان كان معروض التكليفين مختلفين من جهة ما عرفت من ان مثل هذا الاختلاف في الحدود انما كان يجدى في رفع محذور اجتماع الضدين لا في محذور التكليف بما لا يطاق. واما اشتراط المندوحة فلقد عرفت عدم اجدائه على هذا المسلك ايضاً في رفع غائلة التكليف بالمحال.

نعم انما يجدى ذلك على مسلك من سلك الجواز من جهة عدم سراية الأمر من الطبايع الى الافراد والتزامه بعدم وجوب الفرد بالوجوب التخييري الشرعى ولكنه على هذا المسلك ايضاً لا يكاد انتهاء التوبة الى اجتماع الأمر والنهي الفعليين في المجمع. اذ لم يتعلق حينئذ امر شرعى بالمجمع ولو تخييراً لا بدأً ولا بتوسيط السراية من الطبيعي حتى يكون فيه اجتماع الامر والنهي كما هو واضح.

وحينئذ فعلى جميع هذه المسالك والمشارب المزبورة في الجواز لا يصح تحرير عنوان المسألة باجتماع الامر والنهي الظاهرين في الفعلية بوجه اصلاً كما لا يخفى، هذا.

ولكن الذى سهل الخطب في المقام هو كون المهم عند القائل بالجواز على جميع المسالك والمشارب المزبورة عبارة عن تصحيح العبادة في المجمع، وحيث انه اى التصحيح



المزبور غير مبين على فعلية الأمر والتكليف في المجمع بل يكفي فيه مجرد رجحانه الغير المنوط بالقدرة كما هو كذلك ايضاً في مثل الضد العبادي المبتلى بالاهم فلا يحتاج الى اثبات فعلية الامر والتكليف في المجمع كى يتوجه الاشكال المزبور ويبتنى على بعض المسالك وهو مسلك عدم السراية، مع انه على فرض الاحتياج الى الامر الفعلى ايضاً في تصحيح العبادة امكن اثباته بنحوالترتب، كما لا يخفى.

### الرابع من الأمور

#### في الفرق بين المسألة وبين مسألة النهى في العبادات

فنقول: قد يقال كما في الفصول في الفرق بين المسئلتين ما هذا لفظه و عبارته: اعلم ان الفرق بين المقام والمقام المتقدم وهو ان الأمر والنهى هل يجتمعان في شىء واحد اولا اما في المعاملات فظاهر واما في العبادات فهو ان النزاع هناك فيما اذا تعلق الامر والنهى بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة ولو كان بينها العموم المطلق وهنا فيما اذا اتحدتا حقيقة و تغايرتا بمجرد الاطلاق والتقييد بان تعلق الأمر بالمطلق والنهى بالمقيد «انتهى» ولكنه فاسد لما عرفت من اختلاف المباني والمشارب في الجواز اذ نقول حينئذ بعدم تماميته على جميع المشارب المزبورة حتى مشرب مكثرية الحدود اذ عليه يجرى هذا النزاع ولو مع اتحاد المتعلقين حقيقة كقوله «صلّ ولا تصلّ في مكان كذا» حيث تكون الصلوة حينئذ ببعض حدودها تحت الأمر و ببعض حدودها الأخرى تحت النهى ومن ذلك قلنا بعدم احتياج مثل هذا المسلك الى اختلاف العنواين بحسب الجهة والمنشأ كما في مسلك تعدد الجهة وانه يكفي فيه بمجرد اختلاف انحاء حدود شىء واحد وجهة فاردة.

و في الكفاية: ان الفرق بين المسئلتين هو ان الجهة المبحوث عنها في المقام في اصل سراية كل من الأمر والنهى الى متعلق الآخر لا تحاد متعلقها وجوداً وعدم سرايته من جهة تعددها جهة، بخلاف مسألة النهى في العبادات، فان الجهة المبحوث عنها في تلك المسئلة انما هي في اقتضاء النهى لفساد العبادة بعد الفراغ عن تعلقه بها والتوجه اليها فلا يرتبط حينئذ احدى المسئلتين بالأخرى، نعم على القول بالسراية والامتناع وتقديم جانب النهى يكون المقام من صغريات المسئلة الآتية حيث يبحث فيها حينئذ عن اقتضاء ذلك النهى لفساد العبادة وعدمه هذا، ولكن فيه مالا يخفى اذ نقول بانه لاوجه لجعل المسئلة

على الامتناع وتقديم جانب النهي من صغريات تلك المسئلة الآتية لضرورة وضوح الفرق مع ذلك بين المسئلتين حيث ان الفساد في المقام على الامتناع وتقديم النهي انما كان مستنداً الى العلم بالنهي لا الى التهي بوجوده الواقعي بل في الحقيقة يكون الفساد في المقام حينئذٍ من جهة انتفاء قصد القربة من جهة انه مع العلم بالنهي لا يكاد يتحقق القرب المعترف في صحة العبادة، بخلافه في المسئلة الآتية حيث ان الفساد فيها انما كان مستنداً الى نفس النهي بوجوده الواقعي ومن ذلك لا يكاد يفرق فيها بين العلم بالنهي او الجهل به فتفسد العبادة على كل حال ومن المعلوم انه لا يكون الوجه فيه الا من جهة انتفاء الملاك والمصلحة فيها وكشف التهي عنها عن تخصيص الملاك والمصلحة من الأول بما عدا هذا الفرد المنهي عنه من الافراد الأخر ومن ذلك يندرج تلك المسئلة في مسئلة تعارض الدليلين وتكاذبهما، من جهة تكاذب الدليلين حينئذٍ وتمانعهما في اصل الملاك والمصلحة ايضاً مضافاً عن تمانعهما في مقام الحكم فلا بد حينئذٍ من اعمال قواعد التعارض فيها بالرجوع الى المرجحات السنية، وهذا بخلاف المقام حيث انه باعتبار وجود الملاكين فيها يندرج في صغريات مسئلة التزامهم ولو على الامتناع ايضاً نظراً الى تحقق التزامهم حينئذٍ بين الملاكين في عالم التأثير في الرجحان والرجوحية كما يكشف عنه حكمهم بصحة العبادة في الغضب مع الغفلة او الجهل بالموضوع او الحكم عن قصور لاعن تقصير ولو مع البناء على تقديم جانب النهي حيث انه لولا ذلك لما كان وجه لحكمهم بالصحة مع الجهل بالموضوع او الحكم بل لا بد من الحكم بالبطلان وفساد العبادة مطلقاً كما هو واضح، ومن ذلك نقول ايضاً في المقام بلزوم الرجوع فيه الى قواعد التزامهم فيقدم ما هو الاقوى من الملاكين في مقام التأثير في الرجحان والرجوحية وان كان اضعف سنداً من غيره، لا الى قواعد التعارض والترجيح بالمرجحات السنية من حيث العدالة والوثوق، كما هو واضح.

ومن ذلك البيان ظهر فساد ما افيد كما عن بعض الاعلام (دام ظله) (١) على ما قرر من اندراج مورد التصديق في المقام على الامتناع في صغرى باب التعارض نظير العامين من

(١) قد توفي ره يوم السبت عند ارتفاع النهار في السادس والعشرين من شهر جمادى الاولى سنة ١٣٥٥.

«المؤلف» ومراد المؤلف «قدس سره» من هذا البعض هو المحقق النائيني قدس سره الشريف «المصحح».

وجه كالعالم والفاسق فيما لو ورد الأمر باكرام العالم والنهي عن اكرام الفاسق، بدعوى ان التزاحم انما يكون بين الحكيمين في عالم صرف قدرة المكلف على الامتثال بعد الفراغ عن اصل تشريع الاحكام حسب ما تقتضيه الملاكات، كما في الضدين مثلاً، و في مورد اتفاق اتحاد متعلق الحكيمين في الوجود مع كون المتعلقين متغايرين بالذات ومختلفين بالهوية، واما التزاحم بين الملاكين في عالم تشريع الاحكام وجعلها فهو غير مرتبط بباب التزاحم بل هو مندرج في صغرى باب التعارض الذي ملاكه تنا في الدليلين باعتبار مدلوليها في مقام الجعل والتشريع.

اذ فيه ما لا يخفى، اذ نقول: بانه لا وجه لما افيد الا الجمود بظاهر لفظ تزاحم الحكيمين والا فلا نعى نحن من باب التزاحم الآ صورة الجزم بوجود الملاكين والغرضين في المورد مع ضيق خناق المولى من تحصيلها الذي من نتائجه لزوم تقديم اقوى الملاكين منها وان كان اضعف سنداً من الآخر، ومنها لزوم تقديم مالا بدل له بحكم العقل في التأثير في فعلية حكمه وتشريعه على ماله البديل، ومنها تقديم المطلق منها بحكم العقل على المشروط بالقدرة، ومنها غير ذلك من نتائج باب التزاحم، كما انه لانعنى من باب ألتعارض الآ صورة عدم احراز الملاكين والغرضين في المورد بل صورة العلم بعدم وجود الغرض في احد الموردین الذي من نتائجه ايضاً الرجوع الى قواعد التعارض من الترجيح بالمرجحات السنية بالأعدلية والأوثنية ونحوهما والتخير في الاخذ باحد الخبرين عند فقد المرجحات او تساوى الخبرين فيها بمقتضى اخبار العلاج، وعلى ذلك فكل مورد احرز فيه وجود الغرضين كان ذلك داخلاً في باب التزاحم ويجرى عليه احكامه من غير فرق في ذلك بين ان يكون تزاحم الغرضين والملاكين في عالم تأثيرهما في الرجحان والمرجوحية كما في المقام على الامتناع، او كان التزاحم بينهما في عالم الوجود ومقام التأثير في فعلية الحكيمين. وكل مورد لم يحرز فيه وجود الملاكين والغرضين على الاطلاق بل احرز عدم وجود الملاك والغرض في احد الموردین يكون ذلك من باب التعارض الذي من حكمه الاخذ بالأرجح سنداً من حيث العدالة والوثوق.

و عليه نقول: بانه بعد ان احرز في المقام وجود الملاكين والغرضين على الاطلاق في المجمع ولو على القول بالامتناع بشهادة اعمالهم فيه نتائج باب التزاحم وحكمهم بصحة الصلوة مع الجهل بالغصبية او بجرمته فلا وجه لاجراء

مورد التصديق على الامتناع عن باب التزامه وادراجه في صغريات باب التعارض على خلاف مشى القوم في ذلك، الا اذا كان لك اصطلاح خاص في ذلك، هذا.

مع انه نقول بان ما افيد من الضابط في بيان الفرق بين البابين وجعله التزام باعتبار تنافي الحكيم في مقام الامتثال وفي عالم صرف قدرة المكلف على الامتثال بعد تشريع الاحكام وجعلها على طبق ما اقتضته الملاكات انما يتم بناء على كون القدرة ايضاً كالعلم من شرائط تنجز الخطابات والتكاليف، والا فبناء على ما هو التحقيق - وعليه ايضاً بناء الاصحاب - من الفرق بين القدرة والعلم من رجوع القدرة ولو بحكم العقل الى كونها شرطاً لاصل فعلية الخطاب والتكليف في مرحلة سابقة عن تنجزه، بخلاف العلم فانه باعتبار كونه في رتبة لاحقة عن الخطاب غير صالح لتقييد اصل مضمون الخطاب فلا بد فيه من رجوعه الى كونه من شرائط تنجزه لا من شرائط نفسه، فلا جرم عند عدم قدرة المكلف على الجمع بينها لا تنتهي النوبة<sup>١</sup> الى مقام تشريع الحكيم على الاطلاق حتى في مثل الضدين نظير عدم تشريع اطلاق الحكيم في مجمع العامين من وجه ولازمه حينئذ هو المصير الى دعوى اندراجه ايضاً في صغرى باب التعارض مع انه كما ترى لا يكاد التزامه به.

واما دعوى الالتزام حينئذ يكون القدرة ايضاً كالعلم من شرائط تنجز التكليف لا من شرائط اصل التكليف وفعليته مدفوعة بانه مع كونه خلاف التحقيق مناف ايضاً لما ذهب اليه هو «قدس سره» في مبحث الضد من الالتزام بالترتب في تصحيح الأمر بالضدين فانه لولا كونها شرطاً ولو بحكم العقل في اصل توجيه التكليف الفعلي الى المكلف لما يحتاج في اثبات فعلية الامر بالضدين الى تكلف الترتب بجعل احداً من مرتين منوطاً بعصيان الامر بالا هم وفي الرتبة المتأخرة عن سقوطه كما هو واضح وحينئذ فيتجه عليه الاشكال المزبور من لزوم مصيره في مثل الضدين والمتلازمين اللذين يلزم امتثال احدهما مخالفة الاخر الى الاندراج في صغرى باب التعارض من جهة امتناع تشريع حكيم فعليين يلزم من امتثال احدهما مخالفة الآخر ولزوم كون الحكم الفعلي في مقام الجعل والتشريع على طبق احداً للملاكين.

(١) كذا في الاصل والصحيح: «تنتهي النوبة» كما يظهر للمتأمل [المصحح].

واما دعوى الالتزام بذلك حينئذ في فرض كون التلازم دائماً كاستقبال القبلة واستدبار الجدى في قطرالعراق دون مالو كان التلازم اتفاقياً فيدفعها منع الفارق بينها حيث انه لو كانت القدرة من شرائط نفس التكليف السابق عن مرحلة تنجزه لا يكاد يفرق في الاستحاله بين العجزالدائم والخاص من باب الاتفاق فكما انه يمتنع اصل تشريع الحكيم في فرض كون العجز دائماً، كك يمتنع اطلاق تشريع الحكيم على الثاني ايضاً بنحو يشمل موردالعجز من باب الاتفاق نظير امتناع تشريع الحكيم على الاطلاق في العامين من وجه الشامل للمجمع، اذ لافرق بينها حينئذ الا من جهة كون الممتنع على الاصل تشريع الحكيم وفي الثاني اطلاق تشريعها، وحينئذ فلا بد من ادراج موردالعجز الخاص من باب الاتفاق ايضاً في باب التعارض بين الاطلاقين، لا التفكيك بينها بادراج العجزالدائم في صغرى باب التعارض والعجز الاتفاق في صغرى باب التزاحم،

و توهم ان التفكيك المزبور حينئذ من جهة لغوية اصل التشريع في العجز الدائم بخلافه في العجز الاتفاق حيث يحسن معه اصل تشريع الحكيم ويحسن معه الخطابان ايضاً يدفعه ان لازم ذلك هو الالتزام بمثله في الجهل ايضاً فلا بد فيه من الفرق بين الجهل بالخطاب وعدم العلم به للتالى وبين غيره لا بالالتزام تقييد الخطاب به في الاول دون الثاني مع انه كما ترى حيث ان العلم والجهل باعتبار كونها في رتبة متأخرة عن الخطاب غير صالحين لتقييد مضمون الخطاب بها، كما هو واضح. و سيأتى مزيد بيان لذلك في تنبيهات المسئلة ان شاء الله تعالى.

### الخامس من الأمور

ان العناوين المنتزعة عن وجود واحد تارة يكون اختلافها في صرف كيفية النظر بلا اختلاف فيها بحسب المنظور والمنشأ نظير الاختلاف من حيث الاجمال والتفصيل كالانسان وحيوان ناطق حيث كان الاختلاف بينها محضاً بصرف كيفية النظر من حيث الاجمال والتفصيل والا وفي الحقيقة لا يكون المنظور فيها الا شيئاً واحداً، ونظير الاختلاف بنحو اللابشرية والبشرية لاثية كما بين الهبولي والجنس بناء على انتزاعها عن جهة واحدة اذ حينئذ يكون تمام الفرق بينها من جهة كيفية النظر من

حيث اللابشرطية و البشروط لاثية فاذا لوحظ تلك الجهة بشرط لا بنحو يرى كونها في قبال الغير يكون مفهوم الهيولى، واذا لوحظت لابشروط - بأن لوحظ ذاتها المحفوظة بين الحدّين بلا لحاظ حدّ في الملحوظ بنحو يرى كونها في قبال الغير- يكون مفهوم الحيوان.

واخرى: يكون اختلافها من جهة اختلاف في منظورها لا انه كان الاختلاف بينها محضاً بصرف كيفية النظر وذلك ايضاً تارة بنحو يحكى كل عنوان عن جهة خارجية متأصلة ولو كانت من المحمولات بالضميمة كعناوين الاوصاف الحاكية عن الكم والكيف والفعل والأين ونحو ذلك ، واخرى بنحو يحكى كل عنوان عن جهة غير متأصلة في الخارج وذلك ايضاً على قسمين: فان المحكى حينئذ تارة يكون عبارة عن الاضافات والنسب الخارجية التي كان لها ايضاً نحو خارجية اما بالالتزام بمحظ من الوجود لها كما قيل، واما بان الخارج كان ظرفاً لنفسها ولولا لوجودها وبالجملة كانت من الامور التي لها واقعية ولا تنوط في واقعتها بلحاظ لاحظ واعتبار معتبر بل لولم يكن في العالم لاحظ ومعتبر كان لمثل تلك الأمور جهة واقعية كما في الفوقية والتحتية وامثالها، واخرى عبارة عن الامور الاعتبارية المتأصلة ولو في عالم الاعتبار وبالجملة كانت من الاعتباريات التي لها واقعية عند تحقق مناقشتها بحيث كان اللحاظ طريقاً اليها كالملكية والزوجية ونحوهما لا انها متقومة باللحاظ والاعتباركي تنوط واقعتها بلحاظ لاحظ واعتبار معتبر كالاختباريات المحضة.

ثم ان العنوانين المختلفين في المنشأ المنتزعين من مجمع واحد مع امكان انفكاكهما في غير المنشأ تارة يكون اختلافهما في تمام المنشأ، على وجه يكون منشأ انتزاع كل عنوان بتمامه غير المنشأ في الآخر، كما لو كانا من مقولتين احدهما من مقولة الفعل والآخر من مقولة الاين مثلاً، نظير الصلوة والغضب بناء على كون الصلوة من مقولة الفعل والغضب من مقولة الاين بجملة عبارة عن اشغال المحل بالفعل لاجابة عن الفعل الشاغل للمحل، ونظير عناوين المشتقات بناء على عدم اخذ الذات فيها وكونها عبارة عن نفس المبدء الملحوظ لا بشرط كالعالم والفاسق ونحوهما

واخرى: يكون اختلافهما في جزء المنشأ مع اشتراكهما في الجزء الآخر نظير عناوين المشتقات بناء على اخذ الذات فيها بنحو يكون مصب الحكم مجموع المبدء والذات، اذ حينئذ يكون اختلاف العنوانين كالعالم والفاسق في جزء المنشأ والا فهما مشتركان في

جهة الذات الحاكية عن جهة واحدة، ومثل ذلك كل مورد لا يكون الجامع في العناوين بسيطاً ومأخوذاً من مقولة واحدة بل كان مركباً من الذات مع عارضها او من مقولتين احدهما الفعل مثلاً والآخر من مقولة اخرى كالأين او غيره من الاضافات فانه في مثله يكون المجمع باعتبار ذاته وجهة فعله واجداً للحدين و باعتبار النسبيات الأخر واجداً للاضافتين احدهما مقوم احد الجامعين والآخر مقوم الجامع الآخر كما في مثل الغضب والصلاة بناء على كونها من مقولة الفعل المنضم ببعض الاضافات الأخر يجعل الصلاة عبارة عن الافعال الخاصة المقرونة بالاضافات المعهودة من الترتيب والموالاته ونشوها عن قصد الصلاة، والغضب عبارة عن الفعل الشاغل محل الغير في حال عدم رضاه الجامع بين الركوع والسجود وبين غيره من الافعال الأخر الاجنبية عن الصلاة فانه في مثله يكون الغضب والصلاة لامحالة من قبيل العناوين المشتركين في جزء المنشأ الممتازين في الجزء الآخر حيث كانا مشتركين في مقولة ومختلفين في مقولة اخرى من الاضافات والنسبيات الأخرى.

وثالثة: يكون اختلافها في صرف الحد المأخوذ فيها مع اتحادها ذاتاً بل ومرتباً ايضاً في خصوص المجمع وان اختلفا مرتبة في غيره نظير الجامع المأخوذ بين زيد وعمرو المنتزع من تحديد الانسان في عالم الاعتبار بحدّ خاص لا يكاد انطباقه الا عليها وجامع آخريين زيد وخالد المنتزع من تحديد الانسان بحدّ لا يكون انطباقه الا عليها فحينئذ يكون زيد مع وحدته ذاتاً وجهة ومرتباً بمجمع الجامعين بمعنى وقوعه بين الحدّين الشامل احدهما وعمرو بلاشمولة لخالد والآخر لخالد بلاشمولة لعمرو مع كون النسبة بين الجامعين المزبورين بنحو العموم من وجه. ومن ذلك ظهر ان مجرد اختلاف العناوين المنتزعين من مجمع واحد مع امكان انفكاك احدهما عن الآخر في غير المجمع لا يقتضى لزوم كونها من مقولتين وكون التركيب بينها انضمامياً لا اتحادياً، وذلك من جهة ما عرفت من امكان كونها من مقولة واحدة حينئذ وكان الاختلاف بينها من جهة الحدّ محضاً كما مثلنا بالجامع المأخوذ بين زيد وعمرو من تحديد الانسان بحدّ خاص لا ينطبق الا عليها وجامع آخريين زيد وخالد منتزع من تحديد الانسان بحدّ آخر لا ينطبق الا عليها، فان زيدا حينئذ مع وحدته ذاتاً يكون مجمع الجامعين من جهة وقوعه بين الحدّين الشامل احدهما وعمرو بلاشمولة لخالد والآخر لخالد بلاشمولة لعمرو، وهكذا لو فرض جامع بين الضرب

والاكل منتزع من تحديد الفعل بحد لا ينطبق الا عليها وجامع آخر كك بين الاكل والشرب حيث كان الاكل حينئذٍ مجمع الجامعين بمعنى كونه واجداً للحدين المأخوذين من مقولة الفعل الشامل احدهما للضرب دون الشرب والآخر للشرب دون الضرب مع كونها من مقولة واحدة وكون التركيب فيه اتحادياً لا انضمامياً، كما كان كون العنوانين ايضاً مشتركين في مقولة ومختلفين في مقولة اخرى كما في العالم والفاسق بناء على اخذ الذات في المشتق وتركب حقيقته من المبدأ والذات حيث ان العنوانين حينئذٍ في المجمع وان اختلفا ببعض الجهات الا انها اشتركا في جهة الذات الحاكية عن جهة واحدة وحيثية فاردة.

وعليه فلا يبقى مجال المصير في مثل الصلوة والغضب المنتزعين من فعل المكلف الى لزوم كونها من مقولتين متغايرتين بمحض اختلاف العنوانين وتعدد حقيقتها كما عن بعض الأعلام «قدس سره» فيما اسسه في مقدمات مرامه من دعوى ان العنوانين العرضيين بينهما العموم من وجه المنتزعين من وجود واحد لا يمكن ان يكونا من مقولة واحدة بل لابد وان يكونا من مقولتين مختلفتين احدهما من مقولة الفعل مثلاً والآخر من مقولة أخرى كالأين ونحوه مستنتجاً من ذلك ان الصلاة بعد ان كانت من مقولة الفعل فلا بد وان يكون الغضب من مقولة الأين وكونه عبارة عن اشغال المحل بالفعل لا الفعل الشاغل للمحل ليكون كلاهما من مقولة واحدة ويكون التركيب بينهما اتحادياً. وذلك لما عرفت من الاشكال فيه بان مجرد اختلاف العنوانين العرضيين المنتزعين من مجمع واحد مع امكان انفكاكهما عن الآخر في غير المجمع لا يقتضى كونها من مقولتين متغايرتين وكون التركيب بينهما انضمامياً، بل حينئذٍ كما يمكن كونها من مقولتين مختلفتين كك يمكن ايضاً كونها من مقولة واحدة بحيث كان التركيب بينهما اتحادياً في المجمع وكان الاختلاف بينهما في الحد محضاً كما في المثال المتقدم من فرض الجامعين احدهما بين زيد وعمر والمنتزع من تحديد الانسان بحد لا يكاد انطباقه الا عليها وجامع آخرين زيد و خالد منتزع من تحديد الانسان بحد لا يكاد انطباقه الا عليها خاصة كما كان كونها مشتركين في بعض المنشأ وفي مقولة ومختلفين في مقولة اخرى ايضاً، اذ حينئذٍ نقول بانه من الممكن حينئذٍ ان يكون كل من الصلاة والغضب من مقولة الفعل غايته منضمماً ببعض النسبيات الأخر فتكون الصلاة مثلاً عبارة عن الافعال المحصورة المقترنة بالاضافات المعهودة من



الترتيب والموالة ونشوها عن قصد الصلاتية الجامعة بين كونها فى الدار المغصوبة او فى غيرها والغصب عبارة عن الفعل الشاغل محل الغير بدون اذنه ورضاه الجامع بين افعال الصلاة وغيرها من الافعال الأخرى. ومن المعلوم حينئذ أنه مع امكان ذلك لا محالة لا يكون برهان عقلى يقتضى كون الغصب من مقولة الأين، و عبارة عن اشغال المحل بالفعل فى فرض كون الغصب من مقولة الفعل، كما هو واضح. نعم يمكن ايضاً ان يكون الغصب بحسب العرف او اللغة عبارة عن اشغال المحل بالفعل ومن مقولة الأين، ولكن مثل هذا النزاع راجع الى الوضع اللغوى فلا يرتبط بمقام اللابدية العقبية المدعاة، كما لا يخفى.

و بالجملة فالمقصود من هذا التطويل هو بيان عدم اقتضاء مجرد اختلاف العنواين المنتزعين من وجود واحد بحسب المنشأ لكونها من مقولتين بحيث كان المحكى من كل عنوان مقولة غير ما يحكى عنه العنوان الاخر نظراً الى ما عرفت من امكان اشتراكها فى مقولة و اختلافها فى مقولة اخرى، بل وامكان كونها من مقولة واحدة و حقيقة فاردة مع كون الأختلاف بينها محضاً بصرف الحد المأخوذ فيها او بحسب المرتبة كما فى الاجناس بالقياس الى فصولها والقراءة بالقياس الى الجهر بها الذى هو منتزع عن مرتبة من الصوت الزائد عن اصل القراءة.

ومن هذا البيان ظهر ايضاً عدم صحة ابتناء القول بجواز الاجتماع على كون التركيب بين العنواين فى المجمع انضمامياً لا اتحادياً بل وانما المدار كله فى ذلك - كما سيجىء ان شاء الله تعالى - على اختلاف العنواين و تغايرهما بتمام المنشأ على معنى كون المحكى فى كل عنوان غير المحكى فى العنوان الآخر وعدم اختلافها كك، فاذا كان العنوانان متغايرين بتمام المنشأ نقول فيه بالجواز من غير فرق بين كونها من مقولتين ممتازتين الملازم لكون التركيب بينها فى المجمع انضمامياً او من مقولة واحدة كما فى الاجناس بالقياس الى فصولها والقراءة بالقياس الى الجهر بها، حيث نقول بانه من الممكن حينئذ كون احدى الجهتين من هذا الوجود الوجدانى وهى الجهة الحيوانية تبعاً لقيام المصلحة بها محبوبة والجهة الأخرى منه وهى الجهة الناطقية مبغوضة و متعلقة للنهى من دون سراية الحكم من احدى الحثيتين الى الحثية الأخرى، وهكذا فى مثال القراءة وحيثية الجهر بها حيث يمكن الالتزام فيه بجواز الاجتماع من جهة امكان كون اصل

القراءة تبعاً لقيام المصلحة بها محبوباً وحيثية الجهر المنتزع عن مرتبة من الصوت الزائد عن اصل القراءة مبغوضة ومنهياً عنها مع وضوح كون التركيب بين العنوانين في امثال ذلك اتحادياً لا انضمامياً.

### السادس من الأمور

لا يخفى عليك ان العناوين المأخوذة في حيز الخطابات تارة: تكون من قبيل الجهات التعليلية واخرى تكون من قبيل الجهات التقييدية ومرجع الاولى الى خروج العنوان المزبور بنفسه عن كونه موضوعاً للحكم وكونه من العناوين المشيرة الى ما هو موضوع الحكم ومتعلقه و سبباً لطرواح الحكم عليه نظير عنوان المقدمة الذي هو من العناوين المشيرة الى الدوات الخاصة الخارجية الموقوف عليها فعل الواجب كالطهارة والستر والقبلة ونحوها ومن ذلك ايضاً كلية العناوين الاعتبارية المحضة التي من جهة اعتباريتها غير قابلة لتعلق الطلب بها وكان الطلب تبعاً لقيام المصلحة متعلقاً بمنشأ اعتبارها، كما ان مرجع الثانية الى كون ذلك العنوان المأخوذ في حيز الخطاب موضوعاً بنفسه في القضية للحكم اما تماماً او جزءاً لا كونه مرآة الى امر آخر يكون هو الموضوع حقيقة للحكم في القضية ومن ذلك كلية القضايا التوصيفية من نحو قوله: اكرم زيد الجاني الظاهر في مدخلية عنوان المحيى ايضاً بنحو التقييدية في موضوع الحكم ومتعلقه، قبال القضايا الشرطية من نحو قوله: اكرم زيداً ان جائك، وان جائك زيد فاكرمه، الظاهر في ان تمام الموضوع للاكرام الواجب هو ذات زيد من غير مدخلية لعنوان المحيى في الموضوع ولونحو التقييدية وانه انما كان علة و سبباً لوجوب اكرامه وحينئذ فتتمام المعيار في كون العنوان المأخوذ في حيز الخطاب من قبيل الجهات التعليلية او التقييدية على ما ذكرناه، لا ان المعيار فيه على كون التركيب بين العنوانين في المجمع اتحادياً او انضمامياً، وذلك لوضوح انه لا تلازم بين كون العنوانين من قبيل الجهات التعليلية وبين كون التركيب بينهما في المجمع اتحادياً ولا بين كونها من قبيل الجهات التقييدية وبين كون التركيب بينهما انضمامياً، وذلك من جهة انه من الممكن حينئذ ان يكون العنوانين من قبيل الجهات التعليلية، ومع ذلك يكون التركيب بينهما انضمامياً لا اتحادياً، كما كان كونها من الجهات التقييدية ومع ذلك يكون

التركيب بينها اتحادياً كما عرفت في مثال الجنس والفصل بل القرائة بالقياس الى الجهر بها. وعليه فما افيد كما عن بعض الأعلام «قدس سره» كما في التقرير - من ان العنوانين المنتزعين من وجود واحد اذا كانا من قبيل الجهات التعليلية لا بد وان يكون التركيب بينها اتحادياً، واذا كانا من الجهات التقييدية لا بد وان يكون التركيب بينها انضمامياً لا اتحادياً - منظور فيه.

### السابع من الأمور

لا يخفى ان الطبيعي والفرد وان كانا متغايرين مفهوماً وفي عالم التصور حيث كانا صورتين متبائنيتين في الذهن بحيث لا يكاد انتقال الذهن في مقام لحاظ الطبيعي وتصوره الى الفرد، وبهذه الجهة ايضاً لا يكاد سراية الحكم المتعلق بالطبيعي والكلّي الى الفرد، الآ على مبنى سخيّف: من تعلق الأحكام بالخارجيات، والا فعلى المذهب الحق كما حقّقناه في محله: من تعلق الاحكام بالعناوين وبالصور الذهنية يستحيل سراية الحكم من كل صورة في نظر الى الصور الموجودة في نظر وتصور آخر، الا ان الفرد لما كان يحكى عما يحكى عنه عنوان الكلّي وزيادة مفقودة في الكلّي فكانا متحدين في جهة ومختلفين في زيادة الفرد لخصوصية زائدة عن الطبيعي وكانت الصور ايضاً في مقام تعلق الاحكام بها مأخوذة بنحو لا ترى الا خارجية، فقهرت تلك الجهة الواحدة الخارجية فيها بعد قيام المصلحة بها باى صورة تتصور او شكل يتشكل توجب التلازم بين الصورتين المتحدتين في الجهة الخارجية في تعلق الأرادة والكراهة ايضاً، فيتعلق الحكم المتعلق بالطبيعي بالفرد ايضاً لكن من حيث الطبيعي المحفوظ في ضمنه لا بتمامه حتى بمشخصاته الفردية وحينئذٍ فاذا كان الأمر متعلقاً بالطبيعة السارية كالنهي فقهرت يسرى الحكم المزبور من الطبيعي الى الحصص المحفوظة في ضمن الافراد من الطبيعي دون الخصوصيات الزائدة عنها، بمعنى ان كل فرد اذا لوحظ كان الطبيعي المحفوظ في ضمنه متعلقاً للأرادة او الكراهة بالتقريب المزبور، لا انه بمحض النظر الى الطبيعي والكلّي يسرى حكمه الى الفرد ايضاً وذلك لما عرفت من ان الطبيعي والفرد مفهومان متغايران في الذهن، فيستحيل في هذا النظر سراية الحكم من احد المفهومين الى الاخر، هذا اذا كان الامر متعلقاً بالطبيعة السارية.

واما اذا كان متعلقاً بصرف وجود الطبيعي الغير القابل للانطباق الاعلى اول وجود فكذلك ايضاً، غاية الامر انه في فرض تعلق الحكم بالطبيعة السارية يكون الحصص المحفوظة في ضمن كل فرد بتمام حدودها مشمولة للحكم، ومن ذلك يصير كل فرد بما انه مصداق للطبيعي واجباً تعييناً، بخلافه في فرض تعلقه بصرف وجود الطبيعي الجامع بين الافراد فان مشمولية الحصص الفردية حينئذٍ للوجوب انما يكون ببعض حدودها اعني حدودها المقومة لطبيعتها واما الحدود المقومة لشخصية الحصة المحفوظة في كل فرد التي هي مقسمة للطبيعي لا مقومة له فهي خارجة عن حيز الوجوب ومرجع ذلك كما عرفت في مبحث الواجب التخييري الى لزوم سد باب العدم في كل حصة وفرد من قبل حدودها اليها المقومة لطبيعتها دون حدودها المقومة لشخصيتها المقسمة لطبيعتها الراجع ذلك الى وجوب كل فرد من الافراد لكن بوجوب ناقص بنحو لا يقتضي المنع الا عن بعض انحاء تروكه وهو الترتك الملازم لتركة بقية الحصص الأخرى، ونتيجة ذلك كما عرفت سابقاً هي صيرورة الافراد المزبورة واجبة بوجوب تخييري شرعي لا بوجوب تخييري عقلي محض كما هو مبني القول بوقوف الطلب على نفس الطبيعي والجامع وعدم سرايته منه الى الافراد اصلاً، فتدبر.

### الثامن من الأمور

التزاحم بين المصلحة في الشيء ومفسدته تارة يكون في مقام التأثير في الرجحان والمرجوحية ومن حيث ايراث الحب والبغض، واخرى يكون التزاحم بينهما في عالم الوجود والتحقق بحيث يدور الامر بين وجود المفسدة وفوت المصلحة وبالعكس، فعلى الاول لا ينبغي الاشكال في ان الاثر للاقوى منها ولا يلاحظ في هذه المرحلة مقام مزاحمتها في عالم الوجود، وان فرض امكان دركها معاً ولو في ضمن فردين، وحينئذٍ فلو فرض قيام مصلحة اهم بصرف الطبيعي والجامع فقهاً بمقتضى ما عرفت في المقدمة السابقة من سراية المحبوبة من الجامع الى الفرد ولو ببعض حدوده يصير الفرد بحدوده المقومة لعاليه تحت المحبوبة الفعلية وتلغو المفسدة المزبورة عن التأثير في المبعوضية فيه بالقياس الى هذا الحد لمكان اهمية المصلحة المزبورة واما بالقياس الى حدوده المقومة

لشخصيته فحيث انه لا تزاممها المصلحة تبقى المفسدة القائمة بالفرد بجميع حدوده على حالها فتؤثر في مبعوضيه الفرد في حدوده المقومة لشخصيته فيصير الفرد المزبور حينئذ ببعض انحاء حدوده وهو الحد الجامعي المستلزم لحفظه في ظرف عدم بديله بمقتضى اهمية المصلحة تحت المحبوبة الفعلية وبعوض حدوده الأخر وهو الحد المقوم لشخصية الحصة تحت المبعوضيه الفعلية هذا بالنسبة الى مقام مزاحمة الملاكين في عالم التأثير في الحب والبغض.

واما بالنسبة الى مقام مزاحمتها في عالم الوجود فحيث انه امكن حفظ كلا الغرضين ولو في ضمن وجودين فلاجرم يرجح العقل جانب المفسدة المهمة و مبعوضيه الفرد من ناحية حدوده المشخصة على المصلحة الا هم المؤثرة في محبوبيته من ناحية حدوده الجامعي جمعاً بين الغرضين، وبهذه الجهة تصير الارادة الفعلية على وفق المفسدة المهمة ولو كانت في ادنى درجة الضعف والمصلحة في اعلى درجة القوة من غير ان يلاحظ في ذلك درجات المصلحة والمفسدة وتأثيراتها في المحبوبة والمبعوضيه بوجه اصلا، الا اذا فرض وقوع المزاحمة بينهما في عالم الوجود ايضاً بحيث لا يتمكن من الجمع بين الغرضين فيؤثر الاقوى درجة منها ويكون الارادة الفعلية ايضاً بحكم العقل على وفقه، والا فع عدم صدق المزاحمة بينها حقيقة في هذه المرحلة وامكان الجمع بينها ولو في ضمن وجودين فلاحالة يكون الترجيح بحكم العقل في لزوم الجمع بين الغرضين مهما امكن للمفسدة المهمة وتكون الارادة الفعلية ايضاً على وفقها وان كانت في ادنى درجة الضعف حتى البالغة الى حد الكراهة.

ومن هذا البيان ظهر حل الاعضال في العبادات المكروهة ايضاً فانه بمقتضى ما ذكرنا امكن الالتزام فيها بالكراهة المصلحة فيما لو كان الامر متعلقاً بالجامع المنتج لوجوب كل فرد تخييراً، والنهي متعلقاً بالطبيعة السارية، كالامر بالصلاة الجامعة بين الصلاة في الحمام و بين الصلاة في غيره من الامكنة مع النهي التنزيهي عن الصلاة في الحمام او في موضع التهمة مثلاً، وذلك انما هو بالتفكيك بين حدود الفرد من حيث حدوده الجامعة وحدوده المشخصة له بالتقريب المتقدم من دون حاجة الى الالتزام فيها باقلية الثواب او غيرها من المحامل الاخر، كما هو واضح.

ثم ان هذا كله فيما لو كان الامر متعلقاً بصرف الطبيعي الجامع بين الافراد. واما لو كان الامر متعلقاً بالطبيعة السارية كالنهي بحيث يقتضى مطلوبة كل واحدة من الحصص على نحو التعيين، فلاجرم لا يكاد يتم التفكيك المزبور بين مقام تأثير الملاكين

في الرجحان والمرجوحية و بين مقام تأثيرهما في اليجاد، نظراً الى ان المفسدة حينئذٍ كَمَا تَقْتَضِي مَبْغُوضِيَةِ الْفَرْدِ بِتَمَامِ حُدُودِهِ كَمَا تَقْتَضِي مَحْبُوبِيَةِ الْفَرْدِ بِتَمَامِ حُدُودِهِ وَفِي مِثْلِهِ لِمَحَالَّةِ الْيَكُونِ الْاَثَرِ لِلْاَقْوَى مِنْهَا حَتَّى فِي عَالَمِ الْوُجُودِ اَيْضاً مَصْلَحَةٌ كَانَتْ اَوْ مَفْسَدَةٌ، وَالْوَجْهُ فِيهِ وَاضِحٌ، لِانِ الْمِزَاحَةَ حِينَئِذٍ كَمَا تَكُونُ بَيْنَهَا فِي عَالَمِ التَّأْتِيرِ فِي الْحُبِّ وَالْبَغْضِ، كَمَا تَكُونُ الْمِزَاحَةَ بَيْنَهَا فِي عَالَمِ الْوُجُودِ اَيْضاً، وَفِي مِثْلِهِ الْيَكُونُ الْاَثَرُ لِمَا هُوَ الْغَالِبُ مِنْهَا، وَمِنْ ذَلِكَ اَيْضاً لَا يَجْرِي مَا ذَكَرْنَا فِي النِّوَاهِي التَّنْزِيهِيَةِ فِي مَوَارِدِ الْيَكُونِ الْاَمْرُ بِنَحْوِ الطَّبِيعَةِ السَّارِيَةِ اِذْ لَا يُمْكِنُ الْاِلْتِمَازُ فِيهَا بِالْكِرَاهَةِ الْمَصْطَلَحَةِ بِالتَّقْرِيْبِ الْمَتَقَدِّمِ، بَلْ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنِ صِحَّةِ الْعِبَادَةِ لَا بَدَّ مِنَ الْمَصِيرِ اِلَى مَحَامِلِ اَثَرٍ: اِمَّا بِصَرْفِ النِّهْيِ عَنِ ظَاهِرِهِ وَالْحَمْلِ عَلَى اَقْلِيَةِ الثَّوَابِ، اَوْ بِصَرْفِهِ عَنِ نَفْسِ الْعِبَادَةِ اِلَى حَيْثِيَةِ اِبْقَاعِهَا وَكَيْنُونِهَا فِي وَقْتِ كَذَا وَمَكَانِ كَذَا نَظِيرَ النِّهْيِ عَنِ جَعْلِ الْمَاءِ لِلشَّرْبِ فِي كَاسٍ كَثِيفٍ، اَوْ غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْمَحَامِلِ الْاٰخَرِ.

### في بيان ما هو الحق في المسألة

وحيث اتضح لك هذه الامور فنقول: ان اختلاف العنواين لو كان في صرف كيفية النظر لا في المنظور فلا ينبغي الاشكال فيه في عدم جواز الاجتماع، وذلك لوضوح ان المنظور بعد ما كان فيها واحداً ذاتاً وجهة لا يكاد يتحمل طرفي الصفتين المتضادتين المحبوبة والمبغوضية، من غير فرق في ذلك بين ان نقول بتعلق الاحكام بالخارجيات او بالعنواين والصور الذهنية، وذلك لان الصور وان كانت متغايرة ولكنها بعد ما كانت مأخوذة بنحو لا ترى الا خارجية وكان المنظور فيها واحداً ذاتاً وجهة فقهاً يرى المنظور فيها غير قابل لطرفي الصفتين المتضادتين عليه وهما المحبوبة والمبغوضية، ومن ذلك ايضاً نقول بامتناع اتصاف اجزاء المركب بالوجوب الغيري مع فرض كونها واجبة بوجوب الكل نفسياً، وعدم اجداء مجرد الاختلاف في النظر فيها من حيث اللابشرطية والبشرطية في رفع محذور اجتماع المثليين بعد اتحاد الذات الملحوظة في ضمن الاعتبارين.

ومثله في عدم الجواز ما لو كان العنوانان من العناوين الاعتبارية المحضة الغير القابلة لقيام المصالح بها فانه في مثل ذلك ايضاً يكون مركب المصالح والحب والبغض هي الذات المعروضة لها، وانها في ظرف وجود منشأها كانت من الجهات التعليقية

لمصلحة الذات المعروضة لها وحينئذٍ فإذا كانت الذات المعروضة لها واحدة ذاتاً وجهة فقهرأً تآبى عن ورود الصفتين المتضادتين عليها من الحب والبغض والارادة والكرهه .  
 واما لو كان اختلاف العنواين فى المنظور لا فى صرف كىففة النظر، فان كان الاختلاف بينهما بتمام المنشأ على وجه يكون منشأ انتزاع كل بتمامه غير المنشأ فى الآخر فى مثل ذلك لاباس بالالتزام بجواز الاجتماع، من غير فرق فى ذلك بين كون العنواين من مقولتين مختلفتين او من مقولة واحدة، كما فى الاجناس بالقياس الى فصولها، وكذا القراءة بالقياس الى الجهر بها، اذ حينئذٍ بعد تغاير الجهتين امكن تعلق الحكيم المتضادين بوجود واحد على وجه يكون مركب كل حكم جهة غير الاخرى، وبمجرد وحدة الوجود فى الخارج وعدم قابليته للتقسيم و للاشارة الحسية خارجاً غير مانع عن ورود الحكيم المتضادين عليه، بعد حل العقل اياه فى مقام التحليل بجهة دون جهة و مرتبة دون اخرى، اذ حينئذٍ من جهة هذا التحليل العقلى يتميز معروض الحكيم بنحو يرتفع التضاد من البين، فكان معروض احدا الحكيم جهة و مرتبة غير معروض الحكم الآخر. ومن غير فرق ايضاً بين كون التركيب فى المجمع انضمامياً او اتحادياً، ولا بين كون العنواين من قبيل الجهة التعليلية او التقييدية، ولا بين القول بوقوف الطلب على الصور او سرايته الى الخارجيات، ولا بين كون الامر متعلقاً بصرف الطبيعة او بالطبيعة السارية، فانه على جميع تلك التقادير مهما اختلف معروض الحكيم ذاتاً او جهة او مرتبة - كما لو كان معروض احدا الحكيم هو حدوث الشىء و معروض الآخر بقائه - يصار فيه بالجواز على جميع التقادير حتى على القول بتعلق الاحكام بالخارجيات، من جهة انه باختلاف المعروضين يرتفع غائلة محذور التضاد من البين، كما هو واضح. هذا كله فيما لو كان اختلاف العنواين بتمام المنشأ.

واما لو كان اختلافها ببعض المنشأ بان كانا مشتركين فى جهة او مقولة و ممتازين فى جهة او مقولة اخرى فى مثله لا بد من المصير الى عدم الجواز بالنسبة الى الجهة المشتركة بينهما، من جهة عدم تحملها لطرؤ الصفتين المتضادتين عليها، المحبوبة والمبغوضة، فمن ذلك لا بد وان يكون الاثر لما هو الاقوى منها مناطاً لمصلحة او مفسدة، من غير فرق بين ان يكون الامر كالنهى متعلقاً بالطبيعة السارية او بالجامع وبصرف وجودها.  
 الا على مسلك من يقول بوقوف الطلب على نفس الطبيعى والجامع وعدم سرايته الى

الافراد بوجه اصلاً ولو من حيث حدودها الطبيعية، بخيال ان الطبيعي والفرد صورتان مبتائتان في الذهن والامر بعد تعلقه بالصور لا بالخارجيات لا يتعدى بوجه من الوجوه الى الافراد، وان الافراد حينئذٍ انما كانت واجبة بوجوب تخييرى عقلي لا بوجوب تخييرى شرعى، وايضاً إنَّ صرف الطبيعي والجامع بعد ما كان غير قابل للانطباق الا على اول وجود فلاجرم قبل الانطباق لا يكون هناك اول وجود حتى يسرى اليه الحكم و كك بعد الانطباق، نظراً الى ان مثل هذا الظرف ظرف لسقوط الطلب عن الطبيعي فلا يمكن كونه ظرفاً لثبوتة فن ذلك يستحيل سراية الطلب الى الفرد، فانه على هذا المسلك لا بأس بالالتزام بصحة العبادة باتيان هذا الفرد بداعى الامر بالطبيعى، بل على هذا المسلك يخرج المسئلة عن فرض اجتماع الامر والنهي في وجود واحد من جهة ان الوجود والفرد على ذلك لا يكون الا مبغوضاً محضاً، كما هو واضح.

و لكنك قد عرفت في المقدمة السابقة فساد المسلك المزبور وان التحقيق هو سراية الحكم من الطبيعي والجامع الى الافراد بالتقريب المتقدم في شرح السراية، وعليه فلا بد من المصير الى عدم جواز الاجتماع بالنسبة الى الجهة المشتركة بينها نظراً الى عدم قابليتها لطر والصفيتين المتضادتين عليها سواء فيه بين ان يكون الامر ايضاً كالنهي متعلقاً بالطبيعة السارية او كان متعلقاً بصرف وجودها المنتج لمحبووية الافراد تخبيراً اذ كما ان مبغوضية الشىء بجميع حدوده تنافى محبوبيته التعيينية كك تنافى ايضاً محبوبيته التخيرية فان مرجع كون الشىء محبوباً تخبيرياً الى كون تركه لا الى بدل مبغوضاً ومنهياً عنه وهو مما ينافى بداهة مبغوضيته التعيينية الملازمة لمحبووية تركه ولولا الى بدل، كما هو واضح. وحينئذٍ فبعد ما امتنع الاجتماع بالنسبة الى الجهة المشتركة بين العنوانين ولم تحتمل لطر والصفيتين المتضادتين عليها من المحبووية والمبغوضية، فلاجرم في مقام التأثير كان الاثر لما هو الاقوى منها ملاكاً مصلحة او مفسدة، وحينئذٍ لو كان الاقوى هو النهى فقهرماً تصير الجهة المشتركة بجميع حدودها بمقتضى المفسدة الغالبة مبغوضة محضاً لا محبوبة.

واما لو كان الاقوى هو الامر، فان كان متعلقاً بالطبيعة السارية فكذلك ايضاً حيث انه تصير الجهة المشتركة حينئذٍ بجميع حدودها بمقتضى المصلحة الغالبة محبوبة محضاً لا مبغوضة عكس الصورة الأولى و ان كان متعلقاً بصرف الطبيعي والجامع ففي هذا الفرض يمكن الجمع بين الرجحان الفعلي والمرجوحية الفعلية بالنسبة الى الجهة



المشتركة و ذلك لما تقدم في المقدمة الثامنة من ان مقتضى المصلحة الالهية في الجامع المستتبع للسراية الى الفرد حينئذ انما هو التأثير في رجحان الفرد ومحبوبيته بالقياس الى بعض انحاء حدوده وهو حدوده الجامعي لا مطلقاً حتى بالقياس الى حدوده المشخصة. وحينئذ فاذا فرض قيام المفسدة المغلوبة بالفرد بجميع حدوده حسب تعيينها فلا جرم المقدار الذي تزاوجها المصلحة الالهية في الجامع في عالم التأثير انما هو بالقياس الى حدوده الجامعي المقومة لعالیه. واما بالقياس الى حدوده المشخصة المقومة لسافله فحيث انه لا تزاوجها المصلحة الالهية فقهرأ تبقى المفسدة المهمة على حالها فتؤثر في مبعوضية الفرد من حيث حدوده المشخصة فيصير الفرد والجهة المشتركة حينئذ ببعض انحاء حدوده وهو حده الجامعي المستتبع لحفظه في ظرف عدم بديله بمقتضى المصلحة الالهية في الجامع تحت الرجحان والمحبوبية الفعلية، و ببعض حدوده الاخر وهو حده المشخص له المقوم لسافله تحت المرجوحية والمبعوضية الفعلية، بمقتضى خلو المفسدة المهمة عن المزاحم بالقياس الى مثل هذه الحدود ويخرج عن كونه محبوباً فعلياً على الاطلاق و مبعوضاً فعلياً كك، كما هو واضح.

ثم ان ذلك كما عرفت بالنسبة الى مقام تزاوج الملايين في عالم التأثير في الرجحان والمرجوحية.

واما بالنسبة الى مقام التزاوج في عالم الوجود فحيث انه امكن استيفاء كلا الغرضين ولو بايجاد الأمور به في ضمن فرد آخر فلا جرم كان التأثير بحكم العقل للمفسدة المهمة المغلوبة ويقيد بحكم العقل دائرة فعلية ارادة الطبيعة بما عدا هذا الفرد وان لم يكن كك في عالم التأثير في الرجحان والمحبوبية، فيصير الفرد المزبور حراماً فعلياً ويجب الاتيان بالطبيعي في ضمن فرد آخر، جمعاً بين الحقين و حفظاً للغرضين، وان كان لو اتي بالطبيعي في ضمن هذا الفرد يدعى رجحانه الفعلي من حيث حده الجامعي كان ممتلاً ومطيعاً من تلك الجهة وعاصياً من جهة أخرى.

وبالجملة فالمقصود هو عدم ملاحظة حيثية اهمية مصلحة الجامع في هذا المقام عند التمكن من استيفائها في ضمن فرد آخر وانه يقدم حينئذ تلك المفسدة المهمة المغلوبة القائمة بالخصوصية على المصلحة الأهم في الجامع، ولو كانت في ادنى درجة الضعف حتى البالغة الى درجة الكراهة وكانت المصلحة في اعلى درجة القوة. وعمدة النكتة في ذلك

انما هي عدم صدق المزاخمة والدوران حينئذٍ بين الغرضين في الوجود بلحاظ امكان الجمع بينها باتيان الطبيعي والجامع في ضمن غير هذا الفرد والافعال صدق المزاخمة في هذاالمقام ايضاً لا اشكال في ان التأثير للأقوى منها كما في فرض انحصارالطبيعي بهذاالفرد وكذا في فرض قيام المصلحة ايضاً كالمفسدة بالطبيعة السارية.

ومن ذلك البيان ظهر ايضاً حل الاشكال في الكراهة في العبادات فيما كان لها البدل، حيث انه بمقتضى البيان المزبور امكن الالتزام بفعلية الكراهة المصلحة في الفرد ولو من حيث حدوده المشخصة مع الالتزام ايضاً بصحة العبادة بلحاظ رجحانها ذاتاً بمقدار يقتضى رجحان حفظ الفرد المزبور من ناحية حدود الطبيعي. نعم فيما لا بدل لها من العبادات لا يجرى البيان المزبور من جهة وقوع المزاخمة حينئذٍ بين الأمر والنهي في الفرد بجميع حدوده، فلا بد فيها اما من الحمل على اقلية الثواب والرجحان، او صرف النهي عن ظاهره الى ايقاع العبادة في الاوقات المخصوصة، نظيرالنهي عن ايقاع جوهر نفيس في مكان قدر، يجعل المبعوض كينونة العبادة في وقت كذا لا نفسها، حتى لا ينافي المبعوضة مع محبوبة العمل ورجحانه المقوم لعباديته.

وعلى ذلك فكم فرق بين الجواز بهذا المعنى وبين الجواز بالمعنى المتقدم بمسلك مكثرة الجهات، حيث انه على الاول يكفي في جواز الاجتماع مجرد تغييرالعنوانين بتمام المنشأ على نحو يكون منشأ انتزاع كل عنوان بتمامه مغايراً مع منشأ انتزاع الآخر من غير فرق بين ان يكون الامر متعلقاً بالطبيعة السارية او بصرف وجودها ولا بين اقوائية ملاك الأمر في نفسه او اقوائية ملاك النهي، بخلافه على مسلك اختلاف انحاء حدود الشيء فان الجواز بهذا المعنى يحتاج اولاً الى عدم كون الأمر متعلقاً بالطبيعة السارية بل بصرف الطبيعي والجامع المنتج للوجوب التخييري في الافراد بالتقريب المتقدم في المقدمة السابعة. وثانياً الى اهمية مصلحة الجامع من المفسدة التعيينية في الفرد.

ثم انه مما ذكرنا ظهرالحال في المفاهيم الاشتقاقية المأخوذة في حيزالحكم بنفسها او بعنوان ايجادها، حيث انه يختلف مصب الحكم حسب الاختلاف في مفهوم المشتق، فعلى القول باخذالذات فيه وتركبه من المبدء والذات فلاجرم يكون العنوانان في المجمع من قبيل العنوانين المختلفين في بعض المنشأ والمشاركين في البعض الآخر، من جهة اشتراك عنوان العالم والفاسق حينئذٍ في جهة الذات الحاكية عن جهة واحدة وحيثية

فاردة، و في مثله لا بد من المصير الى الامتناع بمقتضى ما تقدم، لا الجواز، الا في فرض تعلق الأمر بصرف الطبيعي والجامع مع فرض اهمية المصلحة الجامعة ايضاً من المفسدة التعيينية في الفرد، فيصار حينئذ الى الجواز بمقتضى البيان المتقدم.

واما على القول ببساطة المشتق وعدم اخذ الذات فيه فان قلنا بالفرق بين المشتق ومبدئه باعتبار اللابشرطية والبشرط لائية وجعلنا مصب الحكم بهذا الاعتبار نفس المبدئين فالعنوانان من قبيل العنوانين المختلفين بتمام المنشأ و في مثله كان الحكم هو الجواز من جهة اختلاف المتعلقين بتمام الحقيقة، واما ان قلنا بعدم كفاية مجرد اعتبار اللابشرطية في كون مصب الحكم هو المبدأ - بشهادة عدم صحة جعله مصب الحكم في مثل اطعم العالم وقبّل يد العالم واكرم العالم، ولو مع اعتبار اللابشرطية الف مرة - وان مصب الحكم ومحطه انما كان عبارة عن نفس الذات غايته بما هي متجلية بجلوة العلم والقيام والقعود ونحو ذلك - على نحو كان المبدء ملحوظاً في مقام الحكم تبعاً للذات وان كان بحسب اللب من الجهات التعليلية لمصلحة الذات - فلاجرم يكون العنوانان في مقام الحكاية عن محط الحكم من قبيل حكاية المفهومين عن جهة واحدة وحيثية فاردة و في مثله لا بد من المصير الى الامتناع من جهة استحالة طرؤالصفيتين المتضادتين على جهة واحدة وحيثية فاردة، كما هو واضح.

### مسألة الصلوة في محل مغصوب

بقي الكلام في مسألة الغصب والصلوة التي هي معركة الآراء بين الاصحاب بعد الفراغ عن اختلافها حقيقة، في أنه هل هما حاكيان عن الجهتين الخارجيتين الممتازتين بتمامهما في الجمع على نحو كان منشأ انتزاع كل بتمامه جهة غير الجهة التي ينتزع عنها الاخرى؟ ام هما مشتركان في جهة خارجية و ممتازان في جهة اخرى كك نظير العالم والفاسق بناء على القول بتركب المشتق من المبدء والذات؟ ومبنى الخلاف انما هو الخلاف في خروج الاكوان عن حقيقة الصلوة والغصب وعدم خروجها عن حقيقتها.

فعلى المخار من عدم خروج الاكوان عن حقيقة الصلوة والغصب وان الصلوة عبارة عن الافعال الخاصة من القيام والركوع والسجود المقرونة ببعض الاضافات والنسبيات

الأخر من الترتيب والموالة و نشوها عن قصد الصلاة، وكذا الغضب عبارة عن الفعل الشاغل لمحل الغير في حال عدم رضاه الجامع بين الركوع والسجود و بين غيرهما من الافعال الأخر الاجنبية عن الصلاة فالعنوانان مشتركان في جهة و ممتازان في جهة اخرى من جهة اشتراكهما حينئذ في نفس الاكوان و امتيازهما في الخصوصيات الزائدة من الإضافات المقومة للصلاة وللصلاة و الإضافات المقومة للغضب، و مقتضى ذلك كما تقدم هوالمصير الى عدم جواز الأجتتماع في المجمع في تمام العنوانين في الجهة المشتركة بينهما وهي نفس الاكوان، مع الألتزام بجواز الاجتماع بالنسبة الى الجهتين الممتازتين القائمتين بالاكوان المقومة احديهما للصلاة والاخرى للغضب.

واما على القول بخروج الاكوان عن حقيقة الصلاة او الغضب اما يجعل الصلاة عبارة عن الاوضاع الواردة على الاكوان الخاصة بجعلها عبارة عن مقولة الوضع؛ مع جعل الغضب عبارة عن الفعل الشاغل لمحل الغير بدون اذنه ورضاه، او عن مقولة الاين بجعله عبارة عن اشغال المحل بالفعل مع جعل الصلاة من مقولة الفعل فالعنوانان ممتازان في المجمع بتمام حقيقتها، و مقتضاه كما تقدم هوالمصير الى جواز الاجتماع.

و حينئذ فلا بد من تنقيح هذه الجهة فنقول: والتحقيق حينئذ هو ما عرفت من عدم خروج الاكوان عن حقيقة الصلاة والغضب وذلك فان القول بكون الصلاة من مقولة الوضع وانها عبارة عن الاوضاع الواردة على الاكوان من الاستقامة والتقوس والأثناء مع خروج نفس الأكوان عن حقيقة الصلاة بعيد جداً، فانه مع الاغماض عن ان القرائة عبارة عن نفس الحركة لاعن الخصوصيات الواردة عليها نقول: بان ظاهر المنساق من العنوانين المزبورة من نحو القيام والركوع والسجود هو كونها عبارة عن نفس الاكوان الخاصة دون الاوضاع الواردة عليها، ومن ذلك ايضاً لا يكتفى في القيام الواجب في الصلاة بصرف احداث هيئة القيام من دون وقوع ثقله على الارض ونحوها في حال الاختيار فتأمل، كبعد القول بان الغضب من مقولة الأين وانه عبارة عن اشغال المحل بالفعل لا الفعل الشاغل لمحل الغير فان الظاهر هو عدم فهم العرف من الغضب الانفس التصرفات الشاغلة لا مجرد اشغال المحل بها كيف ومع الاغماض عن ذلك و تسليم كون الغضب عبارة عن نفس الحيلة على الشيء نقول: بانه يكفيننا حينئذ العمومات الناهية عن التصرف في مال الغير بدون اذنه ورضاه المعلوم انصرافه في الاذهان الى نفس التصرفات الشاغلة حركة و سكوناً من

جهة انطباق عنوان التصرف المنهى عنه في عموم عدم جواز التصرف حينئذٍ على نفس الاكوان الخاصة من القيام والقعود والركوع والسجود وحينئذٍ فاذا كانت الصلوة ايضاً عبارة عن نفس الاكوان الخاصة غايته مقرونة ببعض الاضافات والنسببات الأخر من الترتيب والموالاتة ونشوكونها عن قصد الصلاة، فلاجرم تصير الصلوة والغضب من قبيل العنوانين المشتركين في بعض الجهة دون بعض، من جهة اشتراكها حينئذٍ في نفس الأكوان التي هي جهة واحدة ومقولة فاردة، وفي مثله لا بد كما عرفت من المصير الى عدم الاجتماع بالنسبة الى نفس الاكوان مع الالتزام بالجواز في الجهات الزائدة عن الاكوان من الخصوصيات والاضافات القائمة بها المقومة بعضها للصلاة وبعضها للغضب.

على ان مجرد الالتزام بان الغضب من مقولة الأين مع الالتزام بان الصلاة من مقولة الفعل لا يجدي ايضاً فيما هوالمهم من تصحيح الصلاة، فان الاكوان على ذلك تصير سبباً للغضب المنهى عنه في عموم «لا يجوز التصرف في مال الغير الا باذنه» فكانت محرمة حينئذٍ بالحرمه الغيرية ومع حرمتها تقع فاسدة من هذه الجهة من جهة اندراجها في باب النهي عن العبادة وان كان بينهما فرق من حيث تحقق ملاك الأمر والنهي في المقام دونه في ذلك المقام، كما هو واضح. ولكن التحقيق في المقام هو ما عرفت من عدم خروج الأكوان عن حقيقة الصلاة ولاعن حقيقة الغضب وانه كما ان الصلاة عبارة عن الأكوان الخاصة بضميمة بعض الاضافات الخاصة كذلك الغضب ايضاً - حسب ما هو المنصرف منه لدى العرف من العمومات الناهية عن التصرف في مال الغير بدون رضاه - عبارة عن نفس الافعال الشاغلة حركة و سكوناً المنطبقة على الاكوان الخاصة فيكونان حينئذٍ مشتركين في نفس الاكوان التي هي جهة واحدة وحيثية فاردة و ممتازين في الخصوصيات الزائدة من الاضافات الخاصة المقومة بعضها للصلاة وبعضها للغضب. ومقتضى ذلك هو لزوم المصير الى عدم الجواز بالنسبة الى نفس الاكوان التي هي جهة مشتركة بينها في المجمع مع الجواز بالنسبة الى الجهتين الزائدتين القائمتين بالاكوان المقومة احديهما للصلاة والاخرى للغضب، نعم لما كان المفروض حينئذٍ اهمية مفسدة الغضب من مصلحة الصلاة باعتبار كونها من حقوق الناس فلاجرم يقع الاكوان الخاصة من القيام والركوع والسجود مورداً لتأثير المفسدة الالهة في المبعوضة الفعلية فتقع مبعوضاً صرفاً لا محبوباً ومعه تبطل الصلاة لا محالة لعدم المجال حينئذٍ للتقرب بها بايجادها.

اللهم الا ان يقال حينئذٍ بانه يكفي في تصحيحها التقرب بالجهات الزائدة عن الاكوان فيتقرب حينئذٍ بجعل الأكوان صلاة لان ما هو المبعوض حينئذٍ انما كان تلك الأكوان بعناوينها الاولى وبما هي قيام وركوع وسجود لا بما انها صلاة بهذا العنوان الطارى عليها الناشى من قصد الصلاة بها. وحينئذٍ فبعد ان كانت هذه الخصوصيات القائمة بالأكوان مورداً لتأثير المصلحة المهمة في المحبوبة الفعلية بمقتضى خلوها عن المزاحم فيها فلاجرم امكن التقرب بحيثية كونها صلاة فيتقرب بحيثية صلاتية الأكوان لابنفسها وايجاد تمام حقيقة الصلاة ويكتفى ايضاً في التقرب بمثلها في العبادة من دون احتياج في صحتها الى التقرب بتمام حقيقتها كى يشكل من جهة مبعوضة نفس الأكوان، ومع الشك في احتياج العبادة في القرب الى ازيد من هذا المقدار فالأصل هو البرائة عن المقدار الزائد، بناء على ما هو التحقيق من جريانها في الشك في اصل قربة العمل وتعبديته او توصيلته نعم بناء على مرجعية الاحتياط في اصل المسئلة عند الشك في التعبدية والتوصيلية بالتقريبات المذكورة في محله لا بد من الاحتياط في المقام ايضاً والمصير الى عدم كفاية القرب بالمقدار المزبور في صحة العبادة، هذا.

ولكن مع ذلك لا تخلو المسئلة عن اشكال فان الظاهر هو تسالم الأصحاب على عدم كفاية القرب بالمقدار المزبور في صحة العبادة واحتياجها الى التقرب بتمام حقيقتها وحينئذٍ فاذا فرضنا مبعوضة الأكوان المزبورة من جهة اهمية مفسدة الغصب لكونه من حقوق الناس فلاجرم لايبقى مجال للتقرب بتمام حقيقة الصلوة فتفسد العبادة حينئذٍ لامحالة، كما هو واضح، نعم لو اغمض عن ذلك وقلنا بكفاية التقرب بحيثية صلاتية الأكوان والجهات الزائدة عنها لما كان مجال للاشكال عليه بان تلك الجهات الزائدة من الاضافات الخاصة المقومة للصلوتية والغصبية انما هي من الاعتباريات المحضة الخارجة عن حيز المصلحة والمفسدة وان ما هو مركب المصلحة والمفسدة انما هو الصادر الخارجى الذى هو نفس الكون ومعه يكون ما في الخارج مبعوضاً محضاً بتمامه لا ببعضه، اذ يمكن دفعه بما عرفت في المقدمة الخامسة من عدم كون هذا النحو من الاضافات المقولية من قبيل الاضافات الاعتبارية المحضة التى لا يكون لها واقعية بل هي بلحاظ خارجيتها في نفسها حينئذٍ كانت قابلة لان تكون مركب المصالح والمفاسد ضمناً او استقلالاً من غير فرق في ذلك بين ان نقول بحظ من الوجود لها ايضاً - كما قيل - ام لا، لا انها حينئذٍ كانت من قبيل

حدود وجود الشيء الذي بحدّه الخاص تقوم به المصالح و المفسد و معه لا يبقى مجال الغائها عن التأثير في الصلاح و الفساد بالمرّة و الحاقها بالامور الاعتبارية المحضة التي لا يكون لها واقعية في الخروج عن حيز الصلاح و الفساد، و حينئذٍ فلولا الاجماع المزبور على عدم كفاية هذا المقدار من القرب في صحة العبادة و احتياجها الى التقرب بتمام حقيقتها امكن تصحيح العبادة بمقتضى القاعدة بالمقدار المزبور من القرب، كما هو واضح، و كيف كان فهذا كله في اجتماع الأمر و النهي و تميز موارد الجواز و الامتناع على المسالك المزبورة.

وقد تلخص من جميع ما ذكرنا ان المختار هو جواز الاجتماع في فرض اختلاف العنوانين و تغايرهما بتمام المنشأ على نحو كان منشأ انتزاع كل عنوان بتمامه غير ما ينتزع عنه العنوان الاخر، من غير فرق بين كون العنوانين من مقولتين كعناوين الاوصاف الحاكية عن الكمّ و الكيف و الأين او من مقولة واحدة، كان التركيب بينهما في الجمع اتحادياً او انضمامياً، و من غير فرق بين كون الأمر كالتهي متعلقاً بالطبيعة السارية او بصرف وجودها، ولا بين تعلق الأمر بالعناوين و الصور الذهنية او بالمعنونات الخارجية، ولا بين وقوف الطلب على نفس الطبيعي او السراية الى الأفراد، و عدم جواز الاجتماع فيما لم يكن تغاير العنوانين بهذا النحو سواء كان اختلافهما في صرف كيفية النظر دون المنظور، او كان اختلافهما في المنشأ و في المنظور ايضاً لكن لا بتمامه بل بجزء منه، اذ حينئذٍ بالنسبة الى الجهة المشتركة بينهما يتوجه محذور اجتماع الضدين و هما الحب و البغض في امر وحداني، و لقد عرفت ايضاً ان مثل الصلاة و الغضب الذي هو معركة الاراء من هذا القبيل حيث انه بعد عدم خروج الاكوان عن حقيقتها كان اختلافهما في جزء المنشأ خاصة، لا في تمامه كما هو مقتضى القول بخروج الاكوان عن حقيقة الغضب او القول بخروجها عن حقيقة الصلاة بجعلها عبارة عن الاوضاع الواردة على الأكوان، ولا كان اختلافهما ايضاً بالأعتبار مع اتحادهما حقيقة في تمام المنشأ كما يظهر من الكفاية (١) من حيث عدّه الصلاتية و الغصبية من الاعتبارات الصرفة الخارجة عن حيز المصلحة و المفسدة هذا كله على مسلك مكثرة الجهات جوازاً و منعاً.

كما انه على مسلك عدم سراية الامر من الطبيعي الى الفرد كان المتجه هو المصير الى الجواز في كل مورد كان الأمر متعلقاً بالطبيعي والجامع والنهي بفرد من افراده و ان كان المبني خلاف التحقيق، كما مرّ بيانّه وشرح السراية في المقدمة السابعة.

واقام على مسلك اختلاف انحاء حدود وجود الشيء الواحد في الجارى حتى في صورة وحدة عنوان المتعلق في الأمر والنهي كقوله: صلّ وقوله: لا تصلّ في الدار المغصوبة او في الحمام فقد عرفت ان المختار على هذا المسلك ايضاً هو الجواز في كل مورد كان المطلوب من الامر هو صرف الطبيعي والجامع دون الطبيعة السارية مع اقوائية المصلحة الجامعة من المفسدة التعيينية في الفرد والآن فالمتجه هو عدم جواز الاجتماع، ومن ذلك لا يكاد يجدي هذا المسلك ايضاً للجواز في مثال الغضب والصلاة الذي هو معركة الآراء وذلك انما هو من جهة ما يعلم من مذاق الشرع من اهمية مفسدة الغضب ولو من جهة كونه من حقوق الناس اذ حينئذٍ يخصص دائرة رجحان الطبيعي والجامع عقلاً بما عدا هذا الفرد فيصير الفرد الغصبي بتمام حدوده مورد تأثير المفسدة الالهة التعيينية في المفاوضية الفعلية وهذا بخلافه في فرض اهمية مصلحة الجامع فانه في هذا الفرض يكون التأثير للمصلحة الالهة فيمكن حينئذٍ الالتزام بجواز الاجتماع بالتفكيك بين انحاء حدود الفرد المزبورة بالتقريب المتقدم.

بل وعلى هذا التقريب ايضاً عرفت حلّ الأعضاء في العبادات المكروهة ايضاً، حيث جمعنا بين صحة العبادة وبين ظهور النواهي المتعلقة بها في الكراهة المصطلحة بالالتزام بفعالية الكراهة في الفرد ولو ببعض حدوده مع الالتزام بصحة العبادة ايضاً لمكان رجحانها ذاتاً بمقدار يقتضى حفظ وجودها من قبل حدودها الطبيعي لا مطلقاً حتى من قبل حدودها الشخصية، ولكن مثل ذلك كما عرفت انما هو في العبادات المكروهة التي لها بدل كالصلوة في الحمام مثلاً، واما مالا بدل لها منها كصوم يوم عاشورا والصلوات المبتدئة في الاوقات المخصوصة في اول طلوع الشمس وعند غروبها ونحو ذلك مما كان امره من قبيل الوجود الساري فلا يتم هذا التقريب، اذ في مثل ذلك يقع التزاحم قهراً بين الامر والنهي في الفرد بجميع حدوده، ومن ذلك لا بد فيها انما من صرف تلك النواهي عن ظاهرها الى حيث ايقاع العبادة في الاوقات الخاصة، نظير النهي عن ايقاع جوهر نفيس في مكان قدر، فكان المبعوض حينئذٍ هو كينونة الصلاة في اوقات خاصة لانفسها، واما من حمل الكراهة



فيها على اقلية الثواب والرجحان، وان كان المتعين هو الوجه الاول نظراً الى عدم ملائمة اقلية الرجحان مع مداومة الأئمة عليهم السلام على الترك .

نعم هنا وجهان آخران تفصّل بكل منهما في الكفاية (١) لدفع الاشكال: احدهما دعوى قيام مصلحة اخرى اقوى على عنوان منطبق على الترك فكان رجحان تركها حينئذٍ لمكان ما في نفس الترك حينئذٍ من المصلحة الاهمّ بملاحظة ذاك العنوان المنطبق عليه و ثانيها دعوى قيام مصلحة اقوى على عنوان وجودى ملازم مع تركها، فكان النهى عن ايجادها حينئذٍ في الحقيقة كناية عن الأمر بذلك العنوان الملازم مع الترك ، حيث اكتفى في الامر به بالنهى عما هو نقيض ملزومه .

ولكن لا يخفى ما في كلا الوجهين: اما الاول فلان مقتضى ارجحية الترك بعد فرض انطباق العنوان المزبور عليه واتحاده معه هو ان يكون نقيضه وهو الفعل بمقتضى اقتضاء الامر بالشىء للنهى عن نقيضه مرجوحاً فعلياً ومع صيرورة الفعل الذى هو نقيض الترك مرجوحاً يتوجه الاشكال المزبور بانه كيف المجال لصحة العبادة مع مرجوحيتها الفعلية؟ واما الثانى فلكونه مخالفاً لما يقتضيه ظهور النهى من التعلّق بنفس العمل لا بما يلزمه من امر آخر، كما هو واضح.

### بقى التنبيه على امور

الامر الاول: لا يخفى عليك انه لا اختصاص لنتيجة هذه المسئلة بالعبادات بل كما انها تجرى في العبادات كك تجرى في المعاملات ايضاً، كما لو آجر نفسه على خياطة ثوب او طحن حنطة بمعناها المصدرى فخاطه او طحنها في مكان مغصوب حيث انه تقع الخياطة وكذا الطحن بملاحظة كونها اداء لحق الغير مأموراً بالايجاد، و بملاحظة كونه غصباً وتصرفاً في مال الغير بدون رضاه كان منهيّاً عن الايجاد. و حينئذٍ فبناء على جواز الاجتماع كان له ايجاد الخياطة والطحن في مكان مغصوب و باتيانه يقع العمل وفاء لعقد الاجارة نظراً الى خروج محل الاجارة حينئذٍ عن المبعوضة و بقاءه على ماليته فيصير حينئذٍ وفاء

قهرأ بعقد الاجارة، نعم على ذلك لابد في صحة اصل الاجارة من وجود المندوحة من جهة انه بدون المندوحة لاقدرة له على الوفاء وهى شرط صحة الاجارة فمن ذلك يبطل الاجارة حينئذ لانتفاء شرط صحتها الذى هو القدرة على الوفاء، ومن هذه الجهة يفرق العبادات عن المعاملات، حيث انه فى العبادات لا يحتاج الى اعتبار قيد المندوحة الا من جهة رفع غائلة محذور التكليف بما لا يطاق الذى هو غير مهم ايضاً عند القائل بالجواز من جهة ما عرفت من ان المهم عنده انما هو محذور اجتماع الضدين الذى هو بنفسه من التكليف المحال، بخلافه فى المعاملات حيث ان الاحتياج الى قيد المندوحة من جهة اصل صحة المعاملة.

واما بناء على الامتناع وتغليب جانب النهى فحيث انه تسرى المبعوضة الى الخياطة فقهرأ تصير مبعوضة و محرمة ومعه تخرج شرعاً عن المالية فلا يصلح مثلها للوقوع وفاء بعقد الاجارة وحينئذ فلو كان المحل باقياً بعد ذلك فلا اشكال، حيث يجب الاتيان بالخياطة فى غير المكان المغصوب والا فيبطل الأجارة لعدم بقاء المحل للوفاء.

هذا اذا كانت الاجارة على نفس الخياطة والطحن بما انها عمل له واما لو كانت الاجارة عليها بما انها نتيجة عمله وفعله ففى هذا الفرض صحت الأجارة مع المندوحة و يقع الطحن والخياطة ايضاً وفاء للمعاملة بلا اشكال، نظراً الى عدم سراية المبعوضة حينئذ اليها وبقائهما على ماليتهما لخروجهما حينئذ حقيقة عن فرض اجتماع الأمر والنهى فى وجود واحد كما هو واضح.

**الأمر الثانى:** قد عرفت سابقاً ان المسئلة كانت من صغريات باب التزاحم دون التعارض ولو على الامتناع ومن ذلك لابد من احراز الملاك والمقتضى لكل واحد من الحكمين على الاطلاق حتى فى المجمع كى يحكم عليه على الجواز بكونه محكوماً بحكمين من المحبوبة والمبعوضة والارادة والكراهة، وعلى الامتناع باقوى الملاكين لو كان احدهما اقوى والا فبحكم آخر غيرهما مثلاً. ولقد عرفت ايضاً بيان الفرق بين باب التزاحم والتعارض وان المدار فى باب التزاحم انما هو على تزاحم الملاكين فى مقام التأثير فى الرجحان والمرجوحية او فى عالم الوجود ومرحلة فعلية الارادة والكراهة كما فى المتضادين وجوداً، ومنه باب الاجتماع بناء على الجواز خصوصاً مع عدم المندوحة، لاعلى تزاحم الحكمين فى مقام الامتثال كما توهم والا فكما عرفت لا يكاد ينتهى النوبة الى مقام تزاحم الحكمين حتى فى المتضادين اللذين يلزم امتثال احدهما عصيان الآخر الا على فرض

جعل القدرة من شرائط تنجز التكليف لامن شرائط اصل التكليف و فعليته، والآ فعلياً فرض كونها من شرائط اصل التكليف و فعليته كما هو التحقيق لا يكاد يكون مجال لوقوع المزاخمة بين الحكمين الفعليين حتى في المتضادين وجوداً من جهة وضوح استحالة تشريع الحكمين حينئذٍ على الاطلاق في المتضادين، نظير امتناع تشريع اطلاق الحكمين في مجمع العامين من وجه فلا بد على هذا الملاك حينئذٍ من ادراج جميع هذه الموارد في باب التعارض مع انه كما ترى. و حينئذٍ فلا يحصى من الالتزام بما ذكرناه من المعيار يجعل المناط في باب التزام على التزام الملاكين من المفسدة والمصلحة في عالم التأثير في ايراث الحب والبغض كما في باب الاجتماع على الامتناع، او التزامهما في عالم الوجود ومقام فعلية الارادة والكرهية كما في المتضادين وجوداً، ومنه باب الاجتماع على الجواز، وان كان الحكم الفعلي دائماً على طبق احد الملاكين في قبال باب التعارض الذي ملاكه تكاذب الدليلين في مرحلة اصل الاقتضاء.

وعليه فكل مورد احرز ولو من الخارج وجود الملاك والمقتضى لكل واحد من الحكمين كان ذلك من باب التزام الذي من لوازمه هو الاخذ بما هو الاقوى والاهم منها ملاكاً وان كان اضعف سنداً من الآخر نعم يخرج عن ذلك صورة اناطة المصلحة في قيامها بالشىء بعدم تأثير المفسدة في المرجوحية، كما في كلية التكاليف المشروطة بالقدرة شرعاً عند مزاحمتها مع ما لا يكون القدرة فيه الا شرطاً عقلياً، كما في الحج الواجب في فرض انحصار المركوب بالدابة المغصوبة مثلاً حيث انه في هذا القسم لا يلاحظ جهة اقوائية المفسدة في مقام تقديمها على المصلحة، بل حينئذٍ يقدم المفسدة على المصلحة في مقام التأثير في المرجوحية الفعلية ولو كانت اضعف مراتب من المصلحة، وذلك من جهة استحالة مزاحمة المصلحة التعليقية مع المفسدة التنجزية، لان ما نعيته دورية فتبقى المفسدة المزبورة في رتبة تأثيرها بلامزاحم فتؤثر في المبعوضيّة ولو كانت في ادنى درجة الضعف وكانت المصلحة في اعلى درجة القوة وحينئذٍ فينحصر باب التمانع الذي يكون جهة تأثير كل من الملاكين تابع الاهمية والاقوائية بما عدا تلك الصورة، كما هو واضح.

كما ان كل مورد لم يحرز وجود المقتضى والملاك لكل من الحكمين كان من باب التعارض الذي من حكمه هو الرجوع بعد العجز عن الجمع بينها الى المرجحات السندية. ثم انه بعد ما اتضح لك ما هو كبرى المسئلة وتميز ثبوتاً عن كبرى باب التعارض

يقتضى الكلام في تشخيص صغريات باب التزام عن صغريات باب التعارض، وان مقتضى ظهور الخطابين عند عدم قيام قرينة قطعية من اجماع او غيره على وجود الملاكين في المجمع هل هو كونه من باب التزام مطلقاً؟ او من باب التعارض كك؟ او يفصل بين صورة تعدد عنوان المأمور به والمنهى عنه و بين صورة وحدة عنوان المأمور به والمنهى عنه؟ كما في اكرام العالم والهاشمي فيما لو تعلق الأمر مثلاً باكرام العالم والنهي باكرام الهاشمي .

فنقول: اما فرض تعدد عنوان المأمور به و المنهى عنه حقيقة كالغصب والصلوة قضية اطلاق الخطابين حينئذ الكاشف عن وجود الملاك والمصلحة في موضوعها على الاطلاق حتى في المجمع بل وفي حال العجز عن موضوعها وجداناً ايضاً، كما كان ذلك هو الشأن ايضاً في كلية الخطابات. ومن ذلك ايضاً ترى بنائهم على كشف قيام المصلحة بمتعلق التكليف على الاطلاق حتى في حال العجز عن امتثالها من مثل تلك الخطابات مع الجزم باختصاص فعلية التكليف بحال القدرة، من غير تخصيص للمصلحة ايضاً بحالها الا في فرض اخذ القدرة ايضاً قيماً في حيز الخطاب كما في الحج، وحينئذ فاذا كان قضية اطلاق الخطابين هو الكاشف عن وجود الملاك في موضوعها على الاطلاق حتى في المجمع؛ فقهاً يندرج في باب التزام الذي من حكمه هو الاخذ باقوى الملاكين منها. نعم هنا اشكال معروف وهو ان طريق كشف المصلحة في المتعلق انما كان حيث ظهور الخطاب في فعلية التكليف والا فلا دلالة له على وجود المصلحة في المتعلق او قيام الرجحان به في قبال دلالاته على فعلية التكليف، و حينئذ فاذا فرض سقوط دلالاته على فعلية التكليف بمقتضى حكم العقل بتخصيص فعلية التكليف بحال القدرة وعدم العجز فلا جرم مع سقوط دلالاته هذه لا يبقى مجال الكشف عن قيام المصلحة في المتعلق على الاطلاق حتى في حال العجز وعدم القدرة، ومعه اين الطريق بعد لكشف المناط والمصلحة في المتعلق على الأطلاق؟ ولكن يدفع هذا الأشكال بانه انما يتم ذلك فيما لو كان حكم العقل باشتراط القدرة في الارتكاز بمثابة يكون من القرائن الحافة بالكلام الكاسرة لظهور اللفظ نظير قرينة الحكمة فانه حينئذ كما افيد لا يبقى مجال الكشف عن وجود الملاك والمصلحة من اطلاق الخطاب، لان دلالة الخطاب والهيئة على قيام المصلحة في المتعلق لما كانت بالالتزام كانت فرع دلالاته على فعلية التكليف وبعد سقوط دلالاته

على فعلية التكليف بمقتضى القرينة العقلية فقهاً لا يبقى له الدلالة على قيام المصلحة ايضاً الا في حال القدرة، ولكن ذلك في محل المنع جداً، بل نقول: بانه من قبيل القرائن المنفصلة الغير الكاسرة لظهور اللفظ وان ما نعيته انما هو عن حجيته لاعن اصل ظهوره، وعليه نقول: بان القدر المنوع بحكم العقل حينئذ انما هو حجية الخطاب بهياته في فعلية التكليف في حال العجز وعدم القدرة، فيبقى ظهوره في الدلالة على قيام المصلحة في المتعلق على الأطلاق على حاله، فيؤخذ بظهوره ذلك ويحكم بوجود الملاك في متعلق الخطابين على الأطلاق حتى في المجمع، من دون احتياج حينئذ الى التشبث باطلاق المادة والمتعلق لكشف المصلحة حتى في حال العجز عن الامتثال كى يقال بان المادة بعد ما اخذت موضوعاً للهياة في الخطاب فقتضى طبع الموضوعية هو كونها سعة وضيقة بمقدار سعة الهياة وضيقتها، وحينئذ فع تضييق دائرة الهياة واختصاصها بحال القدرة وعدم العجز لا يكون للمادة سعة اطلاق في قبال الهياة العارضة لها حتى يتشبت باطلاقها، كما هو واضح.

ومما ذكرنا ظهر ايضاً عدم صحة مقايسة هذا الحكم العقلي في المقام بمثل قرينة الحكمة التي هي من الارتكازيات في مقام المخاطبات في كونها موجبة لأنصراف الهياة الى صورة القدرة وعدم العجز وذلك فان قرينة الحكمة بملاحظة كونها من شئون اللفظ في مقام المخاطبات تعد من قبيل القرائن اللفظية الحافة بالكلام، وهذا بخلافه في حكم العقل باشتراط القدرة في فعلية التكليف، حيث انه لا يكون بمثابة قرينة الحكمة حتى يكون ذلك ايضاً من شئون الالفاظ كالحكمة، بل ولا كان في الارتكاز ايضاً بمثابة لاحتياج الى تأمل من العقل حتى يُعدّ بذلك من القرائن الحافة الكاسرة لظهور الهياة، بل هو من جهة احتياجه الى نحو تأمل من العقل يكون من القرائن المنفصلة الغير المانعة الا عن حجية الظهور لاعن اصل الظهور، وعليه فبعد عدم انثلام ظهور الهياة بمقتضى حكم العقل باشتراط القدرة في التكليف الفعلي فلا محالة يؤخذ بظهورها في الدلالة على قيام المصلحة في المتعلق على الاطلاق حتى في حال العجز.

هذا كله فيما لو تعدد عنوان المأمور به والمنهى عنه، ومثله بل اوضح منه ما لو تباينا وجوداً ايضاً مع تلازمها خارجاً فانه ايضاً مندرج في باب التزاحم بالبيان المزبور.

واما لو اتحد عنوان المأمور به والمنهى عنه كاكرام العالم والهاشمى حيث كان متعلق الأمر والنهى عنواناً واحداً وهو الاكرام فقتضى ما ذكرنا وان كان هو اعمال قواعد

التزاحم فيه ايضاً الا ان ظاهراً الاصحاب في مثله على اعمال قواعد التعارض، ولعل النكته في الفرق بين الفرضين هو ان في فرض تعدد عنوان المأمور به والمنهى عنه لا يكون العقل مانعاً بدوياً عن فعلية التكليف بالعنوانين بل وانما الممنوع فيه هو فعلية التكليفين في ظرف التطبيق في المجمع، حيث يرى بعد التطبيق كونها من التكليف بما لا يطاق، فمن ذلك يخرج عن كونه من القرائن الحافة الكاسرة لظهور الهياة. وهذا بخلافه في صورة وحدة عنوان المأمور به والمنهى عنه كما في العامين من وجه كاكرام العالم والهاشمي فإنه في هذا الفرض يكون العقل بدوياً مانعاً عن فعلية التكليفين بعنوان وحداني وعن اجتماع المحبوبة والمبغوضية فيه، اذ يرى كون اصل التكليف به بالفعل تارة وبالتارك اخرى من التناقض، ومن هذه الجهة يكون من قبيل القرائن المتصلة الحافة، فيوجب كسر صولة ظهور الخطابين في الفعلية، ومعلوم أنه مع انثلام الظهور المزبور لا يبقى مجال كشف المناطين فيه، فمن ذلك لا بد فيه من اعمال قواعد التعارض، اذ يكفي في اجراء قواعد التعارض فيه مجرد عدم احراز كونه من باب التزاحم كما هو واضح، هذا.

وقد يوجه نكته الفرق بين الفرضين بوجه آخر وحاصله: دعوى ان اعمال قواعد التعارض في فرض وحدة عنوان المأمور به والمنهى عنه انما هو من جهة ما يقتضيه العقد السلبي في كل من الخطابين، بتقريب ان كل واحد من الخطابين في الفرض المزبور كما يكشف عن وجود مناطه فيه - اى في متعلقه - كك يكشف عن عدم وجود مناط آخر فيه غير مناطه، وحينئذ فيحيث ان متعلق الخطابين عنوان واحد فقهرماً يقع التكاذب بين العقد الايجابي في كل منها مع العقد السلبي في الخطاب الآخر بنحو يوجب تقديم كل خطاب الغاء الآخر بالمرّة حتى من جهة دلالة على وجود مناط فيه، فمن ذلك لا بد فيه من اعمال قواعد التعارض بينها، وهذا بخلافه في فرض تعدد عنوان المأمور به والمنهى عنه، فانه في هذا الفرض لا ينتهي التوبة الى مقام معارضة الخطابين حيث لا يقتضى تقديم شيء من الخطابين حينئذٍ الغاء الآخر عن الدلالة على وجود المناط في متعلقه بوجه اصلاً، فمن هذه الجهة يؤخذ بظهور كل من الخطابين في الدلالة على وجود الملاك والمصلحة في متعلقه حتى في المجمع ويجرى عليه بعد ذلك قواعد باب التزاحم، هذا.

ولكن يمكن الخدشة في هذا التقريب بمنع التنافي بين الخطابين في فرض وحدة عنوان المأمور به والمنهى عنه ايضاً و ذلك من جهة امكان ان يكون الشيء الواحداني

بجهتين تعليليتين واجداً للمصلحة والمفسدة، فيكون ذا مصلحة من جهة وذا مفسدة من جهة اخرى، و امثلته كثيرة جداً، و معلوم حينئذٍ أنه مع امكان ذلك ثبوتاً لا يبقى مجال دعوى العقد السلبي للخطابين حتى ينتهى الأمر الى معارضته مع العقد الايجابى فى الآخر. و حينئذٍ فالعمدة فى الفرق بين الفرضين هو ما ذكرنا من كون منع العقل بدوياً فى فرض وحدة عنوان لمأموره و المنهى عنه بخلافه فى فرض تعدد عنوان المأموره و المنهى عنه، فان منعه انما يكون بملاحظة مقام تطبيق العنوانين على المجمع الوحدانى لان منعه يكون بدوياً كما فى الفرض الاوّل.

وكيف كان فن التأمّل فيما ذكرنا فى العامين من وجه مع وحدة عنوان المأموره ظهر لك الحال فى صورة الأمر بالطلق والنهى عن المقيد كقوله: صل، وقوله: لا تصلّ فى الدار المغصوبة، حيث انه ثبوتاً وان امكن كونه من باب التزاحم الا انه اثباتاً لا بد فيه من اعمال قواعد التعارض نظراً الى كشف دليل الخاص حينئذٍ فى فرض اقوائته عن تضيق دائرة التكليف فى طرف العام بغير المقيد بجميع مراتبه، فتدبر.

واما لوازم البابين: فمنها كما عرفت هو الرجوع فى باب التعارض بعد الياس عن الجمع الى قواعد التعادل والترجيح بخلافه على التزاحم فانه فيه لا بد من ملاحظة ما هو الأهمّ مصلحة كانت او مفسدة فيقدم الاقوى ملاكاً على غيره وان كان اضعف سنداً من غير ان يلاحظ فيه جهة اقوائية السند بل ولا الدلالة ايضاً الا اذا فرض كون الأقوى دلالة اقوى ملاكاً ايضاً فيقدم حينئذٍ ما هو الاقوى دلالة على غيره لمكان كشف قوة دلالته حينئذٍ عن قوة ملاكه، فتدبر.

ومن لوازم التعارض والتخصيص ايضاً هو عدم قيام المصلحة واقعاً الا بالمقيد ويتبعه ايضاً فساد العمل الفاقد لقيد واقعاً من دون اناطة بالعلم بالمصلحة او الجهل بها، بخلافه على التزاحم فان من لوازمه قيام المصلحة واقعاً بنفس المطلق و ان كان حكمه الفعلى مقيداً بعدم وجود المزاحم الاهمّ، ومن لوازم هذا المعنى هو عدم تبعية الفساد واقعاً مدار فقد قيد الحكم الفعلى بل يكون تبعيته حينئذٍ مدار العلم به وعدمه، فع الجهل يكون المأتى به صحيحاً واقعاً من جهة وجدانه لما هو الملاك والمصلحة ووفائه بفرض المولى، و من ذلك ايضاً بنا فى مثل الغضب والصلاة ولو على الأمتناع وتغليب النهى على صحة العبادة مع الجهل بالغضبىة مطلقاً او الجهل بالحرمه اذا كان عن قصور، ومعلوم انه لا يكون ذلك

الآ من جهة واجدية المأتي به حينئذ للملاك والمصلحة اذا المانع عن صحته حينئذ انما كان هو فعلية نيه و تنجزه عليه و تأثيره في مبعدية الفاعل و بعد فرض معذورية المكلف من جهة جهله يقع العمل صحيحاً قهراً،

لا يقال: هذا كك في غير العبادات واما فيها فبملاحظة احتياج صحتها الى قصد القربة المنوط بوجود الامر الفعلي القائم بالعمل المأتي به بداعيه و محبوبيته فلا يتم ذلك حتى في ظرف الجهل المزبور، وذلك لان الجهل المزبور حينئذ غير رافع لتأثير المفسدة الأهم في المبعوضة الفعلية ومع هذه الجهة من التأثير لا يبقى مجال لتأثير المصلحة المهمة المغلوبة في رجحان العمل و محبوبيته و فعلية الأمر المتعلق به، ومعه فاين امر فعلي قائم بالمأتي به يوجب التقرب به كى يصير العمل لاجله صحيحاً؟ ففي الحقيقة تمام المنشأ للفساد حينئذ انما هو من جهة انتفاء مقتضى الصحة وهو التقرب لامن جهة وجود المانع وهو فعلية النهى و تنجزه حتى يقال: بانه في ظرف الجهل المزبور لا تأثير للنهى في المنجزية و مبعدية الفاعل عن ساحة القرب الى المبدء الأعلى عزّ شأنه.

فانه يقال: نعم ان ذات العمل حينئذ وان كان مبغوضاً فعلاً بمقتضى تأثير المفسدة الأهم ومع هذه الجهة من التأثير لا يبقى مجال لتأثير المصلحة المهمة المغلوبة فيه في المحبوبة الفعلية، الا انه نقول: بانه لا باس حينئذ في تأثير المصلحة المهمة في حسنه من حيث صدوره عن الفاعل، اذا المانع عن تأثيره في حسنه حتى من حيث صدوره عن الفاعل انما كان هو حيث تنجز نيه و بعد سقوط تنجزه لمكان جهله فقهرت تؤثر المصلحة في حسنه من تلك الجهة و يتبعه ايضاً الأمر الفعلي فيتقرب حينئذ بداعى امره ولو من حيث اضافة صدوره الى الفاعل. ولئن خودش فيه ايضاً بامتناع موردية العمل ولو بلحاظ اضافة صدوره الى الفاعل لتأثير المصلحة في الرجحان و المحبوبة الفعلية مع كونه مبغوضاً بالبغض الفعلي بمقتضى تأثير المفسدة الأهم الغالبة، نظراً الى استلزامه لاجتماع الضدين فيه من المحبوبة و المبعوضة بملاحظة اتحاد الوجود و الایجاد حقيقة، وان ما هو الصالح لان يكون مورداً لتأثير المصلحة في الرجحان و المحبوبة انما هو حيث اضافة العمل الى الفاعل فقط مع خروج المضاف عن مورديته لتأثير المصلحة، ومثل هذا المقدار غير واف بالتقرب المعترف في صحة العبادة من جهة ان ظاهرهم هو احتياج العبادة في صحتها الى التقرب بذات العمل لا بحيث اضافته الى الفاعل، نقول: بانه نمنع توقف القرب على فعلية الأمر بالمأتي به و



رجحانه الفعلي، اذ نقول بان من انحاء القرب ايضاً اتيان العمل بقصدالتوصل به الى غرض المولى. ومن المعلوم حينئذ ان مثل هذا المعنى مما يتمشى من المكلف حتى مع الجزم بعدم الامر الفعلي بل ومع الجزم بكونه مبغوضاً فعلاً ما لم يكن العمل مبعداً له، كما في المضطر بالغصب لاعن سوء الاختيار، وحينئذ فاذا اتى بالعمل في ظرف الجهل المزبور بداعى التوصل به الى غرض المولى وكان العمل ايضاً من جهة وجدانه للمصلحة وافياً بغرض المولى فقهرأ بنفس اتيانه بالقصد المزبور يتحقق القرب و يصح منه العبادة. مع انه على فرض الاحتياج الى الامر الفعلي ايضاً نقول: بانه بعد احتمال فعلية الأمر و مطلوبيته يكفى في التقرب بالعمل اتيانه برجاء كونه مأموراً به بالايجاد من دون احتياج الى الجزم بالامر اصلاً، كما هو واضح. هذا في الجهل البسيط.

واما في مورد الجهل المركب فيكفى ايضاً في الداعوية وفي تحقق القرب اعتقاد الأمر الفعلي وان لم يكن في الواقع امر اصلاً فان ماله الدخول بتمامه في الداعوية والمحركية انما كان هو العلم بالامر لا هو بوجوده الواقعي، وحينئذ فاذا علم بالأمر وجداناً او تعبدأ لقيام اماره عليه كان علمه ذلك تمام العلة لتحقق الدعوة، ومع اتيانه بالعمل بداعيه يتحقق القرب المتوقف عليه صحة العبادة قهرأ، من جهة تحقق ما هو علته وهى الدعوة، فيترتب عليه حينئذ صحة العبادة وان لم يكن هناك امر فعلي متعلق بالعمل في الواقع. لا يقال: كيف ذلك مع انه خلاف ما بنوا عليه من احتياج العبادة في صحتها الى قيام الامر الفعلي بها في الواقع كما يشهد عليه حكمهم بفساد العبادة عند خلوها عن الأمر واقعاً.

فانه يقال: كلاً، وان اعتبارهم لوجود الأمر انما هو باعتبار كشفه عن وجود المصلحة في متعلقه وبلوغه الى مرحلة الوفاء بالغرض الفعلي نظراً الى عدم طريق آخر الى كشف المناط والمصلحة فيه الا امره وبعثه لا من جهة دخله في التقرب المعتبر في صحة العبادة، كما هو واضح.

الأمر الثالث في الاضطرار الى الغضب فنقول: الاضطرار الى الغضب تارة يكون لاعن سوء اختيار المكلف واخرى يكون عن سوء اختياره، وعلى التقديرين تارة يقطع بزوال العذر قبل خروج الوقت واخرى يقطع ببقاء اضطراره الى آخر الوقت وثالثة يشك في ذلك، وعلى التقادير تارة يكون الغضب مجموع الفضاء والأرض واخرى يكون الغضب

هو خصوص الارض دون الفضاء وثالثة بالعكس، فهذه صور متصورة في الاضطرار الى الغضب، وبعذلك نقول:

اما الصورة الاولى وهى ما لو كان الاضطرار الى الغضب لاعن سوء اختياره، فبناء على جواز الاجتماع لا اشكال، حيث ان له حينئذ الاتيان بالصلاة التامة الاجزاء والشرائط مطلقا، سواء فيه بين علمه ببقاء اضطراره الى آخر الوقت او علمه بزواله قبل خروج الوقت، وسواء فيه بين كون الغضب مجموع الفضاء والارض او الارض خاصة دون الفضاء والعكس،

واما على الأمتناع وتقديم جانب النهى - ولو لكونه من حقوق الناس - فان كان الغضب مجموع الارض والفضاء وقد علم ايضاً ببقاء اضطراره الى آخر الوقت فلا اشكال ايضاً حيث ان له حينئذ الاتيان بالصلاة في الغضب بما لها من الاجزاء والشرائط نظراً الى معلومية عدم استلزام صلاته حينئذ لزيادة تصرف في الغضب غير ما اضطر اليه وهذا واضح بعد وضوح عدم التفاوت في شاغليته للمكان بين حالة سكونه وحركته وقيامه وقعوده، نعم قد يناقش في المقام ايضاً في اصل صحة الصلاة بنحو ما مر في صورة الجهل بالغضب وكنتك عرفت الجواب عنه بما لا مزيد عليه هذا اذا كان الغضب هو مجموع الفضاء والأرض،

واما لو كان الغضب هو خصوص الارض دون الفضاء ففتضى القاعدة في هذا الفرض هو تقليل الغضب مهما امكن ولازمه هو وجوب الاتيان بالصلاة حينئذ قائماً مومياً لسجوده نظراً الى ما يلزم من وضع جبهته على الارض من الغضب الزائد، بل ذلك ايضاً هو الذى يقتضيه الجمع بين ما دل على ان الصلاة لا تترك بحال وبين ما دل على حرمة التصرف في مال الغير، بل ولولا استلزام العسر والحرج لكان اللازم هو الأقتصار في قيامه على رجل واحد من جهة كونه اقل تصرفاً من القيام على رجلين.

ومن ذلك ظهر الحال في فرض كون الغضب هو خصوص الفضاء دون الارض حيث ان اللازم بمقتضى القاعدة هو وجوب الاتيان بصلاته مستقياً على ظهره جمعاً بين ما دل على ان الصلاة لا تترك بحال وبين عموم حرمة التصرف في مال الغير، هذا.

ولكن ظاهر الأصحاب رضوان الله عليهم هو وجوب الاتيان بصلوة المختار عند كون الاضطرار لاعن سوء اختياره حيث ان ظاهرهم هو عدم الفرق بين فرض كون الغضب

مجموع الفضاء والأرض و بين كونه خصوص الارض او الفضاء وان له في جميع الفروض المزبورة الاتيان بالصلاة التامة الاجزاء والشرائط من القيام والركوع والسجود والتشهد، ولعل ذلك منهم لمكان قيام السيرة على كونه مختاراً حينئذ في قيامه و قعوده واضطجاعه واستلقائه خصوصاً مع ما يلزم من العسر والحرج من بقائه على كيفية واحدة من القيام او القعود، كما انه يشهد لذلك ايضاً خلوق كلمات الأصحاب عن التعرض حينئذ لمقدار الجائز من الحركات والسكنات والا لكان اللازم عليهم التعرض لذلك وبيان مقدار الجائز من الحركات والسكنات، خصوصاً في فرض كون الغضب هو الارض خاصة دون الفضاء والعكس، هذا. ولكن مع ذلك في غير صورة الحرجية يشكل الحكم بجواز الاتيان بصلاة المختار حتى في فرض غصبية الأرض و اباحة المكان في قبال عموم حرمة التصرف في مال الغير، خصوصاً مع امكان حل كلامهم على ما هو الغالب من فرض غصبية الارض والفضاء معاً، كما يمكن منع قيام السيرة ايضاً على الإطلاق على كونه مختاراً في الحركات والسكنات حتى في غير صورة الحرجية، فتأمل. ثم ان هذا كله في فرض العلم ببقاء اضطرابه الى آخر الوقت.

واما لو فرض علمه بزوال اضطرابه قبل خروج الوقت وتمكنه من الأتيان بالصلاة في مكان مباح ففي جواز بداره بالصلاة حينئذ والاكتفاء بها وعدم جوازه اشكال؛ اقواه عدم، نظراً الى تمكنه حينئذ من الاتيان بصلاة المختار التامة الاجزاء والشرائط في غير الغضب. نعم في فرض غصبية مجموع الفضاء والأرض لا باس بجواز بداره واتيانه بصلاة المختار قاصداً التقرب به بقصد التوصل به الى غرض المولى بناء على كفاية ذلك في القرب المعبر في العبادة، وهذا بخلافه في فرض غصبية خصوص الارض او الفضاء حيث انه حينئذ لا مجال لاتيانه بصلوة المختار في مكان مغضوب، لما عرفت من استلزامه لزيادة التصرف في مال الغير. واما الاجماع المدعى سابقاً فغير جار في الفرض ايضاً من جهة اختصاصه بفرض عدم تمكنه من الاتيان بالصلاة في غير الغضب، ولا اقل من كونه هو القدر المتيقن منه فيبقى الفرض تحت القواعد التي مقتضاها وجوب الاتيان مهما امكن بصلاة المختار التامة الاجزاء والشرائط، وحينئذ فاذا فرض عدم تمكنه من الأتيان بصلوة المختار في الغضب يجب عليه الصبر والأتيان بها في غير الغضب.

بل ومن ذلك البيان ظهر الاشكال في فرض غصبية مجموع الفضاء والأرض ايضاً

بناء على عدم كفاية مجرد الأتيان بالعمل بقصد التوصل به الى غرض المولى في القرب  
المعتبر في العبادة واحتياجه الى التقرب بالعمل بقصد الامر الفعلي او رجحانه الفعلي، اذ  
حينئذٍ من جهة خروج الاكوان عن دائرة المحبوبة بمقتضى اهمية مفسدة الغضب لا يكاد  
تمكنه من التقرب بتمام العمل فمن ذلك لا بد له من الصبر الى ان يزول اضطراره فيتمكن  
من التقرب بالعمل بداعي امره ورجحانه الفعلي، كما هو واضح.

واما صورة الشك في زوال اضطراره قبل الوقت فيلحق بالعلم ببقائه الى آخر الوقت  
بمقتضى الاستصحاب فيما لو كان اضطراره الموجب لسقوط التكليف عنه شرعياً بمقتضى  
حديث الرفع لاعقلياً محضاً، والا فلا مجال للاستصحاب لانتفاء الأثر الشرعي حينئذٍ،  
كما هو واضح.

بقي الكلام فيما لو تمكن من الخروج وقد كان الوقت مضيقاً ايضاً بنحو لا يتمكن من  
ايجاد الصلاة في خارج الغضب في انه هل يجب عليه الاتيان بصلاته حينئذٍ في حال  
الخروج بحيث لو ترك الخروج واتي بصلاته في حال استقراره تبطل صلاته، اولاً، بل  
كان له الأتيان بصلاته ايضاً في غير حال الخروج وان اثم بتركه للخروج بملاحظة ما  
يترتب عليه من الغضب الزائد عن المقدار المضطر اليه؟ فيه وجهان: اقربهما الثاني، وذلك  
انما هو لوجود المقتضى لصحة صلاته وانتفاء المانع، اما الاول فواضح من جهة فرض  
وجدان المأني به حينئذٍ للملاك والمصلحة، واما الثاني فكذلك ايضاً اذا المانع المتصور حينئذٍ  
لا يكون الا فعلية نهي و تنجزه وهو بالفرض ساقط حسب اضطراره في تلك الساعة سواء  
على تقدير اختيار الخروج في تلك الساعة والبقاء في الغضب، وبالجملة نقول بانه بعد  
اضطراره في تلك الساعة الى ارتكاب الغضب وعدم التفاوت في شاغليته للمكان في تلك  
الساعة بين حال سكونه وبقائه وبين حال حركته وخروجه كان له اختيار البقاء في  
تلك الساعة وجعل كونه كوناً صلاتياً. نعم في فرض اختيار البقاء يلزم بقاءه فيه  
الغضب الزائد في الساعة الثانية، ولكن مجرد ذلك غير مقتض للنهي عن كونه البقائى  
في الساعة الأولى كى يقع بذلك مبعداً له، الآ على القول باقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن  
ضده:

واما توهم مقدمة البقاء حينئذٍ لارتكاب الغضب الزائد فمدفوع بمنع المقدمة فان  
البقاء انما هو ملازم للغضب الزائد بلحاظ المضادة بين الكونين اى الكون في الغضب

والكون في خارجه لا انه مقدمة له، وعليه فلا يكون استتباع البقاء للغضب الزائد الا بصرف الملازمة الخارجية، واذا فرضنا حينئذ عدم اقتضاء الامر بالشىء للنهى عن ضده وملازمه فقهرأ لا يقع الكون البقائى منه حراماً ولا مبعداً له.

واما توهم ان البقاء وان لم يكن مقدمة للغضب الزائد الا ان له نحو تقدم عليه ولو ذاتاً نظير تقدم حدوث الشىء على بقائه وهذا المقدار كان يكتفى فى المقدمة وفى نيل العقل الحرمه بالنسبة اليه، فمدفوع بانه لو سلم ذلك نمنع كفايته فى ترشح الحرمه اليه حيث لا عموم لكبرى الملازمة يعم مطلق ما هو مقدم على الشىء ولولا يكون من علل وجوده. وعليه فلا مانع عن صحة صلاته فيما لو ترك الخروج واقي بالصلاة فى حال الاستقرار وان اثم على ما يلزمه من الغضب الزائد فى الساعة الثانية.

اللهم الا ان يمنع عما ذكرنا بالمنع عن اصل جواز تطبيق اضطراره على الكون البقائى، بدعوى انه انما يكون له الخيار فى تطبيق اضطراره على اى فرد شاء فيما لم يكن هناك ما يقتضى تعين تطبيقه على فرد خاص و الا فلا مجال لتطبيقه الا على ما تعين تطبيقه عليه، وفى المقام حيث ما كان يستتبع الكون البقائى لازدياد الغضب فقهرأ مثل هذا المعنى موجب لترجيح الكون الخروجى عليه بحكم العقل ومعه يتعين تطبيق اضطراره عليه لا على الكون البقائى، ولكنه ايضاً مدفوع، بان مجرد وجوب اختيار الكون الخروجى بحكم العقل ايضاً غير موجب لحرمه ضده الذى هو الكون البقائى بل ولا لكونه ازيد مفسدة من غيره كى يقال بلزوم ترك ما فيه المفسدة الزائدة، نعم غاية ما هناك ان يستتبع البقاء ارتكاب الغضب فى الساعة الاخرى وهو ايضاً على ما عرفت غير موجب لكون بقائه وسكونه ازيد مفسدة من خروجه، كما هو واضح.

وكيف كان فهذا كله فيما لو كان اضطراره الى الغضب لاعن سوء اختياره.

واما لو كان اضطراره عن سوء اختياره كما لو دخل ارض الغير من غير رضاه فتعذر عليه الخروج ففيه ايضاً يتاقى الصور المزبورة:

ففيما لو علم بزوال اضطراره قبل خروج الوقت بحيث يتمكن من اتيان الصلاة فى غير الغضب فلا اشكال، حيث انه يتعين عليه الاتيان بالصلاة فى خارج الغضب ولا يجوز له البدار بالصلاة فى الغضب، بل ولئن صلى فيه كانت صلاته فاسدة، بملاحظة مبغوضية الاكوان ومبعديتها له من جهة تنجز النهى السابق، من غير فرق فى ذلك بين ان

يكون الغضب مجموع الفضاء والأرض او كان الغضب خصوص الفضاء دون الأرض او بالعكس.

كما انه لو علم ببقاء اضطراره الى آخر الوقت فلا اشكال ايضاً في وجوب الصلاة عليه في الغضب بمقتضى ما دل على ان الصلاة لا تترك بحال.

وانما الكلام في ان صلاته حينئذ هل هي صلاة المختار التامة المشتملة على الركوع والسجود والقيام والقراءة او ان تكليفه حينئذ هو صلاة الغرق باشارات قلبية في فرض غصبية مجموع الفضاء والارض؟ فنقول: قد يقال حينئذ بالثاني نظراً الى دعوى كونه مقتضى الجمع بين ما دل على ان الصلاة لا تترك بحال وبين ما دل على حرمة التصرف في مال الغير، فان مقتضى عموم حرمة التصرف في مال الغير حينئذ هو خروج الاكوان عن الجزئية ومقتضاه هو انتهاء صلاته الى اشارات قلبية كما في صلاة الغريق بناء على كون قرائته ايضاً تصرفاً في الغضب، ولكن نقول بانه حسن جداً لولا قيام الشهرة على خلافه، حيث ان ظاهر الاصحاب هو كون تكليفه حينئذ هي الصلاة التامة للمختار المشتملة على القيام والركوع والسجود والقراءة خصوصاً في فرض كون الغضب مجموع الفضاء والأرض. ولعل ذلك منهم من جهة دعوى خروج هذا الكون البقائي حينئذ من الاول عن تحت النهى، بتقريب ان ما يجب عليه اختياره الموجب لتنجز نهي من الاول انما هو ترك الغضب بترك الدخول فيه لانه هو الذي كان مقدوراً له، واماً تركه من غير جهة ترك الدخول كالطيران الى السماء في ظرف الدخول فحيث انه كان مضطراً اليه من الأزل في علم البارئ عز اسمه فلا يكون منهياً عنه من جهة ان النهى انما يتعلق بما هو تحت قدرة المكلف واختياره لا بما هو خارج عن تحت قدرته واختياره، ومن هذه الجهة ايضاً قلنا سابقاً بانه اذا كان للشئ حدود بالاضافة الى مقدماته وعدم اضداده لا يكاد يصح توجيه التكليف اليه بالايجاد او الترك على الاطلاق بنحو يقتضى حفظ الوجود من جميع الجهات ومن ناحية جميع المقدمات والاضداد الا في فرض تمكنه من الحفظ من جميع الجهات، والا فمع خروج بعض المقدمات او الاضداد عن تحت قدرته لا يكاد يكون التكليف بالايجاد بالنسبة اليه الا تكليفاً ناقصاً يوجب الحفظ من ناحية ما هو تحت قدرته واختياره في ظرف انحفاظه من قبل الامور الخارجة عن تحت الاختيار. وعلى ذلك يقال في المقام بانه بعد ان كان للغضب نحوان من الترك احدهما الترك بترك الدخول فيه

و ثانيها تركه من غير جهة ترك الدخول كالطيران في السماء في ظرف الدخول وكان الثاني مما اضطر اليه من الازل في علم الباري عز اسمه فقهرأ ما هو المنهى عنه لا يكون الا ذاك النحو من الترك الاختياري والآ فالترك الآخر من جهة اضطرابه اليه ازلاً لا يكون منهيأ عنه اصلاً وحينئذٍ فاذا دخل الغضب بسوء اختياره فقد سقط نهيه المنجز عليه بالعصيان و بدخوله فيه صار مستحقاً للعقاب، واما بعد دخوله فيه لا يكون له تكليف بترك الغضب من الازل لا اضطرابه اليه فاذا لم يكن مكلفاً بترك الغضب حينئذٍ من غير جهة ترك الدخول فلا يكون صدوره عنه مبعداً ايضاً ومع عدم كونه مبعداً فله الاتيان بالصلوة التامة المشتملة على القيام والركوع والسجود كما في الاضطراب لاعن سوء الاختيار حرفاً بحرف، هذا.

ولكن مع ذلك لا تخلو المسئلة عن اشكال ينشأ من كفاية مطلق المقدورية ولو بالواسطة في توجيه التكليف بشيء الى المكلف فيقال حينئذٍ بانه بعد ان كان له القدرة على ترك البقاء في الغضب ولو بتركه للدخول فيه كان هذا المقدار كافياً في توجه النهي عن الكون البقائى اليه وتنجزه عليه فيكون البقاء فيه حينئذٍ كالدخول منهيأ عنه من الازل قبل الدخول فيه، وعليه فبالدخول وان سقط نهيه المنجز عليه الا انه حيثما كان بالعصيان يبقى تبعته فيوجب كون ما يصدر عنه من الاكوان مبعوضاً و مبعداً له ولازمه هو خروج تلك الأكوان عن الجزئية للصلاة فينتهي امر صلاته حينئذٍ الى اشارات قلبية في فرض غصبية بمجموع الفضاء والأرض دون الصلاة التامة للمختار، وحينئذٍ فان تمت السيرة والاجماع المدعى في المقام على كون تكليفه صلاة المختار التامة فهو والا فلا بد بمقتضى القواعد كما عرفت من المصير الى كون وظيفته نظير صلاة الغرقى باشارات قلبية في ركوعه وسجوده.

نعم لو تاب حينئذٍ امكن دعوى وجوب صلاة المختار التامة نظراً الى ان التوبة كانت مزيلة لاثر العصيان السابق وتجعله كان لم يكن فكان كمن اضطر الى الغضب لا عن سوء الاختيار. ولكن الاستاد دام ظله استشكل في ذلك ايضاً مدعيأ لان التوبة انما تجدى في رفع اثر العصيان اذا لم يكن المكلف في حال التوبة مشغولاً بالعصيان، وفي المقام لما كان مشغولاً بارتكاب الغضب حال التوبة فلا تجديه في الخروج عما تقتضيه القواعد. وكيف كان فمما ذكرنا ظهر الحال ايضاً فيما لوضاق الوقت وتمكن من الخروج حيث

انه يتعيّن عليه حينئذٍ الاتيان بصلاته في حال الخروج باشارات قلبية، لولا السيرة المزبورة، والا فبها لا تراحم مع خروجه فيقرء ويركع ماشياً مومياً بسجوده ولا ينتهى التوبة في هذا الفرض الى الصلاة في حال السكون والاستقرار.

واما نفس خروجه فهو كما عرفت لا يكون الا منياً عنه بالنهى السابق كالبقاء فيه لا انه يكون مأموراً به. اذ لا وجه لدعوى كونه مأموراً به الا توهم مقدميته للتخلص عن الغضب الزائد، وهو كما عرفت في غير محله، فان الحركة لا تكون الا عبارة عن تبدل كون يكون آخر فهي حينئذٍ عبارة عن ضد البقاء المستتبع للغضب الزائد وهو غير موجب لمحبوبة الحركة التي هي ضد السكون والبقاء. نعم لو كانت الحركة عبارة عما به تبدل احد الكونين بالآخر لانفس تبدل كون يكون لكان لما ذكر من المقدمة كمال مجال اذ كانت الحركة حينئذٍ علة لإفراغ الكون في الغضب وتبدله بالكون في خارجه ولكنه محل منع جداً بل هي لا تكون الا عبارة عن نفس تبدل كون يكون آخر وعليه فلا تكون الحركة الا ضد السكون والبقاء الملازم للغضب الزائد ومثله ايضاً غير موجب لسراية المحبوبة اليها وحينئذٍ فلا يبقى في البين الا لزوم الخروج عقلاً ارشاداً منه الى اختيار ما هو اقل القبيحين، كما هو واضح.

هذا تمام الكلام في اجتماع الأمر والنهى.

### المبحث الثالث في اقتضاء النهى للفساد

قد وقع الخلاف بين الاعلام في ان النهى عن الشئ يقتضى فساد ذلك الشئ ام لا وقبل الشروع في المقصود ينبغى تقديم امور:

**الاول:** قدم سابقاً وجه الفرق بين هذه المسئلة والمسئلة السابقة ومحصل الفرق بينها هو رجوع البحث في المقام حسب ما هو ظاهر العنوان الى اقتضاء النهى بوجوده الواقعي للفساد بملاحظة كشفه ولو بالملازمة العرفية عن عدم الملاك والمصلحة في متعلقة، ومن ذلك يدور الفساد وعدمه على الاقتضاء مدار وجود النهى واقعاً وعدمه، كان المكلف عالماً بالنهى ام جاهلاً به، وهذا بخلافه في تلك المسئلة حيث ان الفساد فيها على الامتناع انما



يدور مدار العلم بالنبه لمدار النهى بوجوده الواقعى النفس الأمري، ومن ذلك أيضاً عرفت بنائهم على صحة عبادة الجاهل القاصر والناسى اذا اتى بها فى مكان مغضوب، وعليه فلا تكون لاحدى المسئلتين مساس بالآخرى بوجه من الوجوه، ومعه لا يبقى مجال لما افيد كما فى الكفاية (١) من جعل نتيجة المسئلة السابقة على الامتناع وتقديم جانب النهى من صغريات هذه المسئلة؛ كيف وقد عرفت ان الفساد فى تلك المسئلة انما هو من جهة خلواً المتعلق عن الملاك والمصلحة و من ذلك لوقام دليل على الصحة فى قبال النهى لوقع بينها التكاذب ويرجع فيها الى قواعد باب التعارض، ومثل ذلك ينافى جداً بنائهم على صحة صلاة الجاهل بالغصبية، كما هو واضح.

الأمر الثانى قد يقال كما عن القوانين - على ما حكى - بتخصيص محل النزاع بما اذا كان هناك ما يقتضى الصحة من عموم او اطلاق بحيث لولا النهى يحكم بصحته، بتقريب انه لولا ذلك لما كان وجه للنزاع فى اقتضاء النهى للفساد، لان الفساد حينئذٍ غير مربوط باقتضاء النهى، من جهة انه لولا النهى كان محكوماً ايضاً بالفساد، ولكنه غير وجيه، اذ نقول بان الجهة المبحوث عنها فى المقام على ما يقتضيه ظاهر العنوان هو الحكم بالفساد من جهة دلالة النهى وكشفه عن عدم الملاك والمصلحة فى متعلقه، وقضية ذلك هو عدم الحكم بالفساد واقعا عند عدم النهى لا الحكم بالصحة كى يحتاج الى احراز المقتضى للصحة من عموم او اطلاق او غيرهما.

واما ما افيد من عدم الثمرة حينئذٍ نظراً الى لزوم الحكم بالفساد حينئذٍ ولو على تقدير عدم النهى بمقتضى اصالة عدم المشروعية.

فمدفوع بظهورها فيما اذا قام دليل بالخصوص على الصحة فانه على الاول يتعين الأخذ بدليل الصحة من جهة حكومته على اصالته بخلافه على الثانى حيث انه يقع بينها المعارضة فيرجع فيها الى قواعد باب التعارض.

الأمر الثالث لا يحنى عليك ان المراد بالشىء فى عنوان المسئلة يعم العبادات والمعاملات لانه مخصوص بالعبادات، والمراد من المعاملة هو ما فى قبال العبادات مطلق ما لا يلزم فى صحته قصد القرية الشامل للمعاملات بالمعنى الاخص ولغيرها، كالنهي عن

اكل الثمن والمثمن، نعم يختص ذلك بالامور القابلة للأتصاف بالصحة تارة وبالفساد اخرى فيخرج حينئذٍ مالا يكون كك كعناوين المسببات ونحوها مما كان امرها يدور بين الوجود والعدم فتامل فان الفساد حينئذٍ انما كان في قبال الصحة التي هي بمعنى التامة وترتب الاثر المقصود من الشيء عليه فهو عبارة عن نقصان الشيء بمعنى عدم ترتب الاثر المقصود منه عليه فلا يجرى حينئذٍ بالنسبة الى نفس الآثار ونحوها مما يدور امره بين الوجود والعدم وكذا يخرج ايضاً من الاسباب مالا يكاد ينفك الأثر عنها كبعض اسباب الضمان.

واما المراد من العبادة فهي التي لو امر بها لكان امرها امراً عبادياً بحيث لا يكاد سقوطه الا باتيان متعلقه على نحو قربى، لاما هو عبادة ذاتاً كالسجود والركوع ونحوها مما جعل كونه آلة للخضوع والتذلل، نظراً الى عدم كون العبادات كلها من هذا القبيل، ولاما امر به فعلاً لاجل التعبد به من جهة استحالة تعلق النهى الفعلي بما هو عبادة ومأمور به فعلاً، ولاما لا يعلم انحصار الغرض منه في شيء كى ينتقض طرداً وعكساً بانه رب واجب توصلى لا يعلم انحصار الغرض منه في شيء ورب واجب تعبدى قد علم انحصار الغرض منه.

واما الاقتضاء في المقام فهو كما عرفت عبارة عن الاقتضاء بحسب مقام الاثبات باعتبار كشف النهى عن عدم ملاك الامر والمصلحة في متعلقه لا الاقتضاء بحسب مقام الثبوت والا فن الواضح عدم الملازمة عقلاً بين حرمة الشيء وانتفاء ملاك الامر والمصلحة في متعلقه، وعليه تكون المسئلة من المسائل اللفظية لامن المسائل العقلية، كما هو واضح.

واما النهى فظاهرهم اختصاصه بالنهى المولوى التحريمى، دون ما يعمه والنهى التنزيهى، باعتبار ان غاية ما يقتضيه النهى التنزيهى انما هو الدلالة على وجود حزاة في الشيء وهذا المقدار غير موجب لفساده، ولكن ذلك انما هو بناء على ما اخترناه سابقاً من جواز اجتماع المحبوبة والمبغوضية في عنوان واحد بالتفكيك بين انحاء حدود شيء واحد، واما بناء على غير ما اخترناه من عدم امكان اجتماع المحبوبة والمبغوضية ولو تنزيهاً في عنوان واحد فيشكل جداً تخصيص النزاع بالنواهي التحريمية واما النهى التحريمى الغيرى فالظاهر منهم هو دخوله ايضاً في محل النزاع كما يشهد

لذلك جعلهم فساد العبادة ثمرة النزاع في مسألة اقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده الخاص على المقدمة.

نعم هذه الثمرة تختص بخصوص العبادات فلا تجرى في المعاملات ولكنه أيضاً غير ضائر بعموم النزاع كما لا يخفى، هذا،

ولكن الاستاد دام ظلّه منع عن اصل دخول النواهي التحريمية في محل النزاع وبني على خروجه عن مورد الكلام بين الأعلام، وقد افاد في وجه ذلك بوجهين:

**الاول:** عدم المجال لتوهم دلالاته واقتضائه للفساد مطلقاً سواء في المعاملات والعبادات، اما المعاملات فواضح، من جهة وضوح عدم اقتضاء مجرد النهي المولوى عن معاملة وحرمتها تكليفاً لفسادها وضعاً، ومن ذلك لم يتوهم احد فساد المعاملة في مورد نهى الوالد او الخلف على عدم البيع ونحوه واما العبادات فكذلك أيضاً فان الفساد المتصور فيها لا يخلو اما ان يكون من جهة الخلل في القرية الموجب لعدم سقوط الامر عنها، اما الفساد عليها واما ان يكون من جهة الخلل في القرية الموجب لعدم سقوط الامر عنها، اما الفساد من الجهة الاولى فواضح انه غير مترتب على النهي حيث لا اشعار فيه فضلاً عن الدلالة على عدم المصلحة في متعلقه، بل غاية ما يقتضيه انما هي الدلالة على وجود المفسدة في متعلقه، واما الدلالة على عدم المصلحة فيه ولو من جهة اخرى فلا، وهو واضح بعد وضوح عدم الملازمة بين مجرد حرمة الشئ وبين عدم ملاك الأمر والمصلحة فيه، نعم لو كان بين المصلحة والمفسدة أيضاً مضاادة كما بين المحبوبة والمبغوضية بحيث لا يمكن اجتماعها في موضوع واحد ولو بجهتين تعليليتين لكان المجال لدعوى دلالة النهي ولو بالتزام على عدم وجود المصلحة في متعلقه ولكنه لم يكن كذلك لما عرفت من امكان اجتماعها في عنوان واحد بجهتين تعليليتين، ونظيره في العرفيات كما في مثل وضع العمامة على الرأس لمن كان له وجع الرأس في مجلس فيه جماعة من المؤمنين الاخير، حيث ان كون العمامة على الرأس مع كونه فيه كمال المفسدة بلحاظ وجع الرأس كان فيه أيضاً كمال المصلحة بلحاظ كونه نحو اعزاز واکرام للمؤمنين وكون تركه هتكاً واهانة لهم، وعليه فلا يبقى مجال دعوى دلالة النهي واقتضائه للفساد من هذه الجهة، واما الفساد من الجهة الثانية فهو وان كان لا يحيص عنه مع النهي ولكنه أيضاً مترتب على العلم بالنهي لاعلى نفس وجود النهي ولولم يعلم به المكلف، فتمام العبرة في الفساد في هذه المرحلة على مجرد العلم بالنهي، فاذا

علم بالنهى كان علمه ذلك موجباً لعدم تمشى القربة منه الموجب لفساد عبادته وان لم يكن في الواقع نهى اصلاً، كما انه مع عدم العلم به يتمشى منه القربة وتصح منه العبادة وان كان في الواقع نهى كما عرفت في مثال الجهل بالغصب او الجهل بالحرمة عن قصور، مع ان قضية ظاهرالعنوان هو ترتب الفساد على نفس النهى الواقعي .

الوجه الثاني: انه لو سلم كون الفساد المفروض في محل الكلام هو الفساد من تلك الجهة الأخيرة لما كان معنى لانكاره من احد في العبادات بعد تسلمهم على لزوم قصد القربة فيها، وعلى ذلك ، فلا مجال لارادة النهى المولوى التحريمى من لفظ النهى في عنوان البحث، كما انه لا مجال ايضاً لارادة النهى الارشادى منه لانه ايضاً مما لا اشكال في دلالته على الفساد في العبادات والمعاملات بل لا بد و ان يكون المراد منه في العنوان طبيعة النهى في نفسه فيكون مرجع النزاع حينئذ الى النزاع في ان النهى المتعلق بالشىء عبادة كانت ام معاملة مولوى تحريمى كى لا يقتضى الفساد ام نهى ارشادى الى خلل فيه حتى يوجب الفساد هذا.

ولكن قد يناقش على البيان المزبور بان ما افيد من خروج النهى المولوى التحريمى عن محل النزاع وارجاع محل البحث الى النزاع الصغرى خلاف ظاهر الكلمات، فان الظاهر من كلماتهم بل المصرح به في كلام بعضهم تخصيص النزاع بخصوص النهى المولوى التحريمى كما يشهد لذلك تفصيل بعضهم في الاقتضاء للفساد وعدمه بين العبادات والمعاملات، حيث انه لولا ذلك لما كان وجه للتفصيل المزبور، بل ويشهد له ايضاً استدلالهم كثيراً في الفقه على فساد العبادة بكونها حراماً ومنهياً عنها، وهكذا في مسألة اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده الخاص على مبنى مقدمة ترك الضد لفعل ضده، فان ذلك كله كاشف عن كون المراد من النهى في العنوان هو خصوص النهى المولوى التحريمى، وعليه لا بد وان يكون النزاع في الاقتضاء وعدمه في اقتضاء النهى اثباتاً، ودلالته ولو بالالتزام عرفاً على عدم ملاك الأمر والمصلحة في متعلقه بدعوى انه وان لم يكن ملازمة عقلاً بين حرمة الشىء ووجود المفسدة فيه وبين فقدانه لملاك الأمر والمصلحة - نظراً الى ما تقدم من امكان اجتماع المصلحة والمفسدة في عنوان واحد بمجهتين تعليليتين - الا انه مع ذلك يرى العرف بينها الملازمة فيرى من النهى كونه ذا مفسدة محضة، ومن ذلك لو ورد في القبال امر يقتضى الصحة يقع بينها التكاذب ويرجع فيها الى قواعد باب

التعارض، والا فلولا ذلك لما كان وجه للمعارضة بينها والرجوع الى قواعد التعادل والترجيح، بل لا بد وان يكون بينها المزاخمة بملاحظة اقتضاء كل من الأمر والنهى بدلولهما الالتزامى لقيام المصلحة والمفسدة فيه، مع انه ليس كك قطعاً، وحينئذٍ فنفس هذا التعارض والتكاذب بينها كاشف عن اقتضاء كل من الأمر والنهى عرفاً بالالتزام لعدم قيام ملاك آخر فيه غير ملاكه، كما هو واضح،

ولكن يدفع ذلك اما الاشكال الاول فبان ما يرى من حكم الاصحاب بفساد العبادة مع النهى فانما هو من جهة الخلل في القرب المعتبر في صحة العبادة كما يكشف عنه استدلالهم كثيراً على الفساد بانتفاء التقرب وعليه ايضاً جرى تفصيلهم بين العبادات والمعاملات، فحيث ان قصد القربة مما لا بد منه في صحة العبادة ومع النهى لا يكاد تمشى القربة من المكلف، بخلافه في المعاملة، اقتضى ذلك التفصيل المزبور، ولكنه كما عرفت غير مرتبط باقتضاء النهى المولوى في نفسه للفساد من جهة عدم الملاك .

واما الاشكال الثاني فبما مرّ في البحث المتقدم بان ما يرى من التعارض بينها عند ورود امر في القبال فانما كان ذلك من جهة ذلك الارتكاز العقلى بعدم جواز اجتماع المحبوبة والمبغوضية في عنوان واحد حيث انه بمقتضى هذا الارتكاز يرى العرف بينها التكاذب في تمام مدلوليها حتى في دلالتها على المصلحة والمفسدة فيعامل معهما معاملة التعارض لامن جهة اقتضاء النهى المولوى لعدم قيام ملاك الأمر والمصلحة في متعلقه رأساً ولو مع قطع النظر عن المعارض فتأمل.

نعم في الفرض المزبور كما سيحىء لا بد ايضاً من الحكم بالفساد ولكنه لامن جهة اقتضاء النهى المولوى لذلك بل من جهة عدم احراز الملاك والمصلحة فيه لانه في العبادات لا بد في صحتها من احراز الملاك والمصلحة فيها فع الشك فيها في الملاك يشك قهراً في مشروعيتها فتتفى باصالة عدم المشروعية.

وعليه فلا يحىص من اخراج النهى المولوى التحريمى كالارشادى عن حرم النزاع وارجاع البحث المزبور في دلالة النهى على الفساد وعدم دلالة عليه الى البحث الصغرى بان النهى المتعلق بعنوان عبادة كانت ام معاملة مولوى تحريمى كى لا يقتضى الفساد ام ارشادى الى خلل فيه حتى يقتضى الفساد فتدبر.

الأمر الرابع: لا يخفى عليك انه لا اصل في المسئلة يعول عليه عند الشك وحينئذٍ لو كان

هناك ظهور عرفي فهو والا يبقى المدعى بلا دليل. نعم الأصل في المسألة الفرعية كما عرفت كان هو الفساد، سواء فيه العبادات او المعاملات، حيث كان الاصل في المعاملات عدم ترتب التقل والانتقال، و في العبادات عدم المشروعية عندالشك في الملاك فيها.

واذ تمهد هذه الأمور فاعلم ان الكلام يقع في مقامين:

الأول في العبادات فنقول: النهى متعلق تارة بعنوان العبادة كالنهي عن الصلاة والصوم للحائض واخرى بجزئها كالنهي عن قراءة السور العزائم في الصلاة، وثالثة بشرطها كالنهي عن التستر بالحرير ونحوه مثلاً، ورابعة بوصفها الملازم كالجهر والاخفات في القراءة، وخامسة بوصفها المفارق كالفصية لاكون الصلاة المنفكة عنها، وعلى التقادير فالنهي اما ان يكون مولويًا، واما ارشادياً الى خلل في العبادة، اما لعدم الملاك فيها او من جهة اقتران ملاكها بالمانع كالنهي عن التكتف في الصلاة او من جهة كونه مخللاً بغيره كالنهي عن الصلاة في الصلاة مثلاً. واما ان يكون في مقام دفع توهم الوجوب الفعلي او المشروعية الفعلية او الاقتضائية فهذه انحاء صور النهى المتعلق بالعبادة، وربما يختلف النتيجة حسب اختلاف الصور، فلا بد حينئذٍ من بيان ما للصور المزبورة من اللوازم والآثار.

فنقول: اما اذا كان النهى متعلقاً بعنوان العبادة وكان مولويًا محضاً فهو كما عرفت غير مقتضى لفساد العبادة الا من جهة قضية الاخلال بالقربة الموقوفة على العلم به، والا فمن جهة فقد انها للملاك والمصلحة لا دلالة عليه بوجه من الوجوه، لان غاية ما يقتضيه النهى المزبور بما انه نهى مولوي تحريمي انما هو الدلالة على قيام المفسدة في متعلقه، واما الدلالة على عدم وجود ملاك الامر والمصلحة فيه ولو من جهة اخرى فلا. نعم مع الشك في الملاك كان مقتضى الاصل هو الفساد، ولكنه غير مرتبط باقتضاء النهى المولوي لذلك، كما هو واضح.

واوضح من ذلك ما لو كان النهى في مقام دفع توهم الوجوب الفعلي، وذلك من جهة وضوح ان غاية ما يقتضيه مثل هذا النهى انما هي الدلالة على عدم وجوبه، واما دلالة على عدم استحبابه ورجحانه فلا، فضلاً عن الدلالة على عدم الملاك والمصلحة فيه او الدلالة على وجود المفسدة في متعلقه، وحينئذٍ لو كان في البين عموم او اطلاق يثبت رجحانه

واستحبابه فهو، والآ فالاصل يقتضى الفساد، لما عرفت من انه لا بد في صحة العبادة من احراز رجحانها، فمع الشك في رجحانها و مشروعيتها كان مقتضى الأصل هو عدم مشروعيتها.

وكذا الكلام فيما لو كان النهى في مقام دفع توهم المشروعية الفعلية كما في النهى عن النافلة في وقت الفريضة، فانه ايضاً لا يقتضى فساد العبادة من جهة عدم الملاك اذ لا يقتضى ازيد من عدم المشروعية الفعلية وعدم الرجحان والمحبوبة الفعلية في العمل، ولا ملازمة بين عدم المشروعية الفعلية وبين عدم الملاك والمصلحة فيه، وعليه فلو قام دليل على وجدان العمل للملاك في هذا الفرض يندرج في صغريات المسئلة السابقة، واما لوم يقيم دليل على ذلك كان الأصل فيه هو الفساد بالبيان المتقدم.

واما لو كان النهى في مقام دفع توهم المشروعية الاقتضائية، ففي هذا الفرض كان النهى يقتضى الفساد من جهة دلالة حينئذ على انتفاء الملاك والمصلحة فيه.

ومثل ذلك ما لو كان النهى ارشادياً الى خلل في العبادة لانتفاء الملاك رأساً، او اقتارانه بالمانع كالصلاة متكتفاً، حيث انه كان النهى ايضاً موجباً لفسادها من دون اقتضائه للحرمة والمبغوضية، نعم لو كان قضية النهى المزبور هو الارشاد الى كونه مخللاً بغيره كالنهي عن الصلاة في الصلاة ففي هذا الفرض بالنسبة الى العمل الذي وقع فيه العمل المنهى كان النهى دالاً على فساده، واما بالنسبة الى نفس هذا العمل الذي نهى عن اتيانه فلا دلالة على فساده، و حينئذ فلا بد ان يلاحظ العمل الذي اخل به باتيان العبادة في اثناؤه؛ فان كان غير الفريضة فلا اشكال، اذ لا يكون ابطاله حينئذ حراماً حتى يحرم ما اوجد في اثناؤه، واما ان كان من الفرائض التي يحرم ابطالها فيحرم قهراً ما اوجد في اثناؤه بالحرمة الغيرية فيندرج حينئذ في صغريات المسئلة السابقة، فيفسد مع العلم بالنهي بناء على الامتناع وتقديم جانب النهى.

هذا كله حال النهى المتعلق بعنوان العبادة، وقد تلخص بان مجرد تعلق النهى بعنوان العبادة غير موجب لفسادها ما لم يكن فيه جهة ارشاد الى خلل فيها اما من جهة عدم الملاك فيها او من جهة اقتران ملاكها بالمانع.

واما النهى المتعلق بجزء العبادة ففيه ايضاً الصور المزبورة من كونه تارة محضاً في المولوية، واخرى ارشاداً الى خلل في الجزء، وثالثة في مقام دفع توهم الوجوب الفعلي،

اوالمشروعية الفعلية، والاقضائية.

فالنهي المولوى فيه ايضاً غير مقتضى لفساد الجزء الا من جهة الخلل فى القرية الذى عرفت انه مترتب على العلم بالنهى لاعلى النهى الواقعى.

واما النهى الارشادى اوالواقع فى مقام دفع توهم المشروعية الاقضائية فهو موجب لفساده ولكنه بمعنى عدم وقوعه جزء للعبادة والا فلا يقتضى بطلان اصل العبادة، بل ولو قلنا حينئذ بفساد العبادة لابد وان يكون من جهة النقيصة عندالاقتصار عليه، او يكون من جهة الزيادة العمدية بناء على استفادة مبطلية مطلق الزيادة العمدية. نعم لو كان النهى فى مقام الارشاد الى كونه محلاً باصل العبادة ايضاً كما فى النهى عن قرائة العزائم فى الفريضة - على ما هو قضية التعليل فى قوله عليه السلام: بانها زيادة فى المكتوبة- كان مقتضياً لبطلان العبادة.

واما النهى المتعلق بالشرط ففيه ايضاً الصورالمزبورة، فالنهي المولوى فيه ايضاً غير مقتضى لفساده الا اذا كان فيه جهة ارشاد الى خلل فيه فيفسد وبفساده يفسدالمشروط ايضاً فى فرض الاقتصار على الشرط المنهى بلحاظ انتفاء المشروط بانتفاء شرطه.

واما النهى المتعلق بوصفها المقارن كالجهر فى القرائة مثلاً فهو ايضاً غير مقتضى لفسادها مالم يكن فيه جهة ارشاد الى كونه محلاً بالعبادة.

وعلى ذلك لابد للفقهاء من ملاحظة خصوصيات الموارد والقرائن الخاصة لاجراز ان النهى مولوى محض او ارشادى، والا فمع خلواورد عن القرينة كان النهى ظاهراً فى المولوية، ولكن ظاهرا لاصحاب فى غيرالنواهي النفسية عند عدم القرينة على بعض الاحتمالات هوالحمل على الارشاد الى المحلّة والممانعية من غير فرق بين الجزء اوالشرط اوالوصف، ولعله من جهة ظهور ثانوى فى النواهي الغيرية فى الارشاد الى الممانعية والمحلّة بلحاظ ورودها فى مقام بيان كيفية العبادة وحدودها، كما كان ذلك هو الشأن ايضاً فى الاوامر المتعلقة بالأجزاء والشرائط فتدبر.

واما لو تعلق النهى بالوصف المفارق، فان كان النهى متعلقاً بعنوان والامر بعنوان آخر كالنهي عن الغضب وعن النظر الى الاجنبية والامر بالصلوة فاوجدهما المكلف فى وجود واحد فهو يندرج فى المسئلة السابقة، واما لو كان النهى عن الوصف من قبيل قوله: لا تغضب فى صلاتك ، ففيه ايضاً يجرى ما ذكر فى الجزء والشرط من لزوم الحمل



على الارشاد الى المحلية، الا اذا قام هناك ما يقتضى الخلاف كما في المثال، حيث انه بملاحظة ارتكاز مبغوضية الغضب والتصرف في مال الغير ولو في غير حال الصلاة لابد من حمل النهي على المولوية و مبغوضية الغضب بالبغض النفسى، بصره عما هو ظاهره من الظهور الثانوى الى ما يقتضيه طبع النهي من الظهور في الحرمة المولوية، وعليه يندرج ايضاً في المسئلة السابقة كما اوردها هناك وقلنا بانه لواجه لاجراجه عن محل النزاع بتخصيص مورد النزاع بما لو كان بين المتعلقين العموم من وجه.

هذا كله في المقام الاول.

### واما المقام الثانى فالكلام فيه في النهي المتعلق بالمعاملة

وملخص الكلام فيه هو عدم اقتضاء مجرد النهي عنها للفساد مالم يكن في مقام الارشاد الى خلل فيها، وذلك من جهة وضوح عدم الملازمة بين حرمة المعاملة و مبغوضيتها و بين فسادها و عدم ترتب النقل والانتقال، حيث انه بعد عدم توقف صحة المعاملة ومؤثرتها في النقل والانتقال على رجحانها او عدم مبغوضيتها فقهرأ يمكن صحة المعاملة ومؤثرتها في النقل والانتقال ولو مع كونها مبغوضة ومحرمه، من غير فرق في ذلك بين ان يكون النهي متعلقاً بالسبب وهو العقد، او بالمسبب وهو النقل والانتقال، او بالتسبب الى المسبب بالسبب، فعلى جميع التقادير لا دلالة للنهي بما انه نهى مولوى على الفساد خصوصاً على الاخيرين حيث انه يمكن دعوى اقتضائها للصحة نظراً الى معلومية انه لولا ترتب المسبب و تحققه لما كان مجال للنهي عنه، و حينئذٍ ينحصر وجه الفساد بما اذا كان للارشاد الى خلل فيها. نعم لو كان النهي التحريمى عن لوازم المعاملة كالنهي عن اكل الثمن والمثمن والتصرف فيها ففي مثل ذلك كان النهي مستلزماً للفساد من جهة استلزام حرمة التصرف في العوضين لعدم نفوذ المعاملة والآ في غير تلك الصورة لاقتضاء للنهي التحريمى للفساد بوجه اصلا.

واقا توهم منافاة حرمة المعاملة و مبغوضيتها مع الجعل تأسيساً او امضاء لما بيدالعرف، فمدفوع بمنع التنافي بينها، من جهة امكان ان تكون المعاملة ممضاه ومؤثرة في النقل والانتقال على تقدير تحققها و مع ذلك كانت محرمة. وحينئذٍ فلا يستلزم مجرد تخصيص الجواز التكليفى او تقييده تخصيص دليل الجواز الوضعى المثبت لصحة المعاملة، ولو كانا ثابتين بدليل واحد، كما لوقلنا بان مثل عموم «الناس مسلطون» مثبت للجواز

الوضعي والتكليفي حيث انه بدليل النهى يخصص عمومه من جهة الجواز التكليفي دونه من جهة الجواز الوضعي ايضاً، كما هو واضح. نعم لو كان قضية النهى هو مبغوضية المعاملة بشر اش وجودها حتى بالقياس الى حدودها الراجعة الى الجعل والامضاء لكان لدعوى التنافي المزبور كمال مجال، ولكن من الواضح عدم قابلية مثل هذا المعنى لتعلق النهى المولوي به، فان المعاملة بهذا المعنى خارج عن تحت قدرة المكلف فعلاً وتركاً، فلا يمكن حينئذ تعلق النهى المولوي بها، بل وانما القابل لتعلق النهى به انما هو التوصل الى وجود المعاملة من ناحية سببه في ظرف تحقق اصل الجعل من الشارع، لانه هو الذي يكون تحت قدرته واختياره فعلاً وتركاً، ومعلوم حينئذ ان مبغوضية المعاملة من تلك الجهة غير منافية مع ارادة الجعل والامضاء، من جهة امكان ان تكون المعاملة مبغوضة و محرمة ايجادها من المكلف، ومع ذلك كانت صحيحة و مؤثرة فيما هو الأثر المقصود منها، وهو النقل والانتقال، نعم قد يكون النهى دالاً على الارشاد الى عدم الامضاء وعدم النفوذ في بعض الموارد، ولكن ذلك ايضاً بمقتضى بعض القرائن الخارجية كما في البيع الربوي مثلاً وفي بيع المصحف بالكافر. وحينئذ فعل ذلك لا بد في مقام الحكم بفساد المعاملة من جهة النهى من احراز كونه في مقام الارشاد الى عدم الجعل والامضاء والآ فطبع النهى لا يقتضى الامولوى التحريمي الذي عرفت عدم اقتضائه للفساد.

هذا اذا كان النهى متعلقاً بعنوان المعاملة، او بالسبب، او بالتسبب بالسبب الى وجود المعاملة.

واما لو كان النهى متعلقاً باجزاء السبب وشرائطه فيكون كما في العبادات محمولاً على الارشاد لبيان الكيفية اللازمة في السبب وما هو المانع والمحل بالمعاملة، الا ان الفرق بينها وبين العبادات حينئذ كان في الاصل الجاري فيها عند الشك في مولوية التهي وارشاديته، فانه في العبادات يفصل بين صورة تعلق النهى بعنوان العبادة وبين صورة تعلقه باجزائه وشرائطه، فكان الأصل في الاوّل عند الشك في المشروعية عدمها، وفي الثاني المحتمل المانعية فيه كان الاصل هو البرائة عنها والصحة، بخلافه في المعاملات، فانه على كل تقدير كان الاصل هو عدم المشروعية وعدم النفوذ نظراً الى عدم جريان البرائة فيها حينئذ لا عقلاً ولا نقلاً حتى يصح الحكم بنفوذ المعاملة وصحتها، وذلك من جهة ان البرائة العقلية مجريها العقوبة، ولا الزام في المعاملة حتى تنفي العقوبة المحتملة من جهة الشيء المشكوك المانعية والمحلية، واما البرائة النقلية فمجريها الامتنان، ولا امتنان

في المقام في اثبات الصحة برفع المشكوك المانعية، من جهة استلزامه لوجوب الوفاء الذي هو خلاف الأمتنان في حقه. لا يقال: ان ذلك كك في مثل دليل الرفع ونحوه مما كان مسوقاً في مقام الأمتنان لاني مثل دليل الحلية مما لا يكون كك و حينئذٍ لولا دعوى اختصاصه بالحلية التكليفية لأبس بدعوى جريانه واقتضائه لنفوذ المعاملة باجرائه في نفس المعاملة حيث انه باقتران المعاملة بمشكوك المانعية والمحلية يشك في حليتها وضعاً ونفوذها في النقل والانتقال فبدليل الحلية يثبت كونها حلالاً وضعاً ومؤثراً في النقل والانتقال، فانه يقال: نعم ولكنه من جهة اختصاصه بخصوص الحلية التكليفية غير جار في المعاملات حتى يقتضى صحة المعاملة و نفوذها، ومن ذلك ايضاً لم يتوهم احد من الاصحاب جريان هذه الادلة في ابواب المعاملات لاثبات الصحة فيها، بل و مع الشك اطبقوا على جريان اصالة الفساد ومن المعلوم انه لا يكون ذلك الا من جهة اختصاصه بالحلية التكليفية، كما هو واضح.

هذا كلّه حسب ما تقتضيه القواعد، ولقد عرفت عدم اقتضاء النهي المولوي التحريمي للفساد مطلقاً، سواء بين تعلقه بالمسبب او السبب او بالتسبب به الى المسبب، وان المتضى له انما هو النهي الأرشادي.

واما حسب النصوص الخاصة فقد يقال: بدلالاتها على ملازمة النهي للفساد كالخبر المروي في الكافي والفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال: سئلته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال: عليه السلام ذلك الى سيده، ان شاء اجازه وان شاء فرق بينها، قلت: اصلحك الله ان الحكم بن عيينة (عتيبة) و ابراهيم النخعي واصابها يقولون: ان اصل النكاح فاسد ولا تحل اجازة السيد له، فقال عليه السلام: انه لم يعص الله سبحانه وانما عصى سيده، فاذا اجازه فهو له جائز (١) بتقريب دلالة الرواية على ان النكاح لم يكن مما حرمه الله حتى يقع فاسداً ولا يصلحه اجازة السيد، فتدل حينئذٍ على ملازمة النهي المولوي للفساد في المعاملات،

ولكن فيه ان الظاهر من المعصية المنفية بقريئة المقابلة انما هو عدم كونه مما لم يمضه الله ولم يشره له كما كان ذلك هو المراد ايضاً من معصية السيد حيث اريد منها عدم اجازة

(١) وسائل الشريعة، ج ١٤ ص ٥٢٣ الباب ٢٤ من ابواب نكاح العبيد والاماء، الحديث ١. والكافي ج ٥ ص

السيد له وعدم اعطائه السلطنة في النكاح في قبال اذنه بذلك ، فان مقتضى المولوية والعبودية هو عدم نفوذ تصرفات العبد في شيء الا باجازة واذن من سيده ومولاه، فكان المراد حينئذٍ من قوله عليه السلام: انه لم يعص الله سبحانه الخ، هو ان النكاح ليس مما لم يشرعه الله في حقه بحسب اصل الشرع حتى يقع باطلاً وانما كان عدم التشريع والأمضاء من قبل سيده فاذا اجاز جاز ونحن نقول ايضاً باستتباع مثل هذا النحو من المعصية للفساد بلا مجال لانكاره من احد،

و مما يؤيد ذلك بل يشهد عليه ايضاً من عدم كون المراد من المعصية هو مخالفة النهى التحريمي قضية عدم انفكك معصية السيد عن معصية الله من حيث وجوب اطاعته على العبد شرعاً وجوباً تكليفاً كما في اطاعة الوالد، فانه لولا ما ذكرنا كان اللازم في المقام هو فساد النكاح المزبور مع انه خلاف ما تضمنه الرواية من الحكم بالصحة. ومن هذه الجهة ايضاً استدل بعضهم بهذه الرواية على عدم دلالة النهى التحريمي على الفساد بتقريب ما عرفت من الملازمة بين معصية السيد وبين معصية الله، وان كان لا يخلو ذلك ايضاً عن اشكال، لا يمكن دعوى ان صحة النكاح ونفوذه بعد اجازة السيد انما هو من جهة ارتفاع معصية الله حسب تبعيتها لمعصية سيده عند اجازة السيد له، والا فقبل اجازة السيد له بمقتضى كونه عصيانياً للنهى التكليفي لا يكون النكاح صحيحاً فعلياً ومؤثراً في تحقق علقه الزوجية بل وانما غايته حينئذٍ كونه صحيحاً شأنيماً، وعليه فلا مجال للاستدلال بهذه الرواية على عدم دلالة النهى التحريمي على الفساد هذا.

ولئن قيل بان المقصود من اقتضاء النهى التكليفي للفساد وعدم صحة المعاملة انما هو فساده وعدم صحتها ولو شأناً وحينئذٍ فبمقتضى الملازمة بين معصية السيد وبين معصية الله تكليفاً تكون الرواية لا محالة حسب تضمنها للصحة دالة على عدم اقتضاء النهى التكليفي للفساد، ومن ذلك لا بد وان يكون المراد من عصيان الله الموجب لفساد النكاح بعد عدم انفكك معصية السيد عن معصية الله تبارك وتعالى هو العصيان الوضعي دون العصيان التكليفي، نقول: بانه كك اذا كان العصيان المتحقق في الفرض راجعاً اليه سبحانه من جهة كونه مخالفة لتكليف من تكاليفه بحيث يستحق العقوبة من قبله، وليس الامر كك بل العصيان في المقام انما هو راجع الى مخالفته لمقتضى حق المولوية المجعول من قبله سبحانه لسيدته، من جهة ان مقتضى المولوية هو عدم جواز تصرف العبد في شيء الا

بأذنه ورضاه، فلا يكون مثل هذا العصيان حينئذٍ راجعاً إليه سبحانه كعصيانه لتكليفه كالصلوة والصوم ونحوهما، حتى يوجب استحقاق العقوبة ويوجب فساد المعاملة. وحينئذٍ فلو ادعى احد اقتضاء النهى المولوى التحريمى لفساد المعاملة لا مجال للاستدلال بالرواية المزبورة في القبال على عدم دلالة النهى التكليفى للفساد كما لا يخفى، فتأمل. نعم كما لا دلالة لها على عدم اقتضاء النهى للفساد لا دلالة لها ايضاً على اقتضائه للفساد من جهة ما عرفت من ظهورها في ارادة العصيان الوضعى بمعنى عدم المشروعية، فتدبر.

ومن الاخبار التي استدلت بها للفساد رواية ابن مسكان عن ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال من طلق ثلاثاً في مجلس فليس بشيء، من خالف كتاب الله عزوجل رد الى كتاب الله عزوجل (١)، وبمضمونه ايضاً روايات كثيرة<sup>٢</sup> ولكن الجواب عنها يظهر مما سبق حيث ان مخالفة الطلاق ثلاثاً في مجلس واحد لكتاب الله والستة انما هي من جهة كونه مما ردع الله عنه ولم يشرعه في كتابه، ونحن نقول بالفساد فيما كان من هذا القبيل.

ثم ان المحكى عن ابى حنيفة والشيباني انما هو دلالة النهى التكليفى على الصحة، وقد حكى عن الفخر موافقتها في ذلك.

وهو كك في المعاملات فيما لو كان النهى عنها بلحاظ الآثار، من جهة وضوح اعتبار القدرة على المتعلق في النهى كما في الأمر، فاذا كانت المعاملة فاسدة من جهة النهى يلزم عدم كونها مقدوراً للمكلف، ومعه لا يكاد يصح توجيه النهى اليه عن ايجادها وحينئذٍ فوجود النهى عن المعاملة بالفرض يقتضى كونها مقدورة له، ومقدوريتها له تقتضى صحتها وهو المطلوب، هذا اذا كان النهى عن المعاملة بلحاظ المسبب او بلحاظ التسبب بها اليه، واما لو كان النهى عنها بلحاظ السبب فهو غير مقتضى لصحتها وترتب الآثار عليها اذ لا يلزم من مجرد مقدورية السبب ترتب الأثر عليه، كما هو واضح.

واما في العبادات فما كان منها عبادة ذاتية كالركوع والسجود ونحوهما من الأمور الموضوعية لان تكون آلات للخضوع فكذلك ايضاً فانها كانت مقدورة وكانت مع النهى باقية على وصفها العبادى، فيتمكن من الاتيان بها صحيحة مع النهى، حيث كان صحتها عبارة اخرى عن تحقق ذواتها، نعم غاية ما هناك هو عدم وقوعها مقربة له من جهة

احتياج مثل هذا النحو من العبادة في مقريبتها الى عدم كونها مبغوضة للمعبود له. واما ما كان منها عبادة من جهة قصد القربة المتوقفة عباديتها على الامر بها او رجحانها فلا يلزم من النهى عنها صحتها، بل في مثله يستحيل تعلق النهى بها بوصف كونها عبادة فعلاً، فالنهي حينئذٍ انما يكون متعلقاً بذات الشيء بما له من الاجزاء والشرائط غير الوصف الناشئ من قبل الامر به نعم لو اريد من الصحة حينئذٍ الصحة التي يدعيها القائل بالوضع للصحيح: من كون الشيء واجداً لجميع الاجزاء والشرائط وكونه وافياً بالغرض على تقدير الأمر به، لكان لدعواه كمال مجال، ولكنه لا ينتج ما هو المطلوب من الصحة الفعلية، كما هو واضح.

**بقي الكلام في النهى التشريعي، في انه هل يوجب فساد العبادة او المعاملة ام لا؟**  
ولتوضيح المرام ينبغي بيان حقيقة التشريع في الأحكام فنقول: ان حقيقة التشريع بعد ان كانت من سنخ البناء القلبي الذي هو من افعال الجوانح دون الفعل الخارجي الذي هو من افعال الجوارح فتارة في مقام التشريع يبني الانسان على وجوب شيء او حرمة لكن لا بما انه من الدين، نظير القوانين المعمولة من طرف السلطان بين الرعية واخرى يبني على وجوب شيء او حرمة في الدين بما انه مشرع، وذلك بان يدعى نفسه شارعاً كالنبي صلى الله عليه وآله ثم في مقام شريعته يجعل الشيء الفلاني واجباً او حراماً او غير ذلك، وثالثة يبني على وجوب شيء او حرمة في الدين بما انه هو الحكم المنزل من الله سبحانه بتوسيط رسوله من دون ادعائه الشارعية لنفسه، وعلى التقادير تارة يجزى او يعمل على طبق تشريعه، واخرى لا يجزى ولا يفتى بذلك ولا كان له عمل على طبق ما شرعه، كما لو كان تشريعه في حكم عمل غيره الذي هو اجنبي عنه، ثم على التقدير الاخير تارة يكون تشريعه في اصل الحكم الشرعي واخرى في تطبيقه على المصدق الخارجي، فهذه صور متصورة في التشريع.

وبعد ذلك نقول: اما القسم الاول فلا مجال لدعوى كونه قبيحاً عقلاً ومحرمّاً شرعاً فان مجرد البناء والالتزام على وجوب شيء لا بما انه من الدين والشرع لا يقتضى كونه قبيحاً عقلاً ومحرمّاً شرعاً بوجه اصلاً وان كان قد عمل على طبق ما شرعه فضلاً عما لو لم يكن له عمل على طبقه.

واما القسم الثاني فكذلك ايضاً من حيث تشريعه وبنائه على وجوب شيء او حرمة

نعم انما يكون المحرم في هذا القسم هو حيث ادعائه الشارعية لنفسه، حيث انه من اكبر المعاصي وكان العقل ايضاً مستقلاً بقبحه.

كما انه لا ينبغي الاشكال ايضاً في قبح القسم الثالث وحرمة اذ كان فضولياً في امر المولى وكان اخباره بذلك ايضاً افتراء عليه. نعم يبقى الكلام حينئذ في ان حكم العقل بالقبح في المقام هل هو بنحو يستتبع حكمه ايضاً باستحقاق العقوبة كما في حكمه بقبح المعصية لكونها ظلماً على المولى. حتى لا يكون المورد قابلاً للحكم المولوى الشرعى، اوانه بنحو لا يستتبع للحكم باستحقاق العقوبة كما في حكمه بقبح الظلم حتى يكون المورد قابلاً للحكم المولوى الشرعى وكان المجال ايضاً لاستكشاف الحكم الشرعى بقاعدة الملازمة بناء على تماميتها؟ وفي مثله لا يبعد دعوى كونه من قبيل الثانى اذ نقول: بان التشريع وان كان نحو ظلم على المولى لكونه تصرفاً في سلطانه بحيث يستقل العقل بقبحه، الا انه لا يكون بمثابة يستتبع الحكم باستحقاق العقوبة كما في العصيان، بل هو من هذه الجهة نظير الظلم على النفس الذى يحكم العقل فيه بالقبح من دون حكمه باستحقاق العقوبة عليه، وعليه فكان كمال المجال لدعوى كونه محكوماً بالحرمة المولوية الشرعية بمقتضى الملازمة، ولكن حيث ان روح التشريع و حقيقته من سنخ البناء آت القلبية من غير دخل فيه للاخبار او الفتوى على طبقه بل ولا للفعل الخارجى الجوارحى، بشهادة تعلق التشريع بحكم فعل الغير كالتشريع في ايجاب الصلوة والصوم على الخائض والنفساء، فلا جرم ما هو المحرم بالحرمة التشريعية ايضاً لا يكون الا نفس البناء القلبي الذى هو من فعل الجوانح دون العمل الخارجى او الافتاء بشىء، كما هو واضح.

و حينئذ فما افيد من حرمة الافتاء والعمل الخارجى بالحرمة التشريعية ايضاً بتخييل ان التشريع عبارة عن الفعل الصادر عن البناء المزبور كان الفعل هو الافتاء بشىء او العمل الخارجى دون نفس البناء القلبي مجرداً عن العمل والافتاء و دون الفعل الخارجى مجرداً عن كون نشوه عن البناء المزبور، وان الفعل الناشى عن البناء القلبي هو مصداق التشريع المحرم، منظور فيه، لما عرفت من ان روح التشريع و حقيقته ليس الا عبارة عن نفس البناء القلبي، وان العمل والافتاء كالاخبار به خارج عن حقيقته التشريعية، حيث كان مرجع الافتاء الى كونه اظهراً و ابرازاً لذلك البناء القلبي كالاخبار، و مرجع العمل الى كونه امثالاً لما شرعه بحسب بنائه على الوجوب او الحرمة،

وعليه فلا يكاد يوجب حرمة التشريع حرمة الافتاء والعمل الخارجى الجوانحى، حتى يوجب فسادا اذا كان عبادة، ولومع فرض انكشاف مشروعية الماتى به واقعا وتبين كون ما بنى على وجوبه او جزئيته باعتقاد حرمة وما نعيته واجبا شرعا وجزءا للمأمور به واقعا وفرض كون تشريعه فى تطبيق المأمور به على المصداق لا فى مقام الأمر الشرعى .

و من ذلك البيان ظهر ايضا بطلان ما افيد بان ذات العمل وان لم يكن قبيحا ومبغوضا حينئذ الا انه من حيث صدوره من المكلف كان قبيحا ومبغوضا، ومعه لا يكون قابلا للتقرب به، وجه البطلان يظهر مما سبق من كون المحرم هو البناء القلبي الذى هو من فعل الجوانح وخروج العمل بقول مطلق عن موضوع التشريع المحرم، كيف ومع الغض عن ذلك نقول: بان ما هو القبيح حينئذ آتما كان حيث اضافة العمل الى الفاعل دون نفسه، وفى مثله لا بأس بالتقرب بذات العمل بعد فرض كونه راجحا واقعا وكون تشريعه ايضا فى تطبيق ما هو المأمور به على المصداق الخارجى لا فى ناحية الامر الشرعى فتأمل، وعلى فرض سراية القبح والمبغوضية الى ذات العمل ولو بدعوى اتحاد الوجود والأيجاد وكون الاختلاف بينها بالاعتبار، نقول انه وان كان يلزمه حينئذ فساد العبادة، لكن يلزمه ايضا المصير الى الفساد فى المعاملة ايضا بناء على ما سلكه القائل المزبور من اقتضاء النهى عن المعاملة لفسادها، من جهة اقتضاء النهى لخروج المعاملة عن حيلة قدرة المكلف وسلطانه، اذ حينئذ بمقتضى هذا النهى التشريعى يخرج العمل عن حيلة قدرته وسلطانه بنحو كان له الفعل والترك، ومع خروجه عن حيلة قدرته وكونه اجنبيا عنه لاجرم يطل المعاملة، فلا يصح حينئذ التفكيك بين العبادات والمعاملات فى اقتضاء النهى التشريعى للفساد، هكذا افاده الاستاد دام ظله فى بحثه،

ولكن اقول: بان التأمل فى كلمات القائل المزبور يقتضى عدم ورود هذا الاشكال عليه حيث انه قدس سره انما يدعى خروج النقل او العمل عن حيلة قدرة المكلف وسلطانه بالنهى او الأمر فى لو كان النهى او الأمر متعلقا بالشىء بمعناه الاسم المصدري لامطلقا ولو كان المنهى عنه هو الشىء بمعناه المصدري، وعليه فاذا كان المنهى عنه فى المقام - على ما صرح به فى التقرير- حيث اضافة اصدار العمل من المكلف بهذا العنوان لانفس الصادر فلا يكون فيه جهة مبغوضية اصلا، فلاجرم يلزمه الألتزام بعدم الفساد فى المعاملة، واما التزامه بالفساد فى العبادات فانما هو من جهة اعتباره فى



صحة العبادة رجحان العمل في نفسه وعدم اتصافه بالقبح الفاعلي، فحيث ان الفعل المشرع به في المقام يصدر عنه مبغوضاً وقبيحاً بالقبح الفاعلي ولم يكن قابلاً للتقرب من هذه الجهة التزم فيها بالفساد، هذا.

ولكن الذي يهون الامر هو فساد اصل هذا المبنى لما تقدم من ان ما هو القبيح والمبغوض اما كان هو البناء القلبي لانه حقيقة التشريع وروحه وان الافتاء وكذا العمل على طبق هذا البناء فخارج عن حقيقة التشريع، وفي مثله لا يكاد سراية الحرمة والمبغوضية منه الى نفس العمل بوجه اصلاً، ولو بحيث اضافة اصداره من الفاعل. وعلى ذلك نقول: بانه لو شرع وبني على وجوب شيء او جزئيته او شرطيته في العبادة جهلاً او معتقداً بالخلاف، وعمل ايضاً على طبق ما شرع جزء او شرطاً او مانعاً، فتبين بعد، كون المشرع به مطابقاً للواقع بحيث لم يقع منه اخلال في عمله بما هو الواجب والمأمور به في حقه، فلا جرم تصح عبادته ما لم يكن هناك اخلال بالقربة من جهة الأمر، بان كان تمام داعيه على الاتيان هو الأمر الشرعي الحقيقي وكان تشريعه محضاً في تطبيق الأمور به على الماتى، والآ فتبطل من جهة الاخلال بالتقرب، هذا اذا تبين كون العمل المشرع به مطابقاً للواقع.

واما تبين الخلاف ففيه صور: فعلى فرض ما نعية الجزء او الشرط المشرع به في الواقع فلا محالة تبطل العبادة لمكان ايجاد المانع فيها، كما انه كك ايضاً فيما لو بني على ما نعية شيء للصلوة ولم يأت به فتبين كونه جزء او شرطاً في الواقع فانه تبطل العبادة في هذا الفرض ايضاً لمكان النقيصة، واما على فرض عدم جزئية ما بني على جزئيته او شرطيته واقعاً فيبني البطلان و عدمه على مبطلية الزيادة.

وعلى اى حال فجرد التشريع في العبادة لا يقتضى البطلان، بل الفساد والبطلان لا بد وان يكون من جهة اخرى كمحذور الزيادة او النقيصة او غير ذلك، هذا في العبادات، وهكذا في المعاملات فيدور الفساد فيها مدار الإخلال خارجاً بما هو المعتبر فيها شرطاً او شرطاً او مانعاً، وهو واضح.

## المقصد الثالث في المفاهيم

اعلم انه قد عرّف المفهوم بتعاريف: منها انه مادل عليه اللفظ لافي محل النطق باعتبار كونه مدلولاً التزامياً لللفظ، ولتنقيح المقال لا بد من بيان ما للآزم من الاقسام كى به يتضح ما هو المراد منها من المفهوم المصطلح في المقام فنقول: ان اللزوم على مراتب واقسام: منها ان تكون الملازمة بين الأمرين بمرتبة من الخفاء، بحيث يحتاج الانتقال الى اللازم الى الالتفات التفصيلي باصل الملازمة بينها كى ينتقل الذهن بعده الى اللازم، و بعبارة اخرى كانت الملازمة في الخفاء بنحو تحتاج في الانتقال اليها الى تدقيق النظر، ومن ذلك جميع ما يصدر من ارباب العلوم من الاشكالات العلمية في اخذ بعضهم بعضاً بما يقتضيه لازم كلامه من التوالى الفاسدة، حيث انه لولا خفاء الملازمة على صاحب الكلام لما يصدر منه ما يلزم من التوالى الفاسدة من كذا وكذا. ومنها ان تكون الملازمة واضحة في الجملة بنحو يكفى في الانتقال الى اللازم مجرد تصور اللزوم والملازمة، من دون احتياج الى دقيق النظر في اصل الانتقال الى الملازمة، ومن ذلك دلالة الآيتين على كون اقل الحمل ستة اشهر. ومنها ان تكون الملازمة في الوضوح بمثابة كانت ارتكازية ومألوفة في الذهان، بحيث يكفى في الانتقال الى اللازم مجرد تصور اللزوم بلا احتياج الى الالتفات بالملازمة تفصيلاً ام اجمالاً، ومن ذلك اكثر الكنايات كالحاتم والجود، وانوشيروان والعدالة، ونحو ذلك، فهذه اقسام ومراتب للزوم، ولئن شئت فعبر عن الاول باللزوم الغير البين، وعن الثاني بالبين بالمعنى الأعم، وعن الثالث بالبين بالمعنى الأخص.

وبعد ذلك نقول: ان التعريف المزبور وان كان يشمل جميع الاقسام المزبورة، حيث ينطبق على الجميع التعريف المزبور بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، الا انه نقول بان المراد من المفهوم المصطلح في المقام ما هو من قبيل القسم الاخير الذى كانت الملازمة في غاية الوضوح بنحو يكفى في الانتقال الى اللازم مجرد تصور الملزوم من دون احتياج في الانتقال اليه الى الانتقال الى الملازمة بينها والالتفات اليها تفصيلاً او اجمالاً، لامطلق ما يلزم الشيء ويستتبعه، وعليه فيخرج من المفهوم المصطلح ما يكون من قبيل الاولين كالاتين ونحوهما مما لم يكن اللزوم فيه من البين الاخص، بحيث يحتاج في الانتقال اليه الى الالتفات بالملازمة تفصيلاً ام اجمالاً ولا يكفيه مجرد تصور الملزوم.

نعم على ذلك يدخل في التعريف المزبور باب الكنايات كالحاتم والجد ونحوه مما كان اللزوم فيه من البين الاخص ومع ذلك لا يكون من المفهوم المصطلح، فن ذلك عرقوه بوجه آخر، تارة بانه حكم لغير مذكور، واخرى بانه حكم غير مذكور لازم لحكم مذكور، حيث ان الغرض من العدول الى هذا التعريف انما هو اخراج المفردات كالحاتم والجد، وتخصيص المفهوم المصطلح بالقضايا وان كان الأولى حينئذ تعريفه بانه قضية غير مذكورة اما بحكمها او بموضوعها لازمة لقضية مذكورة، ووجه اولوية ذلك سلامته عما اورد على التعريفين المزبورين، حيث اورد على الاول بلزوم خروج مفهوم الشرط الذى هو من اجلى المفاهيم عن التعريف، نظراً الى كون الموضوع فيه مذكوراً في القضية اللفظية حيث كان الموضوع في طرف المفهوم في قوله «ان جائك زيد فاكرمه» هو زيد المذكور في القضية، وعلى الثانى بلزوم خروج مفهوم الموافقة في نحو قوله «لاتهن عبد زيد» الدال على حرمة اهانة زيد بالاولوية، وهذا بخلافه على ما ذكرنا من التعريف حيث ان فيه جمعاً بين الجهات.

وعلى اى حال فيعتبر في المفهوم المصطلح ان يكون الحكم المعلق في القضية اللفظية هو سنخ الحكم والطبيعة المطلقة دون شخص الحكم، والا فيخرج عن المفهوم المصطلح المتنازع فيه، ومن ذلك ايضاً بنوا على خروج القضايا المتكفلة لاثبات شخص الحكم عن حریم النزاع، معللين بان انتفاء شخص الحكم المذكور في القضية عند انتفاء بعض القيود المعتبرة فيه يكون عقلياً، فلا مجال للنزاع فيها في ثبوت المفهوم وعدمه، كما لا يخفى، ومن هذا البيان ظهر ايضاً ان مركز التشاجر والنزاع في المقام في ثبوت المفهوم وعدمه

لابد وان يكون محضاً في ناحية عقدالحمل في القضية، في ان الحكم المنشأ في القضية الشرطية او الوصفية او غيرها هل هو سنخ الحكم والطبيعة المطلقة منه كى يلزمه انتفائه رأساً عن غير مورد وجودالقيد او انه شخص الحكم او الطبيعة المهملة كى لا ينافى ثبوت شخص حكم آخر في غير مورد وجودالقيد؟ فكان القائل بثبوت المفهوم للقضية يدعى ان الحكم المعلق في القضية اللفظية هو سنخ الحكم والطبيعة المطلقة والقائل بعدم المفهوم يدعى خلافه وانه لا يدل عقدالحمل في القضية الا على الطبيعة المهملة، مع تسالم الفريقين في ظهور عقدالوضع في القضايا - اسمية كانت ام فعلية او غيرها - في كون القيود المأخوذة فيها بخصوصياتها دخيلة في ترتب الحكم كما هو ديدنهم في كلية العناوين المأخوذة في الخطابات، حيث كان بنائهم على دخلها بخصوصياتها في ترتب الحكم لا بما أنها مرآة الى امر آخر، ولا بما انها مصداق للجامع بينها وبين غيرها،

لا انه كان موردالنزاع في ناحية عقدالوضع كما يظهر من الكفاية<sup>١</sup> وغيرها، من جعل مركز التشاجر في ناحية عقدالوضع في القضية حيث قال: بان من يقول بالمفهوم في مثل الجملة الشرطية لابد له من اثبات دلالة الجملة الشرطية على ترتب الجزاء على الشرط بنحو ترتب المعلول على علته المنحصرة واما القائل بعدم المفهوم فهو في فسحة من ذلك، لان له منع دلالتها على اللزوم تارة بل على مجردالثبوت عندالثبوت ولو من باب الاتفاق، ومنع دلالتها على الترتب او على نحوالترتب على العلة ثانياً، او على العلة المنحصرة ثالثاً، بعد تسليم اللزوم والعلية.

و ذلك لما عرفت من ان ظهور القضايا في مدخلية العنوان المأخوذ فيها لترتب الحكم بخصوصيته مما لا يكاد ينكر عند احد منهم اصلاً، فلا يمكن ان يكون النزاع بينهم حينئذ في المقام في ناحية عقدالوضع في الدلالة على العلية او بنحوالانحصار، بل لابد وان يكون النزاع محضاً في المقام في ناحية عقدالحمل خاصة كيف وانه لولا مفروغية الظهور المزبور عندهم لما كان وجه لفهمهم التنافي عند احراز وحدة المطلوب بين قوله: اعتق رقبة، وبين قوله: اعتق رقبة مؤمنة، وحملهم المطلق على المقيد، وذلك من جهة امكان ان يكون موضوع الحكم بوجود العتق حينئذ هو مطلق الرقبة الجامع بين المؤمنة وغيرها وان ذكرالايان

من جهة كونه احد المصاديق او افضلها، وحينئذٍ نفس فهمهم التنافي بينها في المثال شاهد ما بيناه من التسالم في ظهور عقد الوضع في القضايا كلية على ان العنوان المأخوذ فيها مما له الدخل بخصوصيته الشخصية في ترتب الحكم، اذ حينئذٍ بعد ظهور دليل المقيد في دخل الأيمان بخصوصيته في وجوب العتق واحراز وحدة المطلوب ولو من الخارج، يقع بينها التعارض فيحتاج الى حمل المطلق منها على المقيد، وهكذا في قوله: اكرم زيداً، وقوله: اكرم عمراً، حيث انه مع العلم بوحدة المطلوب يقع بينها التعارض، ومعلوم انه لا يكون له وجه الا ظهور كل من الدليلين في مدخلية خصوصية العنوان، وان كل عنوان بخصوصيته تمام الموضوع للحكم، لا بما انه مصداق للجامع وان الواجب انما هو اكرام الانسان، وعلى ذلك نقول: بانه بعد تسلم هذا الظهور في عقد الوضع في كلية القضايا فلا جرم لا يبقى مجال النزاع في المقام في المفهوم وعدمه الآ في طرف عقد الحمل في القضية، في انه هل هو السنخ والطبيعة المطلقة او الشخص والطبيعة المهملة؟ فع احراز كون المحمول هو الحكم السنخي فلا جرم بمقتضى الظهور المزبور في عقد الوضع في دخل الخصوصية يستفاد انتفاء الحكم بانتفاء الخصوصية.

و مما يشهد لما ذكرنا ايضاً تصريحاتهم كما سيجىء بخروج القضايا المتكفلة لشخص الحكم عن حریم النزاع وعن المفهوم المصطلح، وتعليلهم لذلك بان انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه او بعض قيوده عقلي غير قابل للنزاع فيه في البقاء وعدمه. اذ نقول: بانه لولا الظهور المزبور في دخل الخصوصية لكان من المحتمل ان يكون هناك فرد علة اخرى توجب بقاء ذلك الحكم الشخصي، بان كان العلة في الحقيقة للحكم الشخصي هو الجامع بينها وان المذكور في القضية احد فردى الجامع، ومن المعلوم انه مع تطرق هذا الاحتمال لا مجال لجعل الانتفاء فيه عقلياً عند الانتفاء الا بتسلم الظهور المزبور في عقد الوضع.

وعليه نقول: بانه اذا كان ذلك يوجب انتفاء الحكم الشخصي عند الانتفاء فليكن الامر كك في الحكم السنخي ايضاً، فع احراز الحكم السنخي فقهرماً بمقتضى الظهور المزبور في دخل الخصوصية يلزمه عقلاً انتفاء الحكم بانتفاء الخصوصية من دون احتياج الى اثبات العلية المنحصرة، واما توهم عدم كفاية هذا المقدار في الحكم بانتفاء الحكم السنخي لولا اثبات انحصار العلة، بدعوى انه بدونه يحتمل ان يكون هناك علة اخرى توجب شخصاً آخر من الحكم مثله، ومعه فلا يمكن الحكم بانتفاء السنخ بهذا المقدار الا

بإثبات انحصار العلة، فمدفوع بان ذلك كك فيما لو كان الحكم المحمول في القضية بنحوالطبيعة المهملّة والا ففى فرض كونه بنحوالطبيعة المطلقة فلاجرم لايفرق بينها بل توجب قضية الظهور المزبور حينئذٍ فى دخل الخصوصية لزوم انتفاء الحكم السنخى عند انتفاء الخصوصية،

وعلى ذلك فلامحيص حينئذٍ من صرف النزاع فى المقام فى ثبوت المفهوم وعدمه عن عقدالوضع فى القضية وارجاعه الى طرف عقدالحمل، بان المحمول هوالطبيعة المهملّة حتى لا يلزمه الانتفاء عندالانتفاء او هوالسنخ والطبيعة المطلقة حتى يلزم الانتفاء عندالانتفاء؟ من دون احتياج الى اثبات العلية المنحصرة.

ومن ذلك نقول: بانه لا بد للقائل بالمفهوم فى كل قضية شرطية او وصفية او غائية او غيرها من اثبات كون المحمول فى تلك القضية هوالسنخ، اما من جهة دلالة القضية عليه ولو بالاطلاق او من جهة القرائن الخارجية، كى يستفاد المفهوم بضمّ ظهور عقدالوضع فى القضية فى دخل الخصوصية، والا فبدون اثبات هذه الجهة لا يكاد يصح له الاخذ بالمفهوم والحكم بالانتفاء عندالانتفاء ولومع اثباته انحصار العلة، هذا،

ولكن اقول: بانه لا يخفى عليك ان مجرد ظهور عقدالوضع فى دخل العنوان بخصوصيته فى ترتب الحكم السنخى غير مجيدٍ ايضاً فى استفادة الانتفاء عندالانتفاء الآ بضمّ قضية اطلاق ترتب الحكم والجزاء عليه فى الترتب عليه بالخصوص بنحوالاستقلال، والا فبدونه يحتمل ان يكون هناك علة اخرى تقوم مقامه عند انتفائه، ومع هذا الاحتمال لا يمكن الاخذ بالمفهوم فى القضية، كما هو واضح. و حينئذٍ فاذا احتجنا الى قضية اطلاق ترتب الجزاء فى الحكم بالانتفاء عندالانتفاء - كما اعترف به الاستاد ايضاً - نقول بانه ملازم قهراً مع انحصار العلة فلا يستغنى حينئذٍ فى الحكم بانتفاء السنخ عن اثبات انحصار العلة، كما لا يخفى.

ثم اعلم بان السنخ والطبيعة المطلقة تارة يراد به المعنى القابل للانطباق على الافراد المتكثرة، كالانسان مثلاً بالقياس الى افراده ومصاديقه المتكثرة، حيث ان اطلاقه انما هو بمعنى قابلية انطباقه وصدقه فى الخارج على افراده من زيد وعمرو وبكر وخالد وغير ذلك من الافراد، واخرى يراد به ما يقتضى حصر الكلى والطبيعى بفرده ومصاديقه الخاص نظير قولك: انما العالم زيد، مريداً به حصر تلك الطبيعة لزيد وعدم ثبوت مصداق آخر

لغيره. واذعرفت ذلك نقول: ان المراد من السنخ والطبيعة المطلقة في المقام انما هو السنخ بالمعنى الثاني لاهو بالمعنى الاول، فالمراد هو ان المتكلم في قوله: ان جاء زيد فاکرمه، مثلاً بصدد حصر هذا السنخ من الحكم بفرد الخاص والآ فهو باعتبار المعنى الاول غير معقول لانه من المستحيل اطلاق الحكم في المثال المزبور بنحو يشمل وجوب الاكرام الثابت لعمره وخالد، ضرورة ان شخص الحكم الثابت لموضوع غير قابل للثبوت لموضوع آخر، وهو واضح.

### ارشاد في طريق استخراج المفهوم

اعلم ان الحكم اذا كان له اضافات متعددة بالقياس الى موضوعه وقيد وشرطه وغايته ونحو ذلك، فطريق استخراج المفهوم من كل جهة شرطاً او وصفاً او غاية انما هو باعتبار لحاظ الحكم سنخاً بالاضافة الى تلك الجهة لا باعتبار لحاظه سنخاً على الاطلاق، حيث انه من الممكن ان يكون المتكلم في مقام تعليق السنخ ومقام الاطلاق بالاضافة الى قيد، مع كونه في مقام الاهمال بالقياس الى قيد آخر، وعلى ذلك فلو ورد حكم معلق على شرط، ومرتّب على لقب، ومنوط على وصف، ومغيبى بغاية خاصة، كقوله: ان جاء زيد راكباً الى يوم الجمعة يجب اكرامه، ففي مثله كان لهذا الحكم اضافات متعددة: اضافة الى شرطه وهو المحيىء، وضافة باللقب وهو زيد، وضافة الى قيده ووصفه، وضافة الى الغاية الخاصة،

وحيث ان فرضنا ان المتكلم كان في مقام اطلاق الحكم واناظته من حيث السنخ بالاضافة الى كل واحد من الشرط واللقب والوصف والغاية فلاجرم يلزمه استخراج مفاهيم متعددة حسب تعدد الاضافات؛ فمن اضافته الى المحيىء يستفاد مفهوم الشرط فيحكم بانتفاء سنخ وجوب الاكرام عن زيد عند عدم المحيىء وان كان راكباً، ومن اضافته الى موضوعه يستفاد مفهوم اللقب ويحكم بانتفاء سنخ وجوب الاكرام عن غير زيد ولو كان غيره جائياً راكباً الى يوم الجمعة، ومن اضافته الى قيده يستفاد مفهوم الوصف ويحكم بانتفاء سنخ الوجوب عن زيد عند انتفاء الوصف ولو كان جائياً الى يوم الجمعة، ومن اضافته الى الغاية يستفاد مفهوم الغاية ويحكم بانتفاء سنخ وجوب الاكرام عنه عند

عدم مجيئه الى يوم الجمعة، ولو كان جائئاً ركباً بعد يوم الجمعة،

واما اذا لم يكن المتكلم في مقام الاطلاق واناطة الحكم من حيث السنخ الا بالاضافة الى بعض تلك القيود، مع كونه في مقام الاهمال بالاضافة الى بعضها الآخر، ففي مثله يلاحظ المفهوم بالقياس الى ما اعتبر كونه سنخاً بالاضافة اليه شرطاً او وصفاً او غاية، فاذا كان المتكلم في مقام تعليق السنخ بالاضافة الى المجيء وهو الشرط مثلاً كان المستفاد منه هو انتفاء سنخ وجوب الاكرام عن زيد عند انتفاء المجيء، ولكنه حيث لم يعتبر الحكم من حيث السنخ بالاضافة الى موضوعه ووصفه وغايته فلا تدل القضية على انتفاء حكم وجوب الاكرام عن غير زيد ولا عنه عند انتفاء وصفه او غايته، كى لو ورد دليل على وجوب اكرامه عند انتفاء وصفه او غايته يقع بينها التعارض. نعم ذلك الحكم الشخصى ينتفى بانتفاء كل واحد من القيود، ولكنه غير المفهوم المصطلح، فان المصطلح من المفهوم انما هو انتفاء سنخ هذا الحكم وعدم ثبوت شخص حكم آخر في غير مورد الوصف والغاية. وعلى كل حال فلا بد في طرف المفهوم من حفظ القضية المنطوقية وتجريدها من خصوص ما انيط به الحكم السنخى دون غيره.

نعم قد يقع الاشكال في اصل تصور الحكم السنخى واستفادته من القضايا. وتنقيح المرام في ذلك هو ان الحكم المنشأ في القضايا الشرطية او غيرها اما ان يكون بمادة الوجوب، كقوله: ان جاء زيد يجب اكرامه، واما ان يكون بصيغة الوجوب. فعلى الاول لا ينبغي الاشكال في امكان تصور الحكم السنخى بل واستفادته من تلك القضايا. واما الاشكال عليه بان الحكم المنشأ بهذا الانشاء الخاص حينئذ انما كان حكماً شخصياً حقيقياً ومن خصوصياته حصوله وتحقيقه بهذا الانشاء الخاص وتعلقه بالشرط الخاص، وعليه فلا يتصور جهة سنخية للحكم حتى يكون من حيث السنخ معلقاً على الشرط او الوصف، فيلزمه انتفاء الحكم السنخى عند الانتفاء فنُدفع بان مثل هذه الخصوصيات بعد ما كان نشوها من قبل الاستعمال المتأخر عن المعنى والمنشأ، فلا جرم غير موجب لخصوصية المعنى المنشأ وعليه فكان المعنى المنشأ حينئذ معنى كلياً، وقد علق على الشرط او الوصف، وكانت الخصوصيات الناشئة من قبل الاستعمال من لوازم وجوده، لانهما تكون مأخوذة فيه يصير المعنى لاجلها جزئياً، كما هو واضح.

واما على الثانى فقد يشكل في اصل استفادة الحكم السنخى من الهياة، ومنشأه



هو الاشكال المعروف في الحروف والهيآت من حيث خصوص الموضوع له فيها، بتقريب ان الحروف وكذا الهيآت لما كانت غير مستقلة بالمفهومية لكون معانيها من سنخ النسب والارتباطات الذهنية المتقومة بالطرفين، فلامحالة كانت جزئية وغير قابلة للاطلاق الفردى والصدق على الكثيرين، ومعه فلا يتصور الحكم السنخى في مفاد الهيئة في الصيغة حتى يعلق على الشرط او الوصف فيترتب عليه الحكم بانتفاء السنخ عند الانتفاء.

بل ومن ذلك قد يشكل ايضاً في صحة اصل الاناطة والتعليق وارجاع القيد في القضايا الطلبية الى الهيئة في نحو قوله: ان جاء زيد فاكرمه، بدعوى ان صحة الاناطة والتقييد فرع امكان اطلاق الهيئة، ومع فرض خصوصية المعنى في الحروف والهيآت يستحيل التقييد ايضاً، فمن ذلك لا بد من ارجاع تلك القيود في نحو هذه القضايا الى المادة، هذا.

ولكن الاشكال الثانى كما ترى واضح الدفع ولو على القول بخصوص الموضوع له في الحروف والهيآت، وذلك من جهة وضوح ان المقصود من خصوص الموضوع له وجزئية المعنى في الحروف والهيآت انما هو جزئيته باعتبار الخصوصيات الذاتية التى بها امتياز افراد نوع واحد بعضها من بعض، لا مطلقاً حتى بالقياس الى الحالات والخصوصيات الطارئة عليه من اضافته الى مثل المجيء والقيام والقعود، فكان المراد من عدم كلية المعنى في الحروف هو عدم كليته من جهة الافراد، وانها موضوعة لاشخاص الارتباطات الذهنية المتقومة بالمفهومين، وكونها من قبيل المتكثر المعنى، ومن المعلوم بداهة ان عدم كلية المعنى في الحروف والهيآت وجزئية الموضوع له فيها من هذه الجهة غير مناف مع اطلاقه بحسب الحالات، وعليه فكما ان للمتكلم ايقاع النسبة الارسالية في استعمال الهيئة مطلقة وغير منوطة بشىء من مثل المجيء وغيره بقوله اكرم زيدا كك كان له ايقاعها من الاوّل منوطة بالمجيء ونحوه بقوله ان جاء زيد فاكرمه. ومن ذلك ايضاً اوردنا على الشيخ «قدس سره» في مبحث الواجب المشروط وقلنا بان مجرد خصوصية الموضوع له في الحروف والهيآت لا يقتضى تعيين ارجاع القيود الواقعة في القضايا الشرطية الى المادة وصرفها عما تقتضيه القواعد العربية من الرجوع الى الهيئة.

نعم انما كان لهذا الاشكال مجال بناء على مسلك آلية معانى الحروف وجعل الفارق بينها وبين الاسماء من جهة اللحاظ من حيث الآلية والاستقلالية، كما افاده في الكفاية،

حيث ان لازم آية المعنى فيها حينئذ هو كونه غير ملتفت اليه عند الاستعمال، من جهة كونه ملحوظاً باللحاظ العبوري المرآتي، و لازم ذلك لاحتمال هو امتناع التقييد رأساً، بلحاظ ان صحة التقييد فرع الالتفات الى المعنى، فع فرض عدم الالتفات اليه عند الاستعمال فلاجرم يمتنع تقييده ايضاً، ولكن عمدة الاشكال على ذلك في اصل هذا المبنى لما ذكرنا فساده في محله وقلنا بان معاني الحروف وكذا الهيآت انما هي من سنخ الارتباطات الذهنية المتقومة بالطرفين وان الفرق بينها وبين الأسماء انما هو من جهة ذات المعنى والملاحظ لامن جهة كيفية اللحاظ فقط، وعليه فلا مجال لهذا الاشكال من هذه الجهة ايضاً، كما هو واضح.

و حينئذ يبقى الكلام في الاشكال الاول في اصل استفادة الحكم السنخي بل وتصوره ثبوتاً بملاحظة جزئية الموضوع له في الحروف والهيآت، وفي ذلك نقول: بانا وان اجبنا عن ذلك سابقاً بكآية المعنى فيها، من جهة ما تصورناه في مبحث الحروف من القسم الآخر من عموم الوضع والموضوع له في الحروف غير عام الوضع والموضوع له المشهورى، ولكن التأمل التام فيه يقتضى عدم اجداء هذا النحو من الكلية لدفع هذا الاشكال، والوجه فيه هو ان ذلك المعنى العام والقدر المشترك الذى تصورناه لما لا يمكن تصوره واحضاره في الذهن الآ في ضمن احدى الخصوصيات فلاجرم لا يكاد يمكن ان يوجد في ذهن المتكلم عند استعمالها، بمثل قوله: الماء في الكوز او زيد على السطح وسرت من البصرة الى الكوفة، الا اشخاص النسب الخاصة والارتباطات المخصوصة كما هو ذلك على القول بخصوص الموضوع له فيها ايضاً، وفي مثله يتوجه الاشكال المزبور بان الموجود في ذهن المتكلم عند استعمال الهيئة بقوله: اكرم زيداً ان جائك، بعد ان لم يكن الا شخص نسبة و ربط خاص قائم بالطرفين فلاجرم لا يتصور له الاطلاق الفردى حتى يتصور فيه السنخ فيكون هو المعلق على الشرط والوصف المذكور في القضية فينتج الانتفاء عند الانتفاء، وحينئذ فهذا النحو من عموم الوضع والموضوع له في الحروف غير مجد لدفع الاشكال في المقام لانه بحسب النتيجة كالقول بخصوص الموضوع له فيها.

فعلى ذلك فلا بد من التصدى لدفعه بوجه آخر غير ذلك فنقول: ان قصارى ما يمكن ان يقال في دفع الاشكال وجهان:

احدهما: ما افاده الاستاد دام ظله في الدورة السابقة، وحاصله هو ان دلالة الهيئة

على الطلب في قوله «افعل» بعد ما كانت بالملازمة، من جهة كونه اى الطلب ملزوماً للنسبة الارسالية التي هي مدلول الهيئة، لا مدلولاً لها بالمطابقة، كما هو مختار الكفاية، وكان المهم أيضاً اثبات السنخ والاطلاق في طرف الحكم والطلب، فلا بأس حينئذٍ بلحاظ الاطلاق والتقييد بالنسبة الى ذلك الطلب الملازم مع الارسال، ولو على القول بخصوص الموضوع له في الحروف والهيآت، من جهة انه لا ملازمة بين خصوصية المدلول في الهيئة مع خصوصية ما يلزمه، فامكن ان يكون المدلول في الهيئة جزئياً و خاصاً، و مع ذلك يكون ملزومه وهو الطلب كلياً، و حينئذٍ فاذا كان المهم في المقام هو اثبات السنخ في طرف الحكم والطلب فامكن اثبات السنخ من غير طريق الهيئة ولو بمثل الاطلاق المقامى ونحوه.

الوجه الثاني: ما افاده دام ظله اخيراً، وتقريبه انما هو بدعوى ان مفاد الحروف وكذا الهيآت وان كان جزئياً، لكونها عبارة عن اشخاص الارتباطات الذهنية المخصوصة المتقومة بالطرفين، الأنها تبعاً لكلية طرفها او احد طرفيها قابلة للاتصاف بالكلية، كما في قولك: الانسان على السطح والماء في الكوز والسير من البصرة الى الكوفة، في قبال قولك: زيد على السطح وهذا الماء في هذا الكوز وسرت من النقطة الكذائية من البصرة الى النقطة الكذائية من الكوفة، فان السير وكذا البصرة في قولك: «السير من البصرة» لما كان كلياً وقابلاً للانطباق في الخارج على الكثيرين كالسير من اول البصرة ووسطها وآخرها فقهرأ تبعاً لكلية هذين المفهومين تتصف تلك الاضافة والربط الواقع بينهما ايضاً بالكلية، وهكذا في قولك: الانسان على السطح او الماء في الكوز، حيث انه تبعاً لكلية الطرفين تتصف تلك النسبة والربط والاستعلائية او الظرفية بالكلية، فينحل الى الروابط المتعددة، فيصدق في الخارج على زيد الكائن على السطح، وعلى عمرو الكائن على السطح وهكذا، ولا نعى من كلية المعنى الا كونه قابلاً للانطباق في الخارج على الكثيرين، ويقابله قولك: زيد على السطح، حيث ان ذلك الربط الخاص حينئذٍ تبعاً لجزئية المتعلق غير قابل للانطباق في الخارج على الكثيرين. و حينئذٍ فعلى هذا البيان صح ان يقال: بان تلك النسب والروابط التي هي مفاد الحروف والهيآت بنفسها لا تتصف بالكلية والجزئية، بل وانما اتصافها بالكلية والجزئية تابع كلية طرفها او احدهما، فتي كان احد طرفيها كلياً قابلاً للصدق في الخارج على الكثيرين فلا جرم تبعاً لكليته تلك الاضافة والربط القائم به

ايضاً تتصف بالكلية، كما كان ذلك هو الشأن ايضاً في التكاليف الكلية الانحلالية، كقوله: يجب اكرام العالم و يحرم شرب الخمر، حيث ان-كلية التكليف حينئذ انما هي باعتبار كلية متعلقه، فاذا كان متعلقه كلياً فلاجرم تبعاً لكلية متعلقه يتصف الحكم ايضاً بالكلية، وينحل حسب تعدد افراد متعلقه في الخارج الى تكاليف متعددة، والا فالحكم المنشأ في مثل قوله: اكرم العالم و يحرم شرب الخمر، لا يكون الا شخص حكم وشخص ارادة متعلقة بموضوعه، وهو الاكرام المضاف الى العالم والشرب المضاف الى الخمر. وعلى ذلك في المقام امكن استكشاف الحكم السنخي من الهيئة في الصيغة باجراء الاطلاق في ناحية المادة المنتسبة بما هي معروضة للهيئة، اذ حينئذ من اطلاقها يستكشف الحكم السنخي، فاذا انيط الحكم السنخي حينئذ بمثل الشرط او الوصف في القضية بقوله ان جاء زيد فاكرمه او اكرم زيدا العادل، فقهرماً بانتفاء القيد بعد فرض ظهوره في الدخل بخصوصيته واقتضاء اطلاق ترتب الجزاء عليه في ترتبه عليه بالاستقلال يلزمه انتفاء الحكم السنخي، كما هو واضح.

و كيف كان فبعد ان ظهر لك طريق استكشاف المفهوم في القضايا بحسب الكبرى يبقى الكلام في صغريات المفاهيم.

### مفهوم الشرط

فنقول ان من المفاهيم مفهوم الشرط في نحو قوله ان جاء زيد يجب اكرامه حيث انهم اختلفوا في دلالة إن واخواتها من ادوات الشرط على الانتفاء عند الانتفاء وعدم دلالتها عليه ونقول في تنقيح المرام انه لا ينبغي الارتباب في ان القضية الحملية في مثل قوله: اكرم زيدا، مع قطع النظر عن ورود اداة الشرط عليها بطبعها لا تقتضى ازيد من كون المتكلم في مقام اثبات حكم وجوب الاكرام لزيد بنحو الطبيعة المهملة، واما اقتضاؤها لكونه بصدد اثبات سنخ الحكم والطبيعة المطلقة و في مقام حصر الطبيعي في هذا الفرد في تلك القضية فلا، لان ذلك مما يحتاج الى عناية زائدة عما يقتضيه طبع القضية، ومن ذلك يحتاج الى قيام قرينة عليه بالخصوص، والا فمع عدم القرينة عليه فلا يقتضى طبع القضية الحملية الا مجرد ثبوت المحمول مهملاً للموضوع.

ولذلك ايضاً ترى بنائهم على عدم المفهوم في القضايا اللقبية وعدم اقتضاها انتفاء

سنخ الحكم المحمول على الاطلاق عن غيرالموضوع المذكور في القضية، كى لو ورد دليل آخر على ثبوت شخص حكم آخر لعمرو لوقع بينهما المعارضة، ومن المعلوم انه لا يكون ذلك الا من جهة ما ذكرناه من عدم اقتضاء القضية الحملية بطبعها في نحو قوله: اكرم زيدا مع قطع النظر عن القرائن الخارجية الا مجرد ثبوت الحكم والمحمول لزيد بنحوالطبيعة المهملة الغير المنافي مع ثبوت شخص حكم آخر من هذاالسنخ للعمرو والبكر.

نعم لما كان مقتضاه حينئذٍ هو ثبوت هذاالحكم والمحمول على الاطلاق لزيد، فلاجرم يلزمه اطلاق الحكم المزبور من جهة حالات الموضوع من القيام والقعود ونحو ذلك، فكان مقتضى اطلاقه هو ثبوته له على الاطلاق وفي جميع الحالات الطارئة عليه من القيام والقعود والمجىء ونحوه، ولئن شئت قلت انه لما كان لموضوعه اطلاق بحسب الحالات من المجىء وغيره يلزمه قهراً اطلاق في طرف الحكم المترتب عليه ايضاً بحسب تلك الحالات بحيث يلزمه عدم جواز ثبوت وجوب آخر ايضاً لذلك الموضوع في حال القيام والقعود من جهة ما يلزمه حينئذٍ بعد هذا الاطلاق من لزوم محذور اجتماع المثلين، من غير ان ينافى اطلاق الحكم والمحمول من تلك الجهة مع اهماله المفروض من الجهة المزبورة، اذ مثل هذا النحو من الأطلاق في الحكم يجتمع مع اهماله من جهة الافراد بل ومع شخصيته ايضاً، كما هو واضح. وحينئذٍ فاذا كان ذلك مقتضى طبع القضية الحملية فكان قضية اطلاقها في ثبوت الحكم المحدود الشخصى لموضوعه على الاطلاق وفي جميع الحالات هو حصرالطبيعى بهذاالفرد المحمول في القضية، بلحاظ ما عرفت من استلزام اطلاق هذاالحكم الشخصى لجميع الحالات عدم ثبوت فرد آخر منه لموضوعه في بعض الحالات نقول: بان طبع اداة الشرط الوارد عليها ايضاً في نحو قوله: ان جاء زيد يجب اكرامه لا يقتضى الا مجرد اناطة النسبة الحكمية بما لها من المعنى الاطلاقى بالشرط وهوالمجىء لان ما هو شأن الاداة انما هو مجرد اناطة الجملة الجزائية بما لها من المعنى الذى يقتضيه طبع القضية الحملية بالشرط وحينئذٍ فاذا كان مقتضى طبع القضية الحملية اوالأنشائية في مثل قوله اكرم زيدا، هو ثبوت حكم شخصى محدود لزيد على الاطلاق الملازم لانحصاره وعدم فرد آخر منه في بعض الحالات وكان قضية الأداة على ما هو شأنها اناطة تلك الجملة بما لها من المعنى بالشرط وهوالمجىء في قوله: ان جاء زيد فاكرمه، فلاجرم بعد ظهورالشرط في دخل الخصوصية بمقتضى ما بيناه يلزمه قهراً انتفاء وجوب الاكرام عن

زيد عند انتفاء المجيء وعدم ثبوت وجوب شخص آخر له في غير حال المجيء من جهة ان احتمال ذلك مما ينافى ما تقتضيه طبع الجملة من ثبوت ذلك الوجوب الشخصي لزيد على الاطلاق وفي جميع الحالات التي منها عدم المجيء من جهة ما يلزمه من محذور اجتماع المثليين. واما احتمال التأكد حينئذ فيدفعه ايضاً ظهور القضية في محدودية الحكم بمحدّد شخصي مستقل، فاذا فرضنا حينئذ انحصار الوجوب بهذا الفرد من الحكم الشخصي الثابت في القضية المنطوقية فقهرراً بمقتضى الاناطة يلزمه عقلاً انتفاء سنخ وجوب الاكرام عن زيد عند انتفاء المجيء، ولا نغنى من المفهوم الا ذلك. نعم لو كان قضية الاداة مضافاً الى اناطة الجزء بالشرط هو اخراجه عما تقتضيه طبع الجملة الحملية من الاطلاق بحسب الحالات لكان للاشكال في الانتفاء عند الانتفاء كمال مجال، ولكنه كما ترى بعيد جداً، فان شأن الاداة على ما عرفت لا يكون الا مجرد ربط احدي الجملتين واناطتها بما لها من المعنى والمدلول بجملة اخرى، بلا اقتضاؤها لا همال القضية واخراجها عما يقتضيه طبعها من الظهور الاطلاقى الموجب لانحصار الطبيعي في الشخص، كما لا يخفى.

ولا يخفى عليك انه على هذا البيان لا يحتاج في اثبات المفهوم في القضايا الشرطية الى اتعاب النفس لاثبات العلية المنحصرة، كى يمنع تارة بمنع اقتضاء الشرط العلية بل مجرد الثبوت عند الثبوت، واخرى بمنع العلية المنحصرة على فرض تسليم اقتضاء اصل العلية، فان ذلك كله منهم ناش عن عدم التفطن بوجه استفادة المفهوم في القضايا الشرطية وعدم ملاحظة ما يقتضيه طبع القضايا الانشائية والحملية من الظهور الاطلاقى الموجب لحصر الطبيعي في قوله: اكرم زيداً في حكم شخصي محدود بمحدّد خاص، والافئس ذلك كاف في استفادة المفهوم، من جهة ان لازم اناطة مثل هذا الحكم الشخصي حينئذ هو لزوم انتفاء ذلك عند الانتفاء، وحيث انه فرض انحصار الطبيعي ايضاً بهذا الشخص بمقتضى الظهور الاطلاقى، فقهرراً يلزمه انتفاء الحكم السنخى بانتفائه، من دون احتياج الى اثبات العلية المنحصرة، وهو واضح.

ثم انه لو اغمضنا عن ذلك البيان وبنينا على مقالة المشهور في استفادة المفهوم في القضايا الشرطية فهل للقضية الشرطية دلالة على التلازم بين المقدم والتالى ام لا؟ وعلى تقدير الدلالة فهل تدل على الترتب بينها بنحو العلية او العلية المنحصرة ام لا؟.

فقول: انه وان لم يتعرض الأستاذ لذكر هذا البحث بل اكتفى في اثبات المفهوم

بأحرزناه من البيان المتقدم ولكنه لا باس بالتعرض لبيان هذه الجهة جرياً على طبق ممشى القوم

فنقول: اما دلالة القضية الشرطية على التلازم بين المقدم و التالى ، بل وعلى كون اللزوم بينها بنحوالعلية والمعولوية، فالظاهر هو كونها فى غاية الوضوح، كما يشهد به الوجدان ويوضحه المراجعة الى العرف واهل المحاورة واللسان فى نحو هذه القضايا، حيث ترى انهم يفهمون منها الترتب بين المقدم والتالى بنحو العلية فضلاً عن اللزوم بينها، وعليه فدعوى المنع عن الدلالة على اللزوم او الترتب بنحوالعلية فى غاية السقوط.

نعم لدعوى المنع عن اقتضاها للترتب بنحوالعلية المنحصرة كمال مجال، من جهة احتمال فرد علة اخرى تقوم مقامها عند انتفائها، و حينئذٍ للقتال بالمفهوم اثبات هذه الجهة وسد باب الاحتمال المزبور كى يصح له الحكم بالانتفاء عند الانتفاء.

فنقول: انه قد استدلل للدلالة على ذلك بامور: منها انصراف اطلاق العلاقة اللزومية الى اكمل افرادها وهو اللزوم بين المقدم والتالى بنحوالعلية المنحصرة، واورد عليه فى الكفاية (١) تارة بمنع كون الاكلمية منشأً للانصراف، واخرى بمنع كون اللزوم بينها اكمل مما اذا لم يكن باحصار، من جهة ان الملازمة لا تكون الا عبارة عن اضافة خاصة بين الشئين، ومن المعلوم انه لا يكاد يختلف تلك الاضافة بالشدة والضعف فى صورة الانحصار وعدمه، بل هى على ما هى عليها، كان بينه وبين شىء آخر ايضاً ملازمة ام لا. ولكن يمكن ان يقال بان اشدية الملازمة حينئذٍ مع الانحصار انما هى من جهة ما يلزمه ايضاً من الانتفاء عند الانتفاء، بخلافه مع عدم الانحصار، فان الملازمة حينئذٍ كانت بينهما من طرف الوجود الخاصة، ومعلوم حينئذٍ ان العرف يرون الملازمة بينهما على النحو الاول اشد من الملازمة على النحو الثانى، و حينئذٍ لفرضنا الاغماض عن عدم منشئية هذه الاكلمية للانصراف فلا جرم يصح الاستدلال بهذا الوجه لاثبات الانحصار.

بل ومن ذلك ايضاً ظهر صحة التمسك باطلاق الملازمة بمقدمات الحكمة، نظير التمسك باطلاق الطلب لاثبات الوجوب لكونه اكمل افراد الطلب، بدعوى ان مقتضى الحكمة حينئذٍ هو الحمل على اكمل افراد اللزوم وهو اللزوم بين المعلول والعلة المنحصرة، فتأمل.

ومنها اطلاق الشرط بتقريب اقتضائه لانحصاره في مقام التأثير، وانه تمام المؤثر في الجزاء، سبقه اوقارنه امر آخر ام لا، من جهة انه مع عدم الانحصار لا يكون التأثير مستنداً اليه خاصة فيما لو سبقه او قارنه امر آخر، بل التأثير على الاول كان مستنداً الى الامر السابق، وعلى الثاني الى المجموع لاليه فقط او الجامع بينها، فكان اللازم حينئذ تقييده بان لا يسبقه او يقارنه آخر، فاطلاقه حينئذ وعدم تقييده بذلك كاشف عن انحصاره في مقام التأثير وهو المطلوب. وقد اورد عليه ايضاً في الكفاية (١) بمنع الاطلاق كك نظراً الى دعوى ندرة تحققه بل عدم تحققه، ولكن فيه تأمل واضح.

ومنها: اطلاق الشرط ايضاً بتقريب اقتضائه كونه بنحوالتعين وانه لا يكون له بديل يقوم مقامه عند انتفائه، والا كان اللازم تقييده بمثل (او كذا) فعدم تقييده كاشف عن اطلاقه من هذه الجهة، ومقتضاه هو كونه بنحوالتعين، نظير اقتضاء اطلاق الوجوب كونه تعييناً لا تخييرياً و بذلك يثبت المطلوب وهو الانحصار في العلية. واورد عليه ايضاً في الكفاية بان التعيين في الشرط ليس يغير نحواً فيما لو كان متعدداً، كما كان في الوجوب حيث انه يغير نحواً فيما لو كان له عدل فيحتاج في الوجوب التخييري الى العدل، ومقتضى اطلاقه هو كونه بنحو لا يكون له عدل، وهذا بخلافه في الشرط واحداً كان ام متعدداً حيث ان دخله في المشروط على نحو واحد لا يتفاوت الحال فيه ثبوتاً كى يتفاوت عند الاطلاق اثباتاً، وكان الاطلاق مثبتاً لنحو لا يكون له عدل، واما ما يرى من الاحتياج الى ذكر العدل مع التعدد فانما هو من جهة بيان التعدد لامن جهة نحو الشرطية وكونه مع الانحصار بنحو يغير كونه مع التعدد و بينها فرق واضح. ولكن فيه انه لا وجه لهذا الاشكال بعد تسليم اصل الاطلاق فان معنى تعين الشرط انما هو كونه مؤثراً بالاستقلال بخصوصيته الشخصية في المشروط، ولازم ذلك هو ترتب الانتفاء عند انتفائه على الاطلاق، كان هناك امر آخر لا، فاذا اثبت ذلك حينئذ قضية الأطلاق وكان الحكم ايضاً سنخياً، فقهرأ يلزمه الانتفاء عند الانتفاء، نعم لو كان الحكم شخصياً او ملحوظاً بنحو الطبيعة المهملة لم يلزمه انتفاء الحكم بقول مطلق عند انتفائه، من جهة امكان ان يكون هناك علة اخرى توجب شخص حكم آخر مثله عند انتفائه فتدبر.



### بقى التنبيه على امور

الاول: انهم ذكروا ان المفهوم المصطلح انما هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشيء شرطاً كان او وصفاً او غاية عند انتفاء ذلك الشيء لا انتفاء شخص الحكم، لان انتفاء شخص الحكم عند انتفاء موضوعه او بعض قيوده عقلي، فلا يتمشى الكلام في مثل ذلك بان للقضية الشرطية دلالة على الانتفاء عند الانتفاء، ولا ربط له بالمفهوم المصطلح، وغرضهم من ذلك انما هو دفع ما ربما يورد عليهم من الاشكال في باب الوصايا والاقارير والاوقاف والنذر ونحو ذلك، بانه كيف المجال لدعوى انكار المفهوم مع انه لا اشكال في دلالة هذه القضايا على الانتفاء عند الانتفاء، فدفعوا الاشكال بان الحكم المعلق في مثل هذه القضايا انما يكون حكماً شخصياً لا سنخياً فن ذلك لا يرتبط بالمفهوم المصطلح الذي هو معركة الآراء. ولكن نقول: بان هذا التفصي انما يتم فيما لو كان الوجه في انكار المفهوم عند منكره من جهة عقد الحمل في القضية: من دعوى عدم كون الحكم المعلق هو السنخ والطبيعة المطلقة بل هو الطبيعة المهملة، والا فاذا كان انكارهم ذلك راجعاً الى طرف عقد وضع القضية، كما صنعه في الكفاية وغيرها، من حيث جعل مركز النزاع في طرف عقد الوضع ومنع اقتضاء القضية لانحصار العلة، فكان للاشكال كمال مجال كما بيناه سابقاً، اذ يقال حينئذ بانه كما انه في موارد الحكم السنخي يحتمل وجود علة اخرى غير المذكور في القضية، ومن اجل هذا الاحتمال لا يحكم بانتفاء السنخ عند الانتفاء، كك في موارد شخص الحكم ايضاً يحتمل فرد علة اخرى في البين بحيث كانت العلة للحكم الشخصي هو الجامع بينها، ومعلوم انه حينئذ لا مجال للحكم بلزوم الانتفاء عند الانتفاء وجعل الانتفاء فيه عقلياً كما هو واضح، فتأمل.

الأمر الثاني: انه يعتبر في المفهوم في القضايا الشرطية بل الغائية والوصفية ايضاً حفظ الموضوع في طرف المفهوم وتجريده عن خصوص الشرط في القضايا الشرطية وعن الوصف في الوصفية، ففي مثل قوله: ان جاء زيد يجب اكرامه، لا بد من حفظ زيد في طرف المفهوم وتجريده عن خصوص الشرط وهو المجيء، كى يكون الحاصل على المفهوم هو عدم وجوب اكرام زيد عند انتفاء المجيء، والا فع عدم بقاء الموضوع عند انتفاء المنوط به لا يكون

انتفاء الحكم من المفهوم المصطلح، فن ذلك تخرج القضايا المسوقة لبيان تحقق الموضوع عن المفهوم المصطلح كقوله: ان وجد زيد فاطعمه، وان ركب الأمير فخذ ركابه، وان رزقت ولدأفاختته، ونحو ذلك من القضايا التي كان انتفاء الحكم فيها عند الانتفاء من السالبة بانتفاء الموضوع

**الأمر الثالث فيما لو تعدد الشرط وأتحد الجزاء وتنقيح الكلام فيه يقع فيه مقامين:**  
**الأول:** ما لو كان الجزاء واحداً غير قابل للتعدد بتعدد الشرط لا وجوداً ولا مرتبة، كما في وجوب القصر المترتب على خفاء الاذان والجدران في قوله: اذا خفي الاذان فقصر، واذا خفي الجدران فقصر، حيث ان الجزاء في مثل هذا الفرض ليس قابلاً للتكرّر وجوداً بل ولا للتأكد ايضاً عند خفائها. ونحوه قوله: اذا نمت فتوضأ، واذا بليت فتوضأ بناء على عدم قابليته للتأكد وجوباً.

**الثاني:** ما لو كان الجزاء واحداً بحسب الحقيقة ولكنه كان قابلاً للتعدد والتكرّر وجوداً كما في الكفارة المترتبة على الأفطار وعلى الظهر في قوله: ان ظاهرت فكفّر وان افطرت فكفّر.

**اما المقام الاول:** فلخص الكلام فيه هو ان الجزاء في مثل قوله اذا خفي الاذان فقصرو اذا خفي الجدران فقصر، لما كان واحداً شخصياً غير قابل للتكرّر وجوداً ولا مرتبة لقيام الاجماع والضرورة على عدم تعدد القصر عند تعدد الاسباب وخفائها بل وعدم تأكد وجوبه فلا جرم يقع المعارضة بين الشرطين، حيث لا يمكن ابقاء ظهور كل منها على حاله في الاقتضاء لترتب الجزاء عليه بالاستقلال، فيعلم اجمالاً بمخالفة ظهورهما للواقع فن ذلك لا بد من التصرف في ناحية عقد الوضع في الشرطين، اما برفع اليد عن قضية اطلاقها في الاستقلال في التأثير بتقييد كل منها بحال وجود الآخر وجعل الشرط هو مجموع خفاء الاذان والجدران، واما برفع اليد عن ظهورهما في الانحصار و في الدخل بعنوانها الخاص؛ اما بجعل الشرط هو الجامع والقدر المشترك بينهما او تقييد كلّ منها في اقتضائه لترتب الجزاء عليه بعدم كونه مسبقاً بوجود الآخر لو فرض عدم جامع بينهما، كى يكون لازمه وجوب القصر بخفاء اول الأمرين وانتفائه بانتفائها معا.

واما احتمال تقييد المفهوم في كل منها بمنطوق الآخر كما في الكفاية (١) فهو - مع انه

راجع بحسب النتيجة الى ما ذكرنا - كما ترى؛ لضرورة ان المفهوم في نفسه غير قابل للتقييد، لانه من اللوازم العقلية للقضية اللفظية حسب ما لها من الخصوصيات الموجبة لذلك، فكان مرجع تقييده حينئذٍ مع ابقاء القضية اللفظية المنطوقية على حالها بما لها من الخصوصية الى نحو تفكيك بين الملزوم ولازمه، وهو كما ترى من المستحيل جداً. وحينئذٍ ففي مقام التوفيق يدور الامر بين رفع اليد عن احد الظهورين، اما عن ظهور الشرطين في الاستقلال بجعل الشرط مجموع خفاء الأذان والجدران، كى يكون لازمه وجوب القصر عند خفاء الأمرين معاً وانتفاء وجوبه عند خفاء احدهما، واما عن ظهورهما في الدخل بعنوانها الخاص بجعل الشرط الجامع بينهما، او عن قضية ظهور اطلاقهما في الانحصار المقتضى لترتب الوجوب عليه وان سبقه آخر، كى يلزمه وجوب القصر بمجرد خفاء احدهما، وفي مثله نقول: بانه وان كان الظهوران كلاهما بمقتضى الاطلاق، ولكن امكن دعوى تعيين الثانى وترجيح ظهور الشرطين في الاستقلال على ظهورهما في الدخل بعنوانها الخاص وفي الانحصار، اذ على هذا الفرض كان ظهور كل واحد من الشرطين في الاستقلال في التأثير على حاله، بخلاف العكس، فانه علاوة عما يلزمه من رفع اليد عن ظهور الشرطين في الاستقلال يلزمه ايضاً رفع اليد عن ظهورهما في الانحصار، وواضح حينئذٍ انه عند الدوران كان المتعين هو الاول، لانّ الضرورة تتقدّر بقدرها، وعليه فكان المدار في وجوب القصر على خفاء اول الأمرين منها. نعم لو خودش في ذلك ولم يرجح احد الظهورين على الآخر فلا جرم يسقطان عن الحجية، للعلم بمخالفة احدهما للواقع، وبعد تساقطها كان المرجع هو الأصل، وهو اصاله التمام الى حدّ يعلم بخفائها معاً، كما انه في طرف الاياب كان الأصل مقتضاه وجوب القصر الى حدّ لا يخفى عليه واحد منها وهو واضح. هذا كله في المقام الأول.

واما المقام الثانى: وهو ما لو تعدّد الشرط و اتحاد الجزاء سنخاً بحيث كان قابلاً للتكرّر وجوداً كقوله: ان بلت فتوضاً وان نمت فتوضاً، بناء على كونه من المثال، وكقوله: ان افطرت فكفر وان ظاهرت فكفر، ففي عدم التداخل ووجوب الايتان بالوضوء والكفارة متكرراً حسب تعدد الشرط مطلقاً، او التداخل وعدم وجوب الايتان الا دفعة واحدة كك، او التفصيل بين صورة تحقق الشرط الثانى بعد امتثال الأول او قبله فعدم التداخل على الاول والتداخل على الثانى، او التفصيل بين فرض اتحاد الشروط في الجنس

وبين فرض اختلافها فالتداخل على الاوّل وعدمه على الثاني وجوه، بل اقوال.

و تحقيقه ان يقال: ان ظاهر الجملة الشرطية فيها ما كان هو حدوث الجزاء عند كل شرط، ومقتضاه كان هو لزوم تعدد الوضوء والكفارة وجوداً عند تعدد الشروط، وكان الاخذ بما يقتضيه ظاهر الشرطين مع ظهور المتعلق في الجزاء في صرف الوجود الغير القابل للتعدد والتكرّر غير ممكن جداً، لاستلزامه لاجتماع الوجودين في وجود واحد، فلاجرم يقع بينهما التنافي، حيث يعلم اجمالاً بمخالفة احد الظهورين للواقع اما ظهور المتعلق في صرف الوجود او ظهور الشرطين، وفي مثله لا بد من التصرف في احد الظهورين، ورفع اليد اما عن ظهور المتعلق في الصرف وحمله على وجود ووجود، او عن ظاهر الشرطين في اقتضاءها الاستقلال في التأثير في الجزاء، نعم لما كان طرف المعارضة لظهور الجزاء بدواً بمقتضى العلم الاجمالي هو مجموع الشرطين فلاجرم لا يكاد يبقى مجال انتهاء الأمر في هذا المقام الى ملاحظة التعارض بين الشرطين والتصرف فيها باحدى الوجوه المتقدمة، كما يظهر من الكفاية، لضرورة انه انما ينتهي الامر الى ذلك في فرض تحكيم ظهور الجزاء في الوحدة وصرف الوجود على ظهور الشرطين، حيث انه بعد هذا التحكيم يقع تعارض بالعرض بين نفس الشرطين، فيحتاج الى رفع التعارض من البين بالتصرف فيها باحدى الوجوه المتقدمة، والافسى فرض عدم تحكيم ظهور الجزاء وحمله على الطبيعة المهملة القابلة للتعدد فلا يكاد يتصور تعارض بينهما حتى يحتاج الى التصرف فيها، كما في المقام الأوّل، من جهة وضوح امكان ابقاء كلا الشرطين حينئذٍ على ظاهرهما في الاستقلال واقتضاءها التعدد في الجزاء كما هو واضح، وعليه نقول: ان التعارض بعد ما كان بدواً بين ظهور الجزاء في الصرف وبين مجموع الشرطين بمقتضى العلم الاجمالي فلاجرم في مقام التوفيق لا بد من رفع اليد عن احد الظهورين اما عن ظهور الجزاء في صرف الوجود او عن ظهور الشرطين في الاستقلال، وفي مثله نقول: ان الذي يقتضيه التحقيق هو لزوم تحكيم ظهور الشرطين في الاستقلال على ظهور الجزاء في صرف الوجود ولزوم التصرف فيه بحمله على التعدد ووجود بعد وجود، وذلك لما يلزمه من كونه اقلّ محذوراً من العكس، حيث انه على تقدير تحكيم ظهوره على ظهور الشرطين يلزمه رفع اليد عن ظهور كل واحد من الشرطين في الاستقلال، فيحتاج الى ارتكاب خلاف ظاهرين، وهذا بخلافه في طرف العكس، حيث انه لا يلزمه الا ارتكاب خلاف ظاهر واحد، ومن المعلوم ايضاً انه

عند الدوران يتعين ما هو اقل محذوراً من الآخر، فان ارتكاب خلاف الظاهر بنفسه محذور، و هو يتقدر بقدره، هذا كله، خصوصاً بعد ملاحظة تبعية الجزاء ثبوتاً للشرط بلحاظ كونه من علل وجوده، فان هذه التبعية توجب تبعيته له عرفاً ايضاً في مقام الاثبات والدلالة، فتوجب اولوية التصرف في الجزاء عند الدوران على التصرف في ناحية سببه وعلته، من جهة اقتضائه اقوائية ظهوره من ظهوره، كما هو واضح،

وعليه فيبطل القول بالتداخل على الاطلاق وجواز الاكتفاء بوجود واحد، فان مبناه انما هو من جهة تحكيم ظهور الجزاء في صرف الوجود على ما يقتضيه ظهور الشرطين، و بعد تعيين التصرف في ظهوره بمقتضى تحكيم ظهور الشرطين عليه لا يبقى مجال توهم التداخل وجواز الاكتفاء بوجود واحد على الاطلاق.

نعم بعد ما ظهر من لزوم تحكيم قضية الشرطين ولزوم التصرف في الجزاء بحمله على التعدد يبقى الكلام في ان قضية ذلك هل هو لزوم التصرف في خصوص الحكم وهو الوجوب مع ابقاء موضوعه و متعلقه وهو الموضوع او الكفارة - كما في المثال - على حاله من الظهور في صرف الوجود؟ كى يلزمه المصير الى التفصيل المزبورين ما قبل الامتثال وما بعده بالتداخل في الاول وعدمه في الثاني، نظراً الى انه بعد الاخذ بظهور المتعلق في صرف الوجود لا يكاد يكون قضية تعدد الشرط قبل الامتثال الا تأكد الطلب بالنسبة الى المتعلق، بخلافه فيما بعد الامتثال، فانه يوجب قهراً تعدد الوجوب، او ان قضية ذلك هو لزوم التصرف في المتعلق ايضاً وحمله على وجود فوجود حسب تعدد الشروط؟ كى يلزمه المصير الى عدم التداخل على الاطلاق ولزوم الاتيان بالكفارة متعدياً حسب تعدد الشروط، من جهة اقتضاء كل شرط وجوداً للكفارة، او ان مقتضاه هو لزوم التعدد في ناحية متعلق المتعلق ايضاً؟ فكان الواجب في مثل قوله: ان جاء زيد يجب اكرام العالم وان جاء عمر و يجب اكرام العالم، هو اكرام العالمين، ولا يكتفى باكرامين لعالم واحد، بخلاف سابقه، فانه عليه يكتفى باكرامين لعالم واحد في نحو المثال - فيه وجوه:

ولكن الأقوى اوسطها، وذلك لا لما افيد - كما عن بعض الاعاظم (١) - في تقريب ذلك باقتضاء كل شرط وجوداً للمتعلق وان تعدد الوجوب انما هو من جهة كونه مقتضى

تعدد الوجود، لكي يورد عليه بان اقتضاء الشرط للوجود بعد ما لم يكن بنحو التكوين بل بنحو التشريع فرجعه لاحالة الى كونه منشأ لقيام المصلحة بالوجود واتصافه بكونه ذا مصلحة، وحينئذ فبعد امكان قيام مصالح متعددة بوجود واحد شخصي بجهات مختلفة فلا مجال لاستفادة تعدد الوجود خارجاً بمحض تعدد الشروط، من جهة امكان ان يكون كل شرط حينئذ مؤثراً في قيام شخص من المصلحة بوجود المتعلق، بل ذلك من جهة ظهور كل شرط في ترتب حكم محدود مستقل عليه، حيث ان قضية تعدد الشرط حينئذ انما هو تعدد الحكم بحسب تعدده، ولازمه بعد امتناع اجتماع المثليين في موضوع واحد هو لزوم المصير الى تعدد الوجود في الموضوع والمتعلق ايضاً، فتعدد الوجود حينئذ في الحقيقة انما هو لكونه من لوازم تعدد الوجوب واستقلاله الناشئ ذلك من جهة تعدد الشرط، نظراً الى اقتضاء كل شرط لوجوب خاص محدود بمحد مستقل، لامن جهة اقتضاء كل شرط بدو وجوداً وان تعدد الوجوب من جهة كونه من تبعات تعدد الوجود كما على المسلك الاول.

وعلى ذلك فيبطل القول بالتفصيل في التداخل وعدمه بين ما قبل الامثال وما بعده، من جهة ان القول بالتداخل وتأكد الوجوب فيما قبل الامثال مما ينا في لاحالة ما يقتضيه ظهور كل شرط في ترتب حكم خاص محدود مستقل على الاطلاق، فقضية الأخذ بظهورهما في استقلال الحكم حينئذ كما عرفت هو وجوب المصير الى عدم التداخل ولزوم الاتيان بالجزاء متكرراً حسب تعدد الشرط وتكرره، واما جواز الاكتفاء باكراميين لعالم واحد في مثل قوله: ان جاء زيد يجب اكرام العالم وان جاء عمر و يجب اكرام العالم، وعدم لزوم التعدد في متعلق المتعلق واكرام العالمين، فانما هو من جهة عدم الدليل على ذلك، من جهة ان غاية ما يقتضيه قضية تعدد الحكم انما هو التعدد في ناحية موضوعه و متعلقه، نظراً الى ما يقتضيه امتناع اجتماع الحكيم المتماثلين في موضوع واحد، واما اقتضائه التعدد في متعلق متعلقه ايضاً فلا، خصوصاً بعد كونه كثيراً ما غير محتاج الى المتعلق، كما في قوله: ان افطرت فكفر وان ظاهرت فكفر، نعم قد يتفق الاحتياج الى لزوم التعدد في متعلق المتعلق ايضاً فيما لو كان الواجب من قبيل الاطعام ونحوه، فانه في مثل هذا الفرض ربما يحتاج الى التعدد في طرف المتعلق ايضاً، نظراً الى توقف صدق التعدد في الاطعام عرضياً لا طولياً على تعدد الشخص، كما هو واضح.

فتلخص مما ذكرنا ان التحقيق في المسئلة بحسب القواعد هو ما عليه المشهور من عدم

التداخل مطلقاً ولزوم الا تيان بالجزاء متكرراً حسب تعدد الشروط وتكرره، دون القول بالتداخل الذى مبناه هو التصرف فى ناحية الشرط وعقد الوضع فى القضية، ودون القول بالتفصيل بين ما قبل الامتثال وما بعده الذى مبناه على التصرف فى ناحية الحكم والطلب ورفع اليد عن ظهور كل شرط فى اقتضائه ترتب حكم محدود مستقل عليه، وذلك لما عرفت بما لامزيد عليه من هدم المبنى فيها، من جهة قوة ظهور كل شرط فى الاستقلال فى العلية لترتب الجزاء واقتضاء كل لجزء مستقل، حيث ان مقتضاه حينئذ هو عدم التداخل ووجوب الأتيان بالجزاء متكرراً حسب تكرّر الشرط، من غير فرق بين حدوث الشرط الثانى قبل امتثال الاول او بعده، بل ولا بين فرض اتحاد الشروط فى الجنس او اختلافها ايضاً.

حيث انه لا وجه لمثل هذا التفصيل الآ توهم ظهور القضية الشرطية فى كون المؤثر فى الجزاء هو الشرط بصرف وجوده المنطبق على اول وجود دونه بوجوده السارى، بدعوى ان الشروط المتعددة حينئذ ان كانت من نوع واحد كما لو بال مكرراً او افطر كك فالتأثير لامحالة كان مستنداً الى الجامع والقدر المشترك المنطبق على اول وجود، و يلزمه كون الوجود الثانى منعزلاً عن فعلية التأثير فيترتب عليه القول بالتداخل وعدم وجوب الا تيان بالجزاء متكرراً واما اذا لم تكن من نوع واحد فيلزمه عدم التداخل و وجوب الا تيان بالجزاء متعدداً، من جهة اقتضاء كل شرط حينئذ حسب ما يقتضيه ظاهراً القضية لجزء مستقل، ولكنه مدفوع بمنع الظهور المزبور فى باب العلل والاسباب، كما فى المقام، لولا دعوى ظهورها فى التأثير بنحو الوجود السارى، كيف وان حال العلل والاسباب الشرعية من هذه الجهة انما هو كالعلل والاسباب التكوينية العقلية، فكما ان قضية السببية والمؤثرية الفعلية فى العلل التكوينية لا تختص بصرف الوجود المنطبق على اول وجود، بل جار فى الوجود السارى فى ضمن الافراد المتعاقبة، و مع فرض قابلية المحل يكون كل وجود منه مؤثراً فعلياً، كما فى النار، حيث ان كل وجود منها كانت مؤثرة فى الاحراق، كك الأمر فى العلل الشرعية، فكانت تلك ايضاً مؤثرة بوجودها السارى فى ضمن الافراد المتعاقبة، ومن المعلوم ايضاً ان قضية ذلك عند قابلية المحل للتعدد هو تعدد المسبب بتعدد اسبابه، كما فى فرض اختلاف الاسباب فى الجنس، وعليه فلا محيص من المصير بمقتضى القواعد الى ما عليه المشهور من عدم التداخل

على الاطلاق، كما هو واضح.

هذا كله فيما لو كان الجزاء واحداً سنخاً وكان قابلاً للتعدد والتكرر بتعدد شرطه و سببه، وقد عرفت ان رجوع التداخل وعدمه فيه الى التداخل في الاسباب وعدمه من حيث اقتضاء كل سبب لجزاء مستقل وعدمه، وعرفت ايضاً ان التحقيق فيه هو عدم التداخل ولزوم الاتيان بالجزاء متعدداً.

واما لو كان الشرط واحداً والجزاء ايضاً واحداً سنخاً لا شخصاً، كقوله: ان افطرت فكفر، فهل قضية ذلك ايضاً هو كون الشرطية بنحو الوجود السارى في ضمن الافراد كى يلزمه تعدد الجزاء وجوداً حسب تعدد افراد الشرط خارجاً؟ او بنحو صرف الوجود حتى لا يلزمه الوجود واحد وان تعدد افراد الشرط؟ فيه وجهان: اظهرهما الاول كما تقدم وجهه آنفاً.

واما لو تعدد الشرط وتعدّد الجزاء ايضاً اما عنواناً كالاكرام والاطعام، او من ناحية ما تعلق به موضوع الخطاب كاكرام العالم والهاشمى، حيث كان الاكرام في ذاته حقيقة واحدة، وانما الاختلاف فيه باعتبار اضافته الى عنوان العالم والهاشمى، ففى مثله يقع الكلام في انه في مورد تصادق العنوانين هل يتداخل الامر ان؟ فيجوز الاكتفاء باكرام واحد في المجمع بداعى الامرين، ام لا يتداخلان؟ فيجب تعدد الاكرام، وهكذا في مثال الاكرام والاطعام، فلا يجوز الاكتفاء بالاطعام الواحد وان صدق عليه الاكرام ايضاً. و مرجع التداخل في هذه المسئلة الى التداخل في المسبب، بعد الفراغ عن عدم التداخل في الاسباب، واقتضاء كل سبب لجزاء، بخلاف التداخل في المسئلة السابقة، فان التداخل فيها انما كان في الاسباب وعدم اقتضاء الاسباب المتعددة الآجزاء واحداً.

ثم ان منشأ الاشكال في المقام انما هو من جهة محذور اجتماع المثليين، حيث انه بعد تحكيم ظهور الشرطين في اقتضاء كل منها لترتب جزاء مستقل ووجوب محدود بحد خاص، يتوجه الاشكال بانه على التداخل في المجمع، يلزمه اجتماع الوجوبين فيه و صيرورة ذلك الاكرام الشخصى محكوماً بوجوبين مستقلين.

نعم قد يتوهم اشكال آخر عليه وهو لزوم التنافي بين مفهوم احد الشرطين ومنطوق الاخر فيما لو تحقق احد الشرطين وانتفى الآخر، من حيث اقتضاء كل منها بمفهومه انتفاء



سنخ الحكم بقول مطلق حتى في المجمع عند الانتفاء ولو مع تحقق الآخر. ولكنه كما ترى، اذ مضافاً الى عدم ابتناء المسئلة في المقام بالمفهوم و جريانه في شخص الحكم ايضاً تمنع التناقى بينهما، اذ نقول: بان غاية ما يقتضيه قوله: ان جاء زيد فاكرم عالماً، انما هو انتفاء سنخ وجوب الاكرام في المجمع عند الانتفاء من حيث العالمية لامطلقاً ولو بلحاظ كونه هاشمياً، ولا منافاة بين ان يكون زيد مثلاً واجب الاكرام من حيث كونه هاشمياً وبين كونه غير واجب الاكرام من حيث كونه عالماً.

و حينئذ فكان العمدة هو الاشكال الاول، وفي مثله نقول: بان العنوانين المتصادقين على مجمع واحد تارة من قبيل الجنس والفصل كالحیوان والناطق، واخرى من قبيل العامين من وجه المتصادقين في مجمع واحد عند الاجتماع؛ فان كانا من قبيل الجنس والفصل فلا اشكال في التداخل وفي انه لا يلزم منه محذور اصلاً، اذ حينئذ بعد اختلاف العنوانين بحسب الحقيقة والمنشأ فقهرماً يكون مركب كل حكم جهة غير الجهة الاخرى التي هي مركب الحكم الآخر، ومعه فلا يلزم من القول بالتداخل محذور اصلاً، كما هو واضح. واما ان كانا من قبيل العامين من وجه كما في مثال اكرام العالم والهاشمى فيبتنى على القول بجواز اجتماع الامر والنهى وعدمه، فعلى القول بالجواز في مثله ولو بدعوى كفاية هذا المقدار من المغايرة في رفع المحذور فلا اشكال في التداخل في المقام، واما على القول بعدم الجواز كما هو التحقيق في نحو المثال، بلحاظ وحدة الحقيقة في الجهة المشتركة وهو الاكرام، ففيه اشكال جداً، لاستلزامه اجتماع الحكيم المتماثلين في ذات الاكرام الذي هو مجمع الاضافتين، مع كونه حقيقة واحدة وحيثية فاردة، واما الحمل على التأكد حينئذ و رفع اليد عن استقلال الحكيم فهو وان يرتفع به المحذور المزبور ولكنه مخالف لما يقتضيه ظاهر الشرطين في اقتضاء كل لوجوب مستقل، والآ لما كان وجه للمصير الى عدم التداخل في المسئلة السابقة، وحينئذ فبعد تحكيم ظهور الشرطين لا بد فراراً عن المحذور المزبور من المصير الى عدم التداخل حتى في مورد التصادق ايضاً هذا.

ولكن مع ذلك بناء الاصحاب في مثله على التداخل وجواز الاكتفاء باكرام واحد في المجمع في سقوط الخطابين. اللهم الا ان يقال حينئذ بكفاية التعدد في الحكم في المجمع في الجملة في حفظ ظهور الشرطين في الاستقلال، بدعوى ان الواجب في قوله: اكرم عالماً واكرم هاشمياً وان كان هو الاكرام المضاف الى عنوان العالم والهاشمى بحيث كان

لحيثية الاضافة ايضاً دخل في موضوع الحكم، إلا ان قضية الحكم في تعلقه بالاكرام المضاف هو مشمولية الاضافة المزبورة ايضاً للحكم ولو ضمناً، فلا باس في مثله بالمصير الى التأكد برفع اليد عن استقلال الحكمين و تعددهما في المجمع بالاضافة الى ذات الاكرام التي هي جهة مشتركة بين الاضافتين مع حفظ استقلالهما بالقياس الى الاضافتين المزبورتين، فان الذي ينافيه قضية الظهور المزبور انما هو رفع اليد عن تعدد الحكمين واستقلالهما في المجمع على الاطلاق، حتى بالقياس الى الاضافتين، واما رفع اليد عن ذلك في الجملة في خصوص ذات الاكرام التي هي جهة مشتركة بين الاضافتين فلا، وعلى ذلك فيتم قول المشهور من جواز الاكتفاء بايجاد واحد في المجمع ومورد التصديق في سقوط الامرين وعدم وجوب تعدد الاكرام في سقوطها وامثالها، نعم لا بد حينئذ في سقوط الأمرين من ان يكون الايجاد الواحد بداعي كلا الأمرين، والآ يكون الساقط خصوص ما قصد منها، مالم يكن الآخر توصلياً والآ فيسقطان معاً.

ثم انه مما ذكرنا ظهر الحال فيما لو كان الجزاء واحداً بحسب الصورة ومتعددًا بحسب الحقيقة، كما في الغسل، على ما يظهر من بعض النصوص من قوله عليه السلام: اذا اجتمعت عليك حقوق اجزاها عنك غسل واحد (١) الظاهر في انها اى الاغسال مع اتحادها صورة مختلفات بحسب الحقيقة وقابلية التصديق على الواحد، حيث ان قضية الاجتزاء بغسل واحد عن المتعدد حينئذ انما هو من جهة تصادقها على الواحد، نعم ربما كان قضية اطلاقه حينئذ هو جواز الاكتفاء بالواحد عن المتعدد، ولو مع عدم قصد البقية. ومن هذه الجهة ينافي ما ذكرنا من لزوم قصد الجميع في جواز الاكتفاء بالواحد وعدم سقوط الامر عن البقية مع عدم قصد امثال الجميع. ولكنه يمكن دفع ذلك ايضاً بدعوى تقييد تلك المطلقات بخصوص غسل الجنابة، كما في خبر حريز ونحوه (٢) فيقال حينئذ بان

(١) الوسائل، الباب ٤٣ من ابواب الجنابة، الحديث ١.

(٢) ليس في مارأينا من اخبار الباب ما كان الراوى فيه عن المعصوم عليه السلام حريز، نعم هو واقع في جملة من اسناد اخبار الباب. كما في موثق حريز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال: اذا حاضت المرأة وهي جنب اجزاها غسل واحد. ونحوه مرسل جميل بن دراج. فراجع الوسائل، الباب ٤٣ من ابواب الجنابة

جواز الاكتفاء بغسل الجنابة عن ماعده من غسل الحيض والنفاس ومس الميت ونحوها  
 انما هو من جهة ان الجنابة من اكبر الاحداث التي تندك في ضمنها سائر الاحداث نظير  
 اندكاك السواد الضعيف في ضمن السواد الشديد، فانه حينئذٍ مع زوالها بغسلها لا يبق  
 حدث حتى ينتهى بعد الغسل منها الى الامر بالغسل لسائر الاحداث، ففي الحقيقة سقوط  
 الامر بالغسل عن الحيض والنفاس ونحوهما مع غسل الجنابة انما هو من جهة عدم بقاء المحل  
 والموضوع - وهو الحدث - مع غسل الجنابة، لامن جهة وقوع غسل الجنابة امتثالاً للأمر  
 بسائر الاغسال تبعداً مع عدم قصد عنوانها حتى يتوجه الاشكال المزبور، فتأمل. وهذا  
 بخلاف غسل غير الجنابة، فانه من جهة عدم وفائه بزوال الحدث بجميع مراتبه لا يكتفى  
 به في سقوط غسل الجنابة الآ بقصدها ايضاً، كما يشهد له ايضاً ما في الصحيح عن ابى  
 عبدالله وابى الحسن عليهما السلام في رجل يجامع المرأة فتحيض قبل ان تغتسل من الجنابة  
 قال (ع) غسل الجنابة عليها واجب (١) الظاهر في عدم كفاية ما تأتى به من غسل الحيض  
 عن غسل الجنابة ولزوم الاتيان بغسلها ايضاً ليرتفع به تمام مراتب الحدث، فتأمل، و  
 تمام الكلام في هذا المقام موكول الى محله في الفقه.

ثم انّ هذا كله فيما لو احرز تعدد الجزاء عنواناً واختلافه بحسب الحقيقة ولو بمعونة  
 قرينة خارجية كما في الاغسال. واما لولم يحرز ذلك واحتمل تعدده بحسب الحقيقة، كما  
 في الكفارة المترتبة على الافطار والظهار، فهل مقتضى القواعد في هذه الصورة هو الحمل  
 على تعدد العنوان والحقيقة كى يندرج في موضوع البحث المتقدم عند التصديق، ويقال  
 فيه بالتداخل، او الحمل على وحدة الحقيقة؟ فيه وجهان: اظهرهما الثاني، اذ نقول: بان  
 اختلاف الحقيقة في الجزاء لا بد وان يكون باحد الأمرين، اما من جهة الاختلاف ذاتاً  
 كالظهيرية والعصرية او من جهة الاضافة الى الشروط. اما الجهة الاولى: فهي منتفية  
 في المقام من جهة عدم الطريق الى اختلاف الحقيقة ذاتاً فيه وكون الكفارة المترتبة  
 على الافطار بذاتها غير الكفارة المترتبة على الظهار، واما الجهة الثانية: فكذلك ايضاً من جهة  
 ظهور مثل هذه القضايا الشرطية في كون الشروط من الجهات التعليلية للحكم  
 لامن الجهات التقييدية للموضوع، كى يكون لاضافتها دخل في الموضوع. ومن ذلك نفرق

(١) الوسائل، الباب ٤٣ من ابواب الجنابة، الحديث ٨.

بين القضايا التوصيفية في نحو قوله: اكرم زيد الجاني، وبين القضايا الشرطية في نحو قوله: اكرم زيداً ان جائك، حيث نقول بدخول التقييد بالمجيء على الاول في الموضوع حيث كان الموضوع لوجوب الاكرام هو زيد المتقيد بالمجيء، بخلافه على الثاني حيث كان تمام الموضوع لوجوب الاكرام هو ذات زيد بلاخذ جهة زائدة فيه في موضوعيته للحكم، وانما المجيء كان علة للحكم بوجوب اكرامه، وعلى ذلك فحيث انه كان الظاهر من القضايا الشرطية في مثل قوله: ان ظاهرت فكفر وان افطرت فكفر، هو كون الظهار والافطار من الجهات التعليلية لوجوب الكفارة لامن الجهات التقييدية للموضوع فلاجرم لايبق مجال اخذ الاضافات الزبورة في طرف الموضوع، وهو الكفارة، ومعه فلايقتضي مجال الحمل على تعدد الحقيقة واختلافها بمحض قابلية الجزء لذلك، كما هو واضح، وعليه ففي نحو هذه القضايا لا بد من القول بعدم التداخل و لزوم الاتيان بالجزء متعدداً على حسب تعدد الشرط.

فتلخص مما ذكرنا ان لنا صورتاً ثلاثاً: الاولى: ما تكرر الشرط واتحد الجزاء شخصاً بحيث لم يكن قابلاً للتكرار كما في القصر في قوله: اذا خفي الاذان فقصر واذا خفي الجدران فقصر، وقد عرفت انه لا بد فيه من التداخل في السبب ولزوم التصرف في عقد الشرط باحد الوجهين المتقدمين، الثانية: ما لو تكرر الشرط ولكنه اتحد الجزاء سنخاً لا شخصاً بحيث كان قابلاً للتعدد وجوداً، وقد عرفت رجوع القول بالتداخل المطلق في هذا القسم ايضاً الى التداخل في الأسباب وان التحقيق فيه هو عدم التداخل ولزوم الاتيان بالجزء متعدداً حسب تعدد الشرط، الثالثة: ما لو تعدد الشرط وتعدد الجزاء ايضاً عنواناً و حقيقة وان اتحد صورة مع قابليتها للتصادق على وجود واحد، وقد عرفت رجوع التداخل في هذا القسم الى التداخل في المسبب فارغاً عن عدم التداخل في السبب واقتضاء كل سبب لجزاء مستقل وان التحقيق فيه هو التداخل عند التصادق و في المجمع وجواز الاكتفاء بايجاد واحد في المجمع وسقوط الأمرين فيما لو كان الايجاد بداعيها، والآ فالساقط هو خصوص ما قصد الاتيان بداعيها لولا اقتضائه لافناء موضوع آخر - كما في غسل الجنابة - او كون الآخر توصلياً يسقط بمجرد الأنطباق القهري ولولا عن قصد الامثال فتدبر.

بق الكلام فيما يقتضيه الاصل العملي عند الشك في التداخل وعدمه فنقول: قد عرفت ان الشك في التداخل وعدمه تارة يكون من جهة احتمال التداخل في الاسباب واحتمال

كون المؤثر هو الجامع بينها المنطبق على اول وجود، واخرى من جهة احتمال تأكد الوجوب، كما هو قضية القول بالتفصيل المتقدم، وثالثة من جهة احتمال تصادق العناوين المتعددة على مجمع واحد. فان كان الأول فلاشكال في ان مقتضى الأصل هو جواز الاكتفاء بوجود واحد وعدم وجوب الزائد عن وجود واحد لاصالة البرائة عن التكليف الزائد، واما على الثاني فقد يقال بان مقتضى الاصل فيه ايضاً هو البرائة عن الزائد لعدم العلم بالتكليف بالنسبة الى الوجود الثاني بعد احتمال تأكد الوجوب بالنسبة الى وجود الاول، ولكن التحقيق خلافه، اذ نقول بانه انما يرجع الى البرائة فيما لو كان الشك في اصل التكليف الزائد، وفي المقام لا يكون كك، حيث انه يعلم تفصيلاً بتأثير كل شرط في مرتبة من التكليف، وانما الشك في تعلقها بوجود واحد او بوجودين، وعبارة اخرى يعلم تفصيلاً بانه من قبل كل شرط توجه الزام الى المكلف، وانما الشك في تعلقها بوجود واحد فيلزمه تأكد الوجوب فيه او بوجودين مستقلين، وفي مثله لا يحصى الآ من الاحتياط من جهة انه في الاكتفاء بايجاد واحد يشك في الخروج عن عهدة ذلك التكليف الناشى من قبل الشرط الثاني، لاحتمال تعلقه بوجود آخر، فلا بد حينئذ من الاحتياط، تحصيلاً للقطع بالفراغ عما ثبت الاشتغال به، وهذا بخلافه في الصورة الاولى حيث انه بعد احتمال كون التأثير مستنداً الى الجامع المنطبق على اول وجود يشك في اصل توجه الالزام والتكليف من قبل الشرط الثاني، فيندرج في الاقل والأكثر، و يرجع فيه الى البرائة، ومن ذلك البيان ظهر الحال في الصورة الثالثة ايضاً فان المرجع فيه ايضاً عند الشك في التداخل من جهة احتمال تصادق العناوين على الواحد هو الأشتغال لا غير، كما هو واضح.

**الأمر الرابع:** لا اشكال في انه تعتبر في مقام اخذ المفهوم مراعاة جميع ما اعتبر في المنطوق من القيود الماخوذة في الشرط والجزاء في المفهوم ايضاً، ومن ذلك يكون المفهوم في مثل قوله: ان جاء زيد راكباً فاكرمه يوم الجمعة، هو انتفاء هذا الحكم الخاص، وهو وجوب الاكرام يوم الجمعة عن زيد عند انتفاء الشرط المزبور بما له من القيود، اذ كان المفهوم ان لم يجيء زيد راكباً فلا تكرمه يوم الجمعة، كما ان المفهوم في قوله: ان جاء زيد فاكرم مجموع الجماعة، هو انتفاء وجوب اكرام الجماعة من حيث المجموع عند انتفاء المجيء الغير المنافي لوجوب اكرام بعضهم، وهذا مما لا كلام فيه. وانما الكلام فيما لو كان الجزاء حكماً عاماً

اصولياً ثابتاً لافراد الطبيعة بنحو الاستغراق، كقوله: ان جاء زيد فاكرم كل عالم، وقوله اذا بلغ الماء قدر كراً لا ينجسه شيء، في ان قضية المفهوم هل هو السلب الكلي في الاول والايجاب الكلي في الثاني، او هو السلب الجزئي والايجاب الجزئي؟ ومبنى الخلاف في المسئلة ان قضية اناطة هذا الحكم العام وتعليقه بالشرط في قوله: الماء اذا بلغ قدر كراً الخ، هل هو تعليق واناطة شخصي غير قابل للانحلال الى تعليقات متعددة بتعدد افراد النجاسات، او هو تعليق سنخي منحل الى تعليقات متعددة؟ حيث انه على الاول يلزمه كون المفهوم منه هو الايجاب الجزئي الغير المنافي مع عدم منجسية بعض النجاسات عند عدم بلوغه كراً، بخلافه على الثاني فانه يلزمه كون مفهومه بنحو الايجاب الكلي، من جهة ان لازم انحلال التعليق هو انحلال القضية الشرطية الى قضايا متعددة حسب تعدد النجاسات، ولازمه عقلاً هو استخراج مفاهيم متعددة عند عدم بلوغه كراً.

وربما يبتنى الخلاف في المسئلة على ان المعلق على الشرط في نحو المثال هو الحكم العام او عموم الحكم، بدعوى لزوم كون المفهوم على الاول هو الايجاب الكلي، بخلافه على الثاني، فانه لا يكون الا بنحو الايجاب الجزئي، ولكنه كما ترى، اذ نقول: انه على الثاني من تعليق العمومية وان لم يكن المجال الا للايجاب الجزئي، بلحاظ عدم اقتضائه حينئذ في طرف المفهوم الا انتفاء هذه العمومية الغير المنافي مع عدم منجسية بعض النجاسات، الا انه نقول: بانه على الاول لا يتعين كونه بنحو الايجاب الكلي، بل هو بمقتضى ما بيناه قابل لافادة الايجاب الجزئي ايضاً، ومع قابليته لذلك في فرض كون المعلق هو الحكم العام فلا يصح ابتناء الخلاف المزبور على تعليق الحكم العام او عموم الحكم، بل ولعل التأمل التام يقضى ايضاً بكون النزاع المزبور في فرض تعليق الحكم العام - ولو بملاحظة كونه مقتضى طبع مثل هذه القضايا - من حيث ظهورها في كون المنوط هو النسبة الحكيمية في القضية في قوله: اكرم كل عالم، دون حيث العمومية والاستيعاب الذي هو من شئون موضوع العام ومن كفياته القائمة به، حيث ان تعليق هذه الجهة يحتاج الى نحو عناية زائدة وتعقل ثانوي بلحاظ نحو العمومية،

وعليه فلا بد من لحاظ هذه الجهة في ان اضافة الحكم العام بشرطه في قوله: الماء اذا بلغ قدر كراً الخ، هل هو من قبيل اضافته الى موضوعه، فكانت بتعليق سنخي حتى يلزمه انحلاله الى تعليقات متعددة وقضايا شرطية عديدة حسب تعدد افراد الموضوع، من مثل

اذا كان الماء قد ركز لا ينجسه بول، واذا كان قد ركز لا ينجسه غائط، ولادم، وهكذا... فيلزمه استخراج مفاهيم متعددة من كل قضية مفهوماً؟ او باناطة وتعليق شخصي غير منحل الى تعليقات متعددة كي يلزمه كون مفهومه هو انتفاء هذا الحكم، وهو عدم منجسية كل شيء له، عند عدم بلوغه كراً الغير المنافي مع عدم منجسية بعض النجاسات؟ وفي مثله لا يبعد ان يقال بالاول، نظراً الى دعوى ظهور القضية حينئذ في كون نسبة الحكم المزبور الى شرطه بعينه على نحو كيفية تعلقه بموضوعه الملازم لكونه بتعليق سنخي منحل الى تعليقات متعددة، وعليه فقهرماً تكون النتيجة في طرف المفهوم بنحو الايجاب الكلي لا الايجاب الجزئي، فتدبر، هذا تمام الكلام فيما يتعلق بمفهوم الشرط.

### مفهوم الغاية

ومن المفاهيم مفهوم الغاية وقد اختلف كلماتهم في انه هل التقييد بالغاية يقتضى انتفاء سنخ الحكم عما بعد الغاية، بل وعن الغاية أيضاً بناء على خروجها عن المعنى، كي لو ورد دليل على ثبوت الحكم فيما بعد الغاية يلاحظ بينها التعارض؟ او انه لا يقتضى ذلك؟ ولكن الذي يقتضيه التحقيق هو الاول، وذلك لعين ما ذكرنا في مفهوم الشرط، اذ بعد ما يستفاد انحصار الحكم بمقتضى الاطلاق الجارى فيه في نحو قوله: اكرم زيداً، بذلك الطلب الشخصى المنشأ في القضية وعدم ثبوت شخص طلب آخر عند مجيء الليل او قدوم الحاج، فقهرماً في فرض اناطة تلك النسبة الحكمية في القضية بالغاية، بقوله: اكرم زيداً الى الليل او حتى يقدم الحاج - كما هو ظاهر طبع القضية من رجوع الغاية فيها الى النسبة الحكمية لا الى خصوص الموضوع او المحمول - يلزمه ارتفاع سنخ الحكم عند تحقق الغاية، ولانعنى من المفهوم الا هذا.

نعم لو كانت الغاية في القضية قيداً للموضوع او للحكم لكان للمنع عن الدلالة على ارتفاع سنخ الحكم عما بعد الغاية كمال مجال، وذلك اما على الاول فلما يأتي ان شاء الله تعالى في الوصف. واما على الثانى فلان مرجعه الى ثبوت حكم خاص محدود بمحد مخصوص من الاول لزيد، و من المعلوم بدهاة عدم منع ذلك عن ثبوت شخص حكم آخر له بعد انتهاء

امدالحكم الاول، كما هو واضح، ولكن الذى يسهل الخطب هو ظهورالقضايا الغائية كلبية فى نفسها فى رجوع الغاية فيها الى النسبة الحكيمه وان وجوب اكرام زيد فى قوله: اكرم زيدا الى ان يقدم الحاج، هوالمغيبى بالغاية التى هى قدوم الحاج، وعليه فلاجرم تكون القضية دالة على انتفاء سنخ وجوب الاكرام عن زيد عندالغاية، من جهة ان احتمال ثبوت شخص وجوب آخر له فيما بعدالغاية مما يدفعه قضية الاطلاق المثبت لانحصاره فى ذلك الفرد من الطلب الشخصى، وهو واضح.

بقى الكلام فى ان الغاية هل هى داخلية فى المغيبى ام خارجة عنه؟ حيث انه قد اختلف فيه كلماتهم، وربما ينسب الثانى الى المشهور. وقد يظهر من بعضهم التفصيل بين الغاية المدلول عليها بجتى ونحوه وبين الغاية المدلول عليها بالى، فالدخول فى الاول دون الثانى، بل ربما يظهر منهم ايضاً تخصيص الخلاف بالغاية المدلول عليها بالى ونحوه مع جعل الغاية فى نحوحتى مفروغ الدخول، كما فى قولك: اكلت السمكة حتى رأسها.

ولكن التحقيق هو خروجها عن المغيبى مطلقاً، والوجه فيه ظاهر اذ الغاية للشىء عبارة عما ينتهى اليه وجودالشىء ولا يتعدى عنه فيستحيل حينئذ دخولها فى الشىء.

وبالجملة نقول: بان مفادالحروف لما كان عبارة عن النسب والارتباطات المتقومة بالطرفين، فلاجرم فى قولك: سرت من البصرة الى محلّ كذا، ما هو طرف تلك الاضافة الغائية المدلول عليها بالى انما كان هو الجزء الأخير من السير الذى هو منتهى وجوده والجزء الاول من ذلك المحل الذى هو فى الحقيقة حدّ وجوده، وفى مثله من المستحيل دخول الغاية فى المغيبى، كما هو واضح.

بقى الكلام فى انه هل يعتبر فى المفهوم ان يكون الحكم المعلق بالشّرط او الغاية بنحو امكن ثبوته للموضوع عند انتفاء القيد كى يكون قضية اعتباره بنحوالسنخ لدفع توهم ثبوت فرد آخر منه فى غير مورد وجودالقيد، او انه لايعتبر ذلك بل يكفى فى المفهوم اعتباره بنحوالسنخ وان لم يمكن ثبوته فى غير موردالقيد لمكان انحصاره بفرد خاص، فيكون مثل قوله(ع) كلّ شىء لك حلال حتى تعلم انه حرام، وكل شىء طاهر حتى تعلم انه قدر، من المفهوم المصطلح؟ فيه وجهان؛ اظهرهما الثانى، ولكن الذى يسهل الخطب هو عدم ترتب فائدة على هذاالنزاع من جهة انتفاء الحكم على اى تقدير فى نحو هذه الموارد عند



تحقق الغاية، كان ذلك من باب المفهوم المصطلح او غيره، وهو واضح.

### مفهوم الوصف

ومن المفاهيم مفهوم الوصف حيث اختلف فيه كلماتهم في ثبوت المفهوم وعدمه، والظاهر هو اختصاص النزاع بالوصف الاخص من موصوفه بحيث كان قابلاً للافتراق من طرف الموصوف، كالعلم والعدالة والفسق ونحو ذلك، دون الوصف المساوي والاعم، كما هو واضح، وعلى كل حال فالظاهر هو عدم ثبوت المفهوم لنحو هذه القضايا الوصفية بحسب طبعها مالم يكن في البين قرينة عليه من حال او مقال، اذ لا دلالة للقضية بطبعها على كون الحكم المعلق على الوصف هو السنخ كى يقتضى انتفائه عند انتفاء القيد، بل وانما غايتها الدلالة على مجرد ثبوت الحكم للمقيد بنحو الطبيعة المهمة الغير المنافي لثبوت فرد آخر مثله في غير مورد القيد، كما كان ذلك هو الشأن ايضاً في القضايا اللقبية حيث لافرق بينها من هذه الجهة الا من جهة كون الموضوع في القضايا الوصفية عبارة عن امر خاص مقيد بقيد خاص.

واما ما ذكرنا من قضية الأطلاق في الحكم المثبت لانحصاره في شخص الفرد المنشأ في الشرط والغاية فغير جار في المقام، من جهة القطع بعدم اطلاقه كك في المقام وفي القضايا اللقبية، اذ من الممتنع حينئذ اطلاق الحكم في قوله: يجب اكرام زيد او زيد القائم، بنحو يشمل جميع افراد وجوب الاكرام حتى الثابت لعمرو، ومع امتناع اطلاقه كك ثبوتاً لاجمال لكشفه اثباتاً، وهذا بخلافه في الشرط والغاية، فان اطلاق الحكم فيها انما هو بحسب الحالات دون الافراد، فاذا اقتضى قضية الاطلاق في الحكم ثبوت ذلك الحكم الشخصى للموضوع في جميع الحالات من القيام والقعود والمجىء و نحوه وانيط ذلك الحكم ايضاً بالشرط والغاية، فقهرأ يلزمه عقلاً انتفائه بانتفاء المنوط به شرطاً او غاية، وهذا بخلافه في القضايا الوصفية واللقبية، حيث انه بعد اخذ الوصف قيداً في الموضوع لاجمال للاطلاق الحالى للحكم، فلا بد حينئذ وان يكون السنخ والاطلاق فيه بلحاظ الافراد، فاذا فرض حينئذ امتناع اطلاقه من هذه الجهة، فلاجرم لايبقى مجال لدعوى دلالة القضية الوصفية على المفهوم والانتفاء عند الانتفاء، بل لابد حينئذ في اثباته من قيام قرينة خارجية عليه.

من حال او مقال تقتضى كونه في مقام التحديد ومقام حصرالحكم، والا فلو كنا نحن ونفس القضية الوصفية لا يكاد اقتضاؤها بحسب طبعها الا مجرد ثبوت المحمول للمقيد بنحوالطبيعة المهملة الغير المنانئ لثبوت شخص حكم آخر لذات المقيد عند ارتفاع القيد.

**واقاوتهم** ان ذلك مقتضى قضية التقيد بالوصف من جهة ظهوره في دخله في اختصاص الحكم بمورده والا يلزم لغوية ذكره في القضية، فمدفوع بمنع اللغوية، اذ فائدته حينئذ تضيق دائرة الموضوع في القضية وبيان انه هو الذات المتقيدة بقيد كذا، وحينئذ فاذا فرض عدم كون الحكم المحمول في القضية الا بنحوالطبيعة المهملة فلا يمكن الحكم بانتفاء الحكم على الاطلاق عند انتفاء القيد وعدم ثبوت شخص حكم آخر مثله للذات. نعم انما كان لهذا الكلام مجال فيما لو كان القيد والوصف بحسب اللب من الجهات التعليلية لثبوت الحكم للذات، ولكنه ايضا خلاف ما تقتضيه القضايا الوصفية من الظهور في كون الوصف من الجهات التقييدية الراجعة الى اخذ التقيد بها في ناحية موضوع الحكم.

لا يقال: انه وان كان الامر كك الا ان اناطة الحكم وتعليقه بالوصف الذي هو امر عرضي في نحو قوله: اكرم زيد العادل، دون ذات الموصوف ودخل العنوان العرضي في موضوع الحكم تكشف عن ان ماله الدخول في ترتب الحكم على الذات انما هو ذلك العنوان العرضي، ولازم ذلك لا محالة هو انتفاء سنخ الحكم المحمول في القضية عند انتفاء الوصف، والا فلو فرض ثبوت شخص حكم آخر مثله للذات في مورد فقد الوصف يلزمه ان يكون ماله الدخول في ترتب الحكم هو ذات الموصوف، وفي مثله يلزم لغوية ذكر القيد، فانه يقال: بانه لو تم هذا التقريب فانما هو في نحو المثال المزبور حيث انه بعد عدم مناسبة حكم وجوب الاكرام لعنوان الفسق يتوجه الكلام بانه لولا دخل الوصف في اختصاص الحكم بمورده يلزم ان يكون المقتضى لثبوته هو ذات الموصوف، من جهة فرض عدم مناسبة الحكم بوجوب الاكرام لعنوان فسقه، فيتجه حينئذ دعوى عدم صحة الاستناد الى العنوان العرضي، كما هو الشأن ايضا في آية النبأ حيث امكن بالتقريب المزبور استفادة المفهوم من جهة الوصف نظراً الى ما تقتضيه مناسبة الحكم والموضوع من اختصاص وجوب التبيين بالنبأ المضاف الى الفاسق وعدم ملائمته مع عدالة الراوى، لامطلقا حتى فيما لا يكون كك مما كان الوصف من قبيل القيام والقعود ونحوهما كما في قوله: اكرم زيدا

القائم والقاعد، فانه في امثال ذلك لا يكاد مجال للتقريب المزبور لاستفادة المفهوم، كما هو واضح.

### مفهوم الاستثناء

ومن المفاهيم مفهوم الاستثناء فيما لو استثنى بالآ ونحوها، كقوله: اكرم القوم الا زيدا وجائى القوم الا زيدا، ولا ينبغي الاشكال في دلالة على انحصار سنخ الحكم الثابت في القضية. بالمستثنى منه وخروج المستثنى من ذلك، ومن ذلك اشتهر بينهم بان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي، حتى انه من شدة وضوحه اشتبه على بعض فتوهم ان الدلالة المزبورة كانت من جهة المنطوق، ولكنه فاسد قطعاً، من جهة ان القدر الذى يتكفله القضية المنطوقية انما هو مجرد اثبات الحكم سلباً او ايجاباً للمستثنى منه، واما اثبات نقيض ذلك الحكم الثابت للمستثنى فهو انما يكون بالمفهوم، من جهة كونه من لوازم انحصار سنخ الحكم بالمستثنى منه. وعلى كل حال فلا اشكال في دلالة القضية على خروج المستثنى عن حكم المستثنى منه. ومن ذلك لوورد دليل في القبال على اثبات الحكم للمستثنى يقع بينها التعارض، كما في قوله: اكرم القوم الا زيدا مع قوله: اكرم زيدا. وحينئذ فلا يصغى لما حكى عن ابى حنيفة من منع الدلالة محتجاً بمثل قوله: لاصلاة الا بطهور، من دعوى لزوم صدق الصلوة على الواجد للطهور ولو كان فاقداً لبقية شرائطها من السر والقبلة ونحوهما، مع انه يمكن ان يقال: بان الملحوظ في هذا التركيب انما هو الصلاة الواجدة لجميع ما اعتبر فيها من الاجزاء والشرائط عد الطهور، وقضية ذلك في طرف المفهوم هو تحقق حقيقة الصلاة الواجدة لجميع ما اعتبر فيها في مورد تحقق الطهور، فلا اشكال حينئذ في البين.

بقي شىء تعرض له في الكفاية (١) وغيرها، وهو الاشكال المعروف في كلمة التوحيد، وحاصله ان خبر (لا) في قول «لا اله الا الله» اما ان يقدر ممكن واما ان يقدر موجود، وعلى اى تقدير لا دلالة لها على التوحيد، فانها على الاول لا تدل على وجوده سبحانه من

جهة اعمية الامكان، وعلى الثانى لا تنفى امكان غيره سبحانه، ولكنه مندفع بان المراد من (اله) فى قول «لا اله الا الله» بعد ان كان الواجب الوجود الذى يجب وجوده بذاته فلاجرم يتم دلالتها على المطلوب وهو التوحيد على كل تقدير، اما فى فرض تقدير ممكن فظاهر نظراً الى الملازمة العقلية بين امكانه ووجوده سبحانه، واما فى فرض تقدير موجود فكذلك ايضاً من جهة دلالتها ايضاً بالملازمة العقلية على نفي غيره ولو امكانا، لانّ امكان غيره مساوق لوجوب وجوده، فعدم وجود غيره سبحانه دليل عدم امكانه، كما هو واضح.

### مفهوم الحصر

ومن المفاهيم مفهوم الحصر فيما جىء بانما ونحوه من اداة الحصر، كقوله: انما زيد قائم وانما يجب اكرام زيد، ولا اشكال فى دلالتها على المفهوم من جهة اقتضائها حصر نسخ الحكم المحمول فى القضية بالموضوع.

ومثل ذلك فى الدلالة على المفهوم كلمة بل الاضرائية فيما جىء للاعراض عن حكم ما سبق لاغلاً او سهواً، اذ استفاد منها اختصاص نسخ الحكم بما يتلوهما. واما تعريف المسند كقوله: زيد الصديق، و تقديم ما حقه التأخير كقوله: الصديق زيد والعالم زيد، فقد يقال بدلالته ايضاً على المفهوم - كما عن جماعة - نظراً الى دعوى ظهوره فى الحصر، ولكن الظاهر هو اختلافه بحسب الموارد من حيث الدلالة على الحصر فى مورد وعدم دلالاته فى الآخر، خصوصاً الاوّل من جهة امكان ان يكون التعريف للعهد، فلا بد حينئذٍ فى استفادة الحصر من ملاحظة الموارد والمقامات الخاصة، فان كان هناك قرينة على ذلك من حال او مقال او غيرهما فهو، والا فلا.

### مفهوم اللقب

ومن المفاهيم مفهوم اللقب، والحق فيه عدم المفهوم، لما تقدم وجهه سابقاً بان غاية ما يقتضيه تلك القضايا انما هو مجرد اثبات المحمول بنحو الطبيعة المهمة للموضوع، فيحتاج حينئذٍ فى استفادة المفهوم الى قيام قرينة على كون المتكلم فى مقام التحديد والحصر فى قوله: اكرم زيداً.

## مفهوم العدد

و من المفاهيم مفهوم العدد، والحق فيه ايضاً عدم الدلالة على المفهوم، الا اذا احرز من الخارج ان المتكلم كان في مقام التحديد، وحيث انه لم يكن في البين قرينة نوعية عامة على ذلك فلا جرم يحتاج في استفادة المفهوم الى القرائن الخاصة، فلا بد حينئذٍ من لحاظ الموارد الخاصة والمقامات المخصوصة المقتضية لذلك، هذا تمام الكلام في المفهوم والمنطوق.

## المقصد الرابع في العموم والخصوص

وفيه جهات من البحث:

### الجهة الاولى

لا يخفى عليك ان العموم والخصوص كالإطلاق والتقييد انما كان من صفات المعنى ومن العوارض الطارئة عليه وان اتصاف اللفظ بها انما كان بتبع المعنى، من جهة ما كان بينها من العلاقة والارتباط الخاص. ثم ان حقيقة العموم عبارة عن الاحاطة والاستيعاب للافراد بنحو العرضية او البديلية، لكن لامفهوم الاحاطة بل ماهو واقع الاحاطة ومصادقها الذي هو منشأ انتزاع هذا المفهوم الذي هو في الحقيقة معنى حرفي. واما الاشكال عليه حينئذ بلزوم عدم جواز اجراء احكام الاسم على الالفاظ الموضوعية للعموم كلفظ كل وجميع ومجموع ونحوها، من الاخبار عنها وبها ونحوها من الاحكام المختصة بالأسماء، مع انه لا يكون الأمر كك قطعاً، حيث نرى صحة اجراء الأحكام المزبورة عليها بالاخبار عنها وبها و جعلها فاعلاً ومفعولاً ونحو ذلك فمدفوع، فانه انما يتجه الاشكال المزبور فيما لو كان المدلول المطابق للفظ كل وتام و جميع هو نفس الاحاطة والاستيعاب، ولكنه ليس كك، بل نقول بان مدلولها المطابق عبارة عن معنى اسمي يلزمها الاحاطة والاستيعاب والشمول، وهو مقدار كم المدخول و تحدده باعلى المراتب الذي لازمه الاستيعاب. فالمدلول في لفظ كل وتام و جميع من قبيل مداليل الاسامي الموضوعية للكميات والمقادير، نظير باقي الكسور كالنصف والرابع والثالث، فكان لفظ الكل مثلاً يبين مقدار كم المدخول بكونه اعلى المراتب في قبال البعض المحدد لدائرته بالبعض، ولازم ذلك، كما عرفت، عقلاً هو الاحاطة والاستيعاب لجميع الافراد المندرجة

تحتة. و حينئذٍ فصحة اجراء احكام الأسماء عليها انما هو من جهة ما ذكرنا، لامن جهة ان المدلول فيها هو مفهوم الاحاطة والشمول او مصداقها، كى يتوجه عليه على الاوّل بلزوم الترادف بين لفظ الكل ولفظ الاحاطة، وعلى الثانى بلزوم عدم جواز اجراء احكام الاسماء عليها، كما هو واضح.

وعلى كل حال فلا ينبغي الارتباب فى ان حقيقة العموم - وهو الاحاطة والاستيعاب للافراد بنفسها - من المعانى الواقعية التى لا تحتاج فى تصورها الى تحقق شىء آخر من الجهات الخارجة عن هذا المعنى من حكم او مصلحة او غير ذلك، بل لو لم تكن تلك الجهات الخارجية ايضاً كان المجال لتصور هذا المعنى وهو الاحاطة والشمول للافراد، ومن هذه الجهة نقول ايضاً بعدم اقتضاء مجرد الاستيعاب للافراد والاحاطة والشمول لشىء من الاستغرافية والمجموعية، وان مثل هذين الأمرين انما هو من الاعتباريات الطارية على العموم بنحو العرضية المقابل للبدلية بملاحظة امر خارجى فى البين من مثل الحكم والمصلحة، وان الاستغرافية انما هى بملاحظة كون الملحوظ بنحو الاستيعاب متعلقاً لاحكام متعددة ومصالح كك حسب تعدد الافراد، فى قبال المجموعية التى هى ايضاً بملاحظة كون الملحوظ بنحو الاستيعاب متعلقاً لحكم واحد شخصى غير قابل للانحلال ومصلحة كك، فى الحقيقة اعتبار المجموعية والاستغرافية انما هو بلحاظ كيفية تعلق الحكم بالعموم، والا فع قطع النظر عن ذلك لا يكاد يكون الفرق بينهما فى عالم المفهوم ومقام تصويره اصلاً ولقد اجاد فى الكفاية (١) حيث فرق بين نحوى العموم من جهة كيفية تعلق الحكم بالعموم، وجعل التقسيم بالاستغراقى والمجموعى بلحاظ كيفية تعلق الحكم بالعموم من كونه تارة بنحو يكون كل فرد موضوعاً عليحدة للحكم، واخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً لحكم واحد مع كون العموم فيها بمعنى واحد وهو احاطة المفهوم بجميع ما يصلح لان ينطبق عليه.

نعم ما افاده «قدس سره» من الحاق العام البدلى ايضاً بهما فى كونه ايضاً من جهة كيفية تعلق الحكم بالعموم، غير وجيه، فان الظاهر هو ان الفرق بين البدلى وبين الاستغراقى والمجموعى من جهة كيفية العموم ولحاظه تارة بنحو الاستيعاب للافراد

بنحو العرضية واخرى بنحو البدلية، لامن جهة كيفية الحكم كما في الاستغراق والمجموعى، كما افيد، حيث انه فيها انما يلاحظ سير الطبيعى وشموله للافراد بنحو العرضية في مقام التطبيق، بحيث لو عبّر عنها تفصيلاً لكان يعطف بعضها على بعض بقوله هذا وذلك وذلك الآخر. بخلافه في العام البدلى، فانه فيه ايضاً وان كان يرى في مقام اللحاظ سريان الطبيعى وشموله للافراد، الا انه لابنحو العرضية بل على نحو البدلية، كقولك: رجل اى رجل، في قبال قولك: كل الرجال وجميع الرجال، ومن ذلك لو عبّر عنه تفصيلاً لكان ذلك بمثل قوله: هذا او ذلك، وعلى ذلك فنفس العام البدلى ايضاً قبال الاستيعاب بنحو العرضية من المعانى الواقعية الغير المحتاجة الى تحقق امر خارجى من حكم او مصلحة، بل لولم يكن حكم ايضاً كان له الواقعية. وعليه فتقابل العموم البدلى مع ذين العمومين وهما الاستغراق والمجموعى انما هو بلحاظ تقابل مقسمهما معه، لا بلحاظ تقابل كل واحد منهما، حتى يكون ما به الامتياز فيه ايضاً من سنخ ما به الامتياز فيها، كما لا يخفى.

ومما ذكرنا انقذح ايضاً فساد ما افيد - كما عن بعض الاعلام فيما حكى عنه - من ان اطلاق العموم على العام البدلى انما هو من باب المسامحة، والا فلا يكون ذلك بعام حقيقة، حيث لا يكون متعلق الحكم فيه الا واحداً وان العمومية فيه انما هى في البدلية، وتوضيح الفساد هو ان البدلية في مثل هذا العام انما كان في مقام التطبيق، والا ففى عالم العموم والشمول كانت الافراد باجمعها تحت اللحاظ في عرض واحد، كما هو مفاد قولك: جئنى برجل اى رجل، حيث ان لفظة اى تدل على استيعاب جميع الافراد عرضاً، غايته على نحو يكون التطبيق فيه تبادلياً لا عرضياً، كما في العام الاستغراقى والمجموعى، ومن المعلوم ان مجرد كون التطبيق فيه تبادلياً لا عرضياً لا يقتضى خروجه عن العمومية والاستيعاب لجميع الافراد. كما لا يخفى.

وعلى كل حال فلاريب في عدم ارتباط اسامى العدد من مثل العشرة ونحوها بالعموم والشمول، بل مثل هذه المعانى انما هى من الاعتباريات الطارئة على مداليل الاعداد وان اسامى العدد من هذه الجهة نظير الطبايع الصرفة في كونها مركز طرق هذه الاعتبارات ومورد هذه الأطوار، غير ان الفرق بينها وبين الطبايع هو ان نسبة الطبايع الى الآحاد المعروضة للعموم في دائرتها في نحو قوله: اكرم كل عالم من قبيل نسبة الكلى الى الفرد، بخلافه في اسامى الاعداد فانها لكونها عبارة عن مراتب الكم المنفصل للشئ يكون



نسبتها الى الاحاد المندرجة فيها المعروضة لهذه الطوارئ في مثل قولك : كل العشرة، من قبيل نسبة الكل الى الجزء دون الكلي والفرد نعم انما يكون فيما لو كان نظراً للعموم فيها الى مصاديق العشرة الراجع الى افادة كل عشرة عشرة، حيث ان نسبتها حينئذ الى المصاديق كانت من قبيل نسبة الكلي الى الفرد، من جهة انها بهذا الاعتبار كاحد الطبائع الصادقة على القليل والكثير، فكان طرورا لعموم عليها حينئذ بعين طروره على الطبائع.

ومن ذلك البيان ظهر الكلام في التثنية والجمع ايضاً، حيث ان مدلولها عبارة عن مرتبة خاصة من الكم القائم بالطبيعي اما بتحديد حديها كما في التثنية و جمع القلة، او بتحديد حدّها الاقل كما في جمع الكثرة، فكانت كاسامي الاعداد في نسبتها الى الآحاد المندرجة فيها المعروضة للعموم والخصوص، وفي مركزيتها لطرور هذه الطوارئ، حيث كانت قابلة لطرور الخصوص والعموم عليها بنحو المجموعية والاستغراقية والبديلية، من غير فرق في ذلك بين التثنية والجمع.

نعم الفرق بينهما انما هو من جهة اخرى وهي ان التثنية لما كان لا ايهام فيها في مرتبة كمها ففى طرور العموم عليها في مثل اكرم كلاً من الرجلين او جميع الرجلين لا يحتاج الى تعيين آخر في مدلولها. بخلافه في طروره على الجمع فانه بملاحظة ما فيه من الابهام بين مراتب الجمع المختلفة آحادها لا بد من اعتبار تعيين بين هذه المراتب حتى يقتضى العموم الاستيعاب في الآحاد المندرجة تحتها، ومن ذلك نحتاج في فرض كون نظراً للعموم الى الآحاد المندرجة تحت مصاديق الجمع لا الى نفس مصاديق الجمع الى الحمل ولو بقريته الحكمة على الفرد الاعلى من افراد الجمع والمرتبة القصوى من مراتبه، من جهة ان هذه المرتبة مما لها نحو تعيين بالذات بخلاف بقية المراتب الأخرى، ولازم ذلك اقتضاء العموم الاستيعاب في الآحاد المندرجة تحت اقصى الافراد و اعلى المراتب لا الآحاد المندرجة تحت بقية المراتب، من جهة ان قرينة الحكمة انما تقتضى الحمل على ما لاحد فيها من مراتب الكم، ولا يكون ذلك الا اعلى المصاديق واقصى المراتب، من دون ان يكون ذلك ايضاً من باب انسلاخ الجمع عن مدلوله ومعناه، بل من باب ارادة العموم بالنسبة الى الآحاد المندرجة تحت الفرد الاعلى من افراد الجمع واقصى مراتبه، هذا كله اذا كان العموم ناظراً الى الآحاد المندرجة تحت مصاديق الجمع، و اما لو كان العموم ناظراً الى نفس مصاديق الجمع لا الى الآحاد المندرجة تحتها، كما في قوله: اكرم كل جماعة، الناظر

الى كل جماعة جماعة، فان اريد من المصاديق ما هو القابل للتكرار بنحو لا يلزم التداخل في الحكم يؤخذ باقل الافراد القابل للتكرار في جميع الدوائر، فيحمل قوله: اكرم كل جماعة، على كل ثلاثة ثلاثة منها من جهة ان هذا المعنى مما له نحو تعين بالذات، بخلاف بقية المصاديق كالاربعة والخمسة والستة وما فوقها، فانها ايضاً وان كانت قابلة للتكرار الا انه لا تعين في واحد منها حتى يحتمل عليها، بخلاف اقل الافراد من الجمع وهو الثلاثة فان له نحو تعين بالذات، واما ان اريد من المصاديق ما هو القابل للتداخل في الحكم ايضاً ففي مثله يؤخذ بجميع المراتب من الثلاثة والاربعة والخمسة وما فوقها، ويحكم بالتداخل في الحكم.

ومن هذه الجهة ظهر جهة فرق آخر بين التثنية والجمع، حيث انه في التثنية لا يتصور العموم باعتبار الوجه الاخير، بل العموم المتصور فيها - كما في اسامي الاعداد - يتصور باحد الوجهين الاولين من الوجوه الثلاثة المتصورة في الجمع، بخلاف الجمع، فان العموم فيه باعتبار كون مفهومه معنى تشكيكياً محفوظاً بين جميع المراتب من الاقل والأكثر يتصور على وجوه ثلاثة: من حيث كون العموم تارة ناظراً الى الآحاد المندرجة تحت مصاديق الجمع، واخرى الى نفس مصاديق الجمع، مع كونه على الثاني تارة بارادته من المصداق ما هو القابل للتكرار كى لا يلزم التداخل، واخرى بارادته من المصداق ما هو القابل للتداخل والتأكد في الحكم، وان كان مثل هذا الفرض بعيداً في نفسه بل غير واقع من جهة بعده عن اذهان العرف واهل اللسان.

ثم ان هذا كله فيما لو احرز كون نظر العموم الى الآحاد المندرجة تحت المصاديق، او الى نفس مصاديق الجمع، واما ان لم يحرز كون العموم بلحاظ المصاديق، فيحمل على ارادة العموم بلحاظ الآحاد المندرجة تحتها، ويدفع احتمال كونه بلحاظ نفس المصاديق، بشمول اطلاق الجمع لصورة انحصار افراده باقلها وهو الثلاثة، من جهة ان شمول اطلاقه لصورة انحصار الافراد والاحاد بالثلاثة يناقياً لا محالة مع احتمال كون العموم بلحاظ نفس المصاديق، حيث انه لا يبقى حينئذ مجال للعموم الا بلحاظ الافراد المندرجة تحت المصاديق، غاية الامر بما ذكرنا يحمل على اقصى الافراد و اعلى المراتب اقل كانت ام اكثر من جهة تعينه بالذات، كما هو واضح.

### الجهة الثانية

لاشبهة في ان للعام صيغة تخصه، كلفظ كل وتمام وجميع واتى وما يرادفها في اى لغة ك (همه) و (هر) بالفارسية. وذلك للتبادر حيث ان من الواضح تبادل العموم والاستيعاب منها. وكون التخصيص شائعاً حتى قيل «بانه ما من عام الا وقد خص» لا يستلزم الوضع للخصوص او القدر المشترك بينهما كما لا يخفى، بل ولئن تأملت ترى بان نفس الاحتياج الى التخصيص في قولك: كل عالم، قرينة وضعها للعموم وانها بحيث يستفاد منها الاستيعاب والشمول لولا التخصيص، وعليه فلا يصغى الى ما قيل من الوضع للخصوص في الالفاظ المدعى كونها موضوعة للعموم، حيث ان في وضوح المسئلة غنى و كفاية عن اقامة البرهان على العموم وابطال ما اقيم على كونها للخصوص، و حينئذ فلا اشكال من هذه الجهة ولا كلام.

وانما الكلام في ان قضية هذه الاداة المدعى دلالتها على العموم وضعاً - كلفظ كل وتمام و جميع - هل هو الاستيعاب والشمول لجميع ما يصلح انطباق المدخول عليه من الافراد، ام لا، بل كان قضية عمومها تابعاً لما يراد من المدخول فيها من حيث الاطلاق والتقييد ونحوهما؟ قال في الكفاية ما محصله: ان دلالة لفظ كل ونحوه على العموم وان كانت بالوضع لكن دائرة شمول العام بالنسبة الى قلة الافراد وكثرته تابعة لما يراد من المدخول من حيث الاطلاق والتقييد، فاذا كان المدخول مأخوذاً بنحو الاطلاق والسريان فالشمول والعموم كان بلحاظ افراد المطلق، كما انه لو كان المدخول مقيداً ببعض القيود كما لو اراد من العالم في قوله: اكرم كل عالم، العالم العادل او العالم النجفي فلا جرم يكون العموم بالنسبة الى الافراد في دائرة المقيد لا المطلق، فعلى كل حال ما هو المدلول للفظ كل ونحوه من الفاظ العموم انما هو الاستيعاب والشمول في دائرة ما يراد من المدخول، وعلى ذلك ففي مثل قوله: اكرم كل عالم، فلا بد في الحكم بالاستيعاب بالنسبة الى جميع ما يصلح انطباق المدخول عليه من الافراد - بناء على مسلك السلطان من الوضع للطبيعة المهملة القابلة للاطلاق والتقييد - من احراز كون المراد من المدخول هو الطبيعة بنحو الاطلاق والارسال، ولو كان ذلك من جهة قرينة الحكمة، والا فعدم احراز هذه الجهة واحتمال كون المراد من المدخول وهو العالم الطبيعة المقيدة لا يبقى مجال

الحكم بالاستيعاب بالنسبة الى جميع ما ينطبق عليه المدخول من الافراد، بل ربما كان اللازم حينئذٍ الاخذ بالقدر المتيقن وهو الاستيعاب بالنسبة الى آحاد المقيد لا المطلق، هذا. ولكن لا يخفى عليك ان المدخول في مثل قوله: كل عالم، وان لم يدل على مسلك السلطان الآ على الطبيعة المهملة، فيحتاج استفادة الارسال والاطلاق منه الى قرينة الحكمة، الا انه بعد دلالة الكل بالوضع حسب الفرض على الاحاطة والاستيعاب في الافراد ربما يستغنى به عن مقدمات الحكمة من جهة قيامه حينئذٍ مقامها، حيث انه بوروده على مفهوم العالم في قوله: اكرم كل عالم، يثبت به ما يفى به مقدمات الحكمة من الاستيعاب لجميع ما يصلح انطباق المدخول عليه من الافراد، من دون احتياج معه الى جهة زائدة من قرينة الحكمة او غيرها،

نعم ما افيد من الاحتياج الى الحكمة انما يتم بالنسبة الى النكرة الواقعة في حيز النهي والنفي، نظراً الى عدم كون مفاد النفي في مثل قوله: لا رجل في الدار، اسلب النسبة، وعدم كون مفاد المدخول ايضاً على مسلك السلطان الا الطبيعية المهملة، ولا مفاد الهيئة التركيبية الا ايقاع النسبة بين الموضوع والمحمول، فيحتاج استفادة العموم حينئذٍ منه الى قرينة الحكمة في المدخول لاثبات ان المدخول بنحو الارسال والاطلاق كان مورداً للنفي.

وهكذا الكلام في الجمع المحلي بالآم كقوله: اكرم العلماء، حيث ان استفادة العموم بالنسبة الى جميع الافراد في مثله منوطة بقرينة الحكمة، من جهة ان القدر المستفاد من الهيئة العارضة على المادة، وهى هيئة الجمع، انما هو تقييد الطبيعي بما فوق الاثنين، واما انه ائى مرتبة من مراتب الجمع وانه الاربعة او الخمسة او العشرة والعشرون وغير ذلك من مراتب الجمع فيحتاج تعيينها الى قرينة، ولو كانت هى مقدمات الحكمة، فيرفع بها ما فيه من الابهام بالنسبة الى تلك المراتب المختلفة آحادها، وتعيته باعلى المراتب واقصاها التى لا تكون فوقها مرتبة، وهذا بخلافه عند ورود لفظ الكل على الجمع كقوله: اكرم كل العلماء او جميع العلماء، حيث انه بلفظ الكل او الجميع يستغنى عن مقدمات الحكمة من جهة وفائه بما تقي به مقدمات الحكمة.

ومن ذلك البيان ظهر الحال في المفرد المحلي بالآم حيث ان استفادة العموم منه لا بد وان تكون بقرينة تقتضى كون المدخول فيه بنحو السريان في ضمن الافراد، والا فمع قطع النظر عن القرينة الخارجية لا يكاد يصح استفادة العموم

والسريان منه، من جهة ان اللام فيه لا تقتضى حسب وضعها الا الاشارة الى المدخول،  
واما كونه بنحوالسريان في ضمن الافراد فلا، كما هو واضح.

ثم ان الظاهر هو اختلاف الالفاظ الحاكية وعدم كونها على وزان واحد من حيث  
حكاية بعضها عن نفس العموم والاستيعاب المحفوظ في رتبة الذات السابقة عن الحكم  
كما في لفظ العام بل ولفظ الكلّ بشهادة صحة استعمالها في موردالعموم الاستغراقى  
والمجموعى بلاعناية اصلاً، وحكاية بعضها عن الاستيعاب للافراد بملاحظة تعلق الحكم  
بها كما «فيالجميع» الحاكى عن خصوصية الاستغراقية قبال «المجموع» الحاكى عن  
خصوصية المجموعية، حيث ان مثل هذه الالفاظ كانت حاكية عن خصوصية الموضوعية  
المتأخرة رتبة عن الحكم وعن كيفية تعلق الحكم بالافراد، نعم لايبعد دعوى ظهور لفظ  
الكل ايضاً فيالحكاية عن خصوصية الاستغراقية مضافاً الى حكايتها عن نفس العموم  
والاستيعاب المحفوظ في رتبة الذات السابقة عن الحكم، حيث يستفاد من قوله: اكرم كل  
عالم، استقلال كل واحد من الافراد في الموضوعية لحكم مستقل. واما «اتى» فهو كما  
عرفت في قبال هذه الالفاظ يحكى عن العموم البدلى المحفوظ في مرتبة الذات السابقة  
عن الحكم.

ثم ان الكل يدخل على المفرد والجمع المنكرين والمعرفين كما في قولك: كل رجل  
وكل الرجل وكل رجال وكل الرجال، فيفيد الاستغراق بحسب الافراد عند دخوله  
على المفرد والجمع المنكرين، والاستغراق بحسب المرتبة في دخوله على المفرد والجمع  
المعرفين كقوله: كل العالم وكل العلماء، ففي الاوّل يتحدّد دائرة المدخول وهوالطبيعى من  
بين المراتب، ويخرجه عما كان له من الابهام في المراتب، ويعيّنه باعلى المراتب التى لازمها  
الشمول لجميع الآحاد المندرجة تحتها، كما كان ذلك ايضاً على الثانى، حيث انه على  
ماعرفت يخرجه عما له من الابهام في المراتب ويعيّنه باعلى مراتب الجمع واقصى المصاديق  
التى لها التعين بالذات وتفيدها قرينة الحكمة، ولازمه هوالشمول لجميع الآحاد المندرجة  
تحت المرتبة العليا.

واما الجميع والمجموع والتمام فهى انما تدخل على المفرد والجمع المحلى باللام ولا تدخل  
على غيرالمحلى باللام مفرداً او جمعاً، حيث لايقال: جميع رجل وجميع رجال ولا بمجموع  
رجل وجميع رجال ولا تمام رجل وتمام رجال، بل وانما يقال ذلك في هذه الالفاظ

مع اللام وهو واضح.

### الجهة الثالثة

فداختلف كلماتهم في حجية العام المخصّص في الزائد عن المقدار المعلوم من التخصيص وعدم حجيته، وتوضيح المقال يستدعى بيان اقسام صورالتخصيص لكي يعلم ما هو محل الكلام وانه في اى قسم من اقسامه فنقول:

اعلم ان صورالتخصيص على انحاء، من جهة ان المخصّص اما ان يكون متصلاً او منفصلاً، وعلى التقديرين تارة يكون مبيّناً بحسب المفهوم والمصداق كليهما، واخرى مجملاً بحسب المفهوم، وثالثة يكون مبيّناً بحسب المفهوم دون المصداق، ورابعة بعكس ذلك. ثم انه على تقديرالأجمال تارة يكون اجماله و تردده بين الأقلّ والاكثر، واخرى بين المتبائنين، ثم المخصّص ايضاً تارة يكون لفظياً واخرى لبيّاً، فهذه اقسام صورالتخصيص وانحائه. و بعد ذلك نقول:

اما اذا كان المخصّص متصلاً وكان مبيّناً بحسب المفهوم والمصداق ايضاً كقوله: اكرم جميع العلماء او كل عالم الا زيدا، فلاينبغي الأشكال في حجية العام وجواز التمسك به في البقية، و ذلك اما على القول بوضع هذه الاسامى لاستيعاب افراد ما يراد من المدخول فظاهر، فانه عليه لا يلزم المجازية ايضاً في العموم بمقتضى التخصيص، حتى يقال بتردد الأمر في المجاز بين بقية المراتب ولا تعين لمرتبة خاصة منها واما على القول- الآخر من وضعها لاستيعاب المدخول لجميع ما يصلح للانطباق عليه من الافراد فكذلك ايضاً، من جهة ان قضية التخصيص بالمتصل حينئذٍ وان كان هوالكاسرية لظهوره في الاستيعاب في جميع المراتب، فلا يكون له ظهور معه في الاستيعاب لجميع ما ينطبق عليه المدخول من الافراد، ولكن نقول ببقاء ظهوره حينئذٍ على حاله بالنسبة الى بقية المراتب الأخرى، من جهة ان الخاص انما يمنع عن ظهورالعام حينئذٍ بمقدار اقتضائه، وهو لا يكون الا المرتبة العالية، واما غيرها من بقية المراتب فتبقى على حالها من الظهور الذى يقتضيه العام. ولانعنى بذلك أنّ هناك ظهورات متعددة بحسب المراتب، حتى يشكل بانه كيف ذلك مع انه لا يكون للفظ واحد الا ظهور واحد و ارائة واحدة،

ومع ارتفاعه بمقتضى احتفافه بالقرينة لا يبقى له ظهور آخر في بقية المراتب، بل وانما المقصود هو ان هذه الدلالة والظهور في استيعاب الافراد له مراتب عديدة وحدود كثيرة حسب التحليل العقلي ومن دون مدخلية لجهة الانضمام فيها، وان القدر الذي يقتضيه القرينة المتصلة من الكاسرية لظهوره انما هو كسر صولة ظهوره بالنسبة الى تلك المرتبة العالية لا مطلقا حتى بالنسبة الى بقية المراتب الأخر المندكة في ضمنها. ومن المعلوم حينئذ انه بعد عدم مدخلية حيثية الانضمام في ارائته عن المراتب الأخر يتعين بقية المراتب الأخر بمقتضى ظهوره الوضعي او الاطلاقى، فهو نظير الخط الطويل الذي قطع منه قطعة من حيث بقاء البقية بعد على حالها، على ما كانت عليها قبل قطع تلك القطعة، وان كان قد تبدل حدّه بحدّ آخر اقصر من الحد الاول، ونظير المرآة التي وضعت لارائة جماعة فوجد حائل في البين يمنع عن ارائتها لبعض منها، من حيث بقاء ارائتها على حالها بالنسبة الى البقية، ففي المقام ايضاً كك، حيث ان لفظ الكل مثلاً بمقتضى وضعه كان له الظهور في الاستيعاب بالنسبة الى كل مرتبة مرتبة ولو في ضمن المرتبة العاليه، وبعد انعدام ظهوره في المرتبة العالية بمقتضى القرينة المتصلة يتحدد ظهوره بمرتبة اخرى دون تلك المرتبة، لانه يندعم ظهوره من رأس حتى بالنسبة الى بقية المراتب ايضاً، وعليه فبعد بقاء ظهوره في بقية المراتب فلا مانع من التمسك باصالة العموم في البقية فيما شك فيه في الخروج زائداً عن المقدار المتيقن، من دون احتياج حينئذ الى اثبات تعين الباقي من باب اقرب المجازات، حتى يشكل بان المدار في الاقربيه الى المعنى الحقيقي ليس هو الاقربيه بحسب الكم والمقدار وانما هو بحسب زيادة الأنس، ولا الى اثباته ايضاً من جهة اقتضاء عقدا الاستثناء لذلك. كما ادعى - من دعوى ان الاستثناء، كما تكون قرينة صارفة عن ارادة المعنى الحقيقي، كك تكون قرينة معينة لتعين ما دون المرتبة العالية من بين المراتب، فان ذلك ايضاً مبنى على الالتزام بانعدام اصل الظهور بمجرد قيام القرينة المتصلة على العدم بالنسبة الى المرتبة العاليه، وهو كما ترى مما لاوجه له.

ثم انه بعد ما عرفت من ظهور العام، بعد التخصيص بالمتصل، في البقية فلا يهتأنا البحث في ان استعمال العام حينئذ هل كان في معناه الحقيقي وهو الشمول لتمام افراد المدخول ام لا؟ وان امكن ايضاً دعوى كونه على نحو الحقيقة، بالفرق بين الارادة الجدية والارادة الاستعمالية، بتقريب كونه مستعملاً ايضاً حينئذ في معناه الحقيقي، وهو الشمول

لتمام افراد المدخول، ولكنه في مقام الجّد اريد منه ما عدا الفرد الخارج، ولكن الذي يسهل الخطب هو عدم الطريق لاثبات هذه الجهة، كعدم الطريق ايضاً لاثبات المجازية. واما اصالة الحقيقة فهي ايضاً غير جارية، لعدم ترتب اثر عملي عليها بعد العلم بعدم كون المراد الجدى هو المعنى، كما هو واضح. هذا كله فيما لو كان المخصّص متصلاً وكان مبيّناً بحسب المفهوم والمصدق كليهما.

واما لو كان مجملاً بحسب المفهوم او المصدق كقوله: اكرم العلماء الا الفساق منهم، وتردد الفاسق من جهة الشبهة في المفهوم بين المرتكب للكبائر او عموم مرتكب الصغائر ايضاً، او من جهة الشبهة في المصدق بان تردد مصاديق الفاسق المبين المفهوم مثلاً بين الخمسة والعشرة، فلا ينبغي الاشكال فيه ايضاً في سقوط العام عن الحجية وعدم جواز التمسك به في المشتبه مفهوماً او مصداقاً، من دون فرق في ذلك بين ان يكون التردد والاجمال بين الاقل والاكثر كما في المثال المزبور، او بين المتبائنين كما في قوله: اكرم كل عالم الا زيداً، مع تردد الخارج من جهة الشبهة في المفهوم بين زيد بن عمرو وبين زيد بن بكر، او من جهة الشبهة في المصدق بين كونه هذا الشخص او ذاك الشخص الآخر ولو مع تبين المفهوم فيه، كما لو علم بان الخارج هو زيد بن عمرو ولكنه تردد بين كونه هذا الشخص او ذاك الآخر، حيث انه في جميع هذه الصور لاجمال للتمسك بالعام في المشتبه. وعمدة الوجه في ذلك انما هو من جهة سراية اجمال المخصّص حينئذ الى عموم العام، حيث انه باتصاله به يوجب كسر صولة ظهوره في العموم وتحديد دائرته بمقدار اقتضائه، وحينئذٍ فاذا فرض اجماله وتردده بين الاقل والاكثر او المتبائنين فقهرأ يسرى اجماله الى العام ايضاً من جهة كونه من قبيل اتصاله بما يصلح للقرينية عليه، ومعها فلا يبقى له ظهور حتى يتمسك به فيما شك كونه من افراد المخصّص. نعم لا بأس بالتمسك به بالنسبة الى ما يعلم خروجه عن دائرة الخاص من الافراد الأخر، فاذا شك في خروجها من جهة مخصّص آخر يؤخذ بعموم العام بالنسبة اليها، هذا كله فيما لو كان الخاص متصلاً بالعام.

واما لو كان منفصلاً عن العام ففيه ايضاً يتاقى الصور المزبورة: فاذا كان الخاص مبيّناً بحسب المفهوم والمصدق كليهما فالحكم فيه كما في الخاص المتصل المبين بحسب المفهوم والمصدق، من حجّة العام وجواز التمسك به في الباقي، بل الحكم فيه اوضح من فرض



اتصال المخصص، وذلك من جهة استقرار الظهور حينئذٍ للعام وعدم انثلامه بقيام القرينة المنفصلة على الخلاف كما في الخاص المتصل، حيث ان غاية ما يقتضيه التخصيص بالمنفصل انما هو الممانعة عن حجية ظهوره المستقر في العموم لاعتنا اصل ظهوره، وذلك بملاك اقوى الحجتين، ومن ذلك ربما يقدم ظهور العام على ظهوره فيما لو كان العام اقوى ظهوراً منه. وعلى ذلك فكان اللازم هو اتباع ظهوره في العموم في غير مورد قيام الحجة على الخلاف، وهو واضح.

واما لو كان الخاص حينئذٍ مجملاً بحسب المفهوم؛ فان كان الاجمال والتردد بين الاقل والاكثر، كما لو ورد انه يجب اكرام كل عالم، وورد دليل منفصل انه لا يجب اكرام الفاسق من العلماء و يجرم اكرامهم، وتردد الفاسق من جهة اجمال المفهوم بين المرتكب للكبائر او الصغائر ايضاً، ففي مثله يقتصر في الخروج عن العموم على المتيقن وهو المرتكب للكبائر، واما بالنسبة الى المرتكب للصغائر فيؤخذ بالعموم، والسرفيه واضح، حيث انه بعد استقرار ظهور العام وعدم انثلامه بقيام القرينة المنفصلة على الخلاف لا بد من الاخذ بظهور العام في المقدار الزائد عن المتيقن من التخصيص، من جهة رجوع الشك فيه حينئذٍ الى الشك في اصل التخصيص، فان رفع اليد عن اصالة العموم حينئذٍ مع فرض اجمال المخصص طرح للحجة المعتبرة بلاوجه، هذا اذا كان الشك في خروج المشكوك وهو المرتكب للصغائر عن حكم العام ممحّضاً من جهة الشك في اندراجه تحت عنوان المخصص وهو الفاسق واقعاً بحيث على تقدير عدم اندراجه تحته وفرض وضعه لخصوص المرتكب للكبائر يقطع بمشموليته لحكم العام.

واما لو لم يكن الشك فيه ممحّضاً بذلك بل كان مما يشك فيه في مشموليته لحكم العام ولو على تقدير خروجه عن تحت عنوان المخصص واقعاً، بحيث كان الشك في وجوب اكرامه من جهتين: تارة من جهة الشبهة الحكمية وانه على تقدير عدم كون المرتكب للصغائر مندرجاً تحت عنوان الفاسق هل يشمله حكم العام ام لا بل كان خارجاً ايضاً عن حكمه، واخرى من جهة الشبهة المصادقية (١) وانه هل المرتكب للصغيرة فاسق ام

(١) مراده «قدس سره» بحسب الظاهر من الشبهة المصادقية هي الشبهة المفهومية في المخصص - كما يشهد به تفسيره لها بقوله وانه هل المرتكب للصغيرة فاسق ام آه وحيث كان مرجع هذه الشبهة ان يشك في مصادقية

لابل الفاسق بحسب وضعه موضوع لخصوص مرتكب الكبيرة؟ ففي مثله بالنسبة الى الشبهة الحكمية وهى الشبهة من الجهة الأولى لاشكال فى الأخذ بالعموم، نعم انما الكلام فى جواز الاخذ به بالنسبة الى الشبهة المصدقية، وهى الشبهة من الجهة الثانية، حيث انه قد يشكل فى جواز التمسك بالعام من هذه الجهة، بتقريب ان الشبهة من تلك الجهة لما كانت فى طول الشبهة من الجهة الاولى، فع تطبيق اصالة العموم من الجهة الاولى و رفع الشك به من جهة الكبرى لاجمال لتطبيقها ثانياً من الجهة الثانية لرفع الشك به من جهة الصغرى، نظراً الى ان الظهور الواحد لا يتحمل لتطبيقين طوليين، و حينئذٍ فع فرض تطبيقه على اصل الكبرى يستحيل تطبيقه ثانياً على الصغرى. وهذا بخلافه فى فرض تمخض الشك بالجهة الثانية و فرض العلم باندراجها فى العام على تقدير كون الفاسق هو خصوص المرتكب للكبيرة فانه حينئذٍ كان لتطبيقه على تلك الجهة كمال مجال لانه حينئذٍ لا يحتاج الى تطبيقه فى كبرى المسئلة حتى يتوجه الاشكال المزبور، هذا، ولكن يمكن دفع الاشكال المزبور بما دفعناه به الاشكال المعروف فى حجية الاخبار مع الواسطة، حيث ان الاشكال فى المقامين واحد، والجواب عنه ايضاً واحد، فراجع تلك المسئلة وعليه فلا مجال للاشكال فيه من هذه الجهة فكان المتبع حينئذٍ هو اصالة العموم فى غير مورد قيام الحجة الاقوى على الخلاف. هذا كله اذا كان اجمال المفهوم من جهة ترده بين الاقل والاكثر.

واما لو كان اجماله من جهة ترده بين المتبائنين، ففي مثله يسقط العام عن الحجية بالنسبة الى كل واحد من الخصوصيتين فلا يكون بحجة فى واحدة منها، وذلك فان العام حينئذٍ وان كان على ظهوره من دون سراية الاجمال اليه من الخاص المنفصل، الا انه لما كان يساوى ظهوره بالنسبة الى كل واحد من زيد بن اللذين يعلم بخروج احدهما عن تحته بمقتضى دليل المخصص، لا يكون بحجة فعلية فى واحد منها، فيصير بحكم المجمل من حيث السقوط عن الحجية نعم لا بأس بالاخذ بالعموم بالنسبة الى ماعدا الفرد الخارج، وهو الفرد الآخر المعين فى الواقع، لكن بشرط ان يكون مما يحتمل دخوله فى العام وخروجه عنه من جهة احتمال مخصص آخر لا نعلمه، والا فع العلم بدخوله تحت العام وعدم

المرتكب للصغيرة لعنوان الفاسق عبر عنه بالشبهة المصدقية وكيف كان فهو على خلاف الاصطلاح الشائع.

[المصحح عنى عنه].

مخصص آخر لاجمال لاصالة العموم بالنسبة اليه، من جهة انتفاء الشك الذي به قوام جريان دليل التعبد بالظهور، واما ثمرة ذلك فانما هي دخول ذلك الفرد الآخر باجراء اصالة العموم فيه في العلم الاجمالي، فيحكم عليه بقواعده المقررة في محله.

نعم قد يتوهم جواز التمسك باصالة العموم حينئذٍ بالنسبة الى كل واحد من الفردين المعلوم خروج احدهما بمقتضى الخاص المجمل، في مورد كان مفاد دليل الخاص هو نفي الالتزام، كما لو كان مفاد العام هو وجوب الاكرام لكل واحد من العلماء وكان مفاد الخاص هو عدم وجوب الاكرام بالنسبة الى زيد المرءد بين زيد بن عمرو و زيد بن بكر، نظير جريان الاصلين المثبتين في الطرفين في مورد العلم الاجمالي بنفي الالتزام في احدهما، بتقريب ان مانعية العلم الاجمالي عن جريان الأصول في الطرفين انما هو من جهة استلزامها المخالفة العملية للتكليف الفعلي المعلوم، والا فالعلم الاجمالي بنفسه لا يكاد يمنع عن جريان الاصول في الاطراف، من جهة ما تقرّر في محله من اختلاف المتعلق فيها، وكون المتعلق للعلم الاجمالي هو العنوان الاجمالي المعبر عنه باحد الفردين واحدى الخصوصيتين، و متعلق الشك هو كل واحد من العناوين التفصيلية، و حينئذٍ فبعد ان فرض عدم استلزامه لمحدور المخالفة العملية في المقام فلا جرم يجرى اصالة العموم بالنسبة الى كل واحد من زيد بن بكر و بمقتضاها يحكم بوجوب اكرام كل واحد منها، كما كان هو الشأن ايضاً في الاصلين المثبتين في مورد العلم الاجمالي بنفي التكليف.

ولكنه توهم فاسد نظراً الى الفرق الواضح بين المقامين حيث ان الامارات باعتبار حجيتها في مداليتها الالتزامية يمنع عن جريانها في اطراف العلم الاجمالي، بملاحظة انتهاء الأمر فيها بهذه الجهة الى التعارض كما في الخبرين القائمين احدهما على وجوب صلاة الجمعة يوم الجمعة والاخر على وجوب صلاة الظهر فيه، مع العلم بعدم وجوب الصلاتين على المكلف. وهذا بخلافه في الاصول فانها من جهة عدم حجية مثبتاتها لا يكاد انتهاء الأمر فيها من نفس جريانها في اطراف العلم الاجمالي الى التعارض كما في الامارات، فن ذلك لا بأس بجريانها والتعبد بها في كل واحد من اطراف العلم الاجمالي عند عدم استلزامه للمخالفة العملية للتكليف المعلوم. هذا مما افاده الاستاد في ابداء الفرق بين المقامين.

ولكن اقول: بانه لا يحتاج في المنع عن جريان اصالة العموم في الطرفين الى التشبث

بمسئلة المدلول الالتزامى فى الامارات، اذمع الغض عن ذلك كان المجال ايضاً للمنع عن جريان اصالة العموم فى الطرفين، وذلك انما هو بدعوى ان عدم جريان اصالة العموم فى الطرفين انما هو من جهة منافاة العلم الاجمالى عقلاً مع قضية طريقية الامارات وكاشفتها عن الواقع، من جهة انه مع العلم الاجمالى المزبور يقطع بمخالفة احدا الطرفين للواقع، ومع هذا الققطع يستحيل التعبد بهما فى الطرفين للاستطراق الى الواقع.

وهذا بخلافه فى الاصول فان حجيتها لما لم تكن من باب الطريقية والكاشفية عن الواقع، بل من باب التعبد المحض فى ظرف الجهل واستتار الواقع، فامكن حينئذ التعبد بها فى الطرفين فى مورد العلم الاجمالى بالخلاف ما لم يلزم من جريانها المخالفة العملية للتكليف المعلوم فى البين، فتدبر. هذا كله فيما لو كان الخاص مجملاً بحسب المفهوم

واما لو كان اجماله بحسب المصداق مع تردده بين الاقل والاكثر فى جواز التمسك بالعام فيما يحتمل كونه من افراد الخاص و عدم جوازه خلاف بين الاعلام، والاول وهو الجواز هو المنسوب الى المشهور من قداما الأصحاب، وربما فضل بين المخصص اللفظى واللبى بالجواز فى الثانى دون الاول ولعله هو المشهور بين المتأخرين. و لكن التحقيق كما ستعرف هو عدم الجواز مطلقاً.

ثم ان غاية ما قيل فى تقريب القول بالجواز هو دعوى وجود المقتضى وعدم المانع عنه. اما الاول فن جهة شمول العام وانطباقه على المشكوك نظراً الى استقرار ظهوره وعدم اثلامه بالتخصيص بالمنفصل.

واما الثانى فن جهة ان ما نعية الخاص ومزاحمته للعام انما كانت بمقدار حجيتها، وحينئذ فاذا فرض عدم حجيتها الا بالنسبة الى ما علم كونه من افراده ومصاديقه دونه بالنسبة الى ما شك كونه من افراده، فقهرأ فيما اشتبه كونه من افراده يرجع الى العموم فيحكم عليه بحكمه لعدم قيام حجة فيه على خلافه.

وقد اورد عليه بان العام وان لم يرتفع ظهوره فى العموم بواسطة الخاص المنفصل، ولا كان الخاص ايضاً حجة فيما اشتبه كونه من افراده، فلا يكون خطاب لا تكرم الفساق دليلاً على حرمة اكرام من شك فى فسقه من العلماء من جهة الشك فى اصل تطبيقه على المشكوك الا ان عدم جواز الاخذ بالعام حينئذ انما كان من جهة اقتضاء قضية التخصيص حتى فى المنفصل لاحداث عنوان ايجابى او سلبى فى ناحية الافراد الباقية تحت

العام الموجب لانقلاب العنوان المأخوذ في العام وهو العالم مثلاً في قوله: اكرم كل عالم، عن كونه تمام الموضوع لوجوب الاكرام الى كونه جزء الموضوع، من جهة صيرورة الموضوع حينئذٍ بعد ورود الدليل على حرمة اكرام الفساق من العلماء عبارة عن العالم المقيد بكونه عادلاً او غير فاسق، ومن الواضح على ذلك عدم جواز التمسك بالعموم في المشتبه كونه من افراد الخاص، لأنّ الشك في كونه من افراد الفساق يلزم الشك في ذلك العنوان الايجابي او السلبي المأخوذ في موضوع حكم العام، ومع هذا الشك فلا يكاد يصحّ التمسك فيه بالعام، من جهة كونه من التمسك بالعام مع الشك في اصل تطبيق عنوان العام على المورد هذا.

ولكن فيه منع اقتضاء التخصيص كالتقييد لاحداث عنوان سلبي او ايجابي في ناحية الافراد الباقية تحت العام، وقياسه بباب التقييد والاشترط الموجب لتعنوان الموضوع بوصف وجودى ام عدمى مع الفارق جداً، فان شأن التخصيص سواء في المتصل او المنفصل في قوله: اكرم العلماء الا زيداً او عمراً، مثلاً انما هو مجرد اخراج بعض الافراد او الاصناف عن تحت حكم العام وتخصيصه بالافراد الباقية، من دون اقتضائه لاحداث عنوان ايجابي او سلبي في ناحية الافراد الباقية في مقام موضوعيتها للحكم، بل هذه الافراد الباقية بعد التخصيص كانت على ما كانت عليها قبل التخصيص في الموضوعية للحكم العام بخصوصياتها الذاتية، فهو اى التخصيص في الحقيقة بمنزلة انعدام بعض الافراد او الاصناف بموت ونحوه، فكما ان خروج من مات منها لا يوجب تعنون الافراد الباقية بعنوان وجودى او سلبي بل كانت الافراد الباقية على ما هى عليها قبل خروج من خرج بالموت من كونها تمام الموضوع للحكم، كك ايضاً في التخصيص فلا يوجب ذلك ايضاً احداث عنوان سلبي او ايجابي في الافراد الباقية ولا تغتيراً فيها في موضوعيتها للحكم بالانقلاب عن كونها تمام الموضوع الى جزئه، ومجرد اختصاص حكم العام حينئذٍ في قوله: اكرم العلماء، بعد التخصيص، بغير دائرة الخاص من بقية الافراد او الاصناف لا يكون من جهة تعنون الافراد الباقية بعنوان خاص في مقام موضوعيتها للحكم، بل وانما ذلك من جهة ما في نفس الحكم من القصور الناشى من جهة تضيق دائرة الغرض والمصلحة عن الشمول ثبوتاً لغير الافراد الباقية، وهذا بخلافه في باب التقييد والاشترط، حيث ان قضية التقييد بشىء تعنون موضوع الحكم بوصف وجودى ام عدمى غير حاصل قبل توصيفه به، كما في قوله: اكرم العالم وقوله اعتق الرقبة، حيث انه بورود دليل

التقييد بكونها مؤمنة ينقلب الذات عن كونها تمام الموضوع الى جزء الموضوع، فيصير الموضوع عبارة عن الرقبة المقيدة بالايان، بنحو خروج القيد ودخول التقييد.

و بالجمله فرق واضح بين باب التخصيص والتقييد حيث انه في الاول لا يكاد يكون قضية التخصيص الا مجرد اخراج بعض الافراد او الاصناف عن دائرة موضوع العام الموجب لحصر حكم العام ببقية الأفراد او الاصناف من دون اقتضائه لتغيير في ناحية الافراد الباقية في مقام موضوعيتها للحكم، بخلاف الثاني حيث ان شأن دليل التقييد والاشترط انما هو توصيف الموضوع بوصف خاص وجودى ام عدمى، و بذلك يوجب اخراجه عما عليه قبل التقييد من التمامية في الموضوع الى جزئه، وعليه فنقول بانه لا مجال بعد هذا الفرق لمقايسة احد البابين بالآخر بوجه اصلاً.

ثم انه مما يشهد لما ذكرنا من الفرق بين البابين اطباقهم على عدم جواز التمسك بدليل المطلق في موارد الشك في مصداق القيد، كالشك في طهارة الماء واطلاقه، حيث لم يتوهم احد جواز التمسك حينئذٍ باطلاق ما دلّ على جواز التوضي بالماء لاثبات جواز الوضوء بما شك في طهارته او اطلاقه، بخلاف موارد الشك في مصداق المخصص في العام، حيث ان فيها خلافاً بين الأعلام بل المشهور من القدماء كما قيل على جواز التمسك بالعام. ومن المعلوم انه لا يكون الوجه في ذلك الا ما اشرنا اليه من الفرق بين البابين، والا فلو كان مرجع التخصيص ايضاً كالتقييد الى احداث عنوان سلبي او ايجابي في ناحية الافراد الباقية تحت العام لما كان وجه لاختلافهم في جواز الرجوع الى العام في المقام مع اطباقهم على عدم جواز الرجوع الى دليل المطلق عند الشك في مصداق القيد، كما لا يخفى.

ثم ان هذا كله في بيان الفرق بين كبرى البابين بحسب مقام الثبوت. واما بحسب مقام الاثبات واستظهاره اى مورد من باب التخصيص و اى مورد من باب التقييد والاشترط فلا بد في استفادة احد الأمرين من المراجعة الى كيفية السنة الادلة. وفي مثله نقول: بان ما كان منها بلسان الاستثناء كقوله: اكرم العلماء الا زيداً، فلا اشكال في انه من باب التخصيص حيث انه لا يستفاد من نحو هذا اللسان ازيد من تكفله لاجراء زيد عن العموم المزبور وحصر حكم العام بما عدا زيد من الافراد الأخر، كما ان ما كان منها بلسان الاشرط كقوله: يشترط ان يكون كذا وان لا يكون كذا، او بلسان نفي الحقيقة عند فقدان امر كذا في كقوله: لاصلاة الا بطهور ولا رهن الا مقبوضاً، فلا اشكال ايضاً

في كونها من باب التقييد، واما ما كان منها بلسان لا تكرم الفساق من العلماء او لا يجب اكرام الفساق منهم كما هو الغالب في التخصيصات بالمنفصل فهو قابل لكلا الامرين حيث يصلح لان يكون من باب التقييد، فيقتد به العنوان المأخوذ في العام في قوله: اكرم العلماء، بكونهم عادلين او غير فاسقين، كصلاحيته ايضاً لان يكون من باب التخصيص الغير الموجب الا لخصرالحكم في قوله: اكرم العلماء، بما عد الفساق من الافراد الأخر، من دون اقتضائه لتعنون الافراد الباقية بكونهم عادلين او غير فاسقين، وان كانوا في الواقع ملازمين مع العدالة قهراً، وحينئذٍ فقد يقال في مثله بدوران الأمر بين رفع اليد عن احد الظهورين اما ظهور عنوان الموضوع في الاطلاق واما ظهور العام في العموم، وان المتعين في مثله هو رفع اليد عن ظهوره في الاطلاق مع الاخذ بظهوره في العموم بالنسبة الى كل فرد من افراد العالم، ولا اقل من تصادم الظهورين، فتكون النتيجة حينئذٍ كالتقييد في عدم جواز التمسك بالعام عند الشك في مصداق المختص. ولكنّه مدفوع بمنع الدوران بينهما، فانه بعد القطع بخروج افراد الفساق عن دائرة حكم العام، وهو وجوب الاكرام، اما رأساً على التخصيص واما من جهة انتفاء القيد على التقييد، فلا جرم لا يترتب اثر عملي على اصالة العموم بالنسبة اليهم، حتى يجرى العموم بلحاظه، ومعه فلا مجرى لاصالة العموم بالنسبة الى كل فرد من العلماء حتى الفساق منهم، وحينئذٍ فع عدم جريان اصالة العموم وسقوطها عن الحجية فقهاً تبقى اصالة الاطلاق فيه بلا معارض، ونتيجة ذلك قهراً هو التخصيص لا غير، كما هو واضح،

وعلى كلّ حال فبعد ما اتضح وجه الفرق بين باب التخصيص وبين باب التقييد والاشتراط بحسب الكبرى، وكون التخصيص من قبيل انعدام بعض الافراد او الاصناف بموت ونحوه في عدم اقتضائه لاحداث عنوان سلبي او ايجابي في ناحية الافراد الباقية لكي ينقلب عن كونها تمام الموضوع للحكم الى جزئه، ظهر لك عدم صحة ما افيد من التقريب المزبور في وجه عدم جواز التمسك بالعام في المشتبه كونه من افراد المختص ومصاديقه، من دعوى عدم الجزم بانطباق عنوان الموضوع بعد تقييده على المورد، نظراً الى الشك الوجداني حينئذٍ في جزئه الآخر وعدم صلاحية اصالة العموم لاحراز ذلك الجزء المشكوك، اذ نقول بان هذا التقريب يتم في فرض ان يكون التخصيص ايضاً كالتقييد موجباً لتعنون عنوان العام بامر وجودي او عدمي، والآ فلي ما عرفت من الفرق

بين البابين لا يكاد مجال لهذا الاشكال اصلاً، حيث انه بعد عدم انقلاب عنوان العام عن كونه تمام الموضوع للحكم الى جزء الموضوع فلا جرم يكون اصل تطبيق العنوان على المورد عند الشك جزمياً، وفي مثله يتجه الاستدلال المزبور للقول بالجواز، بتقريب انه بعد الجزم بانطباق عنوان العام على المورد واحتمال مطابقة ظهوره للواقع في الزائد عن الافراد المعلومة فسق، ولو من جهة احتمال كونهم عدولاً، يشمل دليل التعبد بالظهور الأمر بالغاء احتمال الخلاف، فان المدار في التعبد بالظهور انما هو على مجرد احتمال مطابقة الظهور للواقع، وحينئذٍ فكما انه عند احتمال مطابقة الظهور للواقع في زيد العالم المشكوك فسقه وعدالته من جهة الشبهة الحكمية واحتمال خروج الفساق الداخلة فيهم زيد على تقدير فسقه عن تحت حكم العام لاجل مخصص خارجي لا يعلمه المكلف تجرى اصالة الظهور، وبمقتضاها يحكم بوجود اكرام زيد المشكوك فسقه وعدالته، كك الامر فيما لو كان احتمال مطابقة الظهور للواقع من جهة الشبهة المصدقية واحتمال كون المشبهة عادلاً في الواقع، فانه في مثله ايضاً يشمل دليل التعبد بالظهور الأمر بالغاء احتمال الخلاف. نعم في المقام بالنسبة الى الشبهة الحكمية لما قام حجة اقوى على الخلاف يرفع اليد عن حجية ظهوره، واما بالنسبة الى الشبهة المصدقية فحيث انه لم يعلم بمخالفة ظهوره للواقع من جهة احتمال كون المشتبه عادلاً ولم تقم حجة ايضاً على الخلاف من جهة فرض الشك في انطباق دليل الخاص على المورد فيؤخذ بظهوره ويحكم عليه بحكمه.

واما توهم اختصاص حجية الظهور بما لو كان الشك في مخالفة الظهور للواقع من جهة الشبهة الحكمية دون الشبهة الموضوعية، بدعوى ان الرجوع الى اصالة الظهور انما هو في الشبهات التي كان رفعها وازالتها من شأن المتكلم دون غيرها مما ليس من شأن المتكلم ازالتها، وبذلك ينحصر حجية الظهور في موارد الشبهات الحكمية، لانها هي التي كان ازالة الشبهة فيها من وظائف المتكلم، ولا تعم الشبهات المصدقية، نظراً الى عدم كون مثل هذه الشكوك مما ازلتها من شأن المتكلم حتى يصح الرجوع الى الظهور في رفع الشبهة فيها، فمدفوع بانه وان كان الأمر كك بالنسبة الى كل شبهة شخصية على التفصيل، ولكنه لا مانع من جعل امارة كلية لتمييز الموارد وتشخيص حكم الصغريات، فان ذلك ايضاً من شأن الشارع ووظائفه، كما في موارد اليد والبيتة والسوق وغيرها.

وبالجمله نقول بان ما افيد من عدم كون ازالة الشبهة في الصغريات



من شأن الشارع ووظائفه؛ ان اريد ذلك بالنسبة الى كل شبهة شخصية بنحو التفصيل فهو مسلم، ولكنه لا ينتج المطلوب من سقوط اصالة الظهور عن الحجية في الشبهات المصدقية، من جهة عدم كون اصالة الظهور من هذا القبيل، وانما هي من قبيل جعل اماره كلىة لتشخيص الصغريات وان اريد به خروج الشبهات الموضوعية كلية على الاطلاق عن موارد التمسك بالظهور، بدعوى عدم كون ازالة الاشتباه فيها من شأن الشارع ووظائفه على الاطلاق، ولو بنصب اماره كلية عليها للمكلف لكي يرجع اليها عند جهله و تحيره فهو ممنوع جداً بشهادة جعل البينة واليد والسوق ونحوها حجة عند اشتباه الموارد في الموضوعات، وعليه نقول: بان من الامارات الكلية ايضاً تميز الوارد و تشخيص حكم الصغريات عند الجهل والاشتباه اصالة العموم، فتي تحتمل مطابقتها للواقع ولو من جهة الشبهة في المصدق، ولم تقم حجة اقوى على خلافها يجب التعبد بظهوره والغاء احتمال الخلاف، هذا.

ولكن مع ذلك فالتحقيق في المقام هو عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية، اذ نقول: بان ما ذكر من التقريب المزبور للجواز مبنى على ان يكون مدار الحجية في الظهورات على الدلالة التصورية المحضة التي هي عبارة عن مجرد تبادل المعنى وانسباقه الى الذهن من اللفظ عند سماعه الناشى من جهة العلم بالوضع المجامعة مع القطع بعدم كون المتكلم في مقام الافادة والجد بالمراد ايضاً، كما في الالفاظ الصادرة عن السامى والنائم، حيث انه مع القطع بعدم كون الالفاظ في مقام الافادة والجد بالمراد يتبادل المعنى وينسب الى الذهن بمجرد سماع اللفظ، فعلى هذا المسلك يتجه التقريب المزبور للجواز من جهة تحقق موضوع الحجية وهو الظهور التصورى مع احتمال المطابقة للواقع، والآ فعلى ما هو التحقيق من كون مدار الحجية في اصالة الظهور على الدلالة التصديقية والكشف النوعى عن المراد فلا يكون مجال لدعوى حجية اصالة العموم والظهور الا في موارد الشبهات الحكمية الناشئة من جهة احتمال مخالفة الظهور للواقع من جهة الشك في اصل التخصيص واصل القرينية، والوجه فيه واضح بعد معلومية تبعية حصول التصديق بالمراد من اللفظ قطعاً او ظناً لاحراز كون المتكلم بكلامه في مقام الافادة ومقام الجد بالمرام المتوقف ذلك على التفاته بجهات مرامه و خصوصياته، اذ حينئذ يختص حصول التصديق النوعى بالمراد من اللفظ بما اذا كان هناك غلبة نوعية على التفات المتكلم

بجهات مرامه و خصوصياته، فيختص ذلك حينئذٍ بخصوص مالوكان الشك في مخالفة الظهور للواقع من جهة الشبهة في الحكم الراجعة الى الشك في التوسعة و تضييق دائرة مراد المتكلم. واما فيما عدا ذلك من موارد كون الشك في المخالفة من جهة الشك في مصداق المخصص فحيث لا يكون هناك غلبة نوعية فيها على التفات المتكلم، بل ربما كان الامر بالعكس من حيث كون الغالب هو غفلة المتكلم وجهله بالحال، بشهادة ما نرى من وقوع التردد والاشتباه كثيراً للمتكلم في تطبيق مرامه على الصغريات، فلايكاد حصول التصديق النوعي بالمراد حتى يكون مشمولاً لدليل التعبد، فتكون نتيجته جواز الرجوع الى العام في الشبهات المصدقية للمخصص، بل ولوقلنا بان مدار الحجية في الظهورات على الظهور الفعلي والدلالة التصديقية الفعلية كان الامر في عدم جواز التمسك باصالة العموم عند الشك في مصداق المخصص اظهر، من جهة وضوح انتفاء الدلالة والتصديق الفعلي بالمراد مع تلك الغلبة النوعية على غفلة المتكلم وعدم التفاته في مقام التطبيق على الصغريات، وان كان اصل المبنى مما يبعد الالتزام به، من جهة ما يلزمه من عدم حجية الظهورات في موارد الظن الفعلي الغير المعبر على الخلاف، وهو مما لا يمكن الالتزام به.

و حينئذٍ فلا بد من تنقيح هذه الجهة بان حجية اصالة العموم ونحوها هل هي من باب الظهور التصوري المساوق لتبادر المعنى من اللفظ وانسباقه الى الذهن المجامع ولو مع الجزم بعدم كون المتكلم في مقام الافادة ومقام الجذب بالمراد الواقعي، او انه من باب الظهور التصديقي المفيد للظن بالمراد ولو نوعاً وان لم يفده فعلاً مانع خارجي؟ وذلك بعد القطع بعدم كونه من جهة التعبد المحض؛ بشهادة بنائهم على عدم حجية الظهورات مع الاتصال بما يصلح للقرينية، بل ولا من باب الظن الفعلي بالمراد كما عليه بعضهم؛ بشهادة ما عرفت من بنائهم على عدم اضرار قيام الظن الغير المعبر على الخلاف.

فعلى الاول من كون مدار الحجية على الظهور التصوري المساوق لانسباق المعنى الى الذهن، فلا مخصص كما عرفت من القول بجواز التمسك بالعام فيما شك كونه من افراد المخصص ومصاديقه، نظراً الى وجود المقتضى حينئذٍ للحجية وعدم المانع عنها، حيث انه بعد انطباق عنوان العام على المورد و عدم قيام حجة على الخلاف، نظراً الى فرض عدم حجية الخاص بالنسبة اليه بلحاظ الشك في انطباق عنوانه عليه، فلا جرم

يشمله دليل التعبد بالظهور الأمر بالغاء احتمال الخلاف، من غير فرق في ذلك بين كون المخصّص لفظياً أو لبياً.

واقفاً على الثاني: فلأزمه كما عرفت هو المصير الى عدم الجواز من جهة ما عرفت من اختصاص هذا المعنى - أي إفادة الظهور للتصديق النوعي بالمراد - بما إذا كان هناك غلبة نوعية على التفات المتكلم وعدم غفلته عن جهات مرامه الملازم ذلك للاختصاص بما إذا كان الشك في مخالفة الظهور للواقع من جهة الشبهة الحكمية الراجع الى الشك في التوسعة والتصديق في دائرة المراد الواقعي في كبرى الحكم، دون ما لو كان الشك في المخالفة والمطابقة من جهة الشبهة الموضوعية الراجعة الى الشك في تطبيق الكبرى وما هو المراد الواقعي على المصاديق والصغريات، وذلك من جهة انتفاء تلك الغلبة النوعية في هذا المقام، لوضوح أنه لا غلبة نوعية على التفات المتكلم بتطبيق مرامه على المصاديق والصغريات لولا دعوى كون الغلبة بالعكس، على ما نرى ونشاهد بالوجدان من غفلة المتكلم وجهله وتردده كثيراً في تطبيق ما هو المرام على المصاديق والصغريات، إذ حينئذ لا يكون مجال لدعوى جواز الأخذ باصالة العموم فيما شك كونه من أفراد المخصّص ومصاديقه، حيث أنه لا يكون لللفظ ظهور تصديق ودلالة تصديقية ولو نوعية بالنسبة الى الصغريات ومقام التطبيق على المصاديق، حتى يشمل دليل التعبد من هذه الجهة، ففي الحقيقة عدم حجية اصالة العموم فيما شك كونه من أفراد المخصّص كان من جهة عدم مقتضى التعبد، وهو الظهور التصديقي، لا من جهة وجود المانع، حتى يدفع بان دليل المخصّص لما كان تطبيقه على المورد مشكوكاً لا يكون له صلاحية للمانعية عن التمسك بالعموم، ولئن شئت قلت بان عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقية إنما هو من جهة الشك في انطباق عنوان العام بما هو حجة على المورد، حيث أنه بعد اقتضاء الدليل المخرج لقصر حكم العام في قوله: أكرم العلماء، على ما عدنا الفساق مثلاً، فقهرراً عند الشك في كون المورد من مصاديق الفساق الخارج عن دائرة موضوع حكم العام يشك في انطباق ما هو المراد الواقعي على المورد، وفي مثله لا يبقى مجال لتوهم جواز الرجوع الى العام في المشتبه كما هو واضح،

وحيث أن التحقيق في المسئلة - كما حقق في محله - هو الثاني من كون مدار الحجية في الظهورات على الدلالة التصديقية لا الدلالة التصورية المساوقة لانسباق المعنى الى

الذهن، فلا جرم كان الاقوى هو عدم جواز التمسك بالعام فيما شك في كونه من افراد المخصص ومصاديقه، بل وكك الامر فيما لو شك في ذلك ولم يجرز من طريقة العقلاء ان مدار الحجية على الظهور التصورى او الظهور التصديقى، حيث انه بعد ما لم يكن في البين اطلاق لفظى، نظراً الى كون الدليل عليه هو السيرة وبناء العقلاء، فلا بد من الاخذ بما هو الاخص وهو الدلالة التصديقية المعبر عنها بالظهور النوعى، من جهة كونه هو القدر المتيقن من بناء العقلاء على الاخذ بالظهورات،

و مقتضاه كما عرفت هو لزوم المصير الى عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصاديقية، من غير فرق في ذلك بين كون المخصص لفظياً ام لبياً، لان مناط عدم الجواز انما هو انتفاء الدلالة التصديقية، وعليه لا يفرق بين كون الخاص لفظياً ام لبياً، كما انه على المسلك الاول في حجية اصالة الظهور ايضاً لا يفرق بين لفظية المخصص ولبيته، من جهة ما عرفت من جواز التمسك بالعام على هذا المسلك ولو مع كون المخصص لفظياً. وحينئذٍ بالتفصيل بين فرض كون المخصص لفظياً وبين كونه لبياً - كما عن بعض - ساقط على كل حال. بل اللازم على المسلك الاول في حجية اصالة الظهور هو المصير الى الجواز مطلقاً حتى في المخصص اللفظى، كما ان اللازم على المسلك الثانى هو المصير الى عدم الجواز كك حتى في المخصص اللبى.

ثم انه مما ذكرنا ظهر ايضاً عدم صحة التشبث بقاعدة المقتضى والمانع لاثبات حكم العام في المشكوك، بتقريب ان العام المنفصل عنه المخصص من جهة ظهوره واستقرار دلالته النوعية على المراد كان فيه اقتضاء الحجية وان الخاص المنفصل انما كان يزاخم حجيته في مقدار دلالته لا اصل ظهوره و حينئذٍ فعند الشك في فرد في كونه من مصاديق الخاص وعدمه يؤل الى الشك في وجود المزاحم وعدمه مع القطع بوجود المقتضى للحجية، وهو الظهور، وفي مثله لا بد بحكم العقل من الجرى على طبق المقتضى الى ان يظهر الخلاف، كما كان هو الشأن ايضاً في كل واجب احتمال مزاحمته مع اهم منه كالصلاة والازالة مثلاً، فكما انه هناك لا يعتنى باحتمال وجود المزاحم بل يجرى على طبق المهم ويحكم بوجود الاتيان به كك في المقام ايضاً، ففي المقام ايضاً كان المقتضى للحجية وهو الظهور والدلالة النوعية متحققاً وانما الشك في وجود المزاحم بالنسبة الى المشكوك، فلا بد من الجرى على طبق المقتضى والحكم على المشكوك بحكم

العام الى ان ينكشف الخلاف، حيث لا فرق بين المقامين، غير ان المزاخمة هناك كانت في الحكم الفرعى وفي المقام في الحكم الاصولى وفي مرحلة الحجية.

وجه الفساد يظهر مما عرفت من المسلكين في وجه حجية اصالة الظهور، اذ نقول: بانه على المسلك الاول من كفاية مجرد الظهور التصورى في التعبد والحجية فان المقتضى للحجية وهو الظهور وان كان متحققاً، ولكنّه بعد عدم حجية الخاص في المشكوك من جهة الشك في انطباق عنوانه عليه يقطع بعدم المزاخمة له، ومع القطع بعدم المزاخمة لا يكاد ينتهى التوبة الى القاعدة المزبورة بوجه اصلا، كما لا يخفى. واما على المسلك الثانى من عدم كفاية مجرد الظهور التصورى في التعبد والحجية واحتياجها الى الظهور التصديقى ولو نوعاً فلا تحقق للمقتضى حينئذ حتى ينتهى الامر الى القاعدة، من جهة ما عرفت من انه لا يكون حينئذ للعام ظهور و دلالة تصديقية بالنسبة الى مقام التطبيق على المصاديق والصغريات حتى يشملها دليل التعبد والحجية، فعلى كل من المسلكين لاجمال للقاعدة المزبورة بوجه اصلا، كما لا يخفى.

### تنبيه

لا يخفى عليك ان المرجع بعد سقوط العام عن الحجية فيما شك كونه من مصاديق الخاص لفظياً او لبيئاً انما هو الاصول العملية وحينئذ لو كان هناك اصل حكى من استصحاب وجوب او حرمة ونحوه فلا اشكال، واما الاصل الموضوعى فيبنتى جريانه على ما تقدم من المسلكين في التخصيصات من ان قضية التخصيص هل هى كالتيقيد في اقتضائه لاحداث عنوان ايجابى او سلبى في الافراد الباقية بعد التخصيص الموجب لتقيد موضوع الحكم في نحو قوله: اكرم كل عالم، بالعالم العادل او العالم الغير الفاسق، ام لا؟ بل وان قضيته مجرد اخراج بعض الافراد او الاصناف عن تحت حكم العام الموجب لقصر حكم العام ببقية الافراد او الاصناف من دون اقتضائه لاحداث عنوان ايجابى او سلبى في موضوع حكم العام في الافراد او الاصناف الباقية، وان فرض ملازمة تلك الافراد الباقية بعد خروج الفساق مثلاً من باب الاتفاق مع العدالة او عدم الفسق.

فعلى المسلك الاول لا بأس بجريان الاصل الموضوعى في المشتبه حيث يبرز به كونه من افراد العام، فيحكم عليه بحكمه بعد احراز جزئه الآخر وهو العالمية بالوجدان، نظير

سائر الموضوعات المركبة التي يحرز بعضها بالأصل وبعضها بالوجدان، ففي المقام أيضاً اذا جرى استصحاب العدالة او عدم الفسق في الفرد المشكوك فبانضمام الاحراز الوجداني للجزء الآخر وهو العالمية يحرز ما هو موضوع حكم العام وهو العالم العادل او العالم الذي لم يكن فاسقاً فيحكم عليه بحكمه.

واما على المسلك الثاني الذي هو المختار فلا مجال لجريان الاصل الموضوعي المزبور من جهة عدم ترتب اثر شرعي عليه حينئذٍ فانه على هذا المسلك لا يكون لمثل هذه العناوين دخل في موضوع الحكم والاثر ولو على نحو القيدية حتى يجرى فيها استصحابها، بل وانما موضوع الاثر حينئذٍ عبارة عن ذوات تلك الافراد الباقية بخصوصياتها الذاتية من دون طرق لون عليها من قبل دليل المخصص، غاية الامر هو اقتضاء خروج افراد الفساق مثلاً للملازمة الافراد الباقية بعد التخصيص عقلاً مع العدالة او عدم الفسق، ومن المعلوم في مثله حينئذٍ عدم اجداء قضية استصحاب العدالة او عدم الفسق للمشكوك لاثبات كونه من الافراد الباقية للملازمة مع عدم الفسق، الآ على القول بالمثبت، وحينئذٍ فعلى هذا المسلك لا بد من الرجوع في المشكوك الى الأصول الحكيمية الجارية فيه من استصحاب وجوب او حرمة او غيرهما، والآ فلا مجال للتشبهت بالاصول الموضوعية لاندرج المشكوك فيه في موضوع العام والحكم عليه بحكمه نعم لو كان مفاد الدليل الخاص نقيضاً لحكم العام كما لو كان مفاد العام وجوب اكرام العلماء وكان مفاد الخاص عدم وجوب اكرام الفساق من العلماء ففي مثله امكن اثبات وجوب الاكرام الذي هو حكم العام بمقتضى استصحاب عدم الفسق، من جهة انه باستصحابه يترتب عليه نقيض اللاوجوب الذي هو عبارة عن وجوب الاكرام. وهذا بخلافه في فرض كون مفاد الخاص عبارة عن حرمة الاكرام التي هي ضد لحكم العام، حيث انه في مثله لا يكاد يمكن اثبات وجوب الاكرام باستصحاب العدالة او عدم الفسق لان غاية ما يقتضيه الاصل المزبور حينئذٍ انما هو عدم حرمة اكرام الفرد المشكوك لا وجوب اكرامه الا على النحو المثبت كما هو واضح.

بقي الكلام في جواز التمسك بعموم العام لاجراء ما شك في كونه من مصاديق العام عن تحت العام مع القطع بخروجه عن حكمه وعدم جوازه واختصاصه بما لو كان الشك في خروج فرد عن حكم العام بعد القطع بفرديته له، حيث ان فيه خلافاً بين الأعلام،

ولكن التحقيق هو عدم الجواز، نظراً الى أنه لا يكون لنا دليل لفظي على الحجية حتى يصح الاخذ باطلاقه في مثل المقام، حيث ان العمدة في الباب أنّها هي السيرة و بناء العقلاء، و بعد عدم العلم باستقرار بنائهم على حجية اصالة العموم في مثل المقام لا بد من الاقتصار على ما هو المتيقن منها، وهو لا يكون الا في موارد الشك في خروج ما هو من افراد العام و مصاديقه قطعاً عن حكم العام، ومن العجب ان صاحب الكفاية «قدس سرّه» - مع اشكاله في المقام (١) ومنعه عن جواز التمسك بالعام فيما شك في كونه من افراد العام بمنع قيام السيرة على التمسك باصالة العموم مطلقاً - تمسك به في مسألة الصحيح والأعم (٢) حيث استدل لا ثبات الوضع لخصوص الصحيح بعموم الادلة المثبتة للآثار من نحو قوله عليه السلام: الصلوة معراج المؤمن، وأنّها قربان كل تقى، وأنّها تنهى عن الفحشاء والمنكر، بتقريب دلالتها بعكس التقيض على ان كل مالا يكون معراج المؤمن ونهاياً عن الفحشاء والمنكر فليس بصلوة، فراجع. وعلى كل حال فالتحقيق في المسئلة كما عرفت هو ما افاده «قدس سرّه» في المقام من عدم الحجية الا في موارد الشك في الخروج عن العام حكماً مع اليقين بدخوله فيه موضوعاً.

#### الجهة الرابعة

لاشكال في عدم الاخذ باصالة العموم والأطلاق الا بعد الفحص التام عن المخصّص والمقيد واليأس عن الظفر بها والوجه في ذلك امران: احدهما: وهو العمدة حيث المعرضية للتخصيص، كما هو كذلك في العمومات الواردة في الكتاب والسنة، فانه لا بد حينئذ في كل عام من الفحص التام عن مخصّصاته بحيث يخرج المورد عن المعرضية للتخصيص وتطمئن النفس بانه غير مخصّص، بل ذلك غير مختص بباب العمومات والمطلقات فيجربى في كل ظاهر كان في معرض ارادة خلافه باقامة القرينة على الخلاف، كما في الظواهر الصادرة عن المعصومين عليهم السلام، ففيها ايضاً لا بد من الفحص التام

عن القرينة بمقدار يخرج المورد عن المعرضة لارادة الخلاف، والا فقبل الفحص لا يجوز الاخذ بها، لعدم قيام السيرة على الحجية حينئذ قبل الخروج عن المعرضة، ولدليل «هلاً تعلّمت»؟ (١) المقتضى لعدم معذورية المكلف التارك للفحص.

وثانيها؛ من جهة العلم الاجمالي بتقريب انه يعلم اجمالاً بورود مخصصات كثيرة فيما بايدنا من الأخبار لهذه العمومات الواردة في الكتاب والسنة، فيجب الفحص حينئذ عن مخصصات تلك العمومات بمقتضى العلم الاجمالي المزبور. ولكن يرد عليه ان لازم ذلك هو جواز الرجوع الى العمومات الباقية بعد الظفر بمقدار يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليه نظراً الى صيرورة الشك في البقية حينئذ بدوياً، كما ان لازمه ايضاً في فرض عدم الظفر بمقدار المعلوم بالاجمال هو عدم جواز الاخذ بالعمومات ولو بعد الفحص التام عن مخصصاتها من جهة بقاء المانع وهو العلم الاجمالي حينئذ على حاله، مع انها كما ترى لا يكاد يلتزمون بشيء منها، فان ظاهرهم هو وجوب الفحص عن المخصص بالنسبة الى كل واحد من العمومات، مع تخصيص المنع عن الاخذ بالعمومات بما قبل الفحص عن المخصص، وحينئذ فالاولى في التشبث بهذا التقريب لاثبات المدعى وهو وجوب الفحص والمنع عن الاخذ بالعمومات الا بعد الفحص التام عن مخصصاتها هو تقييد العلم الاجمالي المزبور بقيد خاص وهو كون المخصص المعلوم بالاجمال على نحو لو تفحصنا عنه لظفرنا به، بدعوى ان العلم الاجمالي وان كان بمخصصات كثيرة لتلك العمومات فيما بايدنا من الأخبار ولكنه لا على نحو الاطلاق بل على نحو لو تفحصنا عنها بالمقدار المتعارف فيما بايدنا من كتب الاخبار لظفرنا بها، فانه على هذا التقريب يتم المدعى ويسلم عن الاشكال المزبور، من جهة ان عدم الظفر بالمخصص على هذا التقريب بالفحص يكشف عن خروج العام المتفحص عنه من الاول عن الطرفية للعلم الاجمالي، وحينئذ فلا بد على هذا التقريب اولاً من الفحص التام عن المخصص بالنسبة الى كل واحد من العمومات حتى يظفر بالمخصص او يخرج بواسطة الفحص وعدم الظفر عن الطرفية للعلم الاجمالي، هكذا افاده الاستاد دام ظله في بحثه.

ولكن اقول: بانه غير خفي عدم اجداء مثل هذا التقريب ايضاً لدفع الاشكال الاول



وهو لزوم جواز الاخذ ببقية العمومات بلا فحص مع الظفر بمقدار المعلوم بالاجمال من المخصصات، وذلك من جهة وضوح ان المعلوم بالاجمال بعد ما كان محدوداً كتمه ومقداره بالضرورة بحد خاص لا يتجاوز عنه كما في كلية الاقل والأكثر، فلاجرم الظفر بذلك المقدار يوجب قهراً ارتفاع العلم الاجمالي من البين وصيرورة الشك في الزايد بدوياً، و معه يلزم جواز الاخذ ببقية العمومات بلا فحص، نعم انما يجدى هذا التقريب لدفع الاشكال الثاني وهو لزوم عدم جواز الاخذ بالعمومات ولو بعد الفحص عند عدم الظفر بمقدار المعلوم بالاجمال، والا فهو غير دافع للاشكال الاول، وحينئذ فالعمدة في اثبات وجوب الفحص على الاطلاق والمنع عن الرجوع الى اصالة العموم الا بعد الفحص التام هو الوجه الاول وهو المعرضية للتخصيص.

ثم ان هذا كله في اصل وجوب الفحص، واما المقدار اللازم منه فهو على الوجه الاول كما عرفت بمقدار يخرج المورد عن المعرضية بحيث تطمئن النفس بانه غير مخصص، والظاهر هو تحقق الوثوق بالخروج عن المعرضية بالفحص عن المخصص بالمقدار المتعارف فيما بايدنا من الكتب، حيث انه بهذا المقدار من الفحص يحصل الوثوق بل العلم العادي بانه غير مخصص، كما ان مقداره على مسلك ما نعية العلم الاجمالي ايضاً هو الفحص بالمقدار المتعارف عما هو من دائرة العلم المزبور من كتب الاخبار، فانه بهذا المقدار من الفحص يحصل الوثوق والعلم العادي بخروجه عن الطرفية للعلم الاجمالي، فيجوز الاخذ معه حينئذ باصالة العموم، من دون احتياج الى تحصيل القطع بالخروج عن الطرفية للعلم الاجمالي فتدبر.

### الجهة الخامسة

في انه هل الخطابات الشفاهية تختص بالحاضرين المشافهين او انها تعم الغائبين بل المعدومين ايضاً؟ فيه خلاف بين الأعلام، و تنقيح المرام في المقام هو ان الخطابات الواردة في الكتاب والستة على انحاء:

منها: ما كان من قبيل: قوله: يجب على الحاضر كذا وعلى المسافر كذا وعلى المستطيع كذا ونحو ذلك مما كان المخاطبة بنفس المواجهة من دون توسط اداة خطاب في البين.

ومنها: ما كان من قبيل قوله: يا ايها الناس ويا ايها الذين آمنوا ونحو ذلك ، مما كان الخطاب باداة النداء وكان موضوع الخطاب عنواناً عاماً قابلاً للانطباق على الموجود والمعدوم.

ومنها: ما كان من قبيل قوله: يجب عليكم كذا وقوله: كتب عليكم الصيام ونحو ذلك ، مما كان التخاطب باداة الخطاب وكان المكلف بالتكليف نفس المخاطب.

اما القسم الاول منها فلا ينبغي الاشكال في شمولها للغائبين بل المعدومين، بل الظاهر هو خروج مثل هذا القسم عن حريم النزاع وعن مورد النفي والاثبات بينهم، كيف وانه لاوجه لتوهم اختصاص مثل هذا القسم من الخطابات بخصوص المشافهين وعدم شموله للغائبين والمعدومين بعد عموم العنوان وعدم ما يوجب الاختصاص بالحاضرين، ومن ذلك ترى انه قد يكون المكلف والمقصود بالخطاب غير المخاطب في مجلس الخطاب، كما في قولك لمن حضرك من الرجال: يجب على النساء كذا.

واما الاشكال في اصل شمول التكليف الاستفادة من الخطابات للمعدومين في زمن الخطاب، نظراً الى لابدية وجود المكلف عقلاً في صحة توجيه التكليف اليه، فدفوع بانه كك في التكليف الفعلية المستتبعة للبعث والزجر، فانها هي التي يحكم العقل باستحالة توجيهها نحو المعدوم فعلاً، واما الغير البالغة الى تلك المرتبة فلا محذور فيها، ضرورة انه لا مانع من توجيه التكليف على وفق ما تقتضيه الحكمة والمصلحة قانوناً نحو الموجود والمعدوم حين الخطاب، ليصير فعلياً منجزاً عند اجتماع الشرائط وفقد الموانع، كقوله: يجب على المستطيع كذا وعلى المسافر كذا، كما هو واضح.

واما القسم الثالث فالظاهر انه لا اشكال ايضاً في خروجه عن محل النزاع، وعدم شموله الا لخصوص الموجودين الحاضرين حال الخطاب، وذلك من جهة وضوح ان الخطاب الحقيقي يستدعى وجود المخاطب فعلاً، لعدم صحة المخاطبة مع غير الموجود حال الخطاب بل ومع الغائب عن مجلس الخطاب ايضاً، وحينئذٍ فاذا فرضنا ان المكلف هو المخاطب بالخطاب، فقهرماً يلزم ذلك اختصاص التكليف الذي هو مضمون الخطاب ايضاً بخصوص الحاضرين وعدم شموله للغائبين، فضلاً عن المعدومين حال الخطاب، واما توهم انه في الخطاب الحقيقي يكفي وجود المخاطب ولو ادعاء ولا يعتبر فيه وجود المخاطب حقيقة، فدفوع بانه في الموجود الادعائي لا يكون الخطاب ايضاً الادعائياً، من جهة ما

عرفت من عدم صحة الخطاب الحقيقي بقصد التفهيم الا الى الموجود الحقيقي، كما هو واضح.

وحينئذٍ فينحصر محلّ النزاع ومورد النفي والاثبات بالقسم الثاني الذي يكون موضوع الخطاب فيه من العناوين العامة القابلة للانطباق على الموجود والمعدوم حين الخطاب، كقوله: يا ايها الناس ويا ايها الذين آمنوا، حيث ان مقتضى عموم المتلو هو الشمول للغائبين والمعدومين ايضاً كما ان مقتضى ظهور الاداة في الخطاب الحقيقي هو الاختصاص بخصوص الحاضرين المشافهين، فيدور الامر حينئذٍ بين الاخذ بظهور الاداة في الخطاب الحقيقي و تخصيص عموم ما في التلو بخصوص الحاضرين، و بين الأخذ بعموم ما وقع في التلو وحمل الاداة على الخطاب الایقاعی، وفي مثله قد يقال في تعميم الحكم المتكفل له الخطاب للغائبين والمعدومين بوجوه:

منها: ما افاده في الكفاية (١) من دعوى ان ظهور تلك الادوات في الخطاب الحقيقي انما كان من جهة الانصراف، والا فهي موضوعة للخطاب الایقاعی الانشائي، وان الاختلاف انما كان من جهة الدواعی، فالتكلم ربما يوقع النداء لكن لابداعی الخطاب الحقيقي، بل بدواع اخرى كالتحسر والتأسف كقوله أيا كوكباً ما كان اقصر عمره، وربما يوقعه بداعی الخطاب الحقيقي كما كان ذلك هو الشأن ايضاً في التمتي والترجى ونحوهما، فانها ايضاً موضوعة للايقاعی منها لاختصاص الحقيقي منها، و حينئذٍ فاذا كان ظهورها في الخطاب الحقيقي من جهة الانصراف دون الوضع نقول: بان الانصراف الى الخطاب الحقيقي انما يكون اذا لم يكن هناك ما يمنع عنه كما في المقام، حيث يكفي في المانعية عمومية ما وقع في التلو، خصوصاً بعد ملاحظة عدم اختصاص الاحكام الملقى من الشارع غالباً في نحو هذه الخطابات من نحو قوله: يا ايها الناس اتقوا، و يا ايها الذين آمنوا، بخصوص من حضر مجلس الخطاب، وعليه فيؤخذ في مثل هذه الخطابات بعموم العنوان المتلو للموجود والمعدوم حال الخطاب، و يحمل الخطاب على الخطاب الایقاعی الانشائي من دون استلزام قضية العمومية ايضاً لاستعمال كلمة (يا) في غير معناها الحقيقي. ولكن فيه ان ظهور الیاء في الخطاب الحقيقي بمقتضى الانصراف او الغلبة او غير ذلك انما كان

ظهوراً مستقراً، فيزاحم حينئذٍ مع ظهور المتلو في العموم، فيوجب تخصيصه بالحاضرين، خصوصاً مع احتمال مدخلية قيد الحضور في التكليف المتكفل له الخطاب، حيث يكفي في القرينية عليه نفس الخطاب.

ومنها: ان الياء وان كان ظاهراً في الخطاب الحقيقي وضعاً او انصرفاً و يحتاج الى وجود المخاطب حين الخطاب، الا انه يكفي في صحة الخطاب مطلق الموجودية ولو ادعاء، بادعاء المعدوم بمنزلة الموجود، فان ذلك امر متداول عند اهل اللسان في محاوراتهم واستعمالاتهم، ومن ذلك ترى كثيراً انهم يدعون مالا شعور له بمنزلة ذى الشعور ويخاطبون معه، كقوله: «ايا جيلي نعمان بالله خلياً» بل يثبتون للموجود الادعائي آثار الوجود الحقيقي كما في «ان شئت المنية اظفارها» ونحو ذلك من الاستعمالات المتداولة في المقام ايضاً اذا ادعى المعدوم منزلة الموجود يصلح معه المخاطبة، فلا محذور حينئذٍ في شمول الخطابات للمعدومين. ولكن فيه انه وان لم ينكر وقوع مثل هذه الادعآت في نحو تلك الاستعمالات ولكنه بعد عدم صلاحية المعدوم للخطاب الحقيقي فلا محالة يكون الخطاب ايضاً ادعائياً من جهة ان الخطاب الحقيقي بقصد التفهيم يستحيل توجيهه نحو المعدوم حال الخطاب. على انه لو اغمض عن ذلك وقلنا بصحة الخطاب الحقيقي نحو الموجود الادعائي لا يكاد يفيد ايضاً في المطلوب من شمول الخطابات للمعدومين في زمان الخطاب، من جهة ان ذلك كما ذكر يحتاج الى ادعاء المعدوم بمنزلة الموجود الحقيقي، ومثل ذلك مما لا طريق الى احرازه، اذ لم يعلم بان الشارع في خطابه ادعى المعدومين بمنزلة الموجود، ومعه يشك لا محالة في شمول الحكم المتكفل له الخطاب للمعدومين، خصوصاً بعد احتمال مدخلية قيد الحضور ايضاً في التكليف، كما في وجوب صلاة الجمعة والعيدين ونحوهما، واما قضية اطلاق الخطاب فهو ايضاً غير منتج لاثبات ذلك، من جهة عدم تكفله لاحراز موضوعه، وعليه فكيف يمكن دعوى التعميم للغائبين والمعدومين؟

ومنها: دعوى تساوى الموجود والمعدوم في خطباته سبحانه، لاحاطته سبحانه بالموجود حال الخطاب والموجود في الاستقبال الى يوم القيمة، وفيه ايضاً ما افاده في الكفاية (١) بان احاطته سبحانه وتعالى بالموجود في الحال والاستقبال لا يقتضى

صلاحية المدوم للمخاطبة، وعدم صحة المخاطبة الحقيقية معهم ايضاً لا يقتضى نقصاً في ناحيته سبحانه بوجه اصلاً، كما لا يخفى.

ثم انه من التأمل فيما ذكرنا ايضاً من احتمال مدخلية قيد الحضور ظهر عدم اجداء قاعدة الاشتراك ايضاً في اثبات التعميم للمعدومين، وذلك من جهة ان الذى تقتضيه القاعدة المزبورة انما هو نفي مدخلية الخصوصيات الذاتية، كخصوصية الزيدية والعمروية والبيكرية. واما الخصوصيات العرضية الصنفية كخصوصية الحضور وكونهم موجودين في زمان الخطاب فلا يكون من شأن القاعدة الغائها ونفيها، ومن ذلك ايضاً ترى اختصاص بعض الأحكام كوجوب صلاة الجمعة بل وصلاة العيدين واقامة الحدود - على قول - بمجال الحضور، وحينئذٍ فع احتمال مدخلية خصوصية الحضور في تكليف الحاضرين الموجودين في زمان صدور الخطاب، فلا مجال للتشبث بقاعدة الاشتراك لاثبات الحكم المتكفل له الخطاب في حق المعدومين ايضاً، كما هو واضح.

وحينئذٍ فالاولى في اثبات تعميم الحكم المتكفل له الخطابات للمعدومين هو التشبث بعموم الناس او المؤمنون الواقع في حيز الخطاب، بدعوى ان الخطاب من جهة ظهوره في الخطاب الحقيقي وان كان غير شامل عقلاً لغير الحاضرين في مجلس الخطاب الا ان مقتضى عموم العنوان الواقع في التلو هو شمول الحكم المتكفل له الخطاب لغير الحاضرين ايضاً من الغائبين والمعدومين، حيث لامنافاة بين اختصاص الخطاب بخصوص الحاضرين في مجلس الخطاب و بين عموم الحكم المتكفل له الخطاب لغير الحاضرين، بل قد عرفت امكان الحكم والتكليف بغير الحاضرين المخاطبين بالخطاب، كما في قوله مخاطبا لجماعة من الرجال: يجب على الخائض من النساء كذا وكذا.

واقا ما ذكرنا من احتمال مدخلية قيد الحضور في التكليف فيدفعه قضية الاطلاق، حيث ان مقتضاه هو عدم مدخلية قيد الحضور في التكليف المستفاد من الخطاب.

واما توهم ان الاخذ بالاطلاق في نفي مدخلية القيد انما يصح فيما لو كان القيد المحتمل دخله من القيود المفارقة كالقيام والقعود ونحو ذلك، لاني مثل القيود اللازمة الغير المفارقة كما في المقام.

وذلك لآته في نحو هذه القيود لا يلزم من عدم بيانها اخلال للمتكلم بغرضه، كى

بعدم بيان دخلها في الغرض يتم الاطلاق، بخلاف القسم الاوّل فانها من جهة قابليتها للانفكاك ففي فرض دخلها في الغرض يجب اقامة البيان على دخلها في الغرض، والا يلزم الاخلال بالغرض الذي هو مستحيل من الحكيم، فيستكشف من عدم بيانه عدم دخلها في المطلوب، وعليه فاذا كان قيد الحضور المحتمل دخله من القيود اللازمة الغير المفارقة عن الموجودين الحاضرين في زمن الخطاب، بحيث لا يلزم من عدم ذكره وبيانه على تقدير دخله اخلال بالغرض، فلا جرم لا يتم امر الاطلاق كما لا يخفى.

**فهدفوع** بانه كك اذا لم يكن القيد المحتمل دخله من القيود الخفية المغفول عنها غالباً، والا فمع فرض كونه غير ملتفت اليه بحسب الغالب فلا يكاد يفيد مجرد وجدان القيد في الاكتفاء به عن ذكره وبيانه، بل لا بد من اقامة البيان على دخله في غرضه ومطلوبه لئلا يأخذ المكلف باطلاق كلامه حتى في غير مورد وجود القيد، والا لاخلّ بغرضه ومرامه. وبهذه الجهة ايضاً قلنا بصحة التمسك بالاطلاق لنفي دخل مثل قصد القربة والوجه والتميز في العبادة، بملاحظة كونها من القيود الخفية المغفول عنها غالباً. ففي المقام ايضاً نقول: بان قيد الحضور وان كان من القيود الملازمة الغير المنفكة عن الموجودين في زمان الخطاب، ولكن لما كان مغفولاً عنه وغير ملتفت اليه غالباً فعلى تقدير دخله في التكليف لا بد للمولى من بيانه والتصريح بدخله في مرامه ومطلوبه، كى لا يأخذ المكلفون باطلاق الحكم والتكليف الذي هو مفاد الخطاب، ولا يصح له الاكتفاء عن ذكره وبيانه بوجود مخاطبين في مجلس الخطاب للخصوصية، والآ لاخلّ بغرضه ومرامه. وحينئذٍ فعلى ذلك فنفس الخطاب وان كان غير قابل للشمول لغير الحاضرين في مجلس الخطاب الآ ان الحكم المتكفل له الخطاب بمقتضى عموم العنوان الواقع في التلويعم الغائبين والمعدومين ايضاً.

بل ومن ذلك البيان ظهر صحة التمسك بقاعدة الاشتراك ايضاً في اثبات التعميم وذلك انما هو باجراء اصالة الاطلاق اولاً في حق الموجودين المخاطبين في نفي احتمال مدخلية خصوصية قيد الحضور ثم تسرية الحكم بقاعدة الاشتراك القاضية بعدم مدخلية الخصوصيات الذاتية في حق غيرهم من الغائبين، حيث انه بمقتضى هاتين القاعدتين يثبت التكليف المستفاد من الخطابات في حق غير المشافهين ولو كان الخطاب بمثل قوله: يجب عليكم كذا وكذا.

ويمكن استفادة التعميم من وجه آخر؛ وهو استفادته من جهة نفس الخطاب وظهوره في الكشف عن المصلحة المطلقة وعن فعلية التكليف بالنسبة الى كل من وجد وبلغ من افراد المكلفين، بتقريب ان عدم صحة توجيه الخطاب الحقيقي الى المعدم لما لم يكن من جهة وضع الاداة، بل ولا من جهة قرينة متصلة لفظية او عقلية ارتكازية بل كان ذلك من جهة قرينة عقلية غير مرتكزة، بلحاظ ان حكمه بعدم صحة توجيه الخطاب الحقيقي نحو المعدم انما هو بعد التفاته الى ان المواجهة بالخطاب الحقيقي لا بد لها من طرف موجود ذى شعور، فلا جرم يكون من قبيل القرائن المنفصلة الغير الكاسرة لظهور الخطاب، نظير حكمه باشتراط القدرة في صحة توجيه التكليف، وفي مثله فيؤخذ بظهور الخطاب في الكشف عن المصلحة المطلقة في الفعل وعن فعلية التكليف بالنسبة الى كل من وجد وبلغ من افراد المكلفين، كما يؤخذ بظهور الهياة في الكشف عن المصلحة في المتعلق حتى في حال العجز وعدم القدرة، وبهذا التقريب ايضاً امكن استفادة التعميم لغير المشافهين في الحكم الذي هو مفاد الخطاب وان كان نفس الخطاب بمقتضى تلك القرينة العقلية لا يعتم غير المشافهين، ولكن الاستاد لم يتعرض لبيان هذا التقريب بل اقتصر على بيان التقريب الاوّل.

ثم ان الفرق بين التقريبين هو انه على التقريب الاوّل يختص استفادة التعميم بما لو كان الخطاب مصدرأ باداة النداء، مثل قوله: يا ايها الناس و يا ايها الذين آمنوا، بخلاف التقريب الاخير الذي ذكرناه، فانه عليه امكن استفادة التعميم ولو كان التخاطب باداة الخطاب، كقوله: كتب عليكم الصيام ونحوه، كما هو واضح.

ثم انه لو ابيت عن ذلك كله نقول بانه يكفي في تعميم الحكم المتكفل له الخطاب القرينة النوعية العرفية على الغاء مثل هذه الخصوصيات في التكاليف الشرعية، حيث انه من جهتها يقطع بانه لامدخلية لخصوصية الحضور في التكليف وان توجيه التكليف الى الحاضرين انما هو من جهة كونهم من افراد المكلفين لامن جهة خصوصية حضورهم.

ومن ذلك ايضاً ترى بناء الاصحاب رضوان الله عليهم على الغاء مثل تلك الخصوصيات في التكاليف الشرعية المستفادة من الخطابات الواردة في الكتاب والسنة، حيث لم يتوهم احد اختصاص حرمة النقض في مثل قوله عليه السلام لزرارة: «لا ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك» بخصوص زرارة، وكذا في قوله عليه السلام لزينب بنت

جحش: «تغتسل» في الاختصاص بها دون غيرها، وهكذا غير ذلك من الخطابات المتكفلة للاحكام الشرعية، بل ولعل مثل تلك القرينة النوعية السارية في جميع الخطابات هي المدرك ايضاً لقاعدة الاشتراك المعروفة، والا فلا دليل عليها بالخصوص فتأمل. واما الاجماع فدركه ايضاً تلك القرينة النوعية وعليه فلا ينبغي الاشكال في عدم اختصاص الاحكام المتكفلة لها الخطابات بخصوص المشافهين و شمولها للغائبين والمعدومين ايضاً، وان كان نفس الخطاب الحقيقي يقصر عن الشمول لغيرالحاضرين من جهة تلك القرينة العقلية المتقدم ذكرها، كما لا يخفى.

بقي الكلام فيما قيل من الثمرة بين القولين وهي ثمرتان:

الاولى: حجية ظهور الخطابات لغير المشافهين من الغائبين والمعدومين كالمشافهين بناء على الشمول وعدم حجيته بناء على الاختصاص بالمشافهين، نظراً الى دعوى احتمال ارادة المتكلم خلاف الظاهر واتكاله في تفهيم مرامه على قرينة حالية او مقالية معهودة بينه وبين المخاطب.

الثانية: صحة التمسك بالاطلاقات وظهور الخطابات القرآنية لكل من وجد وبلغ من المعدومين على التعميم وعدم صحته على الاختصاص بالمشافهين حيث انه على اختصاص الحكم بالمشافهين يحتاج اثبات تعميمه للمعدومين بمقتضى الاطلاق الى احراز الاتحاد مع المشافهين في الصنف حتى يحكم بقاعدة الاشتراك بالاشترك معهم في الحكم، والا فع عدم اثبات الاتحاد لا يكاد يفيد التثبيت بالاطلاقات وظهور الخطابات في التعميم للمعدومين، وحيث انه لا دليل على ذلك ولا تقتضيه ايضاً قاعدة الاشتراك من جهة ما تقدم من عدم اقتضاها الانفي مدخلية الخصوصيات الذاتية دون الخصوصيات العرضية كخصوصية الحضور ونحوه، فلا جرم بعد احتمال عدم الاتحاد مع المشافهين لا مجال لاثبات الحكم وتعميمه للمعدومين.

والفرق بين الثمرتين واضح، فان الكلام في الأولى في صحة التمسك بظواهر الخطابات وجوازه بالنسبة الى غير المشافهين والمخاطبين بالخطاب وعدم صحته، نظراً الى احتمال ارادة المتكلم خلاف الظاهر واتكاله في تفهيم مرامه من خطابه على قرينة معهودة بينه وبين المخاطبين، من غير نظر الى اشتراك غير المشافهين مع المشافهين في الحكم والتكليف او اختصاصه بخصوص المخاطبين، ومن ذلك يجري هذا الكلام حتى في موارد عدم الاتحاد



في الصنف كما في تمسك المجتهد بالظاهر لاثبات حكم صنف غير شامل له كتتمسكه بظهور ما دلّ على الحكم المتعلق بالنساء لاثبات الاحكام المختصة بهن. ففي الحقيقة يكون البحث من الجهة الاولى، وحجّية ظهور الخطابات كلية لغير مخاطبين المقصودين بالفهام، من جملة المقدمات في البحث للثمرة الثانية حيث انه يحتاج في الثمرة الثانية الى اثبات حجّية الظهورات للمعدومين كي يتمسكوا بالظاهر لاثبات حكمه للموجودين ثم اثباته لنفسهم بمقتضى قاعدة الاشتراك بعد احراز الاتّحاد في الصنف، وهذا بخلافه في الثمرة الثانية، فان الكلام فيها في صحة التمسك لكل من وجد و بلغ من المعدومين بالظواهر على التعميم، وعدم صحته على الاختصاص، واحتياج التعميم الى قاعدة الاشتراك و احراز الاتّحاد في الصنف.

و على كل حال فالثمرة الأولى منها مبنية على القول بحجّية الظهورات لخصوص من قصد افهامه، والا فبناء على عدم الاختصاص بمن قصد افهامه كما هو التحقيق ايضاً فلا مجال لهذه الثمرة، حيث انه كان لغير المشافهين ايضاً الاخذ بظهور الخطابات في استفادة مرام المتكلم من خطابه، خصوصاً مع ما عرفت من منع كون المشافهين مخصوصين بكونهم مقصودين بالفهام من الخطابات المتكفلة للاحكام الشرعية، بل وان جميع الناس الى يوم القيمة كانوا كذلك وان لم يعتمهم الخطابات.

واما الثمرة الثانية: فهي ايضاً غير ظاهرة من جهة ما بينا سابقاً من اقتضاء الاطلاقات نفي مدخلية قيد الحضور في تكليف الحاضرين باعتبار كونه من القيود المغفول عنها غالباً، واما ما قيل: من عدم الاحتياج الى ذكره والتنبيه عليه بعد كونه من القيود اللازمه للمشافهين، فلا يلزم من عدم ذكره في دخله في التكليف اخلال منه بغرضه فدفع بان مجرد ذلك غير مجد في دفع محذور نقض الغرض بعد كونه من القيود المغفول عنها غالباً، خصوصاً بعد فرض كون المتكلم في مقام بيان مرامه على الاطلاق، حتى بالنسبة الى غير المشافهين، بل لا بد حينئذٍ من بيانه والتصريح بمدخلية قيد الحضور في تكليف الحاضرين لئلا يأخذ غير الحاضرين باطلاق تكليف الحاضرين ويستكشفوا من الخطاب المتوجه اليهم تكليف انفسهم، هذا كله مع امكان منع كون خصوصية الحضور من القيود اللازمة غير المنفكة عن الحاضرين من جهة وضوح عدم كون قيد الحضور في زمان الخطاب او النسبى مثلاً من القيود اللازمة

الغير المفارقة عن اشخاص الحاضرين مجلس الخطاب، بل وانما ذلك من قبيل الاوصاف المفارقة، من جهة جواز كون المخاطبين فاقدين للحضور في اثناء عمرهم. وحينئذ فاذا جرى اصالة الاطلاق في نفي اعتبار قيد الحضور في تكليف الحاضرين فصَحَّ تمسك المعدومين لاحتمال بظهور الخطابات لاثبات تعميم الحكم، حيث انه باجراء اصالة الاطلاق في حق المشافهين ينفي احتمال مدخلية خصوصية الحضور ثم ينفي احتمال دخل الخصوصيات الذاتية بقاعدة الاشتراك، فيستفاد من اجل هاتين القاعدتين تعميم التكليف المستفاد من الخطاب لكل من وجد و بلغ من المعدومين، ومعه فينتفي الثمرة المزبورة ايضاً، من جهة انه على كل تقدير يصح تمسك المعدومين باطلاقات الخطابات القرآنية وغيرها.

ومن ذلك كان الحرى هو اسقاط هذا البحث من رأسه حيث انه لا يزيد الا اغتشافاً في الاذهان الصافية، والآ فلاشكال في جواز التمسك بالاطلاق الواردة في الكتاب والسنة للمعدومين كالمشافهين، كما عليه ايضاً ديدن الاصحاب من الصدر الاول الى زماننا هذا، حيث لا يزال يتمسكون عند الشك في مدخلية شىء في التكليف بالاطلاقات الواردة في الكتاب والسنة، فكان مثل هذه التشكيكات تشكيكات في البديهيات، كما هو واضح.

### الجهة السادسة

اختلفوا في ان الاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعددة هل هو راجع الى الجميع او الى خصوص الاخيرة؟ وذلك بعد الفراغ منهم على مرجعية الاخيرة لكونها القدر المتيقن في المرجعية، وظاهر عنوان البحث يقتضى تخصيص النزاع بما لو كان المخصص متصلاً؛ بان كان الخاص والجمل المتعددة في كلام واحد، والآ ففي فرض انفصاله وكونها في كلامين مستقلين لاجمال لعنوان البحث بالاستثناء ولا لدعوى القطع بمرجعية الاخيرة بكونها القدر المتيقن من التخصيص، اذ حينئذ يكون نسبة المخصص الى الاخيرة والى غيرها على حد سواء، فيحتاج تعيين الاخيرة كغيرها الى قرينة معينة، والا فيسقط الجميع عن الحجية من جهة العلم الاجمالي بتخصيص الجميع او احديها المرددة بين الاخيرة وغيرها، فلا بد حينئذ من الحكم عليها بالاجمال.

ولكن محل الكلام كما عرفت حسب عنوانهم البحث بالاستثناء انما هو في فرض اتصال المخصص، وعليه فلا كلام في مرجعية الاخيرة لكونها القدر المتيقن من التخصيص وانما الكلام في رجوعه الى غيرها من الجملة الأخرى، والكلام فيه ايضاً يقع تارة في اصل امكان رجوعه الى الجميع ثبوتاً، واخرى في وقوعه وترجيح احتمال الرجوع الى الجميع على احتمال عدمه بعد الفراغ عن اصل امكان رجوعه الى الجميع؛ فهنا مقامان:

اما المقام الاول: فقد يقال بعدم امكان رجوعه الى الجميع باعتبار استلزامه لمحدور استعمال الآ في اخراجات متعددة باستعمال واحد، ولزوم هذا للمحدور انما هو من جهة خصوصية الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف والهيئات. ولكن فيه انه - مضافاً الى منع اصل المبني كما قررناه في محلّه من عموم الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف كالوضع - لا يكاد يتم فيما لو كان الاستثناء بغير الحروف من الاسماء الموضوعه للاخراج كغير و سوي وعدا وخلا ونحو ذلك، حيث انها باعتبار عمومية الموضوع له فيها يمكن رجوعها الى الجميع باستعمالها في طبيعة الاخراج غاية احتياجه في ارادة الخصوصيات الى تعدد الدال والمدلول.

وعلى فرض كون الاستثناء بمثل الآ وتسليم خصوص الموضوع له فيها نقول: بان ما ذكر من المحدور انما يتوجه اذا اريد كل واحدة من الاضافات الخرجية من اللفظ بالاستقلال والا ففي فرض لحاظ المجموع بلحاظ واحد فلا محذور يرد عليه، وبيان ذلك هو ان المعاني الحرفية بعد ما كانت من سنخ النسب والاضافات المتقومة بالطرفين ففي مثل الفرض تارة يلاحظ في مقام الاستعمال الاضافة الخرجية بين شىء وبين امور متعددة بنحو يكون كل واحد من تلك الأمور طرفاً للاضافة في لحاظه بالاستقلال ويلزمه استقلال كل واحد من تلك الاضافات الاخرجية في مقام اللحاظ واخرى يلاحظ للاضافة الاخرجية بينه وبين مجموع امور متعددة يجعل المجموع طرفاً للاضافة في لحاظه، نظير ملاحظة نسبة التقابل بين الشىء وصف من العسكر من حيث لحاظ نسبة التقابل تارة بينه وبين كل واحد من افراد ذلك الصف بالاستقلال، واخرى لحاظها بينه وبين مجموع الصف.

وبعد ذلك نقول: بان الاشكال المزبور انما يتوجه على الفرض الاول من لحاظ اخراجات متعددة على الاستقلال، والا فعلى الفرض الثاني من لحاظ الجملة المتعددة

بمجموعها طرفاً للإضافة الإخراجية فلا يتوجه الأشكال، حيث أنه عليه لا يكون في البين إلا إضافة واحدة شخصية قائمة بالمرحج و مجموع الجمل، ولا يكون الأداة أيضاً إلا مستعملة في إخراج واحد شخصي و مجرد تعدد المرحج منه والمرحج مثلاً خارجاً حينئذ لا يوجب تعدداً في الإضافة الإخراجية القائمة بالمجموع، كما هو واضح. وعليه فلا مجال للأشكال في إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع بمثل البيان المزبور.

وحينئذ فالأولى في الأشكال في المقام هو الأشكال عليه من جهة المستثنى في مثل قوله: أكرم العلماء والشعراء والتجار الأزيداً، مريداً به خروج زيد عن كل واحد من العمومات، حيث أنه يلزمه حينئذ إرادة معان متعددة من لفظ واحد وهو زيد، ومن هذه الجهة يتعين رجوعه إلى الأخيرة لا غيرها، هذا.

ولكن يمكن أن يدفع ذلك أيضاً بإرادة المسمى بزيد من اللفظ المزبور ولو كان بعيداً في نفسه، حيث أنه عليه يكون زيد مستعملاً في معنى كلي له مصاديق متعددة، غاية أنه يحتاج إلى توسيط دوال أخر على إرادة الخصوصيات، ولكن مع ذلك كله يبعد جداً الحمل على المسمى، فلا يحيص في مثله بعد بُعد الحمل المزبور من تعين رجوعه إلى خصوص الأخيرة.

ثم إن ذلك أيضاً إذا لم يكن في البين من هو مجمع العناوين الثلاث، والافع وجوده فلا بأس بإخراجه من الجميع، كما لو فرض كون المسمى بزيد منحصرأ في زيد بن عمرو وكان ذلك جمعاً للعناوين الثلاث، حيث إن في هذا الفرض يصح إخراجه من الجمل المتعددة، من دون استلزامه لمحدور أصلاً ولا احتياج إلى التأويل بالمسمى، كما هو واضح.

ومن ذلك ظهر الحال أيضاً فيما لو كان الاستثناء من قبيل الصنف كالفساق مثلاً حيث يجوز رجوعه حينئذ إلى الجميع أيضاً من غير استلزامه لمحدور استعمال اللفظ في أكثر من واحد.

ثم إنه بعد الفراغ عن أصل إمكان رجوع الاستثناء المتعقب لجمل متعددة إلى الجميع يبقى الكلام في المقام الثاني في مقام اثبات ذلك واستظهاره، وفي ذلك نقول: إنه قد عرفت أن الأخيرة هي القدر المتيقن في المرجعية لأنه على كل تقدير يعلم بتخصيصها، وأما غير الأخيرة فلا ظهور للكلام يقتضي رجوعه إليه، وفي مثله لو بنينا على حجية أصالة

العموم من باب التعبد فلاشكال في ان لازمه جريان اصالة العموم بالنسبة الى ما عدا الاخيرة، من جهة الشك في اصل التخصيص بالنسبة اليها. واما لو بنينا على حجيتها من باب الظهور فيشكل جريان اصالة العموم فيها، من جهة ان اتصالها بما يصلح للقرينية يوجب اجمالاً فيها فلا يبقى لها ظهور حتى يتمسك بها عند الشك في تخصيصها، فلا بد حينئذٍ من الحكم عليها بالاجمال والرجوع فيها الى ما تقتضيه الاصول العملية من استصحاب ونحوه، فيما لم تكن الدلالة في طرف العام بالوضع و في المستثنى بالاطلاق ومقدمات الحكمة، والآ فيؤخذ فيها باصالة العموم ولا يعتنى الى احتمال تخصيصها برجوع الاستثناء الى الجميع،

و توضيح ذلك هو ان الدلالة في كل من العمومات والاستثناء المتصل بها اما ان تكون بالوضع، واما بالاطلاق ومقدمات الحكمة، وثالثة تكون الدلالة في العام بالوضع وفي الاستثناء بالاطلاق، ورابعة بعكس ذلك .

فعلى الاولين تسقط العمومات عن الحجية، لتصادم الظهورات، ولا بد من الرجوع الى الاصول العملية من استصحاب ونحوه، من جهة اختلاف الحال حينئذٍ حسب اختلاف الحالة السابقة، من حيث العلم بكونه محكوماً بحكم العام تارة و بحكم الخاص اخرى والجهل بالحالة السابقة ثالثة.

وعلى الثالث لابد من الاخذ بالعام وعدم الاعتناء باحتمال رجوع الخاص اليه، ولا مجال حينئذٍ ايضاً لتوهم اجمال العام باتصاله بالخاص المحتمل رجوعه اليه، من جهة ان ذلك انما هو في فرض صلاحية الخاص المتصل للقرينية عليه، وبعده فرض كون الدلالة فيه من جهة الاطلاق لا يكاد صلاحيته للقرينية على العام، بل الامر حينئذٍ بالعكس، فان العام من جهة كون الدلالة فيه بالوضع يصلح للبيانية عليه، فينفي موضوع الاطلاق في طرف الخاص، لكونه من قبيل الدليل بالنسبة اليه، كما هو واضح.

ولئن شئت قلت بان ظهور العام في العموم بعد كونه بالوضع ظهور تنجيزي غير معلق على شىء بخلاف الخاص، فان ظهوره لما كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة يكون تعليقياً منوطاً بعدم ورود بيان على خلافه، وفي مثله يكون الاثر قهراً للظهور التنجيزي، فيقدم على الظهور التعليقي من جهة صلاحيته للبيانية عليه، بخلاف العكس فان صلاحية هذا الظهور التعليقي للقرينية على الظهور التنجيزي دورى، ففي مثله لا يكاد تصل النوبة مع

هذا العام الى الظهور الاطلاقى فى طرف الخاص، حتى يجىء فيه احتمال الصلاحية للقرينية على العام، وهو ظاهر.

وعلى الرابع يجىء فيه احتمال صلاحية الخاص للقرينية والبيانية للعمومات عند عدم ظهوره فى الرجوع الى الجميع، فلا بد من الحكم فى غير الاخيرة من سائر الجمل بالاجمال والرجوع فيها الى الاصول العملية من استصحاب ونحوه، هذا كله فى الخاص المتصل بالجمل المتعددة.

واما الخاص المنفصل عنها فقد عرفت عدم تعيين مرجعية الاخيرة فى مثله، من جهة تساوى الاخيرة وغيرها فى المرجعية، وعليه فعند الدوران فى رجوعه الى بعضها او الى الجميع يسقط الجميع عن الحجية، من جهة العلم الاجمالى، ولا بد من الحكم عليها اى على الجميع بحكم الاجمال والرجوع الى الاصول العملية، من غير فرق فى ذلك بين كون الدلالة فى كل واحد من العمومات والخاص المنفصل بالوضع، او بالاطلاق، او كون الدلالة فى طرف العمومات بالوضع وفى طرف الخاص بالاطلاق، او بالعكس، وذلك لما سيجىء انشاء الله تعالى من ان عدم البيان الذى هو مقوم الاطلاق انما هو عدم البيان فى الكلام الذى وقع به التخاطب لاعدم البيان على الاطلاق ولو فى كلام آخر منفصل عن الكلام الذى وقع به التخاطب، فاذا فرض حينئذ وقوع العام والخاص فى كلامين مستقلين فقهرأ يستقر الظهور الاطلاقى للمطلق منها، من غير صلاحية ما كان بالوضع منها للقرينية والبيانية عليه، ومع استقرار الظهور فيه فقهرأ بمقتضى العلم الاجمالى يتصادم الظهوران ويتساقطان عن الحجية، ومعه لا بد من الرجوع الى ما يقتضيه الاصول العملية فتدبر.

### الجهة السابعة

اذا تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده فهل يوجب ذلك تخصيصه به ام لا؟ فيه خلاف بين الاعلام. وليكن الكلام فيما لو كان العام مستقلاً فيما حكم عليه فى الكلام كقوله سبحانه: «والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء الى قوله: وبعولتهن احق بردهن» والاّ فاذا لم يكن كك بان كان العام قد ذكر توطئة لحكم الضمير كقوله: والمطلقات ازواجهن احق بردهن، فلا شبهة فى تخصيصه به، كما انه لا بد وان يكون محل

الكلام فيما لو كان العام والكلام الذي يتصل به الضمير في كلام واحد، على نحو كان الكلام المشتمل على الضمير من توابع ما اشتمل على العام، من جهة عدم تصور فرض استقلال كل من العام والضمير الراجع اليه في الكلام، على معنى كونها في كلامين مستقلين، نعم لا بأس بذلك في مثل اساء الاشارة حيث امكن فرض كونها في كلامين مستقلين كما يمكن فرضهما في كلام واحد وقع به التخاطب.

و على اى حال فحيث لا يمكن ابقاء العام على ظهوره في العموم مع حفظ ظهور الضمير في المطابقة مع المرجع من جهة العلم بمخالفة احد الظهورين للواقع يدور الامر بين التصرف في العام وتخصيصه بما اريد من الضمير الراجع اليه، بحمله على خصوص الرجعيات لا الاعم منها ومن البيانات، وبين التصرف في الضمير: اما بنحو الاستعمال بارجاعه الى بعض ما هو المراد من المرجع، واما بنحو المجاز في الاسناد بارجاعه الى تمام المرجع توسعاً.

و في مثله قد يقال - كما في الكفاية وغيرها - بتقديم اصالة الظهور في العام على اصالة الظهور في الضمير في التطابق مع لمرجع، لكونه اى العام مما شك فيه في المراد مع العلم باصل الوضع، حيث يحتمل فيه كون المراد منه هو خصوص الرجعيات او الاعم منها ومن البيانات، فيجرى فيه اصالة الظهور، بخلافه في الضمير، فانه لا شك فيه في المراد من جهة العلم بارادة خصوص الرجعيات، وانما الشك في كيفية الاستعمال، وفي مثله لا يجرى فيه لاصالة الظهور والحقيقة، فان القدر المتيقن من السيرة و بناء العقلاء على الحجية انما هو في صورة الشك في المراد لا في صورة الشك في كيفية الاستعمال مع القطع بالمراد، ومن ذلك ايضاً قلنا بعدم جريان اصالة الظهور والعموم لاجراء ما يقطع بخروجه عن حكم العام عن موضوعه، اقتصاراً على المتيقن من السيرة و بناء العقلاء على الحجية، وحينئذٍ فاذا لا يجرى اصالة الظهور في طرف الضمير، بملاحظة معلومية المراد منه بالارادة الجدئية من كونه خصوص الرجعيات، فلا دوران في البين بين اصالة الظهورين، فتجرى اصالة الظهور حينئذٍ في طرف العام، و يتصرف في الضمير اما بنحو الاستعمال او بنحو المجاز في الاسناد. ولئن شئت قلت: ان عدم جريان اصالة الظهور في طرف الضمير انما هو من جهة انتفاء الاثر عليه بخلافه في طرف العام فانه مما يترتب عليه الاثر فتجرى اصالة الظهور فيه دون الضمير.

ولكن يدفع ذلك بانه وان كان لا يجرى لاصالة الظهور في طرف الضمير، فلا دوران

بين اصالة الظهور في الضمير في التطابق و بين اصالة الظهور في العام، الا ان مجرد ذلك لا يقتضى جريانها في طرف العام، فانه لا اقل من صلاحية الضمير باعتبار اتصاله بالكلام للقرينية على العام، من جهة احتمال كون استعماله على طبق وضعه، وفي مثله من المعلوم انه لا يبقى مجال ظهور للعام في العموم، حتى يجرى فيه دليل التعبد بالظهور، نعم لو كان العام والضمير في كلامين مستقلين - كما قلنا بتصويره في مثل اسماء الاشارة - او قلنا بحجية اصالة العموم من باب التعبد المحض لكان للقول بجريان اصالة الظهور في العام كمال مجال، ولكنك عرفت عدم تصور فرض استقلال العام والضمير في الكلام، وعدم كون مدار الحجية في اصالة الحقيقة على التعبد، بل على الظهور التصديقي النوعي، وعليه فالضمير حسب اقترائه بالعام يكون مما يصلح للقرينية على العام، ومعه فلا يكون له ظهور في العموم حتى يشمله دليل التعبد الأمر بالغاء احتمال الخلاف، كما لا يخفى.

### الجهة الثامنة

اختلفوا في جواز تخصيص العام بالمفهوم المخالف وعدم جوازه، كقوله عليه السلام: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء»<sup>١</sup> وقوله عليه السلام: «اذا كان الماء قد ركز لم ينجسه شيء»<sup>٢</sup> وذلك بعد الوفاق منهم ظاهراً على تخصيصه بالمفهوم الموافق. ولكن تحقيق القول فيه هو ان العام وماله المفهوم مطلقاً تارة يكونان في كلام واحد وقع به التخاطب واخرى في كلامين مستقلين، وعلى التقديرين فالدلالة فيها تارة تكون بالوضع واخرى بالاطلاق وقرينة الحكمة، وثالثة بالوضع في العام وبالاطلاق في المفهوم، ورابعة بعكس ذلك.

فعلى الاولين لا بد من الحكم عليهما بالاجمال والرجوع الى الاصول العملية، الا اذا كان احدهما اقوى من الآخر فيقدم على الآخر، من غير فرق في ذلك بين كون العام وماله المفهوم في كلام واحد وفي كلامين مستقلين، اذ على الاول فظاهر، لعدم استقرار الظهور في واحد منها حينئذ بعد صلاحية كل منهما للقرينية على الآخر و تساويهما في الوضع



والاطلاق، وعلى الثاني أيضاً كك من جهة تصادم الظهورين وصيرورتهما بحكم المحمل في عدم حجية واحد منها، حيث انه لا بد حينئذٍ من الحكم عليهما بالاجمال والرجوع الى الاصول العملية، الا اذا كان في البين ما يوجب قوة في احدهما فيوجب استقرار ظهوره لو كانا في كلام واحد واقوائيته لو كانا في كلامين مستقلين. ولكن في مثل ذلك حيث لاضابط كلي لذلك، من جهة اختلافه باختلاف خصوصيات المقامات والمناسبات بين الاحكام و موضوعاتها، لا يمكن تأسيس قاعدة كلية سارية في جميع الموارد في تقديم احدهما على الآخر، بل لا بد من لحاظ القرائن الخاصة وخصوصيات الموارد الخاصة من مناسبات الحكم والموضوع ونحوها، فربما توجب قوة في العام، واخرى في المفهوم سواء في ذلك ايضاً بين الموافق والمخالف.

**وعلى الثالث** من فرض كون الدلالة في العام بالوضع و في المفهوم بالاطلاق: فان كانا في كلام واحد فلاشكال في الاخذ بالعام و رفع اليد عن المفهوم، بل لا دوران حينئذٍ حيث انه مع الظهور الوضعي للعام لا يبقى مجال للظهور الاطلاق في المفهوم، حتى يجيء فيه احتمال التخصيص، فان الظهور الاطلاق من جملة مقدماته عدم البيان على خلافه، والعام بعد كون الدلالة فيه بالوضع صالح للبيان، فيرتفع به موضوع الاطلاق. واما لو كانا في كلامين مستقلين فقد يقال: بانه ايضاً كذلك وانه يقدم العام الوضعي عليه نظراً الى تنجيزية الظهور الوضعي في العام وتعليقيته في الخاص والمفهوم، وانا طهت بعدم البيان على خلافه.

ولكنه فاسد لما تقدم، وسيجيء بان عدم البيان الذي هو مقوم الاطلاق انما هو في الكلام الذي وقع به التخاطب لاعدم البيان بقول مطلق ولوالى الابد بكلام منفصل آخر عن الكلام الملقى الى المخاطب في مقام تخاطبه، ومن ذلك ترى اخذ العرف واهل المحاورة بظهور الكلام الملقى اليهم عند عدم نصب المتكلم قرينة على الخلاف في تخاطبه، من غير حالة منتظرة منهم في الاخذ بالظهور الاطلاق بانه لعله ياتي البيان من قبله في الازمنة الآتية بعد شهر او شهرين او سنة او غير ذلك، ومن المعلوم انه لا يكون ذلك الا من جهة استقرار الظهور الاطلاق للمطلق عند عدم نصب المتكلم قرينة على المراد في كلامه الذي اوقع به التخاطب. وعليه فاذا فرض كون العام وماله المفهوم في كلامين مستقلين فقهرماً يستقر الظهور الاطلاق للمطلق في قبال الظهور الوضعي للعام، من غير

صلاحية الظهور الوضعى فى العام للقرينية والبيانية عليه بنحو يرتفع موضوع الاطلاق، وفى مثله لا مجال لتقديم ظهور العام عليه بمقتضى البيان المزبور، بل بعد استقرار الظهور فى الطرفين يقع بينهما المزاخمة فلا بد من الحكم عليهما بحكم الاجمال والرجوع الى الاصول العملية ان لم يكن اقوائية فى احدهما، والا فيؤخذ بما هو الاقوى والاطهر منها، ويرفع اليد عن ظهور الآخر كما هو واضح.

ومن ذلك البيان ظهر حكم الفرض الرابع اعنى فرض كون الدلالة فى المفهوم بالوضع وفى العام بالاطلاق فانه فى فرض كونها فى كلام واحد يقدم المفهوم على العام، من جهة تنجزية ظهوره وتعليقية ظهور العام، وفى فرض كونها فى كلامين مستقلين يحكم عليهما بحكم الاجمال بمقتضى البيان المتقدم، الا اذا كان احدهما اقوى من الآخر فيؤخذ به ويرفع اليد عن ظهور الآخر، فتدبر.

### الجهة التاسعة

اختلفوا فى جواز تخصيص العموم الكتابى بالخبر الواحد وعدم جوازه بعد الاتفاق منهم على تخصيصه بالخبر المتواتر. ولكن التحقيق هو الجواز، للسيرة المستمرة من الاصحاب من قديم الازمان الى زماننا هذا على تخصيص العمومات الكتابية بالخبر الواحد الغير المحفوف بالقرائن القطعية كتخصيص غيرها به، وعدم صلاحية ما تمسك به المانعون للمانعية، تارة بقطعية العام الكتابى سنداً وظنية سند الخبر فلا دوران بينها من جهة عدم مقاومة الظنى مع القطعى، واخرى بما ورد من الاخبار الكثيرة القطعية على طرح مالا يوافق الكتاب او يخالفه من نحو قوله عليه السلام: «ما خالف قول ربنا لم اقله»،<sup>١</sup> او فاضربه على الجدار،<sup>٢</sup> او زخرف<sup>٣</sup> على اختلاف السنن، بدعوى ان المخالفة تعم المخالفة بنحو العموم من وجه والمطلق، فيجب حينئذٍ طرح ما يخالف العموم الكتابى من الاخبار الآحاد، اذ فيه

(١) اصول الكافي ج ١ ح ٥. وسائل الشيعة، ج ١٨ الباب ٩ من ابواب صفات القاضى، ح ١٥.

(٢) لم نعر عليه فى كتب الحديث.

(٣) اصول الكافي ج ١ ص ٦٩ ح ٤٣ ووسائل الشيعة، ج ١٨ الباب ٩ من ابواب صفات القاضى، ح ١٤ و١٢.

مالايخفي:

أما الأول فبانه لادوران بين سندالعام الكتابي و سندالخاص الظني حتى يقال بعدم مقاومة الظني للمعارضة مع القطعي، بل ولا دوران ايضاً بين دلالتها، من جهة معلومية اقوائية الدلالة في الخاص من العام في العموم، كيف وان لازمه عدم جواز تخصيص العام المتواتر السند بالخبر الواحد، مع انه ليس كك قطعاً، بل وانما الدوران انما كان بين دلالة العام الكتابي وسندالخاص الظني، وفي مثله يكون الدوران والمعارضة بين الظنيين من جهة ظنية دلالة العام ايضاً، لا بين القطعي والظني، فكان الخاص حينئذ بسنده يعارض دلالة العام الكتابي لاسنده حتى يتوجه الاشكال المزبور، ولا بدلالته من جهة ما عرفت من اقوائية ظهوره من ظهورالعام، ومن ذلك يقدم عليه بلا كلام مع القطع بصدوره، كما يكشف عنه اطباقهم على جواز تخصيصه بالمتواتر او المحفوف بالقرينة القطعية.

واما الوجه الثاني ففيه ايضاً منع اطلاق تلك النصوص وشمولها للمخالفة بنحوالعموم المطلق بل ومن وجه ايضاً، بل نقول باختصاصها بمقتضى الانصراف بخصوص المخالفة بنحوالتباين الكلي، كيف وانه من المقطوع صدور اخبار كثيرة مخالفة للكتاب بنحوالعموم المطلق ومن وجه، فلا بد حينئذ من الالتزام بالتخصيص بما صدر عنهم عليهم السلام من الاخبار المخالفة بنحوالعموم المطلق ومن وجه، وهو كما ترى! من اباء هذه الاخبار بملاحظة ما اشتمل عليها من التعبيرات عن التخصيص، فان قوله عليه السلام: «ماخالف قول ربنا لم اقله، او زخرف، او فاضربه على الجدار» و نحوها مما لا يكاد يتحمل التخصيص، فلا يحصى حينئذ بقرينة صدور مثل هذه الاخبار المخالفة بنحوالعموم من وجه والمطلق عنهم عليهم السلام من حملها على خصوص المخالفة بنحوالتباين الكلي لو فرض اطلاق فيها.

كما ان مادل منها على طرح مالا يوافق ايضاً لا بد من الحمل على ذلك، لو لم نقل باختصاصها بمورد تعارض الخبرين ومقام ترجيح احدهما على الآخر.

ثم ان كل ذلك ايضاً في فرض صدق المخالفة عرفاً على المخالفة بنحوالعموم المطلق، والا فع عدم صدق المخالفة على مثل ذلك عرفاً يخرج موضوعاً عن تلك الأخبار. وحينئذ فعل كل حال لا مجال للتشكيك في جواز تخصيص العام الكتابي بالخبر الواحد بمثل البيانات المزبورة بل لا بد بمقتضى القواعد المقررة في محله من تخصيصه به كتخصيصه

بالخبر المتواتر والمحفوظ بالقرائن القطعية.

نعم بعد ما ظهر ان الدوران في المقام كان بين سند الخاص الظني وبين دلالة العام الكتابي لابين سنديها ولا بين دلالتها يبقى الكلام في ترجيح اصالة التعبد بالسند في الخاص على اصالة التعبد بالدلالة في طرف العام القطعي ، ووجه تقديمه عليه بانه من جهة الحكومة - كما قيل - بدعوى مسببة الشك في حجية الظهور في العام عن الشك في صدور الخاص الاظهر في قبالة ، باعتبار ان موضوع الحجية في اصالة الظهور هو الظهور الذي لم يرد اظهر في قبالة او من جهة ورود بنطاق المزاومة وتقديم اقوى الحجيتين او بنطاق آخر. وقد اشبعنا الكلام في ذلك مفصلاً في مبحث التعادل والترجيح فراجع هناك تعرف.

### الجهة العاشرة

اذا ورد عام وخاص متخالفان، ففي كون الخاص ناسخاً او منسوخاً او مخصصاً للعام

وجوه.

وقد يقرب قاعدة كلية في تنقيح ذلك وتعيين كونه ناسخاً للعام او منسوخاً به او مخصصاً له، وهي اعتبار كون الخاص وارداً قبل حضور وقت العمل بالعام واعتبار كون الناسخ وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام لاقبله حيث يقال حينئذ بان الخاص ان كان مقارناً مع العام او وارداً بعده قبل حضور وقت العمل بالعام يتعين كونه مخصصاً للعام وبيانياً له، لا ناسخاً له، من جهة انه يعتبر في النسخ ان يكون رافعاً لحكم ثابت فعلى من جميع الجهات، وقبل حضور وقت العمل بالعام لا يكون حكم فعلى في البين حتى يكون قضيته رفع الحكم الثابت، فن ذلك يتعين فيه كونه مخصصاً للعام وبيانياً له لا ناسخاً. واما ان كان وروده بعد حضور وقت العمل بالعام يتعين كونه ناسخاً له، لا مخصصاً وبيانياً له، فان مقتضى كونه بياناً هو لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح بل محال، لانه نقض للغرض الذي هو محال من الحكيم واما لو كان ورود الخاص قبل ورود العام ففيه يحتمل الامران؛ حيث يحتمل كونه مخصصاً للعام ويحتمل كونه منسوخاً به. هذا ملخص ما افيد في وجه التفصيل بين صورة ورود الخاص قبل

حضور وقت العمل بالعام او بعده.

وقد عرفت ابتناؤه على تسليم مقدمتين: الاولى قبح تأخير البيان عن وقت حضور عمل المكلف بالعام، والثانية اعتبار كون النسخ رفعا للحكم الفعلي على الاطلاق، حيث انه على تقدير تمامية هاتين المقدمتين لا بد من التفصيل المزبور و ملاحظة كون الخاص وارداً قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده، بالالتزام بالتخصيص في الاول و بالنسخ في الثاني.

ولكن كلتا المقدمتين ممنوعة و ذلك: اما المقدمة اولى - وهي قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة - فان اريد من وقت الحاجة وقت حاجة المولى الى بيان مرامه فقبحه مسلم لا اشكال فيه بل هو محال، من جهة استلزامه نقض الغرض الذي هو من المستحيل في حق الحكيم، ولكن صغراه في المقام ممنوعه، حيث تمنع تعلق غرض الشارع في مثل تلك العمومات ببيان المرام الواقعي، وبمجرد احتياج المكلف الى العمل لا يقتضى كون وقت حاجته هو وقت حاجة المولى، من جهة جواز التفكيك بينها. وان اريد بذلك وقت حاجة المأمور والمكلف ولولم يكن وقتاً لحاجة المولى الى البيان فقبحه غير معلوم بل معلوم العدم، حيث انه من الممكن كون المصلحة في القاء ظهور العام الى المكلف على خلاف المرام الواقعي ليأخذ به ويتكل عليه حجة و بياناً الى ان يقتضى المصلحة بيان المرام الواقعي، كيف وانه كفاك في ذلك ما في موارد التعبد بالاصول والامارات المؤدية على خلاف الواقعيات مع تمكن المكلف من تحصيلها بالاحتياط او بالسؤال عن الأئمة عليهم السلام بل وكثير من الاحكام التي بقيت تحت الحجاب الى قيام الحجة عجل الله فرجه مع احتياج العباد اليها، ومن المعلوم حينئذ انه مع امكان ذلك واحتمال وجود المانع عن ابراز المرام النفس الامرى اما مطلقا او الى وقت خاص او قيام المصلحة الالهية في عدم ابراز لا مجال لا ثبات كون الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام ناسخاً لا مخصصاً، بل حينئذ كما يحتمل فيه كونه ناسخاً يحتمل ايضاً كونه مخصصاً. نعم لو قيل بان وقت حاجة المأمور ووقت العمل بالعام هو بعينه وقت حاجة المولى الى بيان المرام النفس الامرى وهو المخصوص لا تجبه الحمل على النسخ في الخاص المتأخر، ولكن ودن اثباته خرط القتاد، لما عرفت من عدم السبيل الى هذه الدعوى بعد احتمال وجود مانع او مزاحم اقوى في البين اقتضى اخفاء الواقعيات بالقاء الظهور الى المكلف على خلافها اما الى

الابد او الى وقت خاص بعد العمل بالعام.

واما المقدمة الثانية ففيها ايضاً ان كون النسخ رفعاً للحكم الثابت وان كان لاسبيل الى انكاره، ولكن نقول بانه لا يلزمه كون ذلك الحكم الثابت فعلياً على الاطلاق، بل يكفي في صحته كونه رفعاً لحكم ثابت في الجملة ولو بمرتبة انشائه الحاصل بجعل الملازمة بينه وبين شرطه و سببه، كما في الواجبات المشروطة، كيف وان النسخ في الشرعيات كالبدء في التكوينيات المتصور في الموقفات والمشروطات بالنسبة الى المخلوقين، وحينئذٍ فكما انه يصح في الاحكام العرفية نسخ الحكم في الموقفات والمشروطات قبل حصول شرطها، ويكفي في صحته مجرد كونه رفعاً لما هو المنشأ بالانشاء السابق، ولو كان ذلك مجرد احداث الملازمة بين الامرين، كك في الاحكام الشرعية، فيكفي في صحته ايضاً مجرد كونه رفعاً لما تحقق بالانشاء السابق ولو لم يكن حكماً فعلياً على الاطلاق، بل كان عبارة عن صرف قضية تعليلية ومحض الملازمة بين وجود شيء ووجوب امر كذا، اذ لافرق بينها الا من جهة انه في العرفيات عبارة عن ظهور الواقع بعد خفائه من جهة ما يبدو لهم لما يرون فيه من المفسد او المزاحمة لما هو الأهم بخلافه في الشرعيات فانه من جهة علمه سبحانه بعواقب الامور واحاطته بالواقعات عبارة عن اظهار الواقع بعد اختفائه لمصلحة تقتضيه. ومن ذلك نقول: بان باب النسخ اشبه شيء باب التورية والتقية، في كونه من باب التصرف في الجهة، من حيث اظهاره سبحانه حكماً بنحو الدوام والاستمرار لمصلحة تقتضيه، مع علمه سبحانه بنسخه فيما بعد حسب ما يرى في علمه من المصالح المقتضية لذلك، وعليه فصح ان يقول: ان جاء وقت كذا يجب كذا، ثم يقول بعد حين قبل مجيء الوقت: نسخت ذلك الحكم، فكان المرفوع هو تلك الملازمة الثابتة بين وجوب شيء و مجيء وقت كذا، و نتيجة ذلك هو عدم وجوب ذلك الشيء عليه عند تحقق الوقت الكذائي. ثم ان ذلك ايضاً بناء على المشهور في المشروطات من عدم فعلية التكليف فيها الا بعد حصول المنوط به والشرط خارجاً، والا فبناء على ما اخترناه من فعلية الارادة والتكليف فيها يجعل المنوط به هو الشيء في فرضه ولحاظه طريقاً الى الخارج فلا يحتاج الى جعل المرفوع هو الملازمة، حيث كان المرفوع حينئذٍ هو الحكم الفعلي المنوط، بل لو قلنا برجوع المشروطات الى المعلقات بارجاع القيود الواقعة في الاحكام الى الواجب والمأمور به كان الامر اظهر، من جهة فعلية الارادة المطلقة الغير المنوطة بشيء حتى في فرضه ولحاظه

فتأمل.

وعلى ذلك فلا يبقى مجال للتفصيل المزبور بين فرض ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام او بعده، فانه على كل تقدير يتأتى فيه احتمال النسخ والتخصيص كما في الفرض الثالث، فلا بد حينئذ بعد جريان احتمال النسخ والتخصيص في كل من الفروض الثلاثة من ترجيح احد الاحتمالين على الآخر.

وقبل الشروع في بيان ترجيح احد الامرين نذكر ما يقتضيه الاصل العملي في المسئلة عند الشك فنقول : اما اذا كان الخاص مقدماً على العام بحيث يحتمل كونه منسوخاً بالعام الوارد بعده او مخصصاً وبيانياً له، فعلى الدوران يجزى استصحاب حكم الخاص، من جهة الشك في ارتفاعه لاحتمال كونه مخصصاً للعام لا منسوخاً به، فيستصحب، واما اذا كان الخاص وارداً بعد العام، بحيث يحتمل فيه النسخة والمحصية، فتارة يكون حكم الخاص المتأخر نقيضاً لحكم العام، كما لو كان حكم العام هو وجوب اكرام العلماء؛ وكان حكم الخاص عدم وجوب اكرام الفساق منهم، واخرى يكون حكمه ضداً لحكم العام، كان حكم الخاص في الفرض المزبور حرمة اكرام الفساق منهم او كراهته. فعلى الاول يجزى فيه ايضاً حكم التخصيص بمقتضى الاصل العدمي قبل ورود العام، من جهة انه قبل ورود العام يعلم بعدم وجوب اكرام الفساق من العلماء، وورود العام وهو قوله: اكرم العلماء، يشك في وجوب اكرامهم، من جهة احتمال كون الخاص المتأخر مخصصاً للعام وبيانياً له في عدم دخول الفساق منهم من الاول تحت حكم وجوب الاكرام، فيستصحب الحالة السابقة وهي عدم وجوب اكرامهم فينتج حكم التخصيص دون النسخ. واما على الثاني فلا اصل يجزى في البين من جهة القطع التفصيلي بانتقاض الحالة السابقة على كل تقدير اما بوجوب الاكرام بمقتضى العام على فرض النسخة واما بجرمة الاكرام الثابت للخاص على فرض المحصية، فعلى كل تقدير فلا شك فيه في البقاء حتى يجزى استصحاب العدم السابق على العام، كما انه بالنسبة الى حكمه الفعلي ايضاً مقطوع بجرمته على تقدير المحصية والنسخة. نعم لو كان مفاد العام هو وجوب الاكرام او حرمة وكان مفاد الخاص المتأخر استحباب الاكرام او كراهته امكن دعوى جريان حكم التخصيص بمقتضى استصحاب عدم المنع السابق، حيث انه بالاصل المزبور مع ضمنية رجحانه الفعلي او المرجوحية الفعلية امكن اثبات الكراهة والاستحباب، فتأمل.

هذا هو مقتضى الاصول العملية عند الشك وعدم ترجيح احد الاحتمالين على الآخر، ولقد عرفت ان مقتضاها جريان حكم التخصيص في جميع صور المسألة عدا فرض تضاد الحكم الثابت للخاص مع الحكم الثابت للعام.

واما مقام الترجيح فقد يقال: بترجيح احتمال التخصيص على احتمال النسخ، بتقريب ان التخصيص اكثر واشيع من النسخ حتى قيل من جهة كثرته وشيوعه: بانه مامن عام الا وقد خصّ، وبان النسخ في الحقيقة تخصيص في الازمان قبل التخصيص في الافراد، ومع الدوران يقدم الثاني على الاول لكونه اكثر من تخصيص الازمان. ولكن فيه مالا يخفى، فانه اولاً ممنوع كون النسخ من باب التخصيص في الازمان الراجع الى باب التصرف في الدلالة، بل هو كما عرفت اشبه شيء بباب التقية الراجع الى التصرف في الجهة قبل التخصيص الراجع الى مقام التصرف في الدلالة، كما يكشف عنه ايضاً صحة النسخ بزمان يسير عقيب قوله: اكرم زيدا في كل زمان، مصرحاً بعمومه الازماني، حيث يري بالوجدان انه يصح له نسخ ذلك الحكم بعد يوم او ساعة، بقوله: نسخت ذلك الحكم، من دون استهجان اصلاً، مع عدم صحة ذلك بنحو التخصيص من جهة كونه من تخصيص الاكثر المستهجن، حيث ان نفس ذلك اقوى شاهد واعظم بيان على عدم ارتباط النسخ بباب التخصيص في الازمان وكونه من نسخ الاكاذيب والتقية الراجعة الى مقام التصرف في الجهة دون الدلالة، وثانياً منع اقتضاء مجرد الشيوع والاكثرية لترجيح التخصيص والتصرف الدلالي على النسخ والتصرف الجهتي، والا لاقتضى ذلك تقديم التقية على غيرها عند الدوران بينها وبين غيرها، نظراً الى شيوع التقية في زمان صدور هذه الاخبار، مع انه لا يكون كك، حيث ان بنائهم على عدم الاعتناء باحتمال صدور الخطاب تقية الا في بعض الموارد الخاصة التي كان الاصل الجهتي فيها موهوناً في نفسه، كما في مسألة طهارة الكتابي، ومسئلة حلية اكل ذبائحهم وطهارتها، ومسئلة عدم تنجس الماء القليل بملاقة النجاسة، بل ومنع اصل اكثرية التخصيص من غيره ايضاً، فان لنا فرض الكلام في الخصوصيات الواردة في صدر الشريعة وبدوها، ولئن قيل بان الاكثرية والاشيعية انما هي بلحاظ الاحكام العرفية لا بلحاظ خصوص الخطابات الشرعية حتى يتوجه الاشكال المزبور، يقال انه من المنوع ايضاً اكثرية التخصيص في الاحكام العرفية من النسخ لولا دعوى اكثرية النسخ فيها بلحاظ جهلهم بالمواع



والمزاحمات الواقعية النفس الامرية، ولا اقل من عدم كون التخصيص فيها في الكثرة بمثابة  
يوجب انس الذهن به كى يوجب الحمل عليه في الخطابات الشرعية عند الدوران  
والترديد. وبالجملة فالمقصود من هذا البيان انما هو المنع عن كون وجه تقديم التخصيص  
على النسخ من باب الاكثرية والاشيعية، والا فربما نحن نساعد ايضاً على اصل المدعى  
من تقديم التخصيص على النسخ عند العرف والعقلاء بحسب ارتكازاتهم في الخطابات  
الشرعية والاحكام العرفية الجارية بنياتهم.

وقد يقرب وجه تقديم التخصيص على النسخ بما قرب في وجه تقديم اصالة السند  
والجهة على اصالة الظهور والدلالة، من دعوى ان الاصل الجارى في السند كما كان في  
رتبة سابقة على اصالة التعبد بالظهور لكونها منقحة موضوعها، كك الاصل الجارى  
في الجهة ايضاً، بلحاظ ان موضوع الجهة في الظهور هو الكلام الصادر عن المعصوم  
عليه السلام عن داعى الجد لبيان حكم الله الواقعى، لا للتقية ونحوها، وانه لولا احراز  
اصل صدور الكلام عن الامام عليه السلام واحراز جهة صدوره وكونه لبيان الحكم  
الواقعى لا ينتهى النوبة الى مقام التعبد بظهوره ودلالته، فبذلك يكون اصالة التعبد  
بالصدور والجهة في رتبة سابقة على اصالة التعبد بالظهور والدلالة، لكونهما منقحتي  
موضوعها، باعتبار كون الاول مثبتاً لاصل الموضوع وهو كون الكلام صادراً عن الامام  
عليه السلام، والثاني لكيفية صدوره وكونه لبيان الحكم الواقعى لا للتقية ونحوها، وعليه  
فعند الدوران بين التصرف الدلالى والتصرف الجهتى يقدم الاصل الجهتى على الاصل  
الدلالى، من جهة تقدمه عليه رتبة في المشمولية لدليل الاعتبار. وبذلك يقال في المقام  
ايضاً بان النسخ بعد ان كان سنخه من باب التقية الراجع الى التصرف في الجهة، لامن  
باب التخصيص في الازمان الراجع الى التصرف الدلالى، فع دوران في العام بين كونه  
منسوخاً بالخاص المتأخر او مخصصاً به يقدم الاصل الجارى في جهته على الاصل الجارى  
في ظهوره و دلالته، من جهة جريان اصالة الجهة فيه حينئذ في الرتبة السابقة بلا مزاحم،  
ومعه لا بد من رفع اليد عن ظهوره ودلالته في العموم بمقتضى ما في القبال من الخاص  
الاطهر، من غير فرق في ذلك بين ظهور الخاص في ثبوت حكمه على فرض المخصصة من  
بدو الشريعة او عدم ظهوره فيه بل ظهوره في ثبوت حكمه في زمان صدوره، وان كان على  
الاخير لاثمرة عملية في البين، من جهة القطع بحجية العام على كل تقدير الى زمان

صدور الخاص ولزوم الاخذ بالخاص من حينه ورفع اليد عن العام على كل تقدير ايضاً سواء على النسخية او المخصية، هذا.

ولكن قد يورد على هذا التقريب بعدم اجداء هذا المقدار من الترتب والطولية لتقديم الاصل الجهتي على الاصل الدلالي عند الدوران، بدعوى انه كما لا مجال للتعبد بظهور الكلام بدون احراز اصل صدوره وجهته كك لا مجال ايضاً للتعبد بسنده وجهته مع عدم ظهوره واجماله، حيث لا يترتب عليها اثر عملي في البين حتى يجرى فيها اصالة التعبد، بل وانما ترتبه على ظهور الكلام الصادر عن الامام عليه السلام لاجل بيان الحكم الواقعي، وعلى ذلك فكان كل من السند والجهة والدلالة مما له الدخول في ترتب الاثر على الخبر في عرض واحد، حيث كان ترتب الاثر عليه ووجوب المعاملة معه معاملة الواقع منوطاً بسد امور ثلاثة: احدها احتمال عدم صدوره، وثانيها احتمال صدوره لا لاجل بيان حكم الله الواقعي بل لاجل التقية ونحوها، وثالثها احتمال كون المراد غير ما هو ظاهره، وفي ذلك يكون مجموع الأمور الثلاثة من قبيل العلة المركبة لترتب الاثر وهو وجوب العمل؛ بحيث بانتفاء احدها ينتفي الاثر المقصود من التعبد بالبقية، وحينئذٍ فاذا كان كل من اصالة السند والجهة والدلالة في عرض واحد بالنسبة الى ترتب الاثر والنتيجة فقهرماً لا يبقى مجال تقديم احدها على الآخر في المشمولية لدليل الاعتبار بمحض تقدمها الطبيعي.

ولكن يمكن دفع ذلك بان الأمر وان كان كما ذكر من احتياج كل من التعبد بالسند والجهة والدلالة في الجريان الى جريان التعبد بالآخر، ولكن نقول: بان ذلك غير قادح في تقدم الاصل الجهتي على اصالة الظهور بعد اختلاف نحوى التوقف والاحتياج فيها، وكون التوقف والاحتياج في بعضها من جهة عدم احراز الموضوع، وفي البعض الآخر من جهة عدم الاثر ولغوية التعبد بدونه، حيث ان من المعلوم حينئذٍ ان الاصل الجهتي لكونه منقح موضوع الاصل الدلالي وفي رتبة سابقة عليه مقدم لاحتمال على الاصل الدلالي في مقام الدوران في المشمولية لدليل الاعتبار، فلا بد حينئذٍ من رفع اليد عن اصالة الظهور والدلالة، وذلك ايضاً ينطبق على ما عليه ديدن الاصحاب من تقديم التصرف الدلالي على التصرف الجهتي ولو بنحو التقية مع كثرتها و شيوعها في زمن الائمة عليهم السلام. وعليه فحيث ان باب النسخ كان من سنخ التورية والتقية في كونه من قبيل التصرف في الجهة لا من قبيل التصرف في الدلالة فعند الدوران بين كون الخاص مخصصاً للعام او ناسخاً

له يقدم التخصيص على النسخ و يحكم بكونه مخصصاً له لاناسخاً، هذا. ولكن مع ذلك كله فالتحقيق هو عدم اثار هذا الترتب والطولية بين الاصل الجهتي والدلالى لشيء بوجه اصلا؛ وذلك :

اما في مقام الدوران بين التصرف الدلالى والتقية: فع استلزام الاصل الجهتي لطرح الدلالة رأساً فظاهر، من جهة لغوية التعبد بالجهة حينئذ مع انتفاء اصل الدلالة، واما مع عدم استلزامه لذلك وامكان الاخذ بالعام ولو ببعض مدلوله فبانه وان كان يجرى الاصل الجهتي و يؤخذ بالعام مثلاً في بعض مدلوله بلا كلام لكنه لا يتوقف هذا المقدار على ما ذكر من الترتب والطولية بينهما، من جهة ومضوح كون الامر كك ولو على القول بالعرضية، من جهة العلم التفصيلى حينئذ بخروج مقدار من المدلول عن تحت الحجية سواء على تقدير التخصيص او التقية، واما فيما عدا هذا المقدار من المدلول فحيث لا تنافى بين الاصلين يؤخذ بهما، فيترتب عليها وجوب العمل على طبقه سواء فيه بين طولية الاصلين او عرضيتها هذا اذا كان الدوران بين التقية والتخصيص.

واما اذا كان الدوران بين النسخ والتخصيص كما في المقام، فان كان الخاص مقدماً على العام وقد احتمل فيه كونه مخصصاً للعام او منسوخاً به، ففي ذلك يقع التعارض بين الاصل الجهتي في الخاص المقدم وبين الاصل الدلالى في العام المتأخر، وحيث انه لا يكون لاحدهما تقدم رتبي على الآخر كما في فرض اعتبارهما في دليل واحد فلا جرم ينتهى الأمر فيها بعد المعارضة الى التساقط، وفي مثله يكون المرجع هو استصحاب حكم الخاص. واما ان كان الخاص متأخراً عن العام فان كان ذلك قبل حضور وقت العمل بالعام فلا ثمرة تترتب على كونه ناسخاً او مخصصاً، من جهة انه على كل تقدير يكون العمل على طبق الخاص المتأخر من حين صدوره، واما اذا كان صدوره بعد حضور وقت العمل بالعام بمدة فتارة لا يكون له ظهور في ثبوت مدلوله من الاول من حين ورود العام واخرى كان له هذا الظهور، فعلى الاول فلا دوران في البين بين الاصلين اذ كما انه يجرى فيه الاصل الجهتي كك يجرى فيه الاصل الدلالى ايضاً الى حين ورود الخاص، ومعه يكون المتبع هو اصاله العموم الى حين ورود الخاص، ومن حين ورود الخاص يكون العمل على طبق الخاص المتأخر سواء كان ناسخاً او مخصصاً، واما على الثاني من فرض اقتضاء الخاص المتأخر على تقدير كونه مخصصاً ولو من جهة اطلاقه لثبوت حكمه من حين ورود

العام، كما كان ذلك شأن اغلب الخصوصات، ففي مثله وان دار الأمر بين التصرف في ظهور العام و بين التصرف في جهته وكان يثمر ايضاً فيما قبل ورود الخاص من الازمنة المتقدمة من جهة القضاء والكفارة لو كان الواجب مما يترتب على تركه ذلك، الا ان طرف المعارضة بدأ لما كان هو اطلاق الخاص المتأخر في ثبوت مفاده من اول الامر، من جهة منافاته بالضرورة مع قضية ظهور العام في العموم، فلاجرم ينتهى الأمر فيهما الى التساقط، ومع سقوط اصل الظهور في العام عن الحجية في العموم يجرى عليه قهراً حكم التخصيص. ولئن شئت قلت بان اصل الجهة في العام في مثل الفرض من جهة اناطته بجريان اصالة الظهور في العام و شمول عمومه لزيد ايضاً في نحو قوله: اكرم كل عالم-اناطة الشيء بموضوعه - كان غير جار على كل تقدير من جهة وضوح عدم المجال للتعبد بالجهة بالنسبة الى زيد مع عدم التعبد بعموم العام و شموله له، فيكون حينئذ طرف المعارضة قضية اطلاق الخاص المتأخر في ثبوت حكمه على تقدير التخصيص من حين ورود العام، و مع التعارض و سقوط اصالة الظهور في العام عن الحجية فقهرأ يجرى عليه حكم التخصيص، ولا بد فيه من الرجوع الى الاصول التي توافق بحسب النتيجة مع التخصيص تارة، كما في فرض كون مفاد العام هو وجوب اكرام العلماء و مفاد الخاص عدم وجوب اكرام زيد العالم، واخرى مع النسخ، كما في فرض كون مفاد العام عدم وجوب اكرام العلماء و مفاد الخاص وجوب اكرام زيد حيث ان قضية البرائة عن القضاء مثلاً حينئذ توافق النسخ، هذا.

ولكن الذى يسهل الخطب عدم ترتب اثر عملي على مثل هذا الفرض بالنسبة الينا بعد تأخر زماننا عن زمان العام والخاص، من جهة وضوح انه على كل تقدير كان الواجب علينا الاخذ بالخاص والعمل على طبقه ناسخاً كان او مخصصاً. نعم في الخاص المتقدم كان له ثمرة مهمة من حيث كونه مخصصاً للعام المتأخر او منسوخاً به، ولكنك عرفت فيه ايضاً أنّ اللازم فيه هو الرجوع الى استصحاب حكم الخاص من جهة معارضة الاصل الجهتي في الخاص حينئذ مع الاصل الدلالي في العام المتأخر وتساقطهما فتدبر. هذا تمام الكلام في العام والخاص.

## المقصد الخامس في المطلق والمقيّد

و قد عرف المطلق بانه ما دل على شايح في جنسه، والظاهر ان المراد من الجنس في المقام هو السنخ، لا الجنس المصطلح عند المنطقيين: اى الكلى المقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة في جواب ما هو؛ قبال النوع، ولا ما هو المصطلح منه عند النحويين: اى الماهيات الكلية المقصورة باسمى الاجناس، كيف وان من المعلوم صحة اطلاقه على الافراد المعينة الشخصية بلحاظ الحالات الطارية عليها، كما في زيد، حيث انه مع شخصيته يكون مطلقا بلحاظ حال القيام والقعود والمجىء وغيرها من الحالات، فكان ذلك حينئذ شاهداً على ان المراد من الجنس المأخوذ في تعريفه هو مطلق السنخ الصادق على الذوات الشخصية الخارجية ولو بلحاظ تحليل الذوات الشخصية الى حصص سارية في ضمن الحالات المتبادلة، وعلى الحصص السارية في ضمن افراد الطبيعى كالحوان والانسان مثلاً، غير ان الفرق بينها هو استقلال كل حصة من حصص الطبيعى في عالم الوجود، بخلافه في الحصص السارية من الذوات الشخصية بلحاظ الحالات المتبادلة حيث انها موجودات بوجود واحد ومجموعات تحت حد واحد في الخارج، ولا يكون التعدد فيها الا بحسب التحليل، ولكن مجرد هذا المقدار من الفرق لا يضرب بما هو المطلوب من شمول تعريف المطلق لمثله، كما لا يخفى. فكان المراد من المطلق حينئذ في المقام ما هو المعبر عنه بالفارسية بـ «رهاى در مقام انطباق» الغير الممنوع عن الصدق على ما هو من سنخه، في قبال المقيّد المعبر عنه بالفارسية بـ «بسته در مقام انطباق» الممنوع عن الصدق على ما هو من سنخه، فان تقيّد الشىء ببعض القيود كتقيّد زيد بالقيام يمنع عن شيوع الحصة المحفوظة

في ضمنه بالنسبة الى ما كان من سنخه من بقية الحصص، ومن ذلك لا يصدق زيد القائم بلحاظ توصيفه بالقيام على زيد القاعد، وان كان هو ايضاً مطلقاً باعتبار ما في ضمنه من الحصص بلحاظ الحالات المتبادلة الطارئة كالضحك والتكلم والكتابة وغيرها، وهو واضح. واما الشياخ فالمراد به تارة هو سريان الطبيعة في ضمن جميع الافراد، وهو المعبر عنه في اصطلاح بعضهم بالعموم السرياني، واخرى قابلية الطبيعي للانطباق على القليل والكثير انطباقاً عرضياً. والمطلق بالمعنى الاول يطلق غالباً على المواد المأخوذة في طيّ النواهي النفسية، كقوله: لا تشرب الخمر، وفي طيّ الأحكام الوضعية، كقوله: احل الله البيع ونحوه، حيث انه وان كان نحوضيق في الطبيعة حينئذ باعتبار عدم الانطباق الآ على الكثير، الا انه من جهة لحاظ سريانها في ضمن الافراد كان له اطلاق، في قبال المقيّد بقيّد خاص غير قابل للانطباق الا على المقيّد. وبالمعنى الثاني يطلق غالباً على السواد المأخوذة في طيّ كثير من الاوامر، والمطلق بهذا المعنى اوسع دائرة من المطلق بمعنى السريان، من جهة عدم اعتبار تقيده بشيء من الخصوصيات حتى خصوصية السريان، فكان من جهة ارساله وعدم تقيده بشيء من الخصوصيات الوجودية والعدمية مجامعاً مع كل خصوصية و نقيضها وقابلاً للانطباق على القليل والكثير، ومثل هذا المعنى هو المعروف عندهم باللابشرط المقسمي.

ثم انه بعد بعد ما اتضح لك هذه الجهة، يبقى الكلام فيما هو مركز التشاجر والنزاع في مداليل اساء الأجناس بين المشهور من القدماء و بين السلطان في انها هل هي الطبيعة المطلقة المأخوذة لا بشرط و على وجه الارسال؟ او هي الطبيعة المهملة المجامعة مع التقيّد والاطلاق كما عليه السلطان؟ وفي ان المراد من الطبيعة المهملة ما هو؟ وقبل الخوض في المقصود ينبغي بيان امرين لكي ينكشف بها الحجاب عن وجه المرام:

الاول انه لاشبهة في ان للماهية تصورات بحسب التعقل الاولي: منها: تعقلها مقيدة و مع الضميمة والشرط، كالانسان الملحوظ معه خصوصية الزيدية و كالرغبة الملحوظ معها خصوصية الايمان مثلاً ونحو ذلك من الخصوصيات والضمائم، وقد شاع التعبير عن ذلك بالمهية بشرط شيء، و ربما عبر عنه ايضاً بالخلوطة قبال المجردة. ومنها: تعقلها مجردة و بلا شرط و ضميمة، وهذا على قسمين: تارة اعتبارها بقيّد التجرد عن جميع القيود والخصوصيات، واخرى اعتبارها بنفسها مجردة من غير اعتبار قيّد التجرد عن الخصوصيات

فيها، فكان تجرّدها حينئذٍ من جهة عدم تعدى اللحاظ عن ذات المهية الى شىء آخر معها، وعبارة اخرى: الملحوظ في هذا القسم عبارة عمّا هو مصداق المجرد للطبيعة متقيدة بقيد التجرد عن الخصوصيات، بخلاف سابقه فانه قد اعتبر فيه قيد التجرد عن الخصوصيات، وقد عبّروا عن الاول بالابشرط القسمى وعن الثاني باللابشرط المسمى، وقالوا بامتناع صدق الاول وانطباقه على الخارجيات لكونه كلياً عقلياً لاموطن له الا في الذهن، بخلاف الثاني فانه من جهة عدم اعتباره مقيداً بقيد التجرد كان قابلاً للانطباق على الخارج وللصدق على القليل والكثير. ومنها اعتبارها بنحو السريان في ضمن جميع الافراد الملازم لعدم انطباقها الا على الكثير دون القليل.

ولكن من الواضح ايضاً لزوم ان يكون في البين امر واحد في هذه الاعتبارات يكون هو الجامع، والمقسم لهذه الاقسام في قولك: الماهية اما ان تكون كذا واما ان تكون كذا، وان لم يمكن تصويره مستقلاً، وذلك من جهة وضوح مبثثة كل واحدة من هذه الاعتبارات في الذهن مع الاعتبار الآخر حتى المهية المجردة على النحو الثاني، فانها ايضاً في ظرف اعتبارها كك تباين المهية المقيدة والمأخوذة بنحو السريان بحيث لا يكاد انطباقها في ظرف اعتبارها كك على المقيدة، وان كانت تنطبق على مصداقها وما بازائها خارجاً، ومن ذلك ايضاً ترى بناء المشهور على كون استعمال لفظ المطلق في المقيد مجازاً، وليس ذلك الا من جهة ما ذكرنا من تباين كل من المطلق والمقيد بحسب الاعتبار مع الآخر، وعليه فلا يمكن ان تكون المهية المجردة المعبر عنها في مصطلحهم بالابشرط المسمى هي المقسم حقيقة في هذه الاعتبارات، بل لا بد وان يكون ما هو المقسم لها عبارة عن القدر المشترك بين تلك الاعتبارات. والمرجع للضمير في التقسيم في قولك المهية اما ان تكون كذا واما ان تكون كذا، وان لا يمكن تعقله مستقلاً ولا كان له وجود في الذهن بحسب التعقل الاولى الآ في ضمن تلك الاعتبارات المختلفة، نظير المادة المأخوذة في المشتقات المحفوظة في ضمن الصيغ الخاصة والهيات المخصوصة، وذلك لان كلياً يتصور و يوجد في الذهن من الصور حسب التعقل الاولى لا يخلو من كونها اما صورة واجدة للقيد والخصوصية او فاقدة لها، فلا صورة ثالثة في البين مستقلاً في ذلك الوعاء تكون هي الجامع والقدر المشترك بين الواجد والفاقد الا بالتحليل العقلي حسب التعقل الثانوي، بتحليل كل صورة الى ذات وخصوصية، ولو كانت الخصوصية هي خصوصية التجرد والفقدان.

ولئن شئت فاستوضح ذلك بالطبيعي في الخارج، فانه كما لا يكون للطبيعي وجود مستقل في الخارج، بل كان وجوده في ضمن افراده، كك الجامع في المقام، فلا يكون له في الذهن ايضاً وجود الا في ضمن الصور الخاصة، ولا يكون له وجود مستقل الا بالتحليل العقلي حسب التعقل الثانوي، بتحليل كل صورة الى ذات وخصوصية، كتحليل الموجود الخارجى الى ذات وهو الطبيعى وخصوصية، غايته ان الفرق بينها هو ان التحليل في الموجود الخارجى كان بحسب التعقل الاوى و في الصور الذهنية بحسب التعقل الثانوى، كما هو واضح.

وعلى ذلك فافادوه في الطبيعة المجردة المطلقة من التعبير عنها باللابشرط المقسمى، يجعلها مقسماً لهذه الاعتبارات، وجعل القسمى هى الطبيعة المتقيدة بقيد التجرد عن جميع الخصوصيات منظور فيه، من جهة ما عرفت من عدم كون المجردة مقسماً حقيقة لتلك الاعتبارات، وان المقسم لها حقيقة انما هو القدر المشترك المحفوظ في ضمن المجردة وغيرها الذى لا يكون له في الذهن وجود منحاز مستقل الا بحسب التعقل الثانوى.

**الأمر الثاني** لا اشكال ظاهراً في ان المراد من المهية المطلقة لدى المشهور في نحو مداليل اسامى الاجناس انما هو القدر المشترك بين المهية المجردة المعبر عنها عندهم باللابشرط المقسمى و بين الطبيعة الماخوذة بنحو السريان في ضمن جميع الافراد كالمواد الماخوذة في طى النواهي، لا ان المراد هو خصوص الطبيعة المجردة التى من شأنها قابلية الانطباق على القليل والكثير، كيف ولازم ذلك هو المصير الى المجاز في موارد ارادة السارى منها، مع انه كما ترى لا يظن منهم الالتزام به، فان المشهور كما بنوعاً على كونها حقيقة فى الطبيعة المطلقة المعبر عنها باللابشرط المقسمى كك بنوعاً على كونها حقيقة فى الماخوذة بنحو السريان في ضمن جميع الافراد، وانما خصصوا المجازية في خصوص المقيدة ببعض الخصوصيات، في قبال السلطان القائل بوضعها للطبيعة المهملة وكونها حقيقة مطلقاً حتى في المقيدة. وعلى ذلك فبعد اختلاف الاعتبارين: اعتبار المجردة والسارية و بطلان الاشتراك اللفظى لا بد لهم من الالتزام بوضعها للقدر المشترك بينهما، كما لا يخفى.

**واذا عرفت ذلك** نقول: ان المراد من المهية المهملة لدى السلطان ومن تبعه انما هو القدر المشترك بين ما يقبل الانطباق على القليل والكثير كالطبيعة المطلقة وبين ما لا يقبل الانطباق الا على الكثير والقليل كالطبيعة السارية والمقيدة، فكان دعوى السلطان



على ان اسامي الاجناس كالرقبة مثلاً كانت موضوعة للقدر المشترك المحفوظ في جميع تلك الاعترافات المختلفة الذي هو المقسم الحقيقي لها من دون دخل شىء من تلك الخصوصيات حتى خصوصية التجرد والاطلاق في الموضوع له فيها اصلاً وان استفادة الخصوصيات انما كانت بدوالةً أخرى، في قبال المشهور القائلين بوضعها للطبيعة المجردة القابلة للانطباق على القليل والكثير او للقدر الجامع بينها وبين الطبيعة السارية. ومن ذلك يحتاج مثل السلطان ومن تبعه في هذا المسلك الى التشبث بقريته الحكمة في استفادة معنى الشيع والاطلاق عند الاطلاق، باعتبار ملائمة قضية الوضع مع ارادة كل من المطلق والمقيد، بخلاف المشهور فانهم يغنيهم قضية وضع اللفظ للمعنى الاطلاق عن التشبث بقريته الحكمة.

و حينئذٍ فحيث اتضح ذلك نقول بانه لا ينبغي التأمل في ان التحقيق هو ما عليه السلطان من الوضع لنفس المهية المهملة والقدر الجامع المحفوظ بين جميع تلك الصور المختلفة من المجردة والمقيدة والمأخوذة على نحو السريان، كما يشهد له قضية الارتكاز والوجدان في كونها على نحو الحقيقة في جميع الموارد، عند ارادة الخصوصيات بدوالةً أخرى لا من نفس اللفظ باستعماله في الخصوصية، حيث يرى ان استعمال الرقبة مثلاً في الرقبة المؤمنة مع ارادة الخصوصية بدالةً أخرى، بعينه كاستعمالها في المجردة عن قيد الايمان، من دون احتياج الى رعاية عناية في البين اصلاً، وان المقصود من الرقبة في قولك: اعتق رقبة، هو المراد والمقصود منها في استعمالها في المقيدة في قولك الرقبة المؤمنة، بلا ارتكاب تجوز وعناية في البين، حيث ان ذلك كاشف ان الموضوع له هو المعنى الجامع والقدر المشترك بين المطلقة والمقيدة، كيف وقد عرفت ان المشهور لا بد لهم ايضاً من الالتزام بالوضع للقدر المشترك بين الطبيعة الشائعة بنحو السريان وبين الطبيعة الصرفة القابلة للانطباق على القليل والكثير، من جهة ما عرفت من مبيانية المهية بكل واحد من الاعتبارين في عالم اعتبارها مع الآخر. وعليه فبعد لابدية الالتزام بالقدر الجامع بين نحوي الاعتبارين المزبورين: اى اعتبار الشيع، بمعنى السريان، والشيع بمعنى القابلية للانطباق على القليل والكثير، يتوجه الاشكال بأنه لم يحدد دائرة الجامع بما يعم المقيد بل يقتصر في تحديده بما هو في ضمن الشيعين فتدبر. فلا بد حينئذٍ بعد عدم وجه وجيه للتخصيص بذلك من الالتزام بما عليه السلطان «قدس سره» من الوضع للمهية المهمة والقدر المحفوظ بين المقيدة وبين الشيعين. هذا كله في

اسامى الاجناس كالانسان و الاسد.

واما علم الجنس كاسامة فهو ايضاً من هذه الجهة كاسم الجنس، فعند المشهور كان موضوعاً للطبيعة المطلقة، وعند السلطان ومن تبعه للطبيعة المهملة، وانما الكلام في انه هل فيه مزية زائدة على اسم الجنس من حيث التعيين بالاشارة الذهنية كما عليه المشهور ايضاً، بشهادة المعاملة معها معاملة التعريف ولو بدون ادائه؟ ام لا، بل كان كاسم الجنس وكان التعريف فيه لفظياً لا معنوياً؟ فيه وجهان ثانيهما مختار الكفاية، حيث قال<sup>١</sup> ما محصله: ان التحقيق انه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ كونه متعيّناً بالتعّين الذهني، وان التعريف فيه كان لفظياً محضاً لا معنوياً، كالتأنيث اللفظي في غيره، والا لما صح حمله على الافراد وانطباقه على الخارجيات، من جهة رجوع التقيد المزبور حينئذ الى التقيد بالوجود الذهني المانع عن الصدق على الخارجيات، فيحتاج حينئذ الى التجريد في مقام الحمل على الافراد عن تلك الخصوصية والمصير الى المجاز، مع انه كما ترى، حيث يرى بالوجدان صحة حمله على الافراد وصدقه على الخارجيات من دون تجريد و رعاية عناية مجاز اصلاً، خصوصاً مع بعد الوضع لمعنى يحتاج الى التجريد عن الخصوصية دائماً عند الاستعمال، فان مثل هذه الجهة مما لا ينبغي صدوره عن جاهل فضلاً عن الواضع الحكيم، هذا.

ولكن فيه انه بعد كون الاشارة الذهنية الى الشيء غير وجوده في الذهن - لكون الاشارة الذهنية الى الشيء عبارة عن توجه النفس اليه في ظرف الفراغ عن وجوده في الذهن، بشهادة صحة تصوّر امور متعددة في الذهن والاشارة الى بعضها بانه احسن من ذلك - نقول بانه من الممكن حينئذ الفرق بين اسم الجنس و بين علم الجنس بحسب المعنى، بدعوى ان الأول موضوع لنفس الطبيعة المطلقة او المهملة على اختلاف المسلكين، والثاني موضوع للطبيعة بما انها معروضة للاشارة الذهنية ولولا متقيدة بها، وبعبارة اخرى الموضوع له في علم الجنس هو حصة من الطبيعي تعلقت بها الاشارة الذهنية بلا اخذ جهة التقيد بها في مدلوله ومعناه، وعليه فالفرق بين اسم الجنس وعلمه كان بحسب المعنى حيث انه كان لاسم الجنس سعة اطلاق يشمل ما يشار اليه من الحصص وما

لا يشار اليه منها، بخلافه في علم الجنس، فانه لما اعتبر فيه كونه حصّة من الطبيعي وقعت معروضة للاشارة فقهرأ لم يكن له تلك السعة من الاطلاق بنحو يشمل مالا يشار اليه من الحصص، بل يختص بالحصص المعروضة للاشارة، كما انه من جهة عدم اخذالتقييد بالاشارة فيه كان قابلاً للحمل على الافراد و للانطباق على الخارجيات. و بالجملة فعلى هذا البيان امكن دعوى الفرق بين علم الجنس واسمه بالمصير الى ما عليه المشهور من اهل العربية من كون التعريف في علم الجنس معنوياً. ثم ان ذلك كله بحسب مقام اصل الثبوت.

واما في مقام الاثبات والتصديق باحدالمسلكين فهو راجع الى اللغة ويتبع التبادر ونحوه، مع انه لا يكون البحث فيه بهم ايضاً في كون التعريف فيه لفظياً او معنوياً، من جهة عدم ترتب ثمرة مهمة عليه، كما هو واضح.

ثم انه مما ذكرنا ظهرالحال في الجنس المحلى باللام ايضاً، حيث انه يمكن دعوى كون اللام فيه موضوعاً للتعريف ومفيداً للتعين من دون اقتضائه لل منع عن صحة انطباقه على الخارج كى يلزمه التجريد في مقام الحمل على الافراد، كما لا يخفى. نعم في مثل «هذا الرجل» لا بأس بدعوى كون اللام فيه للزينة، كما في الحسن والحسين، وذلك ايضاً اما هو من جهة ما يلزمه من لزوم تحقق الاشارتين في آن واحد الى الطبيعة، الذى هو من المستحيل، بملك استحالة استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد، فتأمل. فلا بد حينئذ من جعل اللام لمحض الزينة، ولكن لا يلزمها كونها للزينة على الاطلاق حتى في غير مورد تعين المدخول بمثل هذا ونحوه، حيث انه من الممكن حينئذ الالتزام بكونها مفيدة للتعريف وتعين المدخول عند عدم تعيينه من جهة اخرى. وحينئذ فاللازم هو اثبات هذه الجهة من وضع اللام لغة للتعريف وتعين المدخول، ولا يبعد دعوى كونه كك بحسب اللغة من جهة ما هو المتبادر والمنساق منه في مثل قولك: الرجل، والاسد، والحيوان. والامر سهل.

ومن مصاديق المطلق النكرة، وهى عبارة عن الطبيعة المتقيدة باحدى الخصوصيات، على ان يكون الاحد بياناً ومقدراً لكم القيد، وانه احدى الحصص قبال التمام والبعض والعشرة والعشرين ونحوها، من دون ان يكون عنوان الاحد بنفسه قيداً للطبيعة بوجه اصلاً، والى ذلك ايضاً نظر من عبّر عنها بالفرد المنتشر حيث كان المقصود

منه هو الطبيعة المتقيدة بخصوصية كمها و مقدرها الواحد، لا ان القيد هو هذا العنوان كما يظهر من الكفاية<sup>١</sup>، من حيث ارجاعه النكرة الى الطبيعة المتقيدة بعنوان الواحد بما هو هذا المفهوم، كيف وان لازمه هو عدم خروجها عن قابلية الانطباق بانطباق عرضي على القليل والكثير، لان مثل هذا العنوان ايضاً عنوان كلي كاسامي الاجناس، وتقيدته بمفهوم الواحد لا يوجب خروجه عن القابلية للانطباق عرضاً على القليل والكثير، وان كان قضية التقيد المزبور تضيّق دائرته من جهة اخرى، مع انه كما ترى، فان شأن النكرة انما هو عدم الانطباق على المتكثرات الا بانطباق تبادلي. وهذا بخلاف ما لو كان الاحد بياناً و مقدرراً لما هو كمّ القيد، وانه احدى الحصاص، وكان القيد نفس الحصاص والخصوصيات، فان لازم ذلك هو عدم صلاحيتها للانطباق على المتكثر الا بنحو البديلية دون العرضية. وبالجملة فرق واضح بين ان يكون عنوان الواحد بنفسه قيداً للطبيعة وبين ان يكون مقدرراً لكمّ القيد وكان القيد هي الخصوصيات، حيث انه على الاول يصدق الطبيعة المتقيدة بالواحد على الكثيرين بانطباق عرضي، بخلافه على الثاني من فرض كونه مقدرراً لكمّ القيد، فانه عليه لا يصدق على الكثيرين الا بانطباق تبادلي، والنكرة المعبر عنها بالفرد المنتشر في قوله «رجل» بنحو التنكير انما كانت من قبيل الثاني دون الاول كما هو واضح.

ثم انه مما يترتب على المسلكين هو تحقق الامتثال على مسلك اخذ عنوان الوحدة قيداً للطبيعة بازيد من واحد فيما لواتي في مقام الامتثال بعشر واحداث دفعة واحدة، فانه على هذا المسلك يتحقق الامتثال بالجميع، بخلافه على مسلك اخذ عنوان الواحد مقدرراً لكمّ ما هو القيد، فانه عليه لا يتحقق الامتثال الا بواحد منها

ومن لوازم ذلك ايضاً هو دخول الخصوصيات طراً تحت الطلب دونه على المسلك الاول حيث كانت الخصوصيات عليه من لوازم المطلوب و خارجة عنه. وربما يثمر هذه الجهة فيما لو قصد الخصوصية في مقام الامتثال، فانه على المسلك الاول يكون تشريعاً في قصده من جهة خروجها عن حيز المطلوبية، بخلافه على المسلك الثاني، فانه لا يكون فيه تشريع، بل ويتحقق القرب به ايضاً.

وعلى كلّ حال فالنكرة التي قلنا برجعها الى الطبيعة المتقيدة بخصوصية كمها

ومقدّرها الواحد لا يفرق فيها ولا يختلف مدلولها بين وقوعها في حيز الطلب كقوله: جئني برجل وبين وقوعها في حيز الاخبار كقوله: جاء رجل من اقصى المدينة، بل هي في الموردین كانت مستعملة في معناها الحقيقي، غايته أنه في الثاني قد علم المراد منها بدال آخر خارجي، وانه حبيب التجار مثلاً.

ثم اعلم ان الحمل على الاطلاق لا يختص بالالفاظ المطلقة الغير المقيدة بشيء من الخصوصيات، بل يجري في كل ما يمكن ان يفرض لها الاطلاق والارسال ولو بجهة من الجهات، وعليه فيجری مقدمات الاطلاق في النكرة ايضاً، فانها وان كانت مقيدة باحدى الخصوصيات، ولكنها من غير تلك الجهة لما كانت يمكن ان يفرض لها الاطلاق والارسال، فعند الشك في مدخلية بعض الخصوصيات الأخر فيها تجرى فيها مقدمات الاطلاق، بل وقد عرفت جريان الاطلاق حتى في نحو الاعلام الشخصية ايضاً بلحاظ ما يفرض لها من الاطلاق والارسال بلحاظ الحالات، كما لا يخفى.

وكيف كان فبعد ان اتضح وجه الفرق بين المسكين نقول بانه على مسلك المشهور من وضع الالفاظ للطبيعة المطلقة لا بد بمقتضى الوضع من الحمل على الاطلاق والارسال عند عدم القرينة على التقييد، من دون احتياج الى التمسك بقضية مقدمات الحكمة، واما على مسلك السلطان ومن تبعه من الوضع للطبيعة المهمة والجامع المحفوظ بين تلك الصور المجردة الفاقدة للخصوصية والواجدة لها، فحيث ان وضع اللفظ بنفسه غير مقتض للحمل على الاطلاق والارسال من جهة ملائمة مع التقييد ايضاً بنحو تعدد الدال والمدلول، فيحتاج في استفادة الاطلاق والشياخ الى ضم قرينة الحكمة التي هي مؤلفة على التحقيق - كما سئذ كرها ان شاء الله - من امور:

منها: كون المتكلم بمدلول لفظه في مقام البيان على مراده لا في مقام الاهمال والاجمال.

ومنها: عدم نصبه قرينة على التقييد واردة الخصوصية .

ومنها: عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب او مطلقا ولو من الخارج على وجه يأتي ان شاء الله تعالى.

حيث انه باجتماع هذه الامور يتم امر الاطلاق ويستكشف منها عدم تقيد موضوع طلبه بشيء من الخصوصيات وانه مأخوذ في اعتباره على نحو الاطلاق

والارسال، وبانتفاء بعضها ينتفى امرالاطلاق.

نعم ربما يختلف تلك المقدمات بحسب اللوازم ايضاً فانّ المقدمة الاولى مما ينتفى بانتفائها موضوع الاطلاق بحيث لا يكاد وقوع المعارضة بينه وبين ما في القبال من مطلق آخر ولو مع احراز وحدة المطلوب، بل يقدم ذلك المطلق الآخر عليه بلا كلام، بخلاف المقدمة الثانية، فان انتفائها موجب لوقوع المعارضة بينه وبين ما في القبال من مطلق آخر، فينتهى الأمر فيها الى مقام الجمع او الترجيح.

وكيف كان فقبل الشروع في شرح مقدمات الاطلاق ينبغي بيان ان نتيجة تلك المقدمات هل هي الحمل على الطبيعة المطلقة الصرفة التي من شأنها عدم قابلية انطباقها الا على اول وجود الطبيعى، كما قيل؟ او الحمل على الطبيعة المهمله وما هو المقسم للطبيعة الصرفة والمقيدة والمأخوذة بنحو السريان في ضمن جميع الافراد التي من شأنها سعة قابلية الانطباق على القليل والكثير من الافراد العرضية والطولية؟ حيث ان فيه وجهين اظهرهما الثانى، فان غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الوجه الاول هو دعوى ان كون المتكلم في مقام بيان المراد وعدم نصبه للقرينة على الخصوصية والتقييد يقتضى ان ما اعتبره في لحاظه هو تلك الصورة المجردة الفاقدة لجميع القيود والخصوصيات حتى خصوصية السريان في ضمن الافراد اعنى الطبيعة الصرفة التي من شأنها قابلية الانطباق على القليل والكثير عرضياً، ومن لوازمها سقوط الطلب والامر عنها باول وجودها كما في اغلب المواد الماخوذة في حيز الاوامر، من غير مدخلية في ذلك في مقام طلبه ايضاً لشيء من الخصوصيات، والا كان اللازم عليه البيان على مدخلية الخصوصية بمقتضى برهان استحالة نقض الغرض.

ولكن يدفعه ان كينونة المتكلم في مقام بيان مراده بعد ان كانت بتوسيط لفظه و اظهار ان مدلوله تمام مراده، فلا جرم قضية ذلك بعد عدم نصب القرينة على دخل الخصوصية هو الاخذ بما هو مدلول لفظه الذى هو عبارة على هذا المسلك عن الطبيعة المهمله والمعنى اللابشرط المقسمى المحفوظ في ضمن جميع الاقسام من الصور والاعتبارات المتقدمة التي من شأنها سعة الانطباق على الافراد العرضية والطولية، لا الحمل على الطبيعة المطلقة الصرفة التي من شأنها عدم قابلية الانطباق الا على اول وجود كما هو واضح، كيف وان لازم ذلك هو المصير الى اختلاف نتيجة الحكمة بوقوع الطبيعى في حيز الأمر او التهى، والالتزام بكونها منتجة في الاوامر لصرف الطبيعى المنطبق على اول وجوده و في النواهي للطبيعة

السارية من جهة ما هوالمعلوم من الاخلاية التكليف غالباً فيها خصوصاً في النواهي النفسية الشرعية فانه لم يوجد فيها مورد يكون النهى فيه من قبيل صرف الوجود مع انه كما ترى يبعد الالتزام به جداً. وهذا بخلافه على ما ذكرنا فانه لايلزمه اختلاف نتيجة الحكمة بوقوع الطبيعى في حيز الأمر والتهى، بل النتيجة على هذا المسلك في جميع الموارد عبارة عن معنى وحداني، وهو ذلك المعنى اللابشرط المسمى المحفوظ في ضمن جميع الاقسام والصور المتقدمة الذى من شأنه الانطباق على الافراد العرضية والطولية ولو بتوسيط انطباقه على الطبيعة الصرفة والمأخوذة بنحوالسريران.

غاية ما هناك ان الفرق حينئذ بين الاوامر والنواهي - من حيث سقوط التكليف باول وجود فى الاقل، وعدم سقوطه واخلاية التكليف الى تكاليف متعددة فى الثانى واقتضائه لامثالات متعددة- انما كان من جهة المصلحة والمفسدة القائمة بالطبيعى من حيث الشخصية والسخرية، فحيث ان الغالب فى الاوامر هو كون المصلحة فيها على نحوالشخص، وكان من لوازم شخصيتها عقلاً حصولها و تحققها بتمامها باول وجود الافراد، بخلافه فى طرف النواهي، فان الغالب فى المفاسد فيها هو كونها على نحوالسنخ الموجب لمبغوضية الطبيعى مهما وجد وفى ضمن اى فرد تحقق من الافراد العرضية والطولية بالمبغض المستقل، اوجب ذلك الفرق المزبور بين الاوامر والنواهي.

و بالجملة فتمام الفرق على هذاالمسلك انما هو من جهة المصلحة والمفسدة القائمة بالطبيعى من حيث الشخصية والسخرية، والا فى طرف معروض المصلحة والمفسدة لايكاد اختلاف نتيجة الحكمة بحسب الموارد، فانه على كل تقدير وفى جميع الموارد عبارة عن ذلك المعنى اللابشرط المسمى المحفوظ فى جميع الاقسام من الاعتبارات المتقدمة الذى عرفت انطباقه على القليل والكثير وعلى الافراد العرضية والطولية، غاية الأمر فى فرض كون المصلحة والمفسدة على نحوالشخص يسقط التكليف عن الطبيعى بامثال واحد فعلاً او تركاً، من جهة تحقق تمام المصلحة حينئذ بايجاد واحد. واما فى فرض قيام سنخ المصلحة والمفسدة بالطبيعى فلايسقط التكليف عن الطبيعى رأساً بامثال واحد، بل لا بد من امثالات متعددة، من جهة اقتضاء المصلحة السخرية لطلبوية الطبيعى مهما وجدت ولو فى ضمن الافراد الطولية. فى الحقيقة الاكتفاء باول وجود فى موارد قيام شخص المصلحة اوالمفسدة انما هو من جهة القصور فى التكليف والمصلحة عن الشمول للوجود بعد الوجود،

لامن جهة القصور في ناحية المتعلق في قابلية الانطباق على ثانی الوجود وثالثه ورابعه، وبينهما فرق واضح. وهذا بخلافه على المسلك الاول فانه عليه لاجمال للتفرقة بين الاوامر والنواهي من جهة المصلحة والمفسدة من حيث الشخصية والسخرية، وذلك لان مقتضى الطبيعة الصرفة بعد ان كان هو الانطباق على خصوص اول وجود فلازمه انما هو سقوط التكليف رأساً باتيان اول وجود، من غير فرق فيه بين كون المصلحة والمفسدة على نحو الشخص او السنخ، من جهة حصول تمام السنخ حينئذ تبعاً للمتعلق باول وجود، فلا بد حينئذ من المصير في الفرق المزبور بين الاوامر والنواهي الى اختلاف نتيجة الحكمة وانها في الاوامر هي الطبيعة الصرفة و في النواهي بملاحظة القرينة النوعية هي الطبيعة السارية كما هو واضح، فتدبر.

وحينما اتضح هذه الجهة فلنشرع في شرح مقدمات الاطلاق فنقول:

اما المقدمة الاولى التي هي عمدتها وهي كون المتكلم في مقام البيان فتارة يراد به كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده بوصف التمامية باعم من كلام به التخاطب و بكلام آخر له ولو منفصلاً عن ذلك، في مقابل السلب الكلي، وهو ما اذا لم يكن في مقام البيان رأساً بل في مقام الاهمال والاجمال، وبعبارة اخرى كون المتكلم في مقام بيان مراده الواقعي بلفظه او به و بكلام آخر منفصل عن هذا الكلام، واخرى يراد به كون المتكلم في مقام بيان مراده باعطاء الحجة الى المخاطب على المراد بلفظ به التخاطب او به وبما يتصل به من كلام آخر على نحو بعد المجموع عرفاً كلاماً واحداً، لا مجرد كونه في مقام الجد لبيان المرام الواقعي النفس الأمري، في قبال اهماله من رأس ولو لم يكن في مقام اعطاء الحجة والظهور على المراد الى المكلف.

وربما يختلف هذان المعنيان بحسب اللوازم ايضاً، فانه على الاول لو ورد في قباله عام وضعى منفصل يلزمه تقديم ذلك العام الوضعي عليه بلا كلام ورفع اليد به عن اصل ظهوره الاطلاقي وذلك بلحاظ ان اصل ظهوره في الاطلاق و في كونه تمام المراد حينئذ منوط ومعلق بعدم بيان المتكلم جزء مراده بكلام آخر فيما بعد، والا فمع وجود البيان على بعض مراده فيما بعد لا يكاد يكون له هذا الظهور الاطلاقي، فكان اصل ظهوره في الاطلاق و كونه تمام المراد حينئذ من لوازم عدم مجيء القيد ولو بالأصل، وفي مثله من المعلوم انه بالظفر بكل بيان وحجة على القيد يرتفع هذا الاصل بالمرّة، كارتفاع اللابيان الذي هو



موضوع حكم العقل بالقبح بوجود البيان على التكليف، وعليه فلا يبقى مجال توهم المعارضة بينها بوجه اصلاً، وهذا بخلافه على الثاني فان قضية كون المتكلم في مقام اعطاء الحجّة حينئذٍ انما كان ملازماً مع ظهور لفظه في الاطلاق الكاشف عن كونه تمام المراد، بظهور فعلي تنجيزي، من جهة ان اعطاء الحجّة على المراد حينئذٍ لا يكون الا باعطاء الظهور الكاشف عنه، والا فلا يكون في البين حجّة غيره، وحينئذٍ فتى لم ينصب في كلام به التخاطب قرينة على القيد والخصوصية، فلا جرم يلزمه استقرار الظهور الاطلاق للفظه، ومع استقرار الظهور الاطلاق فيه يقع لامحالة التعارض بينه وبين ما في القبال من المقيدات المنفصلة، وفي مثله لا يلاحظ قضية وضعية الظهور اللفظي في المقيدات المنفصلة في تقديمها على ظهوره الاطلاق، بل بعد استقرار الظهور الاطلاق فيها ايضاً لا بد من ملاحظة اقوى الظهورين منها وتقديمه على الآخر، وهذا بخلافه على الاول فانه عليه لا مجال لتوهم المعارضة بينها بل لا بد من تقديم الظهورات الوضعية في المقيدات المنفصلة على ظهوره الاطلاق من جهة صلاحيتها للبيانية عليه ورافعتها لاصل ظهوره الاطلاق، والوجه فيه ما عرفت بان عدم البيان على القيد فيما بعد على ذلك كان مقوم اصل انعقاد الظهور الاطلاق فيه، فع مجيء البيان بالوجدان والظفر بالحجّة على القيد يرتفع هذا الاصل بالمرّة، وبارتفاعه لا يكاد يكون ظهور اطلاق لكلامه بوجه اصلاً حتى يلاحظ التعارض بينهما، كما لا يخفى.

لا يقال بان ذلك كك لولا ظهور حال المتكلم في المشي على طبق ما اقتضته الجبلة الاولى والفطرة الارتكازية من ابرازه تمام مقاصده بلفظ به التخاطب لابه وبكلام آخر منفصل عن هذا الكلام، فانه لا اشكال في ان الجبلة والفطرة في كل متكلم بكلام به التخاطب تقتضى كونه بصدد ابراز تمام مرامه الواقعي بمدلول لفظه الملقى الى المخاطب على نحو كان مدلول لفظه تمام مراده بوصف التمامية، لا في مقام الاهمال رأساً، ولا في مقام بيان مجرد ان المدلول هو المراد ولولم يكن تمام المراد بوصف التمامية بل كان ذلك جزء مراده، وجزئه الآخر شىء يذكره فيما بعد بكلام آخر غير هذا الكلام، فان ذلك كلّ وان امكن في نفسه، حيث لا محذور في ذكر المتكلم جزء مرامه بهذا الكلام وجزئه الآخر بكلام منفصل آخر فيما بعد، وبعبارة اخرى لا محذور في كينونة المتكلم في بيان تمام مرامه لكن باعم من هذا الكلام وكلام آخر فيما بعد، الا انه خلاف ما تقتضيه الجبلة الاولى والارتكاز

الفطرى، ومن ذلك ترى بانه لا يرتاب احد في الخطابات الشفاهية في الحمل على الاطلاق في قوله: ادخل السوق واشتر اللحم ونحو ذلك، والكشف عن كون مدلول اللفظ تمام المراد، من دون اعتناء باحتمال كون المدلول جزء المراد في حكمه وان جزئه الآخر شىء يذكره فيما بعد بكلام آخر، وعلى ذلك فاذا كان الظاهر من حال المتكلم كونه على طبق تلك الجبلية من كونه بصدد بيان تمام مراده بكلام به التخاطب في قوله: اعتق ربة مثلاً، ولم يقم متصلاً بكلامه ذلك ما يدل على اعتبار قيد فيها من الايمان او الكتابة او غيرها، فلا جرم في مثله الجبلية المسطورة تقتضى ظهور لفظه في الاطلاق الكاشف عن كونه تمام المراد، من دون احتياج في ذلك الى التشبث باصالة عدم مجىء القيد فيما بعد، بل نفس ظهور الحال يكفى في اطلاق المرام، وحينئذٍ فع استقرار الظهور الاطلاقى لكلامه بمقتضى المقدمات المزبورة عن الجبلية المسطورة قهراً يلزمه التعارض بينه وبين ما في القبال من المقيدات المنفصلة، من جهة كشف ذلك حينئذٍ عن كون المدلول تمام المرام وكشف المقيدات المنفصلة عن كون المدلول من الاول جزء المرام لا تمامه الملازم لعدم كون المتكلم من اول الامر على طبق الجبلية من بيان تمام مراده بلفظ به التخاطب، وعليه فلا فرق بين التقريبيين من جهة انه على كل تقدير يستقر الظهور الاطلاقى للفظه، ولا ينثلم ظهوره بقيام دليل منفصل فيما بعد على القيد، سواء فيه على تفسير البيان باعطاء الحجة والظهور على المراد او تفسيره ببيان المرام الواقعى النفس الامرى بلفظ به التخاطب.

فانه يقال بعد الفرق الواضح في المقام بين مسلك المشهور من وضع اللفظ للاطلاق كسائر الحقائق، وبين مسلك السلطان «قدس سره» من حيث استتباع المقدمه المزبورة بالجبلية المسطورة على الاول لمطابقة اللفظ الظاهر في نفسه لواقع مراده لا لاصل انعقاد الظهور، من جهة اقتضاء الوضع فيه لاصل انعقاد الظهور، بخلافه على مسلك السلطان حيث كانت الجبلية المزبورة مقومة لاصل انعقاد الظهور الاطلاقى لللفظ. نقول بان من المعلوم حينئذ ان احراز هذا الظهور وجداناً فرع احرا الجبلية المسطورة كذلك، والا فع عدم احراز الجبلية واحتمال عدم كون المتكلم فعلاً في مقام بيان تمام مراده بهذا الكلام واحتمال مجىء القيد فيما بعد لا مجال لانعقاد الظهور الاطلاقى على هذا المسلك، وعليه فرجع احراز تلك الجبلية بظهور حال المتكلم، مع احتمال كونه على خلاف الجبلية والارتكاز وجداناً، بعد ان كان الى اصالة عدم المانع عن الجبلية، الراجعة

الى اصالة عدم كونه في مقام بيان تمام مرامه بكلام آخر غير هذا الكلام فلا جرم بمجرد مجيء البيان على القيد يلزمه لامحالة ارتفاع هذا الاصل بالمرّة، لان مرجع اصالة عدم البيان على القيد التي يناط بها ظهور اللفظ انما هو الى عدم الحجّة عليه ولو بلفظ آخر منفصل عن هذا اللفظ، فعلى الظفر بكل بيان وحجّة على القيد فيما بعد يرتفع لامحالة هذا الاصل الحاكم بكون المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بهذا اللفظ، ومع ارتفاعه لا يبقى مجال للظهور الاطلاقى في طرف المطلق حتى يعارض الظهور التنجيزى في طرف المقيدات المنفصلة، وذلك ايضاً من غير فرق بين فرض احراز القيد بالكشف القطعى او احرازه بالكشف الظنى، فانه على كل تقدير يكون الظفر بكل بيان وحجّة على القيد رافعاً حقيقة للاصل المزبور الذى به قوام الظهور المزبور. نعم لو كان الارتكاز والجملة المزبورة في المقام كسائر الحقايق وعلى مسلك المشهور مستتباً لمطابقة اللفظ الظاهر في نفسه لواقع مرامه ورافعاً لاحتمال ارادة خلاف الظاهر لا مقوماً لاصل الظهور، او كان ظهور اللفظ في مقام اناطته منوطاً بعدم وجود القيد واقعاً لا بعدم الحجّة والبيان عليه الذى هو موضوع قبح العقاب بلا بيان لكان لدعوى المعارضة بين ظهور حال المتكلم الكاشف عن عدمه واقعاً مع دليل القيد الكاشف عن وجوده كك كمال مجال، والآ فمع فرض تسليم اناطة اصل ظهوره بعدم الحجّة وبيان القيد ولو فيما بعد فلا يبقى مجال دعوى المعارضة بين ظهور الحال مع دليل القيد، بل مهما ظفر بالحجّة على القيد فيما بعد يقطع بمخالفة الظهور للواقع.

و بالجمله نقول: ان موضوع حكم العقل بعدم نقض الغرض الذى هو مفاد مقدمات الحكمة انما هو كون المتكلم في مقام البيان وعدم اقامة حجّة على مدخلية قيد في مرامه، اذ لو اقام حجّة عليه لا يلزم عليه نقض غرض بوجه اصلاً، و حينئذٍ فهما ظفرنا بحجّة على القيد فيما بعد يلزمه ارتفاع موضوع حكم العقل، من جهة انقلاب اللابيان بوجود البيان، كما هو واضح. وعليه فلا بد من تنقيح هذه الجهة بان البيان الذى هو عمدة تلك المقدمات عبارة عن اعطاء الحجّة والظهور على المراد، كى يلزمه المعارضة مع المقيدات المنفصلة بالتقريب المتقدم، او هو عبارة عن كون المتكلم في مقام الجد لبيان تمام مرامه الواقعى بلفظ به التخاطب حتى يلزمه تقديم المقيدات المنفصلة عليه.

ثم ان من لوازم هذين المعنيين ايضاً هو عدم اضرار القدر المتيقن الخارجى بالاطلاق

على الاوّل واضراراً به على الثاني، من جهة عدم محذور نقض غرض عليه في فرض ارادة التقييد واتكاله عليه بياناً وحجة على القيد، بخلافه على الاول فانه لما كان لا يوجب مثله انثلاماً لظهور اللفظ كما في كلية القرائن المنفصلة لا يكاد يصح له الاكتفاء بذلك القدر المتيقن الخارجى في فرض عدم الاطلاق من لفظه، كما هو واضح.

وحيث ان بنائهم طراً على عدم الاعتناء بوجود القدر المتيقن الخارجى في المضرة بالاطلاق. فالاقوى منها هو المعنى الاول، مضافاً الى كونه هو الغالب في هذه الخطابات خصوصاً الخطابات الشرعية المتكفلة للاحكام الشرعية، فانها طراً بصدد اعطاء الحجة على المراد الى المكلف ليكون له بياناً وحجة في الموارد المشكوكة في نفي ما شك في اعتباره وجوداً ام عدماً في المأمور به الى ان يظهر الخلاف، كما كان ذلك هو الشأن ايضاً في القاء العمومات اللفظية و سائر الحقايق، فان المقصود منها طراً انما هو مجرد اعطاء الحجة على المراد الى المكلف، لان يتكل بها بياناً على التكليف وجوداً و عدماً في مقام العمل عند الشك في القرينة او التخصيص، فتدبر.

واما المقدمة الثالثة وهى انتفاء القدر المتيقن مطلقاً ولو من الخارج او في خصوص مقام التخاطب فالاحتياج اليها في صحة الاخذ بالاطلاق وعدمه ايضاً مبني على ان المراد من البيان في المقدمة الاولى هو كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده على وجه يعلم المخاطب ايضاً بان المدلول تمام المراد، او مجرد كونه في مقام بيان تمام مراده بنحو لا يشذ عنه شىء، بل انظر الى فهم المخاطب بانه تمام المراد، فعلى الاوّل لا يحتاج الى تلك المقدمة ولا يكاد يضر وجود القدر المتيقن ولو في مقام التخاطب بقضية الاطلاق، مالم يصل الى حد الانصراف الكاشف عن دخل الخصوصية في المطلوب، فان مجرد القطع بكونه مراداً لا يقتضى عدم كون غيره مراداً ايضاً، بل على فرض ارادة المتكلم للقيد لا بد بمقتضى برهان نقض الغرض من نصب البيان على مدخلية الخصوصية، والا فليس له الاكتفاء بمحض كونه القدر المتيقن في مقام التخاطب، واما على الثاني من كونه في مقام بيان تمام مراده من دون تعلق غرضه بفهم المخاطب ايضاً بان مدلول اللفظ تمام المراد بوصف التامة فلازمه الاحتياج الى عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب وعدم جواز التعدي عنه مع وجوده الى غيره، فانه على تقدير ارادة المقيد حينئذ لا يلزم من عدم بيانه نقض غرض في البين كما يلزم في الصورة الاولى، ومعه لا طريق الى احراز الاطلاق حتى

يتعدى عن القدر المتيقن الى غيره، كما هو واضح.

ولكن التحقيق حينئذ هو الثاني، وذلك من جهة ان غاية ما تقتضيه تلك المقدمات بمقتضى برهان نقض الغرض انما هو عدم اخلال المتكلم بما هو واقع مرامه في خطابه، واقا من حيث فهم المخاطب ايضاً بانه تمام المراد فلا، لان ذلك امر زائد قلماً يتفق تعلق الغرض به، وعليه فع احتمال ارادة المتكلم للمقيد وهو المتيقن واتكاله في ذلك على حكم العقل بلزوم الاخذ به لاجمال للأخذ بالاطلاق، حيث لا يلزم من ارادته بالخصوص محذور نقض غرض في البين، وهذا بخلافه في الفرض الاوّل فانه بعد فرض تعلق غرضه بمعرفة المخاطب ايضاً بكون المدلول تمام المراد لا بد له في فرض ارادته للمقيد من نصب بيان عليه، والا فجرد القطع بدخول القدر المتيقن في المطلوب وكونه مراداً للمتكلم لا يقتضى القطع بكونه تمام المراد بوصف التمامية الآ مع بلوغه الى حد الانصراف الكاشف عن دخل الخصوصية، فعلى ذلك فلاشكال في الاحتياج الى المقدمة الثالثة، وهي انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب.

واما اضرار القدر المتيقن الخارجى وعدم اضراره فقد عرفت ابتناؤه ايضاً على كون البيان في المقام بمعنى اعطاء الحجة على المراد او بمعنى كون المتكلم في مقام الجدة بابراز مرامه الواقعى. وقد عرفت ايضاً ان التحقيق هو الاوّل وانه لا يضر مجرد وجود القدر المتيقن ولو من الخارج بالاخذ بالاطلاق.

ثم لا يخفى عليك انه مع وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب وان كان لاجمال للاخذ بالاطلاق، بل كان اللازم هو الاقتصار عليه وعدم التعدى عنه الى غيره، الآ انه لا يوجب التقيد بالخصوص حتى يلزمه معارضته مع مطلق آخر في قبالة، بل وانما غايته هو مانعيته عن الاخذ باطلاق ذلك، وهو واضح.

ثم ان من القرائن المانعة عن الاخذ بالأطلاق كما عرفت هو الانصراف، ولكنه لا مطلقاً بل البالغ منه الى حدّ مبين العدم او المضرّ الاجمالى دون ما يوجب التشكيك البدوى، وتوضيح ذلك هو ان للانصراف مراتب متفاوتة شدة وضعفاً، حسب زيادة ما يوجهه من انس الذهن الناشى من كثرة الاطلاق وغلبة الاستعمال وغير ذلك.

فن تلك المراتب ما يوجب التشكيك البدوى الزائل بالتأمل والتدقيق كما في انصراف الماء في الكوفة مثلاً الى الفرات، فانه لا يوجب الا مجرد التشكيك البدوى الذى

يزول بادنى تأمل وتدبر.

ومنها: ما يكون انس الذهن بمرتبته يوجب الشك المستقر بنحو لا يزول بالتأمل والتدبر  
ايضاً، كما في القدر المتيقن.

ومنها: ما يكون انس الذهن بمثابة يكون كاللتقيّد اللفظي، فهذه مراتب ثلاثة:

فالمرتبة الاولى: منها هي المعبر عنها بالتشكيك البدوي وهي لا توجب شيئاً ولا تمنع  
عن الاخذ بالاطلاق.

والثانية: هي المضرة الاجمالية فتمنع عن الاخذ بالاطلاق خاصة كما في القدر المتيقن  
في مقام التخاطب.

والثالثة: هي المعبر عنها بمبين العدم، باعتبار اقتضاؤها لتحديد دائرة المطلوب وتقيده  
بالخصوصية الموجبة لصلاحيته للمعارضة مع ما في القبال من مطلق آخر، فيفترق حينئذ  
هذه المرتبة مع المرتبة السابقة وهي المضرة الاجمالية، من حيث عدم اقتضاء المضر الاجمالي  
الا مجرد الاضرار بالاطلاق والمنع عن التمسك به، بخلاف هذه المرتبة، فانها مضافاً الى  
منعها عن الاطلاق توجب تحديد دائرة المراد والمطلوب وتقيده بالخصوصية كالتقييدات  
اللفظية.

ثم ان الانصراف الى الخصوصية ايضاً تارة يكون على الاطلاق من دون اختصاصه  
بجال دون حال، واخرى يكون مخصوصاً بجال دون حال آخر كحال الاختيار والاضطرار  
وغير ذلك، كما لو كان من عادة المولى مثلاً اكل البطيخ في الحضر واكل ماء اللحم  
في السفر، فان المنصرف من امره حينئذ باحضار الطعام في حضره شيء وفي سفره شيء  
آخر، لانه كان المنصرف اليه شيئاً واحداً في جميع تلك الاحوال.

ومن ذلك ايضاً انصراف وضع اليد مثلاً على الارض، حيث ان المنصرف منه في  
حال الاختيار والتمكن ربما كان هو الوضع بباطن الكف لابطاها، وفي حال الاضطرار  
وعدم التمكن من وضع باطن الكف كان المنصرف منه الوضع بظاهر الكف، ومع عدم  
التمكن من ذلك هو الوضع بالساعد، وهكذا، كل ذلك بملاحظة ما هو قضية الجبله والفترة  
من وضع الانسان باطن كفيه على الارض في حال القدرة في مقام الوصول الى مقاصده، و  
بظاهاها عند العجز وعدم التمكن من ذلك، وبالساغدين عند العجز من ذلك ايضاً.  
وعليه فلا بأس بالتمسك باطلاقات او امر المسح باليد في وجوب المسح بظاهر الكفين مع

عدم التمكن عن المسح بباطنها، بل وجوبه ببقية اليدين عند تعذر المسح بظاهر الكفين أيضاً كما هو المشهور

فلا يرد عليه حينئذٍ ان المنصرف من الامر بالمسح باليد لو كان هو المسح بباطن الكفين بحيث كان بمنزلة التقييد اللفظي لما كان وجه لدعوى وجوبه بظاهرهما مع العجز عن المسح بباطنهما، من جهة ان مقتضى الانصراف المزبور بعد كونه بمنزلة التقييد اللفظي حينئذٍ انما كان سقوط وجوب المسح رأساً، فيحتاج اثبات وجوبه بظاهر الكفين الى دليل خاص، والا فلا يجديهِ اطلاقات او امر المسح باليد.

اذ نقول بان ذلك انما يتم فيما لو كان الانصراف المزبور اولاً بنحو الاطلاق، والا فمع فرض اختصاصه بمجال القدرة وعدم العجز لا مجال لهذا الاشكال، بل حينئذٍ كما يتمسك باطلاق او امر المسح عند التمكن لوجوب المسح بباطن الكفين، كذلك يتمسك به ايضاً لوجوبه بظاهرهما في حال عدم التمكن من المسح بباطنهما، من دون احتياج في اثبات وجوبه بظاهر الكفين الى قيام دليل خاص عليه، كما لا يخفى.

ثم اعلم انه اذا كان للمطلق جهات فلا بد في الاخذ بالاطلاق من كل جهة من احراز كون المتكلم في مقام البيان من تلك الجهة والا فلا يكفي بمجرد كون المتكلم في مقام البيان من جهة من الجهات في الاخذ بالاطلاق مطلقاً ولو من غير تلك الجهة، بل بعد امكان كونه في مقام الاهمال لا بد من الاقتصار في الاخذ بالاطلاق على الجهة المعلومة التي كان المتكلم بالنسبة اليها في مقام البيان وعدم التعدي عنها الى غيرها، الا اذا كانت الجهة المهملة من اللوازم الغالبة للجهة المعلومة التي كان المتكلم بالنسبة اليها في مقام البيان، بحيث يوجب الحكم بالاهمال فيها من هذه الجهة صرف الاطلاق الى الموارد النادرة، فانه في مثل ذلك ربما يلزم الاطلاق من هذه الجهة الاطلاق من غير تلك الجهة ايضاً فيؤخذ حينئذٍ باطلاقه من الجهتين، وعلى ذلك فيمكن الاخذ باطلاق ما دل على طهارة سؤرها حتى من جهة الحالات من حيث طهارة فم الهرة وعدم طهارة فمها وتلطخها بالنجاسة، بدعوى ان سوق الكلام وان كان من جهة افراد السؤردون الحالات ولكنه لما كان الاهمال من جهة نجاسة فم الهرة وطهارته موجباً لحمل اطلاق طهارة سؤرها على المورد النادر، بملاحظة انه قلماً يتفق خلو فم الهرة عن النجاسة ولو في زمان، فيوجب حينئذٍ حمل اطلاق طهارة سؤرها على المورد النادرة

التي لم يتلخظ فيها بالنجاسة او تلطخ بها ولكنه صار طاهراً بالماء الكرّ او الجارى ونحوهما، فقهرأ في مثله يلزم الاطلاق من تلك الجهة الاطلاق في الجهة المهمة فيؤخذ حينئذ باطلاق الطهارة من الجهتين.

وحينئذ فلا بد اولاً من ملاحظة جهات القضية وان الكلام مسوق لبيان اى واحدة من الجهات، ثم بعد ذلك ملاحظة تلك الجهات المهمة التي لم يحرز كون المتكلم بالنسبة اليها في مقام البيان بانها من اللوازم الغير المنفكة العقلية او الغالبية للجهات المطلقة ام لا، هذا كله في اصل كبرى المسئلة.

واما تشخيص صغريات ذلك فوكول الى نظرالفقيه حيث لاضابط كلى لذلك يؤخذ به في جميع الموارد، وانما ذلك يختلف باختلاف خصوصيات الموارد حسب ماتقتضيه القرائن الخاصة ومناسبات الحكم والموضوع ونحو ذلك، فمن ذلك لابد للفقيه من بذل الجهد في تشخيص صغريات ذلك بملاحظة خصوصيات الموارد والقرائن الخاصة فيها من مناسبات الحكم والموضوع ونحو ذلك، فتدبر.

### تمة

اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يكونا متوافقين في الايجاب والسلب او متخالفين. اما اذا كانا متوافقين وكانا مثبتين كقوله: اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة فاما ان يحرز ولو من الخارج كونها بنحو وحدة المطلوب او تعدده، واما ان لا يحرز شىء منها.

فعلى الاول فان احرز كونها على نحو وحدة المطلوب فلاشكال في المعارضة بينها، فلا بد حينئذ اما من حمل المطلق على المقيد واما من حمل المقيد على بيان افضل الافراد برفع اليد عن ظهوره في دخل الخصوصية، وان احرز كونها على نحو تعددالمطلوب على معنى كون مطلق الرقبة الجامع بين الواجدة للايمان والفاقدة له مطلوباً، والرقبة المتقيدة بقيدالايمان مطلوباً آخر فلا تعارض بينها، حيث يؤخذ بكل واحد منها، ونتيجة ذلك هو سقوط كلا التكليفين بايجاد المقيد في مقام الامتثال، وبقاء التكليف بالمقيد في صورة الاقتصار على المطلق.

واما على الثانى من عدم احراز احدالامرین من وحدة المطلوب و تعدده والشك في



ذلك فلا اشكال ايضاً في ان مقتضى الاصل هو الحمل على تعدد المطلوب، لانه مع احتمال كونها بنحو تعدد المطلوب لم يبرز التناقض بينها حتى يحتاج في مقام العلاج الى حمل المطلق على المقيد، فكان نفس الشك في كونها على نحو وحدة المطلوب واحتمال كونها بنحو تعدد المطلوب كافياً في عدم ترتيب آثار وحدة المطلوب بينها، وهذا مما لا اشكال فيه ظاهراً.

وانما الكلام في ان طبع ظهور القضية في مثله يقتضى اى الامرين منها؟ وفي مثله نقول: بان كل واحد من الامرين في قوله: اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة، لما كان له ظهور في ارادة مستقلة محدودة بحد خاص متعلقة بصرف وجود الشيء الذي هو غير قابل للتعدد والتكرّر، وكان الجمع بين ظهور الامرين في الاستقلال و بين ظهور المتعلق في صرف الوجود غير ممكن عقلاً، من جهة استحالة توارد الحكيم المتماثلين كالضدين على موضوع واحد، فلا بد في مقام العلاج من رفع اليد عن احد الامور الثلاثة:

اما عن ظهور المتعلق في الصّرف بحمله على وجود ووجود ليختلف متعلق الحكيم.  
واما عن ظهور الامرين في الاستقلال والتعدد يجعل المنكشف منها ارادة واحدة لا ارادتين، ليكون النتيجة وحدة المطلوب، فيجمع بينها اما بحمل المطلق على المقيد او حمل المقيد على افضل الافراد، فيكون المنكشف في الامر بالمطلق على الاول عين الارادة الضمنية في طرف الامر بالمقيد، وعلى الثاني يكون المنكشف في الامر بالمقيد عين الارادة المكشوفة في طرف المطلق مع زيادة الندبية مثلاً.  
واما من رفع اليد عن استقلال الامرين في الحدّ خاصة مع حفظ اصل ظهورهما في تعدد الارادة والطلب، فيحمل بعد الغاء الحدود الخاصة فيها على التأكد في المجمع.

ولكن في مقام الترجيح لا ينبغي اشكال في ان اردأ الوجوه هو الوجه الاول، حيث ان رفع اليد عن ظهور المتعلق فيها في صرف الوجود والمصير الى لزوم تعدد الوجود في مقام الامتثال بعيد جداً، وحينئذ فيدور الامر بين الوجهين الآخرين: من رفع اليد اما عن اصل ظهور الامرين في الاستقلال ذاتاً والمصير الى كون المنكشف من الأنشائين ارادة واحدة فينتج وحدة المطلوب، واما من رفع اليد عن خصوص الحدود مع ابقاء اصل ظهور الامرين في الاستقلال على حاله كى ينتج تعدد المطلوب والتأكد في المجمع، وفي مثله لا يبعد دعوى تعيين الاخير من جهة اهوية التصرف في الحدّ من التصرف

في ظهور الامرين في تعدد الارادة ، خصوصاً مع امكان منع اصل ظهور الامرين في استقلالهما في الحد من جهة ان غاية ما يقتضيه الظهور المزبور انما هو الكشف عن تعدد اصل الارادة والطلب واما محدوديتها بمحددين مستقلين فلا .

و بالجمله نقول بان التصرف في ظهور الامرين في تعدد الارادة وان كان ممكناً في نفسه، من حيث انه يكون الانشاء في باب التكاليف كالانشاء في باب العقود في اقتضائه السببية لتحصل مضمونه في الخارج حتى يلزمه تعدد المسبب عند تعدد السبب، بل وانما ذلك كان من قبيل الاخبار كاشفاً عن الارادة وحاكياً عنها، فامكن ان يقال حينئذٍ بعدم كشف الانشائين في المقام عن ازيد من ارادة واحدة. ولكنه مع ذلك كله عند الدوران بين التصرفين كان التصرف الاخير وهو التصرف في الحد هون من التصرف في ظهور الامرين في تعدد الارادة.

ثم ان ما ذكرنا من الدوران بين الوجوه المزبورة انما هو على المبنى المختار من استقرار الظهور للمطلق وعدم اثلامه بقيام القرينة المنفصلة على الخلاف، والا فبناء على المبنى الآخر الذي تقدم شرحه فلا محالة يكون دليل المقيد حاكماً عليه، فلا بد من التقييد، ومعه فلا ينتهي النوبة الى مقام الدوران بين الوجوه المتقدمة، اللهم الا ان يقال بانه كك فيما لو كانت الدلالة في المقيد المنفصل وضعياً والا فبناء على كون الدلالة فيه ايضاً من جهة الاطلاق وقرينة الحكمة فلا، من جهة ان التعليق حينئذٍ كان من الطرفين ومعه لا وجه لتقديم دليل المقيد وتحكيمة على المطلق، والمقام انما كان من قبيل الثاني، حيث انه كما كان ظهور المطلق في استقلال الطلب من جهة مقدمات الحكمة كذلك ظهور دليل المقيد ايضاً: في قوله اعتق رقبة مؤمنة، في اول مرتبة الارادة كان من جهة الاطلاق، بحيث لو تم ظهور الاول لا بد من حمل الثاني على المرتبة الاكيدة من الارادة، ومعه لا وجه لتقديم دليل المقيد وتحكيمة على ظهور المطلق وحمل الامر المتعلق به على الأمر الضمني.

اللهم الا ان يدفع ذلك ويقال بان ظهور كل امر في اول مرتبة الطلب ظهور وضعي لا اطلاق، فتدبر.

ثم ان هذا كله بناء على عدم ثبوت المفهوم للمقيد واما بناء على ثبوت المفهوم له فقد يقال بانه لا اشكال حينئذٍ في التقييد. ولكن فيه اشكال: اذ نقول بانه انما يلزم التقييد فيما لو كان القيد بحسب ظهور القضية راجعاً الى اصل الوجوب، والا فبناء على ظهور رجوعه الى المرتبة الاكيدة من الوجوب او احتمال رجوعه اليها فلا يلزم التقييد، من غير فرق في

ذلك بين القول بثبوت المفهوم والقول بعدمه.

وبالجملة نقول: بانه على فرض ظهوره في رجوع القيد الى اصل الحكم لابد من التقييد، قلنا بالمفهوم ام لم نقل، وعلى فرض عدم ظهوره في ذلك ورجوعه الى المرتبة الأكيده من الحكم او ترده بين الامرين فلا يحكم بالتقييد وان قلنا بالمفهوم، فعلى كل تقدير لا ينفع قضية القول بالمفهوم في اثبات التقييد، كما هو واضح. وعلى كل حال فهذا كله فيما لو كان لسان دليل المقيد بنحو قوله: اعتق رقبة مؤمنة.

واما لو كان لسانه بنحو قوله: يجب ان تكون الرقبة مؤمنة او ما يفيد ذلك، فلا يبعد في مثله دعوى ظهوره في مطلوية الايمان فيها مستقلاً من باب المطلوب في المطلوب.

كما انه لو كان بلسان الاشتراط كقوله: فليكن الرقبة مؤمنة، لابد من التقييد من جهة ظهوره حينئذ في مدخلية قيد الايمان في المطلوب.

وعلى ذلك لابد حينئذ من ملاحظة كيفية لسان دليل المقيد في انه بنحو قوله: اعتق رقبة مؤمنة، او بنحو قوله: يجب ان تكون الرقبة مؤمنة، الظاهرة في كونه من باب المطلوب في المطلوب، او بنحو الارشاد الى الاشتراط، فعلى الاول يتاقى فيه الوجوه المتقدمة، وعلى الثاني يؤخذ بظهور كل واحد من المطلق والمقيد ولا تعارض ولا تنافي بينهما، وعلى الثالث لابد من التقييد وحمل المطلق على المقيد فتدبر. هذا كله في المثبتين.

واما المنفيان كقوله: لاتعتق الرقبة ولا تعتق الرقبة المؤمنة، فلا اشكال في عدم التنافي بينهما بل في مثله ربما كان ذلك مؤكداً في الحقيقة للاطلاق لامنائياً له، الا على فرض القول فيه بالمفهوم، فيلحق حينئذ بالمتخالفين من جهة اقتضائه حينئذ بمفهومه لعدم حرمة المطلق، ومثله ما لو كانا بنحو قوله: لا يجب عتق الرقبة ولا يجب عتق الرقبة المؤمنة، فان ذلك ايضاً على فرض المفهوم كان ملحقاً بالمتخالفين، وعلى فرض عدم المفهوم كان مؤكداً للاطلاق لامنائياً له، هذا، ولكن في عدالمثال الاول مثلاً للمنفيين نحو خفاء ينشأ من كونه اشبه بالمثبتين، كما هو ظاهر. وعلى كل حال فهذا كله في المتوافقين في الايجاب والسلب.

واما المتخالفان فهو يتصور على وجهين: الاول ما كان التخالف بينهما على وجه التناقض بنحو الايجاب والسلب كقوله: اعتق رقبة ولا يجب عتق الرقبة المؤمنة، وذلك

ايضاً باحدالنحويين: اما بنحو كان الحكم في طرف المطلق اثباتاً وفي طرف المقيد نفياً كما في المثال المزبور، واما بعكس ذلك كقوله: لايجب عتق الرقبة و يجب عتق الرقبة المؤمنة. فان كان الاوّل ففيه احتمالات: احتمال التقييد كما هو الظاهر وعليه العرف، واحتمال نفي الوجوب الأكد لانفي اصل الوجوب، واحتمال رجوع النفي الى خصوص القيد، ومع الدوران و عدم الترجيح قد عرفت ان الحكم هو عدم التقييد، وان كان الثاني فالمتعين كان هوالتقييد.

الثاني ان يكون التخالف على وجه التضاد كقوله: اعتق رقبة و يحرم عتق الرقبة الكافرة، او بالعكس كقوله: يحرم عتق الرقبة و يجب عتق الرقبة المؤمنة، وحكم هذا القسم في الصورتين ايضاً هوالتقييد و تخصيص الوجوب في الصورة الاولى بما عدا الافراد الكافرة والحرمة في الصورة الثانية بما عدا الافراد المؤمنة.

نعم يحتمل ايضاً رجوع الحكم في هذا القسم في الصورتين الى ذات القيد على معنى اختصاص الحكم في طرف المقيد بذات القيد، نظيرالأمر بالجامع مع النهي عن بعض الخصوصيات او بالعكس، وعليه فيبتنى على مسألة الاجتماع، فعلى القول بالجواز خصوصاً في الفرض فلا تنافي بينها اصلاً، من جهة اختلاف المتعلق حقيقة حينئذ في الأمر والنهي وكونه في احدهما هوالطبيعي والجامع و في الآخر هوالقيد والخصوصية، واما على القول بعدم الجواز حتى في مثل الفرض يقع بينها التنافي. ولكن قد عرفت ان الجمع العرفي في نحوه هوالتقييد لاغير. هذا تمام الكلام في المطلق والمقيد. والحمد لله رب العالمين.

## المقصد السادس في الجمل والمبين

وقد عرف الجمل بتعريف: منها: ان الجمل عبارة عما لا يكون بحجة ولا يستطرق به الى الواقع فيقابلة المبين وهو الذى يستطرق به الى الواقع.

ومنها: ولعله هو الظاهر انه عبارة عما لا يكون له الدلالة والظهور فى معنى خاص والمبين فى قبالة وهو الكلام الذى كان له الدلالة والظهور على المعنى. والمراد من الدلالة والظهور انما هو الدلالة التصورية التى هى بمعنى انسباق المعنى من اللفظ فى الذهن عند اطلاقه، لا الدلالة التصديقية التى هى موضوع الحجية، ولعله اليه ايضاً يرجع ما فى الفصول من تعريفه بانه عبارة عما دل على معنى لم يتضح دلالاته. وعليه فيخرج المهملات طراً لانها ليس لها معنى اصلاً، والظهور والدلالة فرع اصل وجود المعنى للفظ، كما انه يخرج ايضاً عن هذا التعريف الالفاظ الظاهرة التى قام على خلافها القرينة الخارجية المنفصلة، كالعمومات المخصصة بالمنفصل؛ و موارد تعارض الظهورين المنفصلين، ويدخل ذلك كله فى المبين، من جهة ان مجرد قيام القرينة الخارجية على عدم ارادة الظاهر منه على هذا التعريف لا يخرج عن المبين. وهذا بخلافه على التعريف الاقول فانه عليه يدخل الموارد المزبورة فى الجملات نعم يدخل فيه المشتركات اللفظية بل المعنوية والكلام المحفوف بالقرينة الجملية ونحوها مما لا يكون له ظهور فى معنى وان علم من الخارج ما اريد منه، هذا.

ولكن الذى يسهل الخطب هو عدم ترتب ثمرة مهمة على هذا النزاع، لان موضوع الحجية بعدما كان عبارة عن الظهور التصديقي الملازم لاحراز كون المتكلم فى مقام الافادة

والاستفادة، فلاجرم كان تمام العبرة في مقام الحجية والاستطراق وجوداً وعدمياً على هذا الظهور؛ قلنا بكون المجمل عبارة عما لا يستطرق به الى الواقع وكون موارد تعارض الظهورين المنفصلين من المجملات حقيقة، او يكونه عبارة عما لا يكون له ظهور و دلالة على المعنى المراد بالظهور التصورى وان الموارد المزبورة مبيّنات حقيقة ولكنها محكومة بحكم الاجمال، من جهة انه ليس لنا حكم في آية او رواية كان مترتباً على العنوانين المزبورين حتى يصح لاجله النزاع والنقض والابرام في تعريفهما، كما هو واضح.

ومن ذلك ظهر عدم المجال ايضاً لما افادوه من النقض والابرام في بعض الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة في انها من المجملات والمبيّنات، كآية السرقة، وآية تحريم الامتهات، وقوله: لا صلاة الا بطهور، ونحو ذلك، من حيث حكم بعضهم باجمال اليد في الآية وتردد هابن الكف والزند والمرفق، وحكم بعض آخر بعدم الاجمال فيها، وهكذا في آية تحريم الامتهات، وقوله: لا صلاة الا بطهور، وذلك لما عرفت من عدم ترتب ثمرة مهمّة على ذلك بعد كون مدارالحجّية في باب الظهورات وجوداً وعدمياً على الظهور التصديقي، هذا، مع امكان دعوى كون الامثلة المزبورة ايضاً من المبيّنات بالمعنى الذى شرحناه، نظراً الى ظهوراليد في المجموع حسب الظهور التصورى الذى بمعنى الانسباق، و ظهور استناد تحريم الامتهات والاخوات الى خصوص وطها، وحلية الهيمة الى اكلها، و ظهورالنفي في لا صلوة الا بطهور في نفي الحقيقة، وعليه فكانت الامثلة المزبورة من قبيل المبيّنات من غير ان يضر بذلك قيام القرينة في بعضها على الخلاف كما في آية السرقة، حيث علم من الخارج بعدم ارادة مجموع اليد في الآية المباركة، وعدم ارادة نفي الحقيقة مثلاً في تركيب لا صلوة الا بطهور ونحوه، وذلك من جهة ما عرفت مراراً من عدم اقتضاء القرائن المنفصلة كلية لكسر صلوة الظهورات رأساً وجعلها حقيقة من المجملات بل وانما غايتها اقتضاؤها لعدم حجّيتها.

تنبيه: لا يخفى عليك ان الاجمال والتبيين في الكلام امران اضافيان بالنسبة الى الاشخاص فربما يكون الكلام مجملاً بالاضافة الى شخص لمكان جهله وعدم معرفته بالوضع او من جهة تصادم ظهوره عنده بما يصلح للقرينية عليه من الأمور المحفوفة بالكلام، و مبيّناً عند شخص آخر لعلمه ومعرفته بالوضع وعدم تصادم ظهوره بما حق به بنظره، وهو واضح.

هذا تمام الكلام في مباحث الالفاظ على ما تيسر لنا من تحرير ما استفدناه بفهمنا القاصر. والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً.

وقد وقع الفراغ عن تسويده في التاسع عشر من ربيع المولود على يد الأقل محمد تقى البروجردى ابن عبد الكريم عفى الله عنها انشاء الله تعالى بجاه محمد وآل محمد سنة ١٣٥٦.

بسمه تعالى

لقد فوّض التّى امر تصحيح النسخة الاصل  
من حيث رعاية اصول اللغة العربية فاجلت  
النظر فيها وصححت ما وجدت منها غير موافق  
لتلك الاصول، الآ مازاغ عنه البصر، مراعيّاً  
لكمال الامانة وربما غيّرت بعضاً طفيفاً من  
الالفاظ بما لا يخرج عن حدة الاصلاح او التزين.  
ومن اليقين رضى المؤلف قدس سره وابتهاجه به  
رزقنا الله تعالى الاخلاص في القول والعمل  
بمحمد وآله الطاهرين صلوات الله عليهم  
اجمعين.

قم المشرفة - محمد مؤمن

١٣٦٢/٩/٢٠

## فهرس اقمهات المطالب

الصفحة	العنوان
الف	المقدمة
٣	الامر الاول: في بيان تعريف العلم وموضوعه
٥	حقيقة كل علم قواعده الخاصة
٧	تمايز العلوم بالاغراض
٩	هل لكل علم موضوع واحد
١١	تمايز العلوم بالاغراض لا بالموضوعات
١٣	العرض الذاتي ما هو
١٨	تعريف علم الاصول وبيان موضوعه
١٩	تعريف علم الاصول وموضوعه
٢١	حول تعريف علم الاصول
٢٣	الامر الثاني: في الوضع
٢٥	شرح حقيقة الوضع - تعريف الوضع
٢٧	نقد القول بان الوضع هو التعهد
٣٢	اقسام الوضع
٣٣	تصوير اقسام عموم الوضع والموضوع له
٣٥	تصوير اقسام عموم الوضع وخصوص الموضوع له
٣٧	بيان الممكن من اقسام الوضع



- ٣٨ ..... شرح المعاني الحرفية
- ٣٩ ..... فساد القول بان الحروف علامات
- ٤١ ..... حول مختار الكفاية في معاني الحروف
- ٤٣ ..... شرح القول بان المعاني الحرفية روابط
- ٤٥ ..... نقد مختار الكفاية
- ٤٧ ..... نقد القول بان معاني الحروف ايجادية
- ٤٩ ..... معاني الحروف انبائية لا ايجادية
- ٥١ ..... الحروف مطلقا انبائية
- ٥٣ ..... وضع الحروف من اي الاقسام
- ٥٤ ..... شرح معاني الهيئات
- ٥٥ ..... معاني هيئات المركبات التامة والناقصة
- ٥٧ ..... معنى الجمل الخبرية والانشائية
- ٥٨ ..... في المبهمات
- ٥٩ ..... معنى المبهمات
- ٦١ ..... الامر الثالث: في اطلاق اللفظ وارادة شخصه اونوعه
- ٦٣ ..... الامر الرابع: هل الالفاظ موضوعة للمعاني المرادة
- ٦٥ ..... الامر الخامس: لا وضع آخر للمركبات
- ٦٥ ..... الامر السادس: لاوضع للمعاني المجازية
- ٦٦ ..... الامر السابع في الحقيقة والمجاز
- ٦٧ ..... علائم الحقيقة والمجاز
- ٦٩ ..... الامر الثامن في ثبوت الحقيقة الشرعية
- ٧١ ..... هل الحقيقة الشرعية ثابتة
- ٧٣ ..... الامر التاسع في الصحيح والاعم
- ٨٧ ..... المختار هو القول بالاعم وادلته
- ٨٩ ..... ما استدل به للقول بالصحيح
- ٩١ ..... ما استدل به للقول بالاعم
- ٩٥ ..... ثمرة القول بالصحيح والاعم

- ٩٦ ..... الكلام في الفاظ المعاملات
- ٩٧ ..... الصحيح والأعم في المعاملات
- ١٠١ ..... اقسام مطلوية الشيء في العبادة
- ١٠٣ ..... الامر العاشر في امكان الاشتراك ووقوعه ايضاً
- ١٠٤ ..... الامر الحادي عشر في استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد
- ١١١ ..... استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد
- ١١٨ ..... الامر الثاني عشر في المشتقات
- ١١٩ ..... بيان المراد من الحال
- ١٢١ ..... بيان المراد بفعلية التلبس
- ١٢٣ ..... خروج المصادر والافعال عن محل النزاع
- ١٢٥ ..... الاصل في المشتقات ماهو؟
- ١٢٧ ..... الزمان خارج من مدلول الافعال
- ١٢٩ ..... هل اسم الزمان داخل في محل النزاع؟
- ١٣١ ..... عموم النزاع لكل ما كان معناه وصفا جاريا على الذوات
- ١٣٣ ..... اختلاف المبادي لايخرج المشتقات عن محل النزاع
- ١٣٥ ..... الحق وضع المشتقات لخصوص المتلبس
- ١٣٧ ..... تقرير ادلة القول المختار
- ١٣٩ ..... ادلة القول بالأعم ونقدها
- ١٤٠ ..... ينبغي التنبيه على امور: الامر الاول: في ان المشتق بسيط ام مركب؟
- ١٤٥ ..... حول بساطة مفهوم المشتق وتركيبه
- ١٤٦ ..... الكلام فيما استدل به السيد الشريف على البساطة
- ١٤٩ ..... حول استدلال الشريف على البساطة
- ١٥١ ..... الامر الثاني جريان النزاع المذكور في اوصاف الممكن والواجب تعالى
- ١٥٣ ..... الامر الثالث قيام المبدأ بالذات لازم في صدق جميع المشتقات
- ١٥٥ ..... الادعاء كاف في صدق المشتق حقيقة

## المقصد الاول في الاوامر

وفيه مباحث: «المبحث الاول فيما يتعلق بمادة الامر»

- ١٥٧ ..... معنى مادة الامر
- ١٥٩ ..... حول اعتبار العلو في معنى المادة
- ١٦١ ..... هل المادة حقيقة او ظاهرة في الوجوب؟
- ١٦٣ ..... اطلاق المادة يقتضي الوجوب
- ١٦٥ ..... حول اتحاد الطلب والارادة
- ١٧٧ ..... المبحث الثاني فيما يتعلق بصيغة الامر
- ١٧٩ ..... دلالة الصيغة على الوجوب
- ١٨١ ..... الجمل الخبرية المستعملة في مقام الانشاء
- ١٨٣ ..... التعدي والتوصلي
- ١٨٥ ..... التعدييات على قسمين
- ١٨٧ ..... مقدار القرب المعبر في العبادات
- ١٨٩ ..... امتناع اخذ قصد القربة في متعلق الامر
- ١٩٣ ..... الامر يدعو الى ما اتى به بقصد القربة
- ١٩٥ ..... اخذ القربة في المتعلق بتعدد الامر
- ١٩٧ ..... وجه دقيق لاخذ قصد الامر في متعلق نفسه
- ١٩٩ ..... اطلاق الاوامر يقتضي التوصلية
- ٢٠١ ..... الاصل العملي في المقام هو البرائة
- ٢٠٣ ..... هل اطلاق الامر يقتضي اعتبار المباشرة
- ٢٠٥ ..... اطلاق الخطاب يقتضي اعتبار المباشرة
- ٢٠٧ ..... مقتضى الاطلاق بالنسبة الى الاختيار
- اطلاق الصيغة يقتضى كون الوجوب نفسياً تعينياً عينياً وهل الامر الواقع عقيب الحظر
- ٢٠٩ ..... ظاهر في الوجوب؟
- ٢١١ ..... في المرة والتكرار
- ٢١٤ ..... ما استدل به للقول بالتكرار ونقده

- ٢١٧ ..... ثمرة الاقوال في المرة والتكرار
- ٢١٩ ..... في الفور والتراخي
- ٢٢٢ ..... المبحث الثالث في الأجزاء
- ٢٢٣ ..... شرح الالفاظ الواقعة في العنوان
- ٢٢٥ ..... اجزاء الاتيان بكل مأموره عن امر نفسه
- ٢٢٧ ..... اجزاء الماتى به الاضطراري عن الاختياري
- ٢٤٥ ..... حول الإجزاء في الأمارات
- ٢٤٧ ..... حول إجزاء المأتى به بالامر الاستصحابى
- ٢٤٩ ..... حول الإجزاء في العمل بالبرائة الشرعية
- ٢٥١ ..... هل العمل بأصالة الحل يقتضي الإجزاء
- ٢٥٣ ..... حول الإجزاء في العمل بأصالة الطهارة
- ٢٥٥ ..... تنبيهات البحث، عدم الإجزاء في العمل بالقطع اذا انكشف الخلاف
- ٢٥٧ ..... القول بالإجزاء غير التصويب
- ٢٥٨ ..... المبحث الرابع: في مقدمة الواجب
- ٢٥٩ ..... مسألة مقدمة الواجب من المسائل الاصولية
- ٢٦١ ..... مسألة مقدمة الواجب مسألة اصولية عقلية
- ٢٦٣ ..... هل المقدمات الداخلية داخلة في محل النزاع
- ٢٦٥ ..... نفي مناط المقدمة عن اجزاء المركب الاعتباري
- ٢٦٧ ..... نفي المقدمة عن اجزاء المركب الاعتباري
- ٢٦٩ ..... المقدمات الداخلية خارجة عن محل النزاع مطلقا
- ٢٧٠ ..... تقسيم المقدمة الى العقلية والشرعية والعادية
- ٢٧١ ..... تقسيمها الى مقدمة الوجود والصحة، والعلم
- ٢٧٣ ..... تقسيم المقدمة الى المقتضى والشرط وعدم المانع
- ٢٧٥ ..... هل عدم المانع مقدمة
- ٢٧٧ ..... بيان كيفية دخل الشرائط والموانع
- ٢٧٩ ..... دفع اشكال الشرط المتأخر
- ٢٨٣ ..... دفع اشكال الشرط المتأخر للتكليف او المكلف به

- ٢٨٦ ..... تصوير الشرط المتأخر في الاحكام الوضعية
- ٢٨٩ ..... مقتضى الاطلاق ان الشرط مقارن
- ٢٩١ ..... تقرير الاشكال في وجوب المقدمات المتعددة ودفعه
- ٢٩٢ ..... تقسيم المقدمة الى مقدمة الوجوب والواجب وتقسيم الثانى الى المعلق والمنجز
- ٢٩٣ ..... بيان الفرق الماهوي بين شرائط الوجوب وشرائط الواجب
- ٢٩٥ ..... فى تصوير الواجب المشروط على المختار
- ٢٩٧ ..... حق المقال في تصوير الواجب المشروط
- ٢٩٩ ..... وجوب المقدمات المفوتة قبل وجوب ذيها
- ٣٠١ ..... تصوير فعلية الوجوب قبل وجود شرطه في الخارج
- ٣٠٣ ..... فى تصوير الواجب المعلق
- ٣٠٥ ..... ما قيل في ابطال الواجب المعلق، ونقده
- ٣٠٧ ..... نقد التقريب الاولي لنفي الواجب المعلق
- ٣٠٩ ..... نقد سائر ما قيل في ابطال المعلق
- ٣١١ ..... توهم رجوع المعلق الى المشروط
- ٣١٣ ..... حول امتناع رجوع الشرط الى الهياة وامكانه
- ٣١٥ ..... بيان امكان رجوع القيد الى الهياة
- ٣١٧ ..... نقد جواب آخر في هذا المقام
- ٣١٩ ..... حول وجوب المقدمات المفوتة
- ٣٢٣ ..... دوران الامر بين رجوع القيد الى الوجوب والواجب
- ٣٢٤ ..... تقسيم الواجب الى النفسى والغيري
- ٣٢٧ ..... تقريية الاوامر الغيرية
- ٣٢٩ ..... ملاك عبادية الطهارات الثلاث
- ٣٣١ ..... تقسيم الواجب الى النفسى والتهبى
- ٣٣٢ ..... تقسيم الواجب الى الاصلى والتبعى
- ٣٣٣ ..... هل الواجب خصوص المقدمة الموصلة؟
- ٣٣٥ ..... الحق ان الواجب مطلق المقدمة
- ٣٣٧ ..... تشييد القول بوجوب مطلق المقدمة

- ٣٣٩ ..... حول محاذير القول بخصوص الموصلة
- ٣٤١ ..... بيان دقيق للقول بالمقدمة الموصلة
- ٣٤٣ ..... تأييد اختصاص الوجوب بخصوص الموصلة
- ٣٤٤ ..... حول ثمره القول بوجوب الموصلة
- ٣٤٧ ..... حول ثمره القول بالمقدمة الموصلة على المختار
- ٣٤٨ ..... ثمره اصل المسأله
- ٣٤٩ ..... حول ثمره القول بوجوب المقدمة
- ٣٥٠ ..... تأسيس الاصل في المسأله
- ٣٥١ ..... ادله الاقوال في وجوب المقدمة
- ٣٥٣ ..... ادله القول بوجوب المقدمة
- ٣٥٥ ..... حول التفصيل بين السبب وغيره
- ٣٥٦ ..... مقدمه المستحب والحرام والمكروه
- ٣٥٩ ..... المبحث الخامس في الضد
- ٣٦١ ..... حول تقريب الاقتضاء من ناحية المقدمة
- ٣٦٣ ..... حول تقريب المقدمة ونقده
- ٣٦٥ ..... اقسام ضد الامور به
- ٣٦٧ ..... امكان الامر بالضدين المتساويين معاً بوجوب ناقص
- ٣٦٩ ..... اسراء التصوير المذكور الى الواجبات التخيرية
- ٣٧١ ..... جواز الامر بالاهم والمهم معاً بالتصوير المذكور
- ٣٧٣ ..... اغناء البيان المذكور عن القول بالترتب
- ٣٧٤ ..... الكلام في الترتب
- ٣٧٥ ..... صحة الامر بالضدين بنحو الترتب
- ٣٧٧ ..... اقتضاء الامر بالشئ النهي عن الضد العام
- ٣٧٨ ..... المبحث السادس في جواز امر الامر مع علمه بانتفاء شرطه
- ٣٨٠ ..... المبحث السابع في انه هل الامر والطلب متعلق بالوجود او الطبيعي
- ٣٨١ ..... الامر متعلق بالطبيعة لا بوجودها
- ٣٨٣ ..... في امكان المصالحة بين الفريقين

- المبحث الثامن اذا تعلق الامر بعنوان فهل يسرى الى افراده ام لا؟ ..... ٣٨٤
- ذكر مقدمة نافعة لوضوح الحق في المقام ..... ٣٨٥
- توضيح المختار من تعلق الامر بالطبيعة ..... ٣٨٧
- المبحث التاسع في انه اذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز ام لا؟ ..... ٣٨٩
- المبحث العاشر في الواجب التخييري ..... ٣٩١
- التخيير بين الاقل والاكثر ..... ٣٩٣
- المبحث الحادى عشر في الواجب الكفائى ..... ٣٩٤
- تصوير الواجب الكفائى ..... ٣٩٥
- المبحث الثانى عشر في الواجب الموقت ..... ٣٩٦
- هل القضاء بالامر الاول ..... ٣٩٧
- المبحث الثالث عشر هل الامر بالامر بالشئ امر بذلك الشئ ام لا؟ ..... ٣٩٩
- المبحث الرابع عشر هل الامر الثانى تأسيس ام تأكيد ..... ٤٠١

### المقصد الثانى: فى النواهى

وفيه مباحث: المبحث الاول فى مفاد الهيئة فى النهى

- فى ان النهى عن الطبيعة يقتضى ترك جميع الافراد ..... ٤٠٣
- توجيه اقتضاء النهى عن الشئ لترك جميع افراده ..... ٤٠٥
- المبحث الثانى: فى اجتماع الامر والنهى ..... ٤٠٧
- فى ان النزاع فى المسألة صغروي ..... ٤٠٩
- الفرق بين هذه المسألة والنهى عن العبادة ..... ٤١١
- هل الجمع على الامتناع داخل فى باب التزاحم والتعارض ..... ٤١٣
- فى ان اختلاف العناوين لا يقتضى كونها مقولات ..... ٤١٥
- انحاء العناوين المختلفة ..... ٤١٧
- مجرد اختلاف العناوين لا يقتضى كونها مقولتين ..... ٤١٩
- فى ان الحكم المتعلق بالجامع يسرى الى حصته المحفوظة فى الفرد ..... ٤٢١
- انواع تزاحم ملاكات الاحكام وبيان مقتضاها ..... ٤٢٣
- فى بيان المختار فى المسألة و هو التفصيل ..... ٤٢٥

- ٤٢٧ ..... توضيح نتيجة المختار في الموارد المختلفة
- ٤٢٩ ..... مسألة الصلاة في محل الغصوب
- ٤٣٣ ..... تلخيص ما تقدم على المختار
- ٤٣٥ ..... تنبيهات المسألة، جريان النزاع في المعاملات
- ٤٣٧ ..... ابتناء جريان النزاع على احراز ملاك الحكيم في الجمع
- ٤٣٩ ..... احراز الملاك من اطلاق المادة
- ٤٤١ ..... لوازم باب التعارض والتزاحم
- ٤٤٥ ..... حكم صور الاضطرار الى الغصب
- ٤٥٠ ..... المبحث الثالث في اقتضاء النهي للفساد
- ٤٥١ ..... تحرير محل النزاع
- ٤٥٣ ..... النواهي التحريمية خارجة عن محل النزاع
- ٤٥٥ ..... التأكيد على خروج النهي التحريمي عن محل النزاع
- ٤٥٦ ..... المقام الاول في النهي المتعلق بالعبادة
- ٤٥٧ ..... مجرد النهي عن العبادة لا يقتضي الفساد
- ٤٥٩ ..... المقام الثاني في النهي المتعلق بالمعاملة
- ٤٦١ ..... نقد الاستدلال بالنصوص لاقتضاء الفساد
- ٤٦٣ ..... حول القول باقتضاء النهي للصحة
- ٤٦٥ ..... اقسام التشريع وحكمها
- ٤٦٧ ..... تأكيد ان التشريع لا يوجب الفساد

### المقصد الثالث في المفاهيم

- ٤٦٩ ..... حول تعريف المفهوم
- ٤٧١ ..... ابتناء ثبوت المفهوم على تعليق سنخ الحكم
- ٤٧٣ ..... الارشاد الى طريق استخراج المفهوم
- ٤٧٥ ..... حول الاشكال على استفادة تعليق السنخ
- ٤٧٧ ..... دفع الاشكال بوجهين
- ٤٧٨ ..... مفهوم الشرط



٤٨٣	تنبيهات مفهوم الشرط .....
٤٨٥	التداخل فيما تعدد الشرط واتحد الجزاء .....
٤٩١	التداخل فيما تعدد الشرط وتعدد الجزاء .....
٤٩٣	التداخل فيما كان الجزاء واحد صورة لا حقيقة .....
٤٩٥	مقتضى الاصل عند الشك في التداخل .....
٤٩٧	مفهوم الغاية .....
٤٩٩	مفهوم الوصف .....
٥٠١	مفهوم الاستثناء .....
٥٠٢	مفهوم الحصر واللقب .....
٥٠٣	مفهوم العدد .....

### المقصد الرابع في العموم والخصوص

٥٠٥	العموم واقسامه .....
٥٠٧	دخول اداة العموم على التثنية والجمع .....
٥٠٩	هل استفادة العموم متوقفة على مقدمات الاطلاق .....
٥١١	اختلاف انواع ادواة العموم .....
٥١٢	حجية العام بعد التخصيص وعدمها .....
٥١٣	حجية العام المخصص بالمبين في الباقي .....
٥١٥	حكم الرجوع الى العام في الشبهة المفهومية للمخصص .....
٥١٧	التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص .....
٥١٩	التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص .....
٥٢١	تقريب جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص .....
٥٢٣	نقد التقريب المذكور للمجاز .....
٥٢٥	بيان عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية .....
٥٢٧	مرجعية الاصل العملي في الشبهة المصدقية .....
٥٢٩	اشتراط حجية العام بالفحص عن المخصص .....
٥٣١	الخطابات الشفاهية .....

- ٥٤١ ..... الاستثناء الواقع عقيب الجمل  
 ٥٤٤ ..... تعقب العام بضمير بعض افراده يوجب تخصيصه به ام لا؟  
 ٥٤٦ ..... جواز تخصيص العام بالمفهوم لخالف وعدمه  
 ٥٤٨ ..... جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد وعدمه  
 ٥٥٠ ..... دوران الامر بين النسخ والتخصيص  
 ٥٥٣ ..... الاصل العملي في دوران الامر بين التخصيص والنسخ  
 ٥٥٥ ..... دوران الامر بين النسخ والتخصيص

### المقصد الخامس في المطلق والمقيد

- ٥٦١ ..... اعتبارات الماهية بالنسبة الى القيد  
 ٥٦٣ ..... تأييد مسلك السلطان في اسامي الاجناس  
 ٥٦٥ ..... علم الجنس، المحلى باللام، النكرة  
 ٥٦٧ ..... الاحتياج الى الاطلاق في مقدمات الحكمة  
 ٥٦٩ ..... نتيجة المطلقات ارادة الطبيعة المطلقة  
 ٥٧١ ..... من المقدمات كون المتكلم في مقام البيان  
 ٥٧٥ ..... حول مقدمة عدم القدر المتيقن  
 ٥٧٩ ..... الجمع بين المطلق والمقيد

### المقصد السادس في الجمل والمبين

- ٥٨٦ ..... الفهارس

## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وصلى الله على محمد نبي الله وعلى آله آل الله

لقد قامت مؤسسة الانتشارات التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم المشرفة بنشاطات واسعة في مجال نشر المعرفة و احياء التراث الاسلامي ونستطيع ان نسجل هنا مايلي:

ا: الكتب التي أنجز طبعتها ونشرت وهي:

المؤلف	الكتاب
للسيد جعفر مرتضى العاملي	الآداب الطبية
للشيخ المفيد	الاختصاص
للشيخ المفيد	الأماي
للامام الخميني	تحرير الوسيلة
لابن شعبة الحراني	تحف العقول
للمصافي الكلپايگاني	التعزير-انواعه وملحقاته
للسبحاني التبريزي	تهذيب الاصول تقريراً لبحث سيدنا الامام الخميني
للشيخ الصدوق	التوحيد
لماً عبد الله	الحاشية في المنطق
للبحراني	الحدائق الناضرة ج ٤ -١٥، ٢١، ٢٢
للمصابري	الحكم الزاهرة عن النبي وعترته الطاهرة

للسيد جعفر مرتضى العاملي	الحياة السياسية للامام الرضا (ع)
لعبدالله الجوادى الآملى	خمس الرسائل
للشيخ الصدوق	الخصال مع فهرس الاعلام
للشيخ محمد حسين المظفر	الدليل الى موضوعات الصحيفة السجادية
للشيخ الطوسى	الرسائل العشر
لابن ميثم البحرانى ولعبد الوهاب وللوطاى	شرح مئة كلمة للامير المؤمنين (ع)
للمفكر الاسلامى الكبير الشهيد مرتضى المطهرى	العدل الالهى
للكاظمى الخراسانى	فوائد الاصول تقريراً لبحث الحجة النائبي ج ١ و ٢
للسماحة آية الله المنتظرى	كتاب الخمس والأطفال
للشيخ الصدوق	كمال الدين وتمام نعمة
للمحقق المقدس الأردبلى	مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ١-٣
للفيض الكاشانى	الحجة البيضاء ج ١-٨ مع فهرس الاعلام
للشيخ للصدوق	معانى الأخبار
للتجليل التبريزى	معجم الثقات
للسيد حسن الطبيبي	المعجم المفهرس لألفاظ وسائل الشيعة ١-١٠
لابى اسحاق ابراهيم بن محمد بن الازهر الصريفيينى	المنتخب من سياق تاريخ نيشابور
للشيخ حسن ابن الشهيد الثانى	منتقى الجمال في أحاديث الصحاح والحسان ج ١
للشيخ الصدوق	من لا يحضره الفقيه تحقيق غفارى
لشاهيد الثانى	منية المريد فى آداب المفيد والمستفيد
للسيد جعفر مرتضى العاملي	موقع ولايت الفقيه
للعامة الطباطبائى	الميزان في تفسير القرآن

نهاية الأفكار ج ١ و ٢ و ٣ و ٤

نهاية الحكمة

للشيخ آقا ضياء الدين العراقي

للعلامة الطباطبائي

### ب: الكتب التي تحت الطبع هي:

لفخر المحققين	ايضاح الفوائد
للسيد شرف الدين علي الحسيني الاسترآبادي	تأويل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة
للبحراني	الحدائق الناضرة المجلدات ١٦-٢٠، ٢٣، ٢٤، ١-٥،
للحسن زاده الآملي	دروس معرفة الوقت والقبلة
للعراقي	شرح تبصرة المتعلمين ج ٧
لابن براج	شرح جبل العلم والعمل
لابن ميثم البحراني	شرح نهج البلاغة
للنعماني	الغيبة
للعلامة التستري	قاموس الرجال ج ١ و ٢
للعلامة الحلبي	كشف المراد
للمقدس الأردبيلي	مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ج ٤ و ٥
للعلم الهدى محمد بن الفيض الكاشاني	معادن الحكمة في مكاتيب الأئمة عليهم السلام
للدشتي	المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة
للشيخ حسن ابن الشهيد الثاني	منتقى الجمال ج ٢

للشيخ الانصارى	كتاب الصلاة
للفاضل الآبى	كشف الرموز
للآخوند الخراسانى	كفاية الأصول
للمقدس الأردبىلى	مجمع الفائدة والبرهان ج ٦ ...
للشيخ حسن ابن الشهيد الثانى	معالم الأصول مع حاشية سلطان العلماء
للشيخ المفيد	المقنعة
للشيخ الصدوق	المقنع والهداية
للشيخ الانصارى	المكاسب
للسيد المرتضى علم الهدى	الملخص فى اصول الدين
للشيخ سديد الدين الحمصى	المنقذ من التقليد والمرشد الى التوحيد
لابن فهد الحلّى	(المعروف بالتعليق العراقى).
	المهذب البارع









Princeton University Library



32101 060848262

الثمن ٨٥٠ ريال